



**SAPIENZA**  
UNIVERSITÀ DI ROMA

## **I templi rupestri della XVIII dinastia: analisi strutturale e degli aspetti culturali**

**Facoltà di Lettere e Filosofia**  
**Dipartimento di Scienze dell'Antichità**

**Dottorato di ricerca in Filologia e Storia del mondo antico**  
**Curriculum Filologie del Vicino e Medio Oriente, ciclo XXXIII**

Candidata

Valentina Panetta  
matricola 1189800

*Tutor*

Prof.ssa Paola Buzi

*Co-Tutor*

Prof. Alberto Camplani

a.a. 2021-2022

Il presente documento è distribuito secondo la licenza Creative Commons

**CC BY-NC-ND 4.0**

**Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale**

# INDICE

INTRODUZIONE .....	4
1. L'ARCHITETTURA TEMPLARE RUPESTRE .....	7
1.1. <i>Status quaestionis</i> e problematiche della ricerca .....	7
1.2. Il tempio rupestre: caratteristiche, origine e sviluppo .....	10
2. PRIMI SANTUARI RUPESTRI IN EGITTO E NUBIA .....	15
2.1. Cavità naturali di età protostorica .....	15
2.2. I templi rupestri del Medio Regno .....	21
3. I TEMPLI RUPESTRI DELLA XVIII DINASTIA .....	25
3.1. QASR IBRIM ( <i>speos</i> di Hatshepsut) .....	27
3.1.1. Il sito: inquadramento storico-geografico .....	27
3.1.2. Il tempio rupestre .....	29
3.1.3. Struttura architettonica .....	30
3.1.4. Programma iconografico ed epigrafico .....	30
3.2. GEBELEIN .....	32
3.2.1. Il sito: inquadramento storico-geografico .....	32
3.2.2. Il tempio rupestre .....	33
3.2.3. Struttura architettonica .....	34
3.2.4. Programma iconografico ed epigrafico .....	35
3.2.5. Aspetti cultuali .....	37
3.3. SPEOS ARTEMIDOS .....	40
3.3.1. Il sito: inquadramento storico-geografico .....	40
3.3.2. Il tempio rupestre .....	41
3.3.3. Struttura architettonica .....	43
3.3.4. Programma iconografico ed epigrafico .....	43
3.3.5. Lo <i>speos</i> del Batn el-Baqara .....	47
3.3.6. Aspetti cultuali .....	49
3.4. QASR IBRIM ( <i>speos</i> di Thutmosi III) .....	53
3.4.1. Il tempio rupestre .....	53
3.4.2. Struttura architettonica .....	53
3.4.3. Programma iconografico ed epigrafico .....	54
3.5. ELLESIJA .....	56
3.5.1. Il sito: inquadramento storico-geografico .....	56

3.5.2. Il tempio rupestre.....	57
3.5.3. Struttura architettonica .....	58
3.5.4. Programma iconografico ed epigrafico .....	59
3.5.5. Aspetti culturali.....	64
3.6. GEBEL DOSHA .....	68
3.6.1. Il sito: inquadramento storico-geografico .....	68
3.6.2. Il tempio rupestre.....	69
3.6.3. Struttura architettonica .....	69
3.6.4. Programma iconografico ed epigrafico .....	70
3.6.5. Aspetti culturali.....	74
3.7. QASR IBRIM ( <i>speos</i> di Amenhotep II).....	78
3.7.1. Il tempio rupestre.....	78
3.7.2. Struttura architettonica .....	78
3.7.3. Programma iconografico ed epigrafico .....	78
3.7.4. Aspetti culturali.....	81
3.8. WADI EL-SEBUA.....	86
3.8.1. Il sito: inquadramento storico-geografico .....	86
3.8.2. Il tempio rupestre.....	87
3.8.3. Struttura architettonica .....	88
3.8.4. Programma iconografico ed epigrafico .....	89
3.8.5. Aspetti culturali.....	91
3.9. AKHMIM.....	94
3.9.1. Il sito: inquadramento storico-geografico .....	94
3.9.2. Il tempio rupestre.....	95
3.9.3. Struttura architettonica .....	97
3.9.4. Programma iconografico ed epigrafico .....	100
3.9.5. Aspetti culturali.....	102
3.10. GEBEL EL-SILSILAH.....	107
3.10.1. Il sito: inquadramento storico-geografico .....	107
3.10.2. Il tempio rupestre.....	110
3.10.3. Struttura architettonica .....	112
3.10.4. Programma iconografico ed epigrafico .....	113
3.10.5. Aspetti culturali.....	122
3.11. ABU HODA.....	127

3.11.1. Il sito: inquadramento storico-geografico .....	127
3.11.2. Il tempio rupestre.....	129
3.11.3. Struttura architettonica .....	130
3.11.4. Programma iconografico ed epigrafico .....	131
3.11.5. Aspetti cultuali.....	135
4. ALTRI SANTUARI RUPESTRI.....	138
5. ANALISI GENERALE DEI TEMPLI RUPESTRI .....	145
5.1. Vecchie e nuove interpretazioni .....	145
5.2. I templi rupestri della XVIII dinastia: uno sguardo d'insieme .....	152
APPENDICI.....	162
A. L'attività mineraria: organizzazione e aspetti sociopolitici .....	163
B. Il mondo minerale nel pensiero egiziano .....	168
ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE.....	173
BIBLIOGRAFIA .....	176
SITOGRAFIA.....	199
TAVOLE .....	200

## INTRODUZIONE

Il presente lavoro nasce, in primo luogo, dall'interesse dell'autrice per l'argomento, maturato durante il percorso universitario e conclusosi con uno studio dedicato allo Speos Artemidos, tempio rupestre della XVIII dinastia realizzato dalla regina Hatshepsut. L'analisi condotta su questo monumento ha portato, naturalmente, a effettuare dei confronti con gli altri templi appartenenti alla stessa tipologia, sebbene tali confronti siano stati circoscritti allo scopo perseguito in quel contesto, e dunque possano ritenersi piuttosto celeri e limitati.

Tuttavia, ciò è bastato a prendere coscienza della mancanza di una trattazione che abbracciasse nel loro insieme i templi rupestri, che affrontasse le peculiarità che caratterizzano siffatti monumenti, anziché approcciarsi ad essi come un semplice 'fenomeno collaterale' dei templi egiziani. Perché, a onor del vero (e ciò sarà subito illustrato nelle primissime pagine di questo scritto), di opere che, in un modo o nell'altro, affrontino questo tema ve ne sono, ma spaziano dall'essere inedite all'essere parziali, o superficiali, o onnicomprensive di tutti gli altri templi.

Nessuna (o quasi) di queste opere ha avuto come punto di partenza quello di considerare i templi rupestri in quanto tipo architettonico a sé stante, dalla cui analisi potessero emergere analogie e/o differenze, sviluppi architettonici, religiosi, culturali, intenzionalità di progettazione, differenti scopi o forme di utilizzo, *etc.* Oppure, al contrario, appurare che, nel panorama templare egiziano, i templi rupestri costituiscono quello che è stato sì definito un 'fenomeno collaterale', ma che combacia perfettamente in ogni suo aspetto con qualunque altro tempio a struttura libera (ad eccezione, *ça va sans dire*, proprio della struttura architettonica).

In virtù di ciò, lo scopo di questo studio sarà quello di esaminare i templi rupestri in quanto tali, slegandoli dal più ampio contesto dei templi egiziani in generale, cercando piuttosto di far emergere le caratteristiche che la loro stessa natura racchiude e, eventualmente, di rilevare la presenza di uno o più schemi progettuali che li accomunino o differenzino tra loro.

A fronte di un cospicuo numero di monumenti appartenenti a tale categoria, distribuiti lungo un ampio arco cronologico che va dal Medio Regno all'epoca greco-romana, si è scelto, per due ragioni, di focalizzare l'attenzione su quello che può essere definito il primo macro-insieme di templi rupestri, ovvero quello risalente alla XVIII dinastia. La prima

ragione risiede in una maggiore varietà di aspetti e tematiche riguardanti i monumenti di questa fase, derivanti da diversi fattori, tra cui l'essere stati realizzati da più sovrani e l'essere disposti lungo un territorio ampio e diversificato. La seconda ragione riguarda le novità che recenti studi hanno apportato per alcuni templi, che negli ultimi anni sono stati ri-scoperti e studiati, o 'semplicemente' riesaminati con l'ausilio delle nuove tecnologie; ciò ha consentito, quindi, di lavorare su nuovo materiale che potesse essere utile in questa sede e che, soprattutto, non fosse stato già sottoposto a simili analisi.

Dunque, i templi che saranno esaminati sono tutti quelli rupestri o semi-rupestri di committenza regale realizzati durante la XVIII dinastia. Da questo insieme sono stati esclusi i santuari rupestri privati, nonché i due templi di Hatshepsut e Thutmosi III a Deir el-Bahari, in quanto la loro natura di templi funerari li pone in un contesto diverso dagli altri, che merita di conseguenza un piano di lettura differente.

Il presente lavoro si articolerà in tre sezioni: nella prima si esamineranno gli aspetti generali dell'architettura templare rupestre, con una panoramica sulla storia degli studi e sulle possibili origini di tali monumenti; la seconda sarà invece dedicata ai singoli templi rupestri, di cui si fornirà un inquadramento storico-geografico generale e un'analisi più dettagliata di struttura architettonica e programma iconografico ed epigrafico, mantenendo il focus sulle divinità rappresentate e sui loro tratti distintivi, in particolar modo gli epiteti; infine, la terza sezione sarà orientata all'analisi complessiva dei templi, alla luce sia delle vecchie interpretazioni e teorie finora formulate, sia di quanto emerso dall'esame dei singoli monumenti. Seguiranno dei brevi *excursus* su alcuni aspetti affini a questi templi rupestri, così da ampliarne il contesto nel quale andrebbero inquadrati.

I

# 1. L'ARCHITETTURA TEMPLARE RUPESTRE

## 1.1. *Status quaestionis* e problematiche della ricerca

Quando ci si riferisce all'insieme dei templi rupestri come categoria architettonica, non è possibile delineare una vera e propria storia degli studi, ma si può cercare di ricostruire una panoramica della letteratura scientifica prodotta negli anni e del taglio impresso a ciascuno studio.

Infatti, l'unico studio tipologico (peraltro limitato ai soli templi della XVIII dinastia) di cui si ha conoscenza consiste nella tesi di abilitazione del professor Rolf Gundlach, intitolata *Die königlichen Erneuerungstempel der 18. Dynastie. Studien zu den vorramessidischen Felstempeln I*, della quale purtroppo non è stato possibile prendere visione poiché inedita.<sup>1</sup>

Un'opera che si potrebbe considerare complementare al lavoro di Gundlach, seppur non incentrata esclusivamente sui templi rupestri, è quella di Irmgard Hein, *Die ramessidische Bautätigkeit in Nubien*.<sup>2</sup> Quest'opera, comprendendo tutti i monumenti nubiani di età ramesside, abbraccia la quasi totalità dei templi rupestri di quell'epoca, realizzati quasi esclusivamente in Nubia, ma inevitabilmente esclude quei pochi templi coevi realizzati in Egitto (Kanais, el-Siririya), nonché gli interventi ramessidi apportati ai monumenti rupestri egiziani già esistenti.<sup>3</sup>

Altre brevi trattazioni si possono trovare all'interno di opere di più ampio respiro, riguardanti l'architettura egiziana in generale. Si segnalano, ad esempio, le opere di Margaret Murray,<sup>4</sup> Jacques Vandier<sup>5</sup> e Alexander Badawy,<sup>6</sup> così come l'articolo di Jean

---

<sup>1</sup> Gundlach 1981. Vari tentativi sono stati fatti per reperire una copia della tesi, la quale purtroppo è risultata irreperibile anche nella biblioteca dell'Università di Heidelberg (in cui il professor Gundlach ha conseguito l'abilitazione). Ad ogni modo, pur essendo consapevoli dell'utilità che nella presente ricerca avrebbe potuto avere tale opera, si deve tener presente che in essa non sono ovviamente riportati gli ultimi quarant'anni di ricerche, fatto che la renderebbe oggettivamente, se non superata, quantomeno incompleta.

<sup>2</sup> Hein 1991.

<sup>3</sup> Un discorso simile si può fare in merito alle opere di carattere generale sulla Nubia, in cui spesso i templi rupestri nubiani (ovvero la quasi totalità di quelli conosciuti) sono discretamente affrontati, ma non costituiscono dei riferimenti esaustivi sull'argomento (un esempio per tutti è *Nubia. Storia di una civiltà favolosa*, di Silvio Curto, 1965).

<sup>4</sup> Murray 1931.

<sup>5</sup> Vandier 1955, pp. 944-960.

<sup>6</sup> Badawy 1968, pp. 292-321.

Jacquet<sup>7</sup> nel decimo volume dei *Cahiers d'histoire égyptienne*, o quello di Rosemarie Klemm<sup>8</sup> incentrato sul rapporto tra cave e (sei) templi rupestri.

Non mancano le voci di carattere enciclopedico, in cui si condensano vari aspetti dei templi rupestri, da quello architettonico a quello storico, passando per accenni sulla loro simbologia religiosa: “Felsentempel” di Hans Bonnet,<sup>9</sup> “Felstempel” e “Höhlenheiligtum” di Dieter Wildung,<sup>10</sup> “Rock temple” di Dieter Arnold;<sup>11</sup> a queste si può aggiungere un articolo di Gundlach<sup>12</sup> sul programma decorativo ed epigrafico dei templi rupestri.

Fatte queste premesse, si può affermare che, in linea di massima, la letteratura scientifica avente come oggetto d'indagine i templi rupestri si compone in gran parte di opere (dalle monografie ai singoli articoli) dedicate a ciascun monumento trattato in maniera autonoma, sia da un punto di vista generale, sia con approfondimenti su temi specifici.<sup>13</sup>

In alcuni casi, soprattutto nelle pubblicazioni più recenti, in aggiunta alla trattazione riguardante il tempio in questione, è possibile imbattersi in una sezione di confronto, approfondimento, o semplicemente di completamento, in cui vi è una rassegna di altri templi rupestri, descritti in maniera più o meno dettagliata a seconda delle finalità dell'opera. Tra queste troviamo le pubblicazioni di Andrea-Christina Thiem,<sup>14</sup> Jean-Luc Chappaz,<sup>15</sup> Daniel Takács.<sup>16</sup>

Alla luce di ciò, emerge, da un lato, l'utilità di riunire e aggiornare gli studi finora effettuati e, dall'altro, la necessità di creare uno studio tipologico che analizzi il tempio rupestre nella sua interezza, sebbene in questa sede il limite cronologico sia circoscritto alla XVIII dinastia.<sup>17</sup>

Condurre una ricerca in questo senso ha voluto dire far fronte ad alcune problematiche di varia natura.

---

<sup>7</sup> Jacquet 1967.

<sup>8</sup> Klemm R. 1988.

<sup>9</sup> Bonnet H. 1952, pp. 184-185.

<sup>10</sup> *LÄ II*, coll. 161-167, 1231-1232.

<sup>11</sup> Arnold 2003, pp. 200-201.

<sup>12</sup> Gundlach 1982.

<sup>13</sup> I riferimenti bibliografici per ciascun tempio della XVIII dinastia saranno forniti, nella forma più completa e aggiornata possibile, nella sezione dedicata (vd. cap. 3).

<sup>14</sup> Thiem 2000, pp. 18-27.

<sup>15</sup> Chappaz 2014, pp. 162-165.

<sup>16</sup> Takács 2020, pp. 44-69.

<sup>17</sup> Questo limite cronologico riguarderà tutti gli aspetti di ciascun tempio esaminato (architettonico, iconografico, epigrafico, culturale); pertanto gli interventi successivi alla XVIII dinastia saranno riportati solo in merito alla storia del monumento o qualora costituiscano elementi utili alla ricostruzione delle fasi risalenti alla dinastia presa in esame in questa sede.

La prima è stata quella dell'individuazione dei templi da esaminare: oltre ai più noti e ben documentati, altri sono stati oggetto di studi approfonditi (vd. Abu Hoda, Gebel el-Silsilah, ma soprattutto Gebel Dosha), o addirittura di una (ri)scoperta solo in anni recenti (vd. Gebelein). Pertanto, e qui subentra il secondo problema, in alcuni casi ci si trova di fronte a una documentazione in divenire, a tratti ancora carente di informazioni e frammentaria, mentre in altri risulta basilare, in quanto finalizzata alla sola documentazione del monumento, e per alcuni aspetti non più verificabile. Con quest'ultimo assunto ci si riferisce in particolare a due questioni, determinate da uno stesso evento: la realizzazione tra la fine degli anni '50 e per tutti gli anni '60 della Grande diga di Assuan.

Brevemente, questa monumentale opera di ingegneria idraulica ha determinato la scomparsa, sotto le acque dell'invaso artificiale, di tutta la regione compresa tra la prima e la seconda cateratta, approssimativamente da Assuan, a nord, a Wadi Halfa, a sud. Questa regione altro non è che la Bassa Nubia, ovvero l'area in cui si concentrava la maggior parte dei templi rupestri. Nonostante i tempi ristretti, le varie missioni archeologiche internazionali hanno cercato di indagare, documentare e salvare quanto più materiale possibile.<sup>18</sup> Ma è evidente come ciò abbia implicato di volta in volta delle scelte, prediligendo contesti e monumenti più 'monumentali' di altri. Di conseguenza, siti e monumenti minori, magari conosciuti da citazioni in fonti più antiche, non hanno ricevuto attenzioni, oppure sono stati solo frettolosamente esaminati e riportati nelle pubblicazioni.<sup>19</sup>

Ritornando alle due questioni determinate dalla costruzione della diga, la prima riguarda innanzitutto la perdita di gran parte delle testimonianze archeologiche presenti in quel territorio, sia di quelle conosciute, che non potranno più essere indagate approfonditamente, sia di quelle che probabilmente non si è riusciti neppure a rilevare durante le ricognizioni. La seconda questione riguarda, invece, i monumenti 'salvati' dalle acque della diga, poiché, sebbene il loro destino sia stato decisamente più fortunato, essi appaiono così 'snaturati', essendo andato perduto il loro contesto originario (per esempio il tempio di Ellesija, ricollocato in un museo in Italia), che avrebbe forse potuto fornire maggiori informazioni su quegli aspetti secondari connessi al monumento stesso.

Un'altra difficoltà che si riscontra nello studio dei monumenti rupestri in generale è legata a una loro caratteristica intrinseca, ovvero proprio quella di essere rupestri. Modificare, ampliare, apportare qualunque tipo di cambiamento strutturale a un

---

<sup>18</sup> UNESCO 1960; UNESCO 1980; UNESCO 2020.

<sup>19</sup> Alcuni esempi a riguardo sono riportati nel cap. 4. In proposito vd. anche Christophe 1967.

monumento rupestre comporta inevitabilmente la distruzione e la cancellazione delle fasi precedenti, che difficilmente possono essere ricostruite. Dunque, è difficile stabilire, con la sola indagine archeologica, se alla base della scelta di realizzare un tempio in un determinato sito ci sia stata o meno la presenza di un santuario preesistente o di una cavità alla quale fosse legato un qualche tipo di culto. Naturalmente, con ciò non si vuole sostenere che ogni monumento analizzato possa presentare questa eventualità; anzi, lo schema che sembra aver guidato la realizzazione dei templi rupestri nubiani di epoca ramesside<sup>20</sup> difficilmente avrebbe potuto tener conto, tra gli altri fattori, anche della presenza di luoghi sacri già esistenti. Ad ogni modo, senza l'aiuto di fonti di altra natura (testuali *in primis*), individuare i casi che presentavano delle fasi precedenti risulterebbe comunque un'impresa ardua.

Infine, a parte il tempio rupestre di Ellesija, visitato presso il Museo Egizio di Torino, non è stato possibile visitare nessun altro tempio tra quelli oggetto di studio; pertanto, la ricerca è stata basata sui lavori già pubblicati, con l'ausilio, in particolare per il materiale fotografico, di siti web di carattere anche divulgativo, i quali spesso offrono immagini qualitativamente migliori di quelle presenti nelle pubblicazioni.

## **1.2. Il tempio rupestre: caratteristiche, origine e sviluppo**

Per definizione, con *tempio rupestre* è da intendersi un edificio di carattere religioso scavato interamente (*speos*) o parzialmente (*hemispeos*) in una parete rocciosa, pertanto differente da un tempio costruito in pietra, mattoni o altro materiale. Tale definizione si riferisce esclusivamente all'aspetto strutturale, poiché a livello funzionale e religioso non vi erano differenze tra i due tipi di struttura.<sup>21</sup>

Questa differenziazione strutturale è applicabile in virtù dell'approccio metodologico moderno, ma è assai probabile che gli Egizi non la avvertissero, o perlomeno non la ritenessero rilevante a livello concettuale. Non si conosce, infatti, alcun termine egiziano che indichi nello specifico questo tipo di tempio. Dalle iscrizioni presenti nei templi rupestri, o da quelle strettamente connesse ad essi, emergono pochissimi termini in riferimento al tempio stesso.

---

<sup>20</sup> Gilbert 1960, p. 53; Hein 1994; Arnold 2003, p. 201.

<sup>21</sup> Tuttavia, data la posizione a volte difficilmente raggiungibile di alcuni templi, è probabile che non tutti godessero di un culto quotidiano o di un apparato sacerdotale fisso.

Nel Wadi Batn el-Baqara, accanto all'entrata dello *speos* vi è un'iscrizione che recita *rn n sht-ntr<sup>22</sup> hwt-mn*, «il nome del santuario (*sht-ntr*) è *hwt-mn*». <sup>23</sup> Nelle iscrizioni del vicino Speos Artemidos, il tempio viene indicato come *hwt*,<sup>24</sup> *hwt-ntr*,<sup>25</sup> *mnw*.<sup>26</sup> Quest'ultimo termine ricorre nuovamente a Ellesija, nella 'stele di fondazione' accanto alla porta del tempio,<sup>27</sup> e in un'iscrizione nella sala D del tempio di Akhmim.<sup>28</sup> Ciò che emerge, quindi, è che i termini utilizzati per riferirsi ai templi rupestri sono generici e comuni a tutti gli altri edifici templari, indicati come 'santuario', 'tempio', 'tempio del dio' o 'monumento'.

Come si è accennato all'inizio del paragrafo, dal punto di vista strutturale i templi rupestri si dividono in due gruppi, gli *speoi* e gli *hemispeoi*.

Del primo gruppo fanno parte quei monumenti che si sviluppano interamente all'interno della parete rocciosa, senza strutture esterne. Sebbene sulla facciata di alcuni templi sia presente una fila di fori, nei quali erano probabilmente inserite delle travi a sostegno di una copertura in materiale deperibile, è opinione comune che queste tettoie siano state aggiunte in fasi molto più tarde rispetto alla realizzazione dei templi stessi, non essendoci alcuna regolarità nella loro presenza e distribuzione.<sup>29</sup>

La pianta degli *speoi* può variare dall'ambiente unico quadrangolare alla cosiddetta pianta a 'T rovesciata'<sup>30</sup> (in cui un vestibolo trasversale precede, con o senza corridoio di raccordo, il *naos*), fino a soluzioni più articolate con molteplici ambienti. La facciata di tali monumenti può presentarsi 'piena', sia decorata che liscia, oppure aperta, grazie alla presenza di colonne e pilastri (in particolare hathorici e osiriaci) ricavati nella roccia stessa,

---

<sup>22</sup> Per la forma femminile del termine *sh* vd. *WB* III, p. 465,5. Per la definizione del concetto di *sh* vd. Spencer 1984, pp. 114-119.

<sup>23</sup> Fakhry 1939, p. 716. In merito alla corretta lettura del nome vd. § 3.3.5.

<sup>24</sup> Grande iscrizione di Hatshepsut (Allen 2002, p. 4, tav. 1, col. 20). Per la definizione del concetto di *hwt* vd. Spencer 1984, pp. 21-36.

<sup>25</sup> Questo termine è utilizzato anche nella stele di Nakhtmin in riferimento al tempio rupestre di Ay ad Akhmim (Lurson 2019, p. 168, r. 8). Per la sua definizione vd. Spencer 1984, pp. 42-62.

<sup>26</sup> Iscrizioni di Sethi I nel vestibolo (fasce sottostanti i rilievi delle due pareti; Fairman e Grdseloff 1947, tavv. III-IV) e nel corridoio (Fairman e Grdseloff 1947, tav. VII, col. 18; Kitchen 1975, p. 43, r. 1; Davies 1997, p. 268).

<sup>27</sup> Curto 2010, p. 72, r. 6.

<sup>28</sup> Testo di Hormaakheru (Kuhlmann 1979, p. 179).

<sup>29</sup> Allo stato attuale delle conoscenze, questi fori in facciata compaiono in quattro monumenti: a Ellesija e Gebel Dosha (per i quali si rimanda ai §§ 3.5.3; 3.6.3); in uno dei due santuari rupestri di epoca tolemaico-romana a Sikait (Sidebotham *et al.* 2008, p. 125); infine a Bir Abu-Safa, in cui è presente la facciata rupestre di un edificio senza alcun ambiente interno (Sidebotham *et al.* 2004, p. 153).

<sup>30</sup> La pianta a 'T rovesciata' viene fatta risalire dagli studiosi alle tombe rupestri (*LÄ* II, col. 161; Vandier 1955, p. 944; Badawy 1968, p. 292), che precedono di gran lunga i primi templi rupestri di questo tipo. Tuttavia, a mio parere, oltre a una similitudine puramente di forma, dettata prettamente dalla facilità di scavare una struttura del genere e dalla sua funzionalità in contesto culturale (con tale impianto si ottiene infatti il passaggio da uno spazio più 'aperto' a uno più intimo, nel quale conservare e venerare la statua di culto), non possono essere ravvisati collegamenti diretti tra le strutture templari e quelle sepolcrali.

a formare una sorta di portico interno. Rilievi e iscrizioni si sviluppano all'interno dei templi e sulle loro facciate.

Più complesse sono invece le strutture degli *hemispeoi*, che oltre a presentare degli ambienti rupestri, che costituiscono generalmente il *sancta sanctorum* del tempio, si articolano all'esterno con tutti quegli elementi che compongono i classici templi egizi, come viale di accesso, pilone, sala ipostila, *etc.* Questi templi, ovviamente, presentano decorazioni in tutte le parti che li compongono, e la loro complessità li rende molto più diversificati tra loro rispetto agli *speoi*.

Un elemento che accomuna sia *speoi* che *hemispeoi* è la nicchia sul fondo del tempio, che accoglie un gruppo statuario scolpito in altorilievo direttamente nella roccia della montagna, in cui sono ritratti il sovrano e le divinità a cui è destinato il culto.<sup>31</sup> Non tutti i templi presentano tale soluzione, in quanto in pochi casi le nicchie contenevano probabilmente dei simulacri mobili che sono andati perduti. Per quel che riguarda il resto del programma iconografico che si sviluppa nei templi, nella XVIII dinastia esso è incentrato sulla devozione del re verso gli dèi (espressa con atti rituali, scene di offerta, *etc.*) e sull'accoglienza che questi ultimi gli riservano nel mondo divino, mentre a partire dalla XIX dinastia (in particolare con Ramses II) i temi si ampliano includendo anche scene relative alle imprese del sovrano.

È bene sottolineare che, in linea di massima, non si può parlare di vera e propria evoluzione architettonica dei templi rupestri, quanto piuttosto di una graduale tendenza all'ampliamento delle strutture, sia nella parte rupestre che in quella esterna. Tuttavia, è possibile affermare che gli *speoi* si concentrano in gran parte durante la XVIII dinastia (con qualche eccezione, come Abu Simbel ed el-Siririya nella XIX dinastia), mentre gli *hemispeoi* durante la dinastia successiva, la XIX (anche in questo caso con qualche eccezione, come Deir el-Bahari e Wadi el-Sebua della XVIII dinastia).

Queste due dinastie, di fatto, racchiudono tutta, o quasi, la storia (conosciuta) dei templi rupestri. Come si vedrà più in dettaglio nel capitolo successivo, i primissimi esempi di templi rupestri *stricto sensu* si riscontrano nel Medio Regno, mentre nulla è attestato per l'Antico Regno. Risalendo ancora indietro nel tempo, in epoca preistorica ci si ritrova dinnanzi a una notevole quantità di cavità naturali o semi-artificiali che si prestano a un'interpretazione di carattere religioso, seppur di un livello piuttosto primitivo. Queste cavità potrebbero benissimo aver costituito l'archetipo del tempio rupestre, ma l'assenza dell'anello di congiunzione tra esse e i templi del Medio Regno limita inevitabilmente la

---

<sup>31</sup> Gundlach definisce tale gruppo statuario «gemeinsame Thronen mit Gottheiten» (Gundlach 1982, p. 108).

comprensione storica del fenomeno<sup>32</sup> dei templi rupestri. Solo delineando uno sviluppo diacronico di questi monumenti si potrebbe allora parlare di evoluzione, che non sarebbe più circoscritta a due sole dinastie, nelle quali, tra l'altro, i templi rupestri sembrano aver incontrato i gusti di pochi sovrani (Hatshepsut, Thutmosi III e Ramses II più di ogni altro). D'altronde l'architettura rupestre fa la sua comparsa in Egitto fin dagli albori della civiltà: accanto alle cavità utilizzate a scopo religioso ve ne è una più ampia moltitudine adibita a scopo funerario. La pratica di realizzare tombe rupestri viene adottata, per ragioni di sicurezza, già dalla III dinastia e sfruttata durante tutto il corso della storia egiziana,<sup>33</sup> segnando anche punti di contatto a livello architettonico con i templi rupestri (in particolare con l'impianto a 'T rovesciata', molto utilizzato sia per le tombe che per gli *speoi* della XVIII dinastia). Vi sono dunque ottime ragioni per ritenere che, al pari delle tombe, anche i templi rupestri siano stati realizzati senza soluzione di continuità, quantomeno tra l'Antico Regno e la fine della XIX dinastia.

Successivamente alla XIX dinastia, infatti, del tempio rupestre si perdono nuovamente le tracce: a parte gli *hemispeoi* B 200 e B 300 a Gebel Barkal realizzati da Taharqa (XXV dinastia), altri rari esempi si ritrovano in epoca tolemaico-romana.<sup>34</sup>

La distribuzione geografica dei templi rupestri rispecchia le caratteristiche orografiche del territorio egiziano e nubiano: la maggior concentrazione si ha in Bassa Nubia, mentre i restanti monumenti sono distribuiti un po' su tutto il territorio (dal Sinai all'Alta Nubia), ad esclusione ovviamente del Delta. I siti scelti per la loro realizzazione non sono tuttavia casuali: la preferenza ricade su aree desertiche, *wadi* o, se lungo il corso del Nilo, vengono scelti punti in cui il letto del fiume si restringe e il suo andamento diventa più impetuoso, senza alcuna differenza tra sponda orientale e occidentale. Di conseguenza l'orientamento dell'asse di questi templi non poteva seguire uno standard fisso, dovendosi adattare al luogo che li ospitava.

Infine, un altro elemento riscontrabile in merito ai templi rupestri, dai primi esempi del Medio Regno fino al tempio di Sethi I (XIX dinastia) a Kanais,<sup>35</sup> è la loro presenza in aree estrattive di pietre da costruzione o minerali, le cui gallerie sono state in alcuni casi convertite in templi (ad esempio lo Speos Artemidos, lo *speos* di Gebel el-Silsilah, lo *speos*

---

<sup>32</sup> Ritengo che la definizione di 'fenomeno', relativamente ai templi rupestri, si addica tanto alla loro apparente comparsa (quasi) *ex abrupto*, quanto alla loro altrettanto improvvisa scomparsa dallo scenario monumentale egiziano.

<sup>33</sup> *LÄ* II, col. 831 e segg.

<sup>34</sup> *LÄ* II, col. 164.

<sup>35</sup> La realizzazione dei templi rupestri di Ramses II sembra prediligere siti non minerari, o quantomeno lontani da aree estrattive.

non finito a Gebel Abu Foda). In questi casi il tempio si potrebbe porre nella scia delle opere commemorative (iscrizioni, stele, scene di culto) eseguite in occasione delle spedizioni minerarie, rappresentandone l'apice della forma. Forse, proprio il fatto di intraprendere un'opera di tale complessità, che avrebbe richiesto un impegno non indifferente sia in termini di tempo che di forza lavoro, per di più in zone spesso marginali e non del tutto sicure,<sup>36</sup> ha determinato il fiorire dei templi rupestri prevalentemente durante il regno di sovrani il cui governo potesse garantire organizzazione, sicurezza e risorse.

---

<sup>36</sup> Per una breve panoramica su organizzazione e altri aspetti dell'attività mineraria vd. Appendice A.

## 2. PRIMI SANTUARI RUPESTRI IN EGITTO E NUBIA

Dopo aver inquadrato il tempio rupestre nei suoi aspetti generali e averne delineato possibili origini e sviluppo, è bene passare alla trattazione di esempi concreti a riguardo.

Si è visto come nella storia di questa tipologia monumentale ci siano dei salti, per non dire dei vuoti, temporali, che purtroppo non consentono di tracciare una vera e propria evoluzione architettonica, ma lasciano negli studiosi una sensazione di improvvisa accelerazione da zero a cento, che si risolve in un'andatura piuttosto costante solo da un certo punto in poi. Ciò accade nel momento in cui dall'età preistorica si arriva di colpo, per una breve sosta, al Medio Regno e poi, più adagio, al Nuovo Regno inoltrato, in un viaggio il cui percorso si scandisce di secoli in secoli.

Per evitare e, si spera, non alimentare questa sensazione di vertigine temporale, si è ritenuto opportuno fare una rapida panoramica di ciò che di più rilevante è stato scoperto e studiato in merito ai primi 'santuari' rupestri di età protostorica e dei primi esempi di santuari rupestri in strutture templari, risalenti al Medio Regno.

Ma questa scelta risiede anche nella volontà di offrire una visione più ampia del 'fenomeno' tempio rupestre, che non sia limitata, come spesso (ma in realtà nella quasi totalità dei casi) accade, ai soli templi faraonici, ma che ne abbracci i precursori ideologici e, con un po' di azzardo, architettonici. Infatti, salvo poche eccezioni, è raro incontrare nelle pubblicazioni dei collegamenti tra i templi rupestri e le fasi protostoriche,<sup>37</sup> a differenza di quanto accade invece per altre tipologie monumentali o per altri aspetti della civiltà egizia. Per questo motivo si cercherà in questa sede di colmare questa lacuna per avere un approccio diverso e più consapevole della materia in esame.

### 2.1. Cavità naturali di età protostorica

«[...] È legittimo scorgere un legame fra la civiltà religiosa predinastica e quella dell'epoca storica, purché si tenga ben fermo che legame non significa in alcun modo necessariamente identità».<sup>38</sup> Queste parole di Sergio Donadoni introducono perfettamente l'argomento che sarà di seguito affrontato, evidenziando in maniera puntuale quella che può essere la maggiore criticità di un simile confronto tra l'età preistorica e l'epoca storica,

---

<sup>37</sup> Tra le eccezioni figurano Wildung in *LÄ II*, coll. 1231–1232; Gilli 2005; Williams 2006.

<sup>38</sup> Donadoni 1955, pp. 5-6.

ovvero il saperne cogliere affinità e differenze, contestualizzandole non tanto a livello ‘culturale’, quanto piuttosto ‘concettuale’ ed ‘emozionale’.

In questa fase così remota e a tratti difficile da decifrare, infatti, non è sempre possibile parlare con certezza di ‘santuari’ rupestri, intesi come veri e propri luoghi adibiti a un culto sviluppato nei suoi elementi essenziali. Nella maggior parte dei casi ci si trova davanti a cavità naturali e/o artificiali, in parte o *in toto*, in cui è sì attestato un uso antropico di tipo non esclusivamente abitativo, ma di cui è difficile stabilirne la natura esatta,<sup>39</sup> soprattutto se si tiene in considerazione che i moderni parametri metodologici di studio rischiano di dare una lettura fuorviante dei dati e, a volte come diretta conseguenza di questo approccio, si rischia di indirizzare forzatamente l’interpretazione nella direzione desiderata. Pertanto, in questa breve disamina ci si limiterà a descrivere gli aspetti significativi delle varie testimonianze, attenendosi ai dati oggettivi e riportando alcune delle considerazioni fatte negli anni dagli studiosi sull’arte rupestre in generale.

In merito alla datazione, si è preferito indicare, già dal titolo, una più generica età protostorica, comprendente anche i casi in cui l’orizzonte culturale di appartenenza sia più chiaro che altrove,<sup>40</sup> perché di fatto gli esempi riportati si collocano nei secoli e millenni immediatamente precedenti la formazione dello ‘Stato’ unitario faraonico o, nel caso della Nubia, in quelle fasi della cultura nubiana definibili protostoriche ma parallele al primo millennio e mezzo dell’Egitto faraonico.<sup>41</sup>

Le attestazioni degli innumerevoli siti, localizzati prevalentemente nelle zone desertiche dell’Egitto e in Nubia, variano dai graffiti rupestri alle strutture murarie, passando per la ceramica. In alcuni casi queste testimonianze non permettono, come si diceva, un’interpretazione fondata, mentre in altri la presenza di elementi che si ritrovano anche in

---

<sup>39</sup> Török 2009, p. 47.

<sup>40</sup> Per una classificazione dell’arte rupestre in Alto Egitto e in Nubia vd. Červiček 1986.

<sup>41</sup> Per la Nubia, intesa come territorio geografico e non come entità politico-culturale, l’ingresso in un’età storica, con l’adozione della scrittura geroglifica, si può considerare a partire dalla dominazione egiziana nel Nuovo Regno. Perciò la questione cronologica è decisamente più complessa, poiché non sempre le incisioni rupestri dall’aspetto ‘primitivo’ rientrano nell’epoca convenzionalmente definita preistorica; basti pensare allo *speos* di Hatshepsut a Qasr Ibrim, in cui sulle pareti lavorate sono presenti raffigurazioni di imbarcazioni simili a quelle rupestri più antiche (Camino 1968, tav. 20), ma evidentemente posteriori al regno di Hatshepsut. Inoltre, la prassi di lasciare testimonianze del proprio passaggio in determinati luoghi, soprattutto se ritenuti di una qualche valenza simbolica, è sempre stata comune nell’uomo (anche moderno), con o senza particolari doti ‘artistiche’, a volte inglobando nella composizione delle raffigurazioni più antiche (vd. un esempio nel Sito 6 a Wadi el-Hudi - <https://wadielhudi.com/archaeological-sites/>). Per cui spesso l’unico metodo di datazione applicabile è quello relativo, salvo i casi in cui è possibile utilizzare metodi come datazione in serie di uranio, diffrazione dei raggi X, *etc.*

epoca faraonica, in una forma ovviamente più evoluta, consente di sbilanciarsi nella loro lettura, ma sempre con cautela.<sup>42</sup>

Dei siti in cui sono presenti testimonianze, per così dire, meno indicative dal punto di vista culturale, la maggioranza presenta incisioni rupestri che raffigurano animali (dalle mandrie di animali da pascolo a quelli selvatici, tra cui struzzi e giraffe) e imbarcazioni, quasi sempre accompagnati da figure antropomorfe. Tra questi troviamo, ad esempio, i ripari naturali di Korosko Est,<sup>43</sup> Gebel el-Rau,<sup>44</sup> Karkur Talh.<sup>45</sup> A Djarra, in una grossa cavità ricca di stalattiti e stalagmiti, proprio una grande stalagmite è stata ricoperta di incisioni raffiguranti animali.<sup>46</sup>

Nel Wadi Qash, tra le numerose cavità naturali scoperte, vi è quella denominata M18 da Hans Winkler (tav. 2, a). Qui sono presenti scene di caccia e imbarcazioni, nonché figure umane con le braccia levate, che compaiono anche singolarmente in altre cavità nei pressi della M18 (tav. 2, b). La rilevanza del sito è dimostrata da testimonianze della prima fase dinastica, come alcuni segni geroglifici e alcuni nomi di Horus, di cui uno è attribuito da Winkler a Narmer.<sup>47</sup>

Modifiche ‘strutturali’ sono state invece apportate in una grotta, priva di decorazioni, nel sito di Adindan: tali modifiche sembrano volte a creare un ambiente adatto a uno scopo diverso da quello meramente abitativo, come confermerebbero anche i ritrovamenti effettuati all’interno, tra cui il teschio di una donna adulta.<sup>48</sup>

Tra i siti più articolati dal punto di vista simbolico, spicca il complesso di grotte di Sayala.<sup>49</sup> Anche qui, come a Adindan, le grotte presentano dei cambiamenti nella struttura, in particolare l’ingresso era stato reso più imponente dalla realizzazione di muraure rudimentali a secco (tav. 3, a).<sup>50</sup> Oltre agli oggetti di un certo valore ritrovati *in situ*, come vasellame in pietra dipinto e frammenti di guscio di uovo di struzzo, risulta notevole il soffitto di uno dei ripari: innanzitutto, le raffigurazioni di mandrie, imbarcazioni e figure

---

<sup>42</sup> Non a caso, nel 1977, Wildung scriveva di rari esempi di cavità naturali definibili come santuari, sia per una minore quantità di dati a sua disposizione, sia per una maggior prudenza nell’attribuzione di etichette a contesti ambigui, ma allo stesso tempo evidenziava la frequenza con cui il concetto di cavità/grotta (*stʿ*, *qrrt*, *tpht*, *jnt*) ricorre nei nomi di luoghi di culto (*rʿ-stʿw*, *rʿ-n-qrrt*, *rʿ-jnt*) (LÄ II, col. 1231).

<sup>43</sup> Bietak e Engelmayr 1963, p. 27 e segg. (il sito è indicato come Wadi el-Arab); Williams 2006, p. 151.

<sup>44</sup> Williams 2006, p. 153.

<sup>45</sup> Williams 2006, p. 155.

<sup>46</sup> Kuper 2002, p. 7.

<sup>47</sup> Winkler 1938, pp. 25-26. Sulla base della presenza di raffigurazioni del dio Min nei dintorni, la M18 viene ritenuta un santuario a lui dedicato, pur non essendoci alcuna indicazione nella grotta stessa (Alfano 1994, p. 119).

<sup>48</sup> Williams 1989, p. 3; Williams 2006, p. 150.

<sup>49</sup> Bietak e Engelmayr 1963, p. 9.

<sup>50</sup> Modifiche del genere sono frequenti nelle grotte disseminate nei deserti (Alfano 1994, p. 118).

umane sono dipinte anziché essere incise, come lo sono generalmente in Nubia; in secondo luogo, la concentrazione di queste pitture in una sola delle grotte, unita al rinvenimento del vasellame di pietra, che indicherebbe una frequentazione di un certo tipo protrattasi nel tempo, lasciano supporre che tale grotta avesse un significato particolare nell'immaginario dei suoi frequentatori.<sup>51</sup>

A stimolare quest'immaginario hanno concorso anche i fenomeni naturali, prima tra tutti la pioggia. In alcuni siti appare molto forte il legame con l'acqua e gli scenari che il suo scorrere generava.

Nel Wadi Umm Salam vi è una cavità o, più precisamente, una fenditura nella roccia nella quale durante le piogge si formava una cascata, fenomeno alla base del nome 'Jacuzzi' che gli studiosi hanno conferito al sito (tav. 3, b). All'interno di questa fenditura sono presenti scene con animali del deserto, ma soprattutto è raffigurata una figura antropomorfa, itifallica e con due piume sul capo, che tiene con una briglia una vacca (tav. 4, a):<sup>52</sup> nel suo ruolo primario di protettore del bestiame, questa figura potrebbe costituire una prima rappresentazione di un essere divino antropomorfo e, date le caratteristiche descritte, potrebbe trattarsi di una delle divinità antropomorfe più antiche in Egitto, il dio Min.<sup>53</sup> Questa ipotesi appare meno peregrina se si pensa che dai testi di epoca storica pervenutici sappiamo che «gli dèi infatti possiedono del bestiame spesso minacciato dalle fiere mentre pascola liberamente in campagna. [...] Normalmente queste mandrie erano sorvegliate da un guardiano, che era un dio al servizio di altri dèi».<sup>54</sup>

Un'altra grotta che ha suscitato l'interesse tanto dei primi egiziani quanto degli studiosi si trova nei pressi della Valle delle Regine. Data la sua posizione al di sotto di un *wadi*, al suo interno si verificavano cascate d'acqua come nel Wadi Umm Salam. A giudicare dalle iscrizioni e dai graffiti in cui si menzionano le piogge e si raffigurano bovini, a partire dall'epoca preistorica per giungere fino alla XIX dinastia, colei che veniva venerata in questo luogo è la dea Hathor nel suo aspetto di Vacca Celeste. Probabilmente, prima che il culto di Hathor fosse maturo, la riverenza che questo sito suscitava era dovuta all'evocazione dell'utero della vacca divina, formato dalle rocce e dalle acque che vi scorrevano. In alcuni punti della grotta sono state individuate tracce di colorazione in ocra

---

<sup>51</sup> Williams 2006, pp. 149-150.

<sup>52</sup> Wilkinson T. 2003, pp. 50-53.

<sup>53</sup> Wilkinson T. 2003, p. 192.

<sup>54</sup> Meeks e Favard-Meeks 1995, pp. 144-145.

rossa sul fondo e gialla all'ingresso, realizzate forse nel tentativo di caratterizzare ulteriormente l'ambiente nella sua qualità di utero divino.<sup>55</sup>

Infine, non si può non citare un caso leggermente differente da quanto visto finora, ma decisamente più emblematico. Si tratta del tempio di Elefantina dedicato alla dea Satet, la cui struttura è stata ampliata da numerosi sovrani dall'Antico Regno al periodo tolemaico-romano, ma il cui nucleo fondante risale almeno al Predinastico.<sup>56</sup> Ad accogliere la fase più antica del culto è stato un anfratto, largo 3,5 m e profondo 4 m, racchiuso tra tre grandi massi granitici alti fino a 3,5 m, davanti al quale sono state realizzate man mano strutture sempre più complesse e imponenti (tav. 4, b).<sup>57</sup> Purtroppo, gli scarsi ritrovamenti, prevalentemente ceramica del periodo Naqada, non hanno restituito nulla che consenta di risalire alle divinità venerate prima che vi fosse installato il culto della triade della cateratta, formata da Khnum, Satet e Anuket.<sup>58</sup> Ciononostante, rimane interessante osservare come di questo primo santuario sia rimasta intatta la memoria, sia religiosa che architettonica, tanto che nelle fasi costruttive successive si è prestata molta attenzione a conservare inalterato il nucleo originario del tempio, realizzando addirittura un passaggio che conducesse dalle strutture sovrastanti alla nicchia granitica.<sup>59</sup>

Preso atto di questa breve rassegna, appare doveroso fornire qualche chiave di lettura degli elementi esposti, al fine di contestualizzarli nella presente ricerca.

In merito all'arte rupestre dell'Alto Egitto e della Nubia, nel 1986 Červiček scriveva: «the rock art in question, as any rock art, was primarily religious in character [...]. Its themes were numinous beings, religious symbols and myths; to execute a rock picture was a cultic act in itself».<sup>60</sup> L'interpretazione religiosa scelta dallo studioso è indubbiamente una delle più difficoltose da applicare a periodi così antichi, in cui le teorie formulate non possono essere avallate dalle fonti scritte.

Tuttavia, le prime testimonianze certe della nascita di un pensiero religioso (sepulture, tavolozze, ceramica, *etc.*), risalenti al IV millennio a.C.,<sup>61</sup> mostrano chiare affinità con determinate raffigurazioni riscontrate in contesti preistorici (vd. la figura antropomorfa e

---

<sup>55</sup> Desroches-Noblecourt 1990.

<sup>56</sup> Kaiser *et al.* 1997.

<sup>57</sup> Questo tipo di struttura addossata a una parete rocciosa o a dei grossi massi, che non può quindi essere definita 'rupestre' in senso stretto, ricorre anche in altri siti, ad esempio: a Sehel, nel tempio di Anuket realizzato nella XIII dinastia (De Morgan *et al.* 1894, p. 77; Seidlmayer 1999, p. 178); a Gebel Tingar, in una cappella eretta da Amenhotep II (Jaritz 1981; Seidlmayer 1999, p. 178); a Timna (Israele), nel tempio di Hathor realizzato agli inizi dalla XIX dinastia (Rothenberg 1970; Avner 2014).

<sup>58</sup> Dreyer 1986, pp. 11-12.

<sup>59</sup> Kamil 1993, pp. 48-49.

<sup>60</sup> Červiček 1986, p. 71.

<sup>61</sup> Vd. Hornung 1992, pp. 90-98; Traunecker 2001, pp. 25-29.

itifallica del Wadi Umm Salam). In alcuni casi, come la famosa Caverna dei Nuotatori, una prima lettura prosaica delle raffigurazioni è stata rivista in chiave religiosa alla luce delle fonti letterarie successive.<sup>62</sup> Anche Winkler, in merito alla grotta M18, rigetta l'interpretazione di semplici danzatori data alle figure con le braccia levate, proponendo invece che si tratti di cacciatori intenti a pregare per la buona riuscita della caccia o, nel caso delle figure vicine alle imbarcazioni, di preghiere in un rito funebre.<sup>63</sup> Con ancora più audacia, Kendall ha interpretato un insieme di cavità scoperte a Gebel Barkal, prive di decorazioni e troppo piccole per potervi accedere,<sup>64</sup> come un luogo in cui poter entrare in contatto con le divinità, in particolare modo Amon, raffigurato nei paraggi.<sup>65</sup>

Oltre a quella religiosa, altre tre motivazioni sono state fornite all'arte rupestre:<sup>66</sup>

1. magica: formulata da Capart nel 1904,<sup>67</sup> è basata sulle raffigurazioni di animali nelle caverne dell'Europa occidentale. L'atto di riportare sulle pareti questi animali, divisi da Capart tra 'appetibili' e 'non appetibili', sarebbe stato un modo per garantirsi una buona resa di prede durante la caccia. Quest'interpretazione, tuttavia, si rivela insufficiente sia per l'arte rupestre egiziana che per quella di tutto il Paleolitico, poiché la caccia non rappresentava un'attività primaria per ottenere carne o cibo in generale;
2. totemica: basata sul principio antropologico per cui i gruppi sociali mostrano affinità o legami con alcuni animali. Di questi ultimi, che possono essere uccisi e mangiati, si propizia la sopravvivenza attraverso dei rituali. Il teriomorfismo religioso egiziano viene ricondotto spesso a questo totemismo primitivo, ma l'ampiezza della varietà di animali nell'arte rupestre e la scomparsa dal pantheon di età storica di alcune specie, presenti invece in epoche più remote, hanno fatto sì che questa derivazione fosse messa in discussione;<sup>68</sup>
3. ideologica: introdotta da Williams e Logan nel 1987,<sup>69</sup> gli studiosi individuano nei motivi decorativi presenti su tessuti, tavolozze, coltelli, graffiti, un ciclo di temi legati ai doveri che il capo regnante doveva assolvere a livello politico-religioso. Quest'ultima interpretazione, però, oltre a presentare essa stessa dei limiti, risulta

---

<sup>62</sup> Barta M. e Frouz 2010, pp. 55-59

<sup>63</sup> Winkler 1938, p. 25.

<sup>64</sup> Kendall 1994, pp. 143-144.

<sup>65</sup> Williams 2006, p. 152.

<sup>66</sup> Huyge 2002, pp. 192-196.

<sup>67</sup> Capart 1904, pp. 207-210.

<sup>68</sup> A metà tra l'interpretazione totemica e quella magica potrebbe collocarsi quanto suggerito da Wilkinson, secondo il quale le raffigurazioni animali miravano all'appropriazione delle caratteristiche salienti di ciascuna specie da parte dell'esecutore (Wilkinson T. 2003, pp. 94-95).

<sup>69</sup> Williams e Logan 1987, pp. 245-285.

limitata dalla carenza di esempi che possano essere letti in quest'ottica, in quanto la maggior parte delle raffigurazioni dell'arte rupestre non sembra avere legami con una élite politica.

Di esempi se ne sarebbero potuti citare molti altri,<sup>70</sup> e chissà quanti siti del genere rimangono ancora sconosciuti. Con la selezione qui fornita si è cercato, per quanto possibile, di dare un'idea delle varie caratteristiche e dei vari significati che una cavità naturale e tutto ciò che vi è connesso poteva assumere nel pensiero di chi, già da tempo, aveva iniziato a osservare il mondo circostante, al quale da un certo momento in poi ha cercato di dare probabilmente una spiegazione attraverso un primo rudimentale pensiero religioso.

## **2.2. I templi rupestri del Medio Regno**

Allo stato attuale non si conoscono templi rupestri, o con strutture in parte tali, fondati nell'Antico Regno. Ciò probabilmente non significa che questo tipo di santuario sia caduto nel dimenticatoio, o che il primo 'Stato' unitario faraonico abbia reciso di netto i legami con le proprie origini (cosa che peraltro non è accaduta, come dimostra la continuità artistica tra le ultime fasi del Predinastico e il Protodinastico). Piuttosto, si potrebbe pensare che i santuari rupestri risalenti all'Antico Regno siano stati distrutti dalle strutture più tarde, provocando la totale perdita delle fasi precedenti; oppure che nei templi conosciuti non siano ancora state individuate tracce databili a quel periodo; o semplicemente che le strutture rupestri dell'Antico Regno, ammettendo che ne siano state realizzate, non sono state ancora individuate. Qualunque sia la motivazione, questa lacuna non passa inosservata.

Infatti, è agli inizi del Medio Regno, con Montuhotep II (XI dinastia), che si ritrova nuovamente una struttura rupestre in un contesto templare. Si tratta del tempio funerario del sovrano, realizzato a Deir el-Bahari,<sup>71</sup> la cui struttura architettonica sarà il modello dei successivi templi funerari di Hatshepsut e Thutmosi III nello stesso sito. Dell'intera struttura templare, sviluppata su più livelli con terrazze e portici colonnati, l'estremità occidentale è direttamente addossata, o meglio incastrata, alla montagna tebana, e comprende il *naos* e la sala ipostila antistante (tav. 5, a). Il *naos* si presenta come un piccolo recesso interamente scavato nella roccia, le cui pareti in origine erano rivestite con

---

<sup>70</sup> Tra le opere dal carattere più o meno generale che trattano l'argomento si suggeriscono: Rohl 2000; Wilkinson T. 2003; Williams 2006; Darnell 2021.

<sup>71</sup> Naville 1907; Arnold 1974; Arnold 1979.

lastre di pietra e che doveva contenere una statua di Montuhotep e probabilmente anche di una divinità.<sup>72</sup> Davanti al *naos*, in una fase successiva, sono state aggiunte due strutture murarie comprendenti otto delle ottanta colonne della sala ipostila, in modo da formare un santuario più ampio, nel quale è stato scoperto un altare. Dai frammenti decorati portati alla luce, facenti parte delle lastre di rivestimento delle pareti della sala ipostila, si evincono scene di offerte e di adorazione delle divinità.

Alla dinastia successiva risale la fondazione di un altro complesso templare, in un contesto e per uno scopo del tutto diversi da quello di Montuhotep. È il tempio di Serabit el-Khadim,<sup>73</sup> nel Sinai sud-occidentale, realizzato su un altopiano isolato caratterizzato dall'estesa area mineraria (circa 20 km<sup>2</sup>) che costituiva la principale fonte di approvvigionamento di turchese. Sebbene testimonianze di spedizioni minerarie nell'area siano attestate già nella IV dinastia, la fondazione del tempio sembra risalire a Sesostri I (XII dinastia). Nella sua struttura definitiva l'intero complesso, orientato secondo un asse est-ovest, presenta il classico impianto 'a cannocchiale', sviluppato all'aperto con molteplici corti e piloni, recintato e caratterizzato dalle innumerevoli stele erette in occasione delle spedizioni minerarie. Le parti rupestri di questo tempio consistono nei due *speoi* all'estremità orientale del complesso (tav. 5, b).

Realizzato da Amenemhat III (XII dinastia), lo *speos* di Hathor, o *speos* nord, è un ambiente rettangolare provvisto di una nicchia nella parete di fondo (altre due nicchie sono aggiunte posteriori), un pilastro centrale, davanti al quale era installato un altare, e un supporto a forma di scala per il trasporto della barca sacra. La scarsa qualità della roccia ha fatto sì che lo strato superficiale delle pareti si sia staccato, provocando la perdita della maggior parte delle decorazioni. I pochi frammenti sopravvissuti testimoniano libagioni e fumigazioni di incenso da parte di membri delle spedizioni e loro familiari. Sul pilastro centrale è invece raffigurata la dea Hathor con Amenemhat III.<sup>74</sup>

A sud dello *speos* di Hathor vi è lo *speos* di Ptah, detto anche *speos* sud. Anch'esso è stato realizzato da Amenemhat III, circa vent'anni più tardi (ma non è escluso che una cavità fosse già presente in precedenza). Lo *speos* di Ptah è di dimensioni più modeste del precedente. Le modifiche subite durante il Nuovo Regno non consentono di ricostruire l'aspetto originario dell'ambiente: nella parete di fondo rimane solo una nicchia che doveva ospitare una stele centinata e sul pavimento, davanti alla nicchia, è ancora

---

<sup>72</sup> Naville 1907, vol. II, p. 2; Arnold 1974, p. 40.

<sup>73</sup> Valbelle e Bonnet C. 1996.

<sup>74</sup> Valbelle e Bonnet C. 1996, p. 85.

percepibile una piccola piattaforma scavata.<sup>75</sup> L'attribuzione dello *speos* a Ptah si basa su una stele posta nell'area esterna antistante.

Entrambi gli *speoi* furono ampliati con un portico antistante, ciascuno sorretto da due pilastri, durante il regno di Amenemhat IV (XII dinastia).<sup>76</sup> Nel Nuovo Regno, con Hatshepsut e Thutmosi III, lo *speos* di Ptah subì un ulteriore ampliamento e forse un cambiamento della divinità dedicataria.<sup>77</sup>

Per concludere, sempre restando in un contesto minerario ma stavolta nel Deserto Orientale, il piccolo santuario in pietra del sito 1 a Gebel Zeit, risalente al Nuovo Regno, viene descritto come ampliamento di un precedente santuario rupestre del Medio Regno, realizzato probabilmente nelle gallerie di cava,<sup>78</sup> mentre a Wadi el-Hudi è stata ipotizzata, finora senza riscontri sul terreno, la presenza di un santuario dedicato a Hathor sul modello di Gebel Zeit.<sup>79</sup>

---

<sup>75</sup> Valbelle e Bonnet C. 1996, pp. 90-91.

<sup>76</sup> Valbelle e Bonnet C. 1996, pp. 95-97.

<sup>77</sup> Valbelle e Bonnet C. 1996, pp. 98-181.

<sup>78</sup> Castel e Soukiassian 1985, p. 285; Lorand 2010, p. 93.

<sup>79</sup> Espinel 2005, pp. 65-66.

# II

### 3. I TEMPLI RUPESTRI DELLA XVIII DINASTIA

Entrando nel vivo dell'architettura templare rupestre, si giunge così al Nuovo Regno (1539-1077 a.C.),<sup>80</sup> l'età d'oro degli *speoi* (e delle nostre conoscenze a riguardo).

Il Nuovo Regno è stato scandito da tre dinastie, la XVIII, la XIX e la XX, e ha visto l'affermarsi di alcuni dei più grandi sovrani egizi, come Thutmosi III e Ramses II, i cui regni hanno segnato fasi di prosperità per il Paese, nonché di grande espansione territoriale: basti pensare alla Nubia, territorio notevolmente importante per i templi rupestri, che durante il Medio Regno era stata controllata fino alla seconda cateratta, mentre con Thutmosi III si ebbe la conquista dell'Alta Nubia fino al Gebel Barkal, all'altezza della quarta cateratta. Questa ri-annessione costituisce un tassello fondamentale nella comprensione degli sviluppi religiosi, ma non solo, della Nubia, in quanto essa divenne una sorta di provincia 'egittizzata', nel momento in cui la presenza egiziana sul territorio passò da una semplice funzione di controllo a quella di vera e propria colonizzazione politica, sociale e culturale.

Ma il Nuovo Regno è stato anche l'epoca di un'intensa speculazione teologica, all'interno della quale si è assistito persino a una 'rivoluzione' religiosa con Amenhotep IV, *alias* Akhenaton. Senza contare alcuni sconvolgimenti di carattere sociale, che da un lato portarono a una maggiore sfiducia dell'individuo nei confronti delle divinità, accentuando il sentimento di pietà personale a livello religioso, dall'altro contribuirono, in misura ovviamente molto contenuta rispetto a quanto si potrebbe intendere in epoca moderna, a una sorta di presa di coscienza di classe, come ci è testimoniato dal primo sciopero documentato della storia, avvenuto a Deir el-Medina durante il regno di Ramses III,<sup>81</sup> che preannuncia l'inizio del deterioramento del potere centrale che porterà, nel giro di poco più di vent'anni, alla fine del Nuovo Regno.

Tuttavia, questi quasi cinque secoli di storia egiziana, e le prime due dinastie in particolare, sono stati caratterizzati da stabilità politica e ricchezza, che hanno costituito le basi per l'ampio sviluppo architettonico dell'Egitto.

Per quel che riguarda l'argomento della presente trattazione, il primo sovrano o, per meglio dire, la prima sovrana a 'dare il La' allo sviluppo di questo tipo monumentale è stata Hatshepsut (1479-1458 a.C.), la nota coreggente al trono del suo figliastro Thutmosi

---

<sup>80</sup> Hornung *et al.* 2006, pp. 197-217. Per una visione più dettagliata degli eventi storici del Nuovo Regno vd. Grimal 2008, pp. 257-396.

<sup>81</sup> L'evento ci è noto dal cosiddetto 'Papiro degli Scioperi' di Torino (vd. Edgerton 1951).

III. Alla regina, il cui regno appare ai nostri occhi come segnato da una costante volontà di affermazione e legittimazione del suo potere, sono attribuiti con certezza quattro templi rupestri: Qasr Ibrim, Gebelein, lo Speos Artemidos e il piccolo santuario del Batn el-Baqara; ma recentemente alcuni studi sullo *speos* di Gebel el-Silsilah hanno consentito di avanzare l'ipotesi, in verità molto probabile, che anche questo tempio possa essere stato opera della regina.

A seguire, l'immediato successore di Hatshepsut, ovvero Thutmosi III (1479-1425 a.C.), non volle essere da meno rispetto alla sua non gradita coreggente, e oltre a portare l'Egitto alla massima espansione territoriale mai raggiunta, fece realizzare altri tre *speoi*, di cui uno sempre a Qasr Ibrim e gli altri due a Ellesija e Gebel Dosha.

Anche Amenhotep II (1425-1400 a.C.), successore di Thutmosi III, scelse il sito di Qasr Ibrim per un piccolo *speos*, sulla scia dei due precedenti, mentre Amenhotep III (1390-1353 a.C.) compì una sorta di inaugurazione del sito di Wadi el-Sebua con il suo *hemispeos* (prima che la scena gli fosse sottratta dal più imponente tempio di Ramses II, più di un secolo dopo) l'unico di questo tipo risalente alla XVIII dinastia.

Gli ultimi due sovrani della dinastia, alle prese con il ripristino dello *status quo* precedente alla cosiddetta riforma amarniana operata da Akhenaton, si servirono anche di monumenti rupestri, essendo questi profondamente legati al culto di Amon.

Il primo, Ay (1323-1320 a.C.), nonostante il regno molto breve, fece realizzare un piccolo *speos* nei pressi di Akhmim. Il secondo, Horemhab (1319-1292 a.C.), ultimo sovrano prima dell'avvento della dinastia ramesside, annovera tra i suoi monumenti il tempio rupestre di Gebel el-Silsilah, del quale tuttavia si è accennato a una possibile retrodatazione, e lo *speos* di Abu Hoda.

Tutti questi templi (tav. 1) saranno descritti nei successivi capitoli seguendo l'ordine cronologico, sebbene difficilmente sia possibile stabilire quale monumento sia stato realizzato prima tra quelli di uno stesso sovrano.

### 3.1. QASR IBRIM (*speos di Hatshepsut*)

#### 3.1.1. Il sito: inquadramento storico-geografico

Oggi il sito di Qasr Ibrim appare come una piccola isola nel mezzo del Lago Nasser, ma, prima che le acque lo circondassero, esso sorgeva sulla riva orientale del Nilo, circa 116 km a nord dall'attuale confine tra Egitto e Sudan, nell'antico distretto di *Miam*.<sup>82</sup>

Il nome Ibrim, a cui è stato anteposto il termine arabo *qasr* in riferimento alla città fortificata che lì sorgeva, deriva probabilmente dalla corruzione del latino *Primis* (o anche *Prima* o *Premnis*), nome che gli autori classici diedero alla località, il quale a sua volta potrebbe essere una derivazione del meroitico *Pedeme*.<sup>83</sup> Ibrim/*Primis* era sostanzialmente la prima città, all'interno dei confini imperiali, che i Romani incontravano navigando dalla Nubia verso l'Egitto. Non se ne conosce, tuttavia, il nome egiziano: a Kalabsha, un'iscrizione datata al regno dell'imperatore Augusto (27 a.C. – 14 d.C.) riporta un'offerta al dio Amon di *Prmt*,<sup>84</sup> lo stesso dio al quale era indirizzata un'offerta di incenso e di acqua nel tempio di Dakka.<sup>85</sup> Brugsch è stato tra i primi studiosi a identificare il toponimo *Prmt* con la località di *Primis*,<sup>86</sup> ma l'assenza di attestazioni di questa forma locale di Amon proprio nel sito di Qasr Ibrim non consente di avere un riscontro per tale ipotesi.<sup>87</sup>

Difficile risulta anche stabilire le origini di questo sito, che deve la sua notorietà in particolare alla cittadella fortificata che si sviluppò sulla centrale delle tre alture che formavano l'altopiano di Ibrim.

Su alcuni blocchi di riutilizzo ritrovati nella cittadella sono incisi cartigli della XVIII dinastia, il più antico dei quali risale a Thutmosi II, ma allo stato attuale, non essendo state scoperte strutture risalenti a questo sovrano o ai suoi immediati successori, è più opportuno ritenere questi blocchi come materiale di spoglio. Sempre al Nuovo Regno, ma senza

---

<sup>82</sup> L'antica città di *Miam* sorgeva 3 km a nord dell'altura di Qasr Ibrim (Baines e Malek 2000, p. 179). Le varie fasi che la città attraversò nel corso dei secoli fecero sì che negli anni '60 del secolo scorso essa, con il moderno nome di Aniba, si trovasse 6 km più a sud rispetto al sito originario, alterando di conseguenza la disposizione geografica rispetto a Ibrim (Ullmann 2020, p. 146, nota 35). Pertanto, la descrizione che Caminos dà degli *speoi*, ponendoli a nord della città, risulta inesatta, in quanto prende come riferimento il moderno villaggio di Aniba (Caminos 1968, tav. 2).

<sup>83</sup> Horton 1999, p. 790.

<sup>84</sup> Gauthier 1911, p. 112.

<sup>85</sup> Roeder 1930, p. 139. Quest'ultima attestazione non è riportata in Caminos, che cita esclusivamente la testimonianza del tempio di Kalabsha (Caminos 1968, p. 4, nota 3).

<sup>86</sup> Brugsch 1879, pp. 1161, 1242.

<sup>87</sup> Caminos 1968, p. 4, nota 3. Nel *Lexikon* di Leitz le attestazioni di Amon di *Prmt* vengono comunque riportate come Amon di *Primis* = Qasr Ibrim (LGG I, p. 316).

elementi che ne consentano una datazione più precisa, risalirebbero numerose tombe a pozzo, delle quali non resta alcuna sovrastruttura.

Queste e altre evidenze lasciano ipotizzare che a Qasr Ibrim vi fosse un insediamento a partire quantomeno dal tardo Nuovo Regno,<sup>88</sup> sebbene la parete occidentale di quella stessa altura abbia destato l'interesse dei sovrani già dagli inizi della XVIII dinastia: i più antichi monumenti con una datazione certa sono, infatti, i templi rupestri oggetto di questa trattazione, il primo dei quali fu realizzato dalla regina Hatshepsut, seguita da Thutmosi III, Amenhotep II e poi, nella XIX dinastia, da Ramses II. Data la loro posizione, a pochi metri sul livello del Nilo, questi templi sono stati anche i primi a essere intaccati dalle piene del fiume, ma ancor di più dall'inesorabile innalzamento delle acque della diga di Assuan, motivo per il quale negli anni '60 si è provveduto a tagliarne e staccarne i rilievi dalle pareti, spostandoli nel nuovo sito di el-Sebua<sup>89</sup> e nel museo di Assuan.<sup>90</sup> Oltre a questi quattro *speoi*, vi erano altri due recessi anepigrafi e di ignota datazione.<sup>91</sup>

Nei dintorni dei templi vi erano anche delle stele rupestri e vari graffiti del Nuovo Regno,<sup>92</sup> probabilmente legati ai viceré che risiedevano nella vicina *Miam*. Uno solo tra questi graffiti sembrerebbe datato al Medio Regno, ma si tratterebbe di una testimonianza isolata.<sup>93</sup>

Ritornando alla cittadella, troviamo un tempio dedicato ad Amon, realizzato durante la XXV dinastia da Taharqa. Dopo questa dinastia sembra esserci una fase di scarsa occupazione a Qasr Ibrim, le cui fasi archeologiche attestate riprendono nel periodo tolemaico, mentre in epoca romana vi si installò una guarnigione militare e Ibrim fu teatro di scontri con il regno meroitico, che a sua volta subentrò ai Romani nella dominazione della città. Pian piano anche il cristianesimo si espanse in Nubia e arrivò a Qasr Ibrim, che nel tardo VI secolo entrò a far parte del regno di Nobazia, poi assorbito da quello di Makuria, divenendo un importante centro di pellegrinaggio. Infine, dopo un'altra fase di abbandono nel XVI secolo, la città cadde sotto l'occupazione ottomana fino al 1812, anno in cui divenne definitivamente disabitata.<sup>94</sup>

Dunque, il lungo periodo di occupazione di Qasr Ibrim sembra aver inizio con i templi rupestri del Nuovo Regno, ma le motivazioni pregresse che hanno spinto Hatshepsut e i

---

<sup>88</sup> Rose 2014, p. 4.

<sup>89</sup> Dewachter 1971, p. 83, nota 2; Baines e Malek 2000, p. 183.

<sup>90</sup> Ullmann 2019, p. 530, tab. 1.

<sup>91</sup> Indicati con i numeri 5 e 6 in Caminos 1968, pp. 77-80.

<sup>92</sup> Caminos 1968, pp. 81-94.

<sup>93</sup> Caminos 1968, p. 24.

<sup>94</sup> Rose 2014, pp. 5-8.

suoi successori a eleggere questo sito per la realizzazione dei loro monumenti risultano ormai difficili, se non impossibili, da indagare.

I primi esploratori di inizi '800 che si addentrarono fino a Qasr Ibrim non riportarono nei loro diari di viaggio informazioni riguardanti i templi rupestri, soffermandosi solo sulla cittadella. Nel 1815, un gruppo di viaggiatori, tra cui William Bankes, esplorarono gli *speoi*, descrivendo le difficoltà dell'impresa e riportando i primi schizzi dei monumenti.<sup>95</sup> A questi seguirono altri nomi celebri, come Belzoni nel 1816, che riguardo ai templi stranamente scrisse «[...] some of which have been painted, apparently by the Greeks»;<sup>96</sup> poi la spedizione franco-toscana con Champollion, nel 1829, la cui pubblicazione<sup>97</sup> costituirà l'opera principale sui templi per oltre un secolo.<sup>98</sup>

Bisogna attendere, infatti, gli anni '60 del 1900 per i lavori di salvataggio e un conseguente studio approfondito di Qasr Ibrim, e in particolare dei templi rupestri. Nella convinzione che anche questo sito sarebbe finito sotto le acque della diga, il compito di salvare il salvabile fu affidato all'*Egyptian Exploration Society*. Fortunatamente, l'altezza a cui sorge la cittadella le ha permesso di svettare tra le acque, mentre i templi rupestri, che furono studiati e pubblicati da Ricardo Caminos,<sup>99</sup> vennero sommersi e, come già detto, i rilievi e i gruppi statuari al loro interno furono tagliati e spostati altrove.

### 3.1.2. Il tempio rupestre

Lo *speos* fatto realizzare da Hatshepsut<sup>100</sup> occupava la posizione più elevata tra i quattro santuari datati di Qasr Ibrim (tav. 6, a), al punto che essa gli ha consentito sia di non essere intaccato dalle acque della piena (neppure durante inondazioni straordinarie), sia di renderne più difficoltoso l'accesso, tanto da essere scarsamente utilizzato come rifugio in epoche successive. Queste condizioni hanno fatto sì che il suo stato di conservazione fosse decisamente buono, con le uniche eccezioni della parete di fondo e di una piccola parte del soffitto.

Datato al regno congiunto della regina e di Thutmosi III, non vi erano iscrizioni o raffigurazioni di viceré o alti ufficiali addetti alla supervisione dei lavori, come invece si vedrà nei successivi due *speoi* di Thutmosi III e di Amenhotep II.

---

<sup>95</sup> PM VII, p. 92.

<sup>96</sup> Belzoni 1820, p. 77.

<sup>97</sup> ND I, pp. 79-86.

<sup>98</sup> Per una più completa storia degli studi dei monumenti vd. Caminos 1968, pp. 8-20.

<sup>99</sup> Caminos 1968. Tutt'oggi quest'opera rappresenta il lavoro più esaustivo sui monumenti.

<sup>100</sup> Indicato con il n. 3 in Caminos 1968, pp. 50-58. Per quanto riguarda l'analisi degli aspetti culturali, si rimanda al § 3.7.4, così da includere anche gli altri due *speoi* della XVIII dinastia dello stesso sito.

### 3.1.3. Struttura architettonica

L'ingresso del piccolo santuario è stato realizzato in un recesso dalla notevole inclinazione, nel quale si apre la porta che immette nell'ambiente unico, rettangolare, orientato ovest-est (con una leggera deviazione verso nord-est). Le dimensioni di questo ambiente sono di 3,27 m di profondità, con una larghezza che va dai 2 m dell'entrata ai 2,35 m del fondo, mentre l'altezza è di 2 m. Il soffitto è piano e il pavimento, molto ben conservato, era stato livellato e levigato.

Nella parete di fondo, o orientale, vi è la consueta nicchia, alta 1,10 m, larga 1,74 m e profonda 45 cm. Il gruppo statuariale, realizzato nella roccia della parete, è formato da quattro personaggi, purtroppo molto danneggiati (tav. 6, b).

### 3.1.4. Programma iconografico ed epigrafico

Dal punto di vista delle decorazioni, questo *speos* ne risulta quasi del tutto privo: esse si limitano alla porta, al soffitto e alla nicchia nella parete di fondo.

Mentre gli stipiti della porta<sup>101</sup> non mostrano alcun segno di decorazione, l'architrave presenta, nella parte centrale, un disco solare con due urei e alato, accompagnato su ciascun lato dall'iscrizione *bḥdt*, «quello di Behedet».<sup>102</sup> A sinistra è seduta una divinità antropomorfa ieracocefala, con la doppia corona sul capo e che impugna un *ankh* e uno scettro *was*, indicata come *ḥr nb mjꜥm*, «Horus signore di *Miam*».<sup>103</sup> A destra invece, sempre in posizione assisa, è raffigurata Satet *nbt [ḥbw]*, «signora di [Elefantina]»,<sup>104</sup> con corona bianca con corna di antilope, mentre impugna anch'essa un *ankh* e uno scettro *was*. Le estremità superiori dei due scettri si prolungano in un *ankh* e un pilastro *djed* rivolti verso le due colonne di iscrizioni centrali, in cui compaiono due cartigli: quello a sinistra riporta, seppur danneggiato, il nome di Thutmosi III, mentre quello a destra, completamente eraso, doveva probabilmente appartenere a Hatshepsut.

Entrando nel tempio,<sup>105</sup> si notano subito le pareti nord e sud, così come la ovest, in quanto completamente spoglie e ricoperte solo di uno strato di pittura di colore rosa-dorato.

---

<sup>101</sup> Caminos 1968, pp. 50-51.

<sup>102</sup> Città dell'Alto Egitto, odierna Edfu (*Dictionnaire* II, p. 27; Montet 1961, pp. 33-34; Baines e Malek 2000, pp. 71, 76-78).

<sup>103</sup> *Dictionnaire* III, p. 11; *LGG* III, pp. 643 c-644 a.

<sup>104</sup> *Dictionnaire* I, p. 3; Montet 1961, p. 15.

<sup>105</sup> Caminos 1968, pp. 52-53.

Raffigurazioni di imbarcazioni e una sagoma antropomorfa sono state realizzate successivamente, forse nella metà della XVIII dinastia o più tardi.<sup>106</sup>

Il soffitto è decorato con un motivo a spirale, diviso in due parti da una fascia bianca che probabilmente in origine ospitava un testo semplicemente dipinto, ma non più visibile all'epoca di Caminos.

Infine, la parete di fondo, o parete est, ospita la nicchia contenente le quattro statue. Anche qui le superfici sono ricoperte dalla stessa pittura rosa-dorato.

L'architrave della nicchia è decorato, in alto al centro, con il disco solare alato seguito dall'iscrizione *bḥdt nṯr ʕ3*, «quello di Behedet, il grande dio». Al di sotto, nelle colonne di sinistra, l'iscrizione reca il nome di Thutmosi, indicato come *[mry] ḥr nb mj<sup>c</sup>m*, «[amato] da Horus, signore di *Miam*», mentre a destra il cartiglio eraso conteneva il nome di Hatshepsut seguito da *[mry] stt nbt [t3-sty]*, «[amata] da Satet, signora di *[Ta-Sety]*».<sup>107</sup>

Difatti, Horus di *Miam* e Satet di Elefantina sono le due divinità raffigurate alle estremità del gruppo statuario e, sebbene distrutte, le loro identità sono ulteriormente confermate dalle iscrizioni alle loro spalle. Perciò troviamo, da sinistra a destra, Horus, Thutmosi III, Hatshepsut (completamente erasa) e Satet.

Horus è rappresentato ieracocefalo, con corona dell'Alto Egitto, la stessa indossata anche da Satet, la quale è vestita del tipico abito aderente con un motivo a perline dipinto di tre colori (rosso, verde e blu), dei quali restano solo labili tracce.<sup>108</sup>

Appare piuttosto ovvio che le superfici lasciate incompiute nel tempio avrebbero dovuto ospitare scene che forse le vicissitudini del regno di Hatshepsut non consentirono di realizzare. Impossibile, invece, è sapere se queste scene avrebbero potuto o meno costituire un precedente dell'autocelebrazione del viceré avvenuta nei successivi due *speoi* di Thutmosi III e di Amenhotep II;<sup>109</sup> in tal caso, lo *speos* di Hatshepsut farebbe propendere verso l'ipotesi che questi monumenti venissero commissionati e 'approvati' dal sovrano, per poi essere terminati dal viceré in segno di riconoscimento alla carriera.<sup>110</sup>

---

<sup>106</sup> Caminos 1968, p. 56.

<sup>107</sup> Il toponimo *Ta-Sety* è uno dei più antichi usati per indicare la regione della Bassa Nubia (*Dictionnaire VI*, pp. 31-32; Montet 1961, pp. 13-14; Fantusati 1999, p. 14; Inconnu-Bocquillon 2001, pp. 200-201; Ross 2013, p. 175).

<sup>108</sup> Caminos 1968, pp. 57-58.

<sup>109</sup> Vd. §§ 3.4; 3.7.

<sup>110</sup> Caminos 1968, pp. 28-29.

## 3.2. GEBELEIN

### 3.2.1. Il sito: inquadramento storico-geografico

Sulla sponda occidentale del Nilo, circa 28 km a sud di Luxor, sorge il sito di Gebelein, nei pressi dell'attuale villaggio di Naga el-Gherira.<sup>111</sup>

Gebelein, ovvero «le due montagne» in lingua araba, deve il suo nome ai due altopiani rocciosi che caratterizzano il paesaggio, snodandosi da nord a sud lungo il corso del fiume. Il riferimento ad essi si riscontra già in epoca faraonica, come si evince da un papiro della IV dinastia<sup>112</sup> in cui compare per la prima volta il toponimo *jnrtj*<sup>113</sup> *jnpw*, «le due rocce di Anubi». Tra gli altri toponimi con cui veniva indicata l'area, o parte di essa, si evidenzia in particolare *pr-ḥwt-ḥrw*, «la dimora di Hathor»,<sup>114</sup> attestato dalla XII dinastia e modificatosi in *Pathyris* in epoca tolemaica,<sup>115</sup> in quanto pone l'accento sulla principale divinità lì venerata: non a caso, uno degli epiteti più interessanti di Hathor, riportato nei papiri demotici di Gebelein di età tolemaica, è «signora di *ntrwj*»,<sup>116</sup> di etimologia incerta, il quale potrebbe intendere, sotto la definizione di *ntrwj*, le due montagne divinizzate.<sup>117</sup>

Noto agli studiosi a partire dal XVIII secolo e scavato per la prima volta da Maspero nel 1885, il sito di Gebelein è attualmente oggetto di studi della missione del *Polish Centre of Mediterranean Archaeology* e dell'Università di Varsavia.<sup>118</sup> Esso è stato protagonista di una longeva occupazione: fin dal Predinastico il Gebel Nord<sup>119</sup> ospitò una necropoli (famosi sono 'l'uomo di Gebelein' a Londra<sup>120</sup> e il telo in lino dipinto a Torino,<sup>121</sup> datati tra il Naqada I e il Naqada II), mentre sul Gebel Sud (chiamato anche Sidi Musa) venne eretto il più antico tempio di cui si ha attestazione in questo sito, risalente probabilmente alla II dinastia, del quale sono ignote l'esatta ubicazione e le divinità a cui era dedicato;<sup>122</sup> è probabile, però, che il successivo tempio, realizzato durante l'XI dinastia da Montuhotep II

---

<sup>111</sup> PM V, pp. 162-164; *LÄ* II, coll. 447-449; per una panoramica generale più aggiornata su Gebelein cfr. Fiore Marochetti 2013.

<sup>112</sup> Posener-Kriéger 2004, p. 66.

<sup>113</sup> *Dictionnaire* I, p. 86; Montet 1961, pp. 50-51; Posener-Kriéger 1975, p. 218; Posener-Kriéger 2004, p. 14.

<sup>114</sup> *Dictionnaire* II, p. 117; Montet 1961, p. 51.

<sup>115</sup> Fiore Marochetti 2013, pp. 1-3.

<sup>116</sup> *Dictionnaire* III, p. 108; Montet 1961, p. 76; *LGG* IV, p. 84 a-b.

<sup>117</sup> Fiore Marochetti 2013, p. 2. Nel tempio di Edfu, Hathor viene indicata come *nbt-dwwy*, «signora delle due montagne», in riferimento a Gebelein (Chassinat 1932, p. 250, r. 8).

<sup>118</sup> Si tratta del *Gebelein Archaeological Project*, visitabile al link <https://gebelein.wordpress.com>.

<sup>119</sup> Nelle pubblicazioni scientifiche i due altopiani possono essere indicati come 'Gebel Nord' e 'Gebel Sud' o, rispettivamente, 'Gebel Ovest' e 'Gebel Est'. In questa sede si seguirà la prima denominazione.

<sup>120</sup> Londra, British Museum, EA 32751; Dawson e Gray 1968, p. 1, tavv. I a, XXII a-b.

<sup>121</sup> Torino, Museo Egizio, S. 17138; Donadoni Roveri 1988, pp. 128, 159.

<sup>122</sup> Curto 1953, pp. 105-124; Fiore Marochetti 2013, p. 3.

e dedicato a Hathor di Dendera, sia stato costruito sui resti del precedente proto-dinastico, rimanendo in uso fino a tutta l'età tolemaica.<sup>123</sup> Sempre sul Gebel Sud si trovano altre importanti testimonianze: sulla parete rocciosa al di sopra del tempio rupestre di Hatshepsut, di cui ci si occuperà nello specifico più avanti, sono presenti trentatré graffiti, raggruppati in cinque 'pannelli', contenenti iscrizioni e raffigurazioni di carattere religioso e datati dal tardo Medio Regno alla XVIII dinastia.<sup>124</sup>

Due erano gli insediamenti principali che sorgevano nell'area. Il primo, *Per-Hathor*, nei pressi del Gebel Sud, aveva come culto principale quello di Hathor; il secondo, ovvero *Sumenu/Crocodilopolis*, poco più a nord di Gebelein e dedicato invece al culto di Sobek-Ra, si configurava come 'città gemella' del primo, attribuendo in tal modo al dio coccodrillo il ruolo di pater di Hathor.<sup>125</sup>

È documentata, inoltre, l'attività estrattiva di calcare, riguardante in particolare il Gebel Nord, come già riportato da Weigall nel 1910<sup>126</sup> e confermato dalle recenti ricognizioni polacche.<sup>127</sup>

Stando alle fonti conosciute, dopo la XXI dinastia sembra esserci un vuoto riguardante Gebelein, che riprende vita solo in epoca tolemaica, fino ad arrivare all'anno 12 dell'imperatore Traiano (110 d.C.), come testimoniato da una stele rinvenuta nel sito e dedicata a Iside di Pathyris.<sup>128</sup>

### 3.2.2. Il tempio rupestre

Lo *speos*, come già accennato, è stato ricavato nel versante nord-orientale del Gebel Sud, con l'entrata a circa 4 m dal suolo e rivolta verso il Nilo.

Prima delle ricerche della missione polacca, iniziate nel 2014, quasi nulla si sapeva di questo piccolo tempio: pressoché ignorato nelle pubblicazioni scientifiche, viene citato solo due volte come un semplice santuario dedicato a Hathor.<sup>129</sup> Questa lacuna era dovuta probabilmente al suo pessimo stato di conservazione, che deve aver scoraggiato gli studiosi dall'intraprenderne un'analisi approfondita.

---

<sup>123</sup> Fiore Marochetti 2005.

<sup>124</sup> Ejsmond *et al.* 2018, p. 241.

<sup>125</sup> Takács *et al.* 2015, p. 117.

<sup>126</sup> Weigall 1910, p. 298.

<sup>127</sup> Ejsmond *et al.* 2017, p. 253. È tuttavia sorprendente come i coniugi Klemm non abbiano individuato tali cave, attribuendo alla scarsa qualità della roccia l'impossibilità di un tale sfruttamento della zona (Klemm R. e Klemm D. 2008, p. 137).

<sup>128</sup> Fiore Marochetti 2013, p. 6.

<sup>129</sup> Donadoni Roveri 1994, p. 1; Donadoni Roveri 2001, p. 7.

Negli ultimi anni, grazie alle moderne tecnologie, è stato possibile rilevare il monumento e individuarne elementi altrimenti difficilmente riconoscibili, senza trascurarne la conservazione, giungendo alla pubblicazione di un'esaustiva monografia sullo *speos*.<sup>130</sup>

Gli studi effettuati hanno così permesso di attribuire il tempio alla XVIII dinastia, precisamente alla regina Hatshepsut.

### 3.2.3. Struttura architettonica

Al tempio, orientato secondo un asse est-ovest, si accede da un semplice ingresso (2,7 x 1 m) ricavato nella roccia.<sup>131</sup> La struttura è formata da due ambienti perpendicolari l'uno all'altro. Il primo è un vestibolo trasversale di 6 x 2 m, voltato a botte, che dà accesso, attraverso un corridoio lungo 1,55 m ricavato al centro della parete occidentale, al secondo ambiente di 3 x 6 m, che funge da *naos* (tav. 7, a). Quest'ultimo, tagliato in due da una profonda frattura dovuta probabilmente a un terremoto,<sup>132</sup> presenta due piccole nicchie che si aprono nelle estremità orientali delle due pareti laterali: entrambe hanno forma rettangolare ed una sorta di mensola ricavata nella roccia al di sotto (con probabile funzione di tavola d'offerta). La nicchia meridionale, inoltre, presenta due alloggiamenti per perni, ma si tratterebbe di aggiunte posteriori, dal momento che non ci sono riscontri in quella settentrionale.

Un'altra nicchia, di dimensioni maggiori (0,88 x 1,56 m e profonda 0,63 m), è stata ricavata nella parete di fondo del *naos*, a 1,26 m dal pavimento. Essa è racchiusa tra due stipiti a rilievo (su quello meridionale sono visibili leggere tracce di iscrizione) e un architrave decorato con un motivo a cavetto. Anche qui era presente una tavola d'offerta in pietra, realizzata alla stessa altezza delle altre due mensole, ma di cui restano solo dei frammenti laterali a causa della sua distruzione avvenuta in anni recenti.<sup>133</sup> Della statua, o statue (sebbene sia difficile che la nicchia potesse ospitarne più di due, date le sue modeste dimensioni), realizzate in questa nicchia non resta più nulla, salvo un frammento di piede sul lato sinistro.

Allo stato attuale, non è visibile alcuna traccia di alloggiamento di cardini che faccia ipotizzare l'installazione di una o più porte a chiusura dei vari ambienti, sebbene non sia da

---

<sup>130</sup> Takács 2020. Si ringrazia l'autore per avermi permesso di prendere anzitempo visione del suo lavoro.

<sup>131</sup> Si ipotizza che in origine l'entrata potesse essere raggiunta attraverso una scalinata o un *dromos* (Takács 2020, pp. 14-15).

<sup>132</sup> La frattura crea un taglio continuo lungo le pareti laterali, il soffitto e il pavimento (Takács 2020, p. 18).

<sup>133</sup> Takács 2020, p. 17.

escludere che ve ne fosse almeno una. Il pavimento del corridoio di raccordo tra i due ambienti è più elevato (circa 20 cm) che nel resto della struttura, formando una sorta di soglia, mentre nel *naos* il pavimento sembra essere leggermente in pendenza, risalendo verso la parete di fondo.

Secondo Takács, le fasi costruttive del tempio potrebbero essere state due, la più tarda delle quali consistente nella realizzazione del vestibolo. Tuttavia, tale ipotesi non sembra supportata da solide argomentazioni, mentre i confronti suggeriti dallo studioso sono essi stessi fonte di dibattito.<sup>134</sup>

### 3.2.4. Programma iconografico ed epigrafico

Molto poco resta dell'apparato iconografico del tempio. Facciata e vestibolo sembrano essere completamente privi di decorazioni e l'unico ambiente in cui si sono in parte conservate è il *naos*. Qui, i rilievi raffigurano scene di offerta accompagnate da brevi iscrizioni.

Naos, parete sud: Hathor, seduta su un trono, riceve un'offerta dal sovrano. La dea indossa una lunga tunica aderente, un'ampia collana e una lunga parrucca adornata da corna ricurve con un disco solare al centro; nelle mani stringe uno scettro *was* (a destra) e un *ankh* (a sinistra). La sua figura si conserva solo nella parte superiore, mentre dalla vita in giù il rilievo è perduto.

L'iscrizione al di sopra della dea la identifica come *ḥwt-ḥrw nb[t] jnrty ḥnwt ntrw*, «Hathor, signora di Gebelein, signora degli dèi», mentre il restante testo riporta la lista di offerte che descrive la tavola posta dinnanzi a Hathor.

La figura stante, sulla sinistra della scena, è identificabile con il sovrano per via dell'abbigliamento (*nemes* con ureo e gonnellino a doppia piega), ma non ci sono iscrizioni che ne riportino la titolatura.

Alle spalle del sovrano, collocato su un podio a quattro gradini, si erge l'immagine del nodo isiacco *tit*, la cui sommità è rappresentata con le fattezze del volto di Hathor con orecchie bovine. Data l'assenza di iscrizioni legate a questa immagine, nonché l'assenza di paralleli in altri monumenti, risulta difficile comprenderne la funzione e il significato.

Nel complesso, i vari elementi iconografici e testuali non sembrano appartenere a una composizione omogenea. Infatti, la superficie davanti al volto della dea è stata rimossa, ma l'analisi fotogrammetrica ha permesso di rilevare tracce di un precedente rilievo, nel quale

---

<sup>134</sup> Takács 2020, p. 20. Cfr. § 3.3.4.

si riconoscono due braccia levate di dimensioni inferiori rispetto a quelle di Hathor.<sup>135</sup> Nella ricostruzione della scena originaria proposta da Takács, le figure scolpite sarebbero state due, ovvero il sovrano (Hatshepsut) e una divinità (Hathor), entrambi seduti in trono l'uno accanto all'altra; inoltre, data la possibile presenza del sovrano come destinatario delle offerte, lo studioso suggerisce la presenza di Iunmutef quale originario esecutore del rituale (tav. 7, b).<sup>136</sup>

Naos, parete nord: la scena qui raffigurata sembrerebbe parallela a quella della parete sud, sebbene risulti molto più danneggiata della precedente. Della divinità in trono destinataria delle offerte non resta alcuna traccia, ad eccezione della parte superiore di una corona a due piume che potrebbe suggerirne l'identificazione con Amon.<sup>137</sup>

La tavola delle offerte, con annessa lista, costituisce la porzione di rilievo meglio conservata, mentre la figura del sovrano è completamente perduta. Anche in questo caso, alle spalle del re è raffigurato un *tit*, del quale si intravedono leggermente le linee di contorno.

Un elemento controverso di questa parete è la disposizione dei cartigli e del testo: essi non sembrano far parte del discorso del dio o del sovrano, ma semplicemente 'fluttuano' tra la figura divina e la tavola delle offerte. Questa stranezza potrebbe essere in realtà il risultato di un rimaneggiamento del rilievo, nel quale è probabile che a enunciare quelle parole vi sia stata in origine la figura del sovrano, successivamente erasa pur senza cancellare il testo.<sup>138</sup>

Naos, parete ovest: due rilievi affiancano su entrambi i lati la nicchia di fondo. A sinistra, la dea Hathor pone un *ankh* vicino al volto del sovrano, non più riconoscibile ma

---

<sup>135</sup> Takács 2020, pp. 25, 38, tavv. 8.2, 9.

<sup>136</sup> Takács 2020, pp. 103, 109, tav. 11. In alternativa, seppur con cautela, si potrebbe suggerire la presenza di una scena di incoronazione di Hatshepsut da parte di Hathor, in seguito cancellata e modificata con gli elementi oggi visibili. Da una parte, le raffigurazioni dell'incoronazione della sovrana ricorrono in diversi suoi monumenti, dall'altra non mancano confronti che vedono queste stesse scene notevolmente rimaneggiate da sovrani successivi: dalla scena di incoronazione dello Speos Artemidos (cfr. § 3.3.4), a quella raffigurata sull'VIII pilone di Karnak (Maruejol 2015, p. 158, fig. 9), in cui, in entrambi i casi, la figura di Hatshepsut viene sostituita da quella di Sethi I. Inoltre, numerosi sono gli esempi in cui la figura di Hatshepsut, dopo essere stata erasa, viene sostituita da una pila di offerte, come nel tempio di Medinet Habu (cfr. OIP 136, p. xxv).

<sup>137</sup> A sostegno di questa ipotesi Takács aggiunge gli evidenti segni di distruzione che hanno interessato l'immagine divina, probabilmente legati all'iconoclastia amarniana, e la presenza di una divinità maschile nella parte destra della parete ovest (Takács 2020, p. 30).

<sup>138</sup> Takács 2020, p. 40. Inoltre, i testi presenti sulle pareti nord e sud riportano la lista di offerte di 'tipo C' (Barta W. 1963), la quale generalmente compare in contesti funerari come offerta al defunto, o nei templi rivolta al sovrano, ma mai come offerta a una divinità, come sembrerebbe nel caso di Gebelein. Pertanto, anche questo elemento farebbe ipotizzare l'originaria presenza di un altro destinatario delle offerte, ovvero il sovrano.

con una corona bianca sul capo. L'iscrizione posta al di sopra della scena descrive nuovamente Hathor come «signora di Gebelein».

Sul lato destro, gli unici dettagli ancora visibili sono due paia di gambe, appartenenti probabilmente a una divinità maschile (riconoscibile da una coda rituale) e al sovrano.

Infine, sullo stipite sinistro della nicchia sono visibili tracce di iscrizioni, che verosimilmente ricoprivano l'intera cornice.

Nel complesso, i rilievi oggi visibili nel tempio sembrano essere il frutto di un rifacimento degli stessi, poiché segni di modifiche sono visibili in più punti. Agli interventi umani volti a cancellare personalità niente affatto gradite (dalla *damnatio memoriae* per Hatshepsut all'iconoclastia per Amon), si sono aggiunti eventi naturali che hanno intaccato notevolmente la condizione delle pareti, richiedendo perciò più restauri.<sup>139</sup>

Per quel che riguarda i testi, significativi sono la presenza del pronome di seconda persona singolare femminile nei discorsi pronunciati dalla divinità e i cartigli evidentemente erasi, al cui interno, in alcuni casi, sono visibili tracce del segno geroglifico , riconducibile a una parte del nome di Hatshepsut (*ḥꜣt-špst ḥnmt jmn*). Nel loro insieme, questi dettagli non lasciano dubbi sulla datazione del tempio, risalente appunto alla regina.<sup>140</sup>

### 3.2.5. Aspetti culturali

Ricostruire il culto legato allo *speos* di Gebelein con i pochi elementi a disposizione risulta abbastanza arduo. Fatta eccezione per le divinità raffigurate all'interno del tempio, le considerazioni in merito devono tener necessariamente conto di un contesto più ampio, nel quale d'altronde ogni monumento trova la sua ragion d'essere.

La millenaria tradizione religiosa di Gebelein, nella quale lo *speos* andò ad inserirsi, vede protagonista indiscussa la dea Hathor, il cui culto è attestato nell'area tebana a partire dalla IV dinastia<sup>141</sup> ed è espresso in uno dei toponimi di Gebelein, *pr-ḥwt-ḥrw*. Qui, Hathor è stata venerata nella sua forma di Hathor di Dendera fino all'XI dinastia, affermandosi come *nbt jnrty*, «signora di Gebelein», a partire dalla XII.<sup>142</sup> Il carattere locale che la dea assume in questa 'seconda fase' non resta tuttavia confinato al territorio di Gebelein, in

---

<sup>139</sup> Takács 2020, p. 36.

<sup>140</sup> Takács 2020, p. 40.

<sup>141</sup> Fiore Marochetti 2005, pp. 151-152.

<sup>142</sup> Fiore Marochetti 2005, p. 153.

quanto le sue numerose attestazioni si ritrovano in tutto il territorio egiziano, fino in Nubia.<sup>143</sup>

La dea Hathor non era ovviamente venerata singolarmente, ma faceva parte di una triade, al cui interno ricopriva il ruolo di parda e genitrice.

La prima della due divinità che la affiancavano è Anubi, una delle più antiche venerate a Gebelein, come si è visto all'inizio in merito ai toponimi che indicavano il sito. Anch'egli, in coppia con Hathor, acquisì un carattere sovregionale, tanto da essere presente anche nel tempio di Karnak e nella teologia e pratica culturale tebane.<sup>144</sup> Ad Anubi sono dedicate alcune iscrizioni rupestri facenti parte dei graffiti presenti sul Gebel Sud, dove inoltre compare il terzo componente della triade, ovvero Sobek.

Il culto di Sobek di *Sumenu* è attestato già dal Primo periodo intermedio e fu associato al culto di Hathor a partire dalla XVIII dinastia, quando *Sumenu* divenne 'città gemella' di Pathyris. Al dio coccodrillo era dedicato anche un tempio nella località di *Sumenu*, ritrovato durante gli scavi del 1966. L'edificio purtroppo fu smantellato in seguito alla cessazione del culto, ma i rinvenimenti hanno consentito di ricostruirne le peculiarità architettoniche legate al culto: la struttura, infatti, era stata probabilmente concepita per mettere in risalto la natura acquatica del dio, con una camera ricavata a 5 m di profondità rispetto al pavimento del tempio, che grazie ad infiltrazioni sotterranee rendeva l'ambiente parzialmente sommerso, forse per consentirvi la venerazione e il nutrimento quotidiano del coccodrillo sacro.<sup>145</sup>

Siffatta triade, in cui Sobek e Hathor assolvevano al ruolo di genitori divini, mentre Anubi quello di figlio divino della coppia,<sup>146</sup> riusciva a riunire in tal modo, sotto la supremazia di Hathor di Gebelein, i tre centri culturali della regione: *pr-ḥwt-ḥrw* (*Pathyris*), *jw-mjtrw* (*Sumenu*)<sup>147</sup> e infine *t<sup>3</sup>-ḥd* (toponimo con cui si indicava nello specifico l'area della necropoli di Gebelein, sacra ad Anubi).<sup>148</sup>

A partire dal Medio Regno, uno dei motivi principali che spinse al culto della triade di Gebelein sembra essere la legittimazione del potere regale. Questo legame con la sovranità è ben individuabile nel caso di Montuhotep II, il quale, per legittimare la sua ascesa al trono, oltre a far realizzare un tempio dedicato a Hathor, ricorre all'ausilio della dea come

---

<sup>143</sup> LGG IV, pp. 18-19.

<sup>144</sup> Morenz 2009, pp. 200-201.

<sup>145</sup> Betrò 2006, pp. 96-99.

<sup>146</sup> La triade è attestata anche nelle liste topografiche di Medinet Habu, del tempio di Ramses II ad Abido e nell'*Onomasticon* ramesside (Takács 2020, pp. 113-114).

<sup>147</sup> Montet 1961, p. 52.

<sup>148</sup> Montet 1961, pp. 52-53; Fiore Marochetti 2013, p. 2.

genitrice divina in un'insolita variante della sua titolatura regale, in cui il nome di *sʿ R<sup>c</sup>*, «figlio di Ra», viene sostituito da quello di *sʿ hwt-hr*, «figlio di Hathor».<sup>149</sup>

Su questa scia, pur non avendo dati certi in proposito, è ipotizzabile che anche Hatshepsut, in quanto 'usurpatrice' del potere del legittimo erede al trono, abbia cercato un porto sicuro in cui realizzare un altro piccolo tassello del suo programma politico, tanto nel luogo fisico, ossia la montagna di Gebelein, quanto nella tradizione religiosa e nella concezione che essa aveva assunto nell'ideologia regale nel corso del tempo.

All'interno dello *speos*, il culto di Hathor, raffigurata non solo nel rilievo della parete sud, ma la cui presenza è rafforzata dai due *tit* con sommità hathorica visibili su entrambe le pareti nord e sud, ne sarebbe una prova inconfutabile: la dea assolve al ruolo di moglie e madre del dio, il quale ha nel sovrano la sua ipostasi. A sua volta il sovrano trae dal legame con Hathor la legittimazione divina per il suo regno sugli uomini.

Il ricorso a una divinità femminile da parte di Hatshepsut, preponderante nei suoi monumenti, si ricollegerebbe al personale bisogno di trovare in un modello divino il prototipo del suo ruolo, in una sorta di identificazione multipla in cui la regina è allo stesso tempo madre e figlia di se stessa, è Hathor e Horus insieme.

Nello *speos* di Gebelein, come già detto, restano tracce anche della raffigurazione di Amon, sulla parete opposta e direttamente in corrispondenza di Hathor: al di là del suo ruolo di pater della dea, nel quale sostituisce il dio Sobek-Ra in virtù del carattere solare di entrambi, nulla di più si può dire sul culto a lui riservato, non potendo neppure stabilire se la sua raffigurazione fosse già presente con Hatshepsut, o se sia un rifacimento successivo.

---

<sup>149</sup> Questa variante ricorre sia a Gebelein che a Dendera (Morenz 2009, p. 192).

### 3.3. SPEOS ARTEMIDOS

#### 3.3.1. Il sito: inquadramento storico-geografico

Quello che spesso viene definito il primo tempio interamente rupestre conosciuto, ovvero lo Speos Artemidos, è situato nell'attuale governatorato egiziano di el-Minya, sulla sponda orientale del Nilo.

In epoca faraonica questa zona faceva parte del *nomos* dell'Orice, il XVI dell'Alto Egitto. Subito al di là della striscia di terra fertile che corre lungo il fiume, in pieno deserto, tra gli altipiani calcarei attraversati da ampi *wadi*, hanno trovato luogo sepolture e santuari rupestri.

Dal punto di vista archeologico l'importanza di quest'area desertica è legata maggiormente alla necropoli di Beni Hassan, 23 km a sud di Minya, utilizzata fin dall'Antico Regno, ma soprattutto durante il Medio, per ospitare le tombe dei *nomarchi* e degli ufficiali.<sup>150</sup> La funzione di necropoli perdurò in tutta l'area fino all'epoca romana, con una battuta d'arresto durante il Nuovo Regno. Oltre alle tombe di civili e funzionari afferenti alla sfera militare, vi furono sepolte anche migliaia di mummie di gatti, come segno di devozione alla divinità del luogo, la dea leonessa Pakhet.<sup>151</sup>

A quest'ultima era dedicato anche lo Speos Artemidos, circa 2 km a sud della necropoli di Beni Hassan, così come il santuario rupestre nei suoi pressi, il cosiddetto *speos* del Batn el-Baqara, entrambi risalenti alla XVIII dinastia. A ovest dello Speos Artemidos, un altro piccolo ambiente rupestre decorato porta il nome di Alessandro II,<sup>152</sup> figlio di Alessandro Magno, mentre iscrizioni rupestri sia di epoca tolemaica che romana abbondano nei dintorni.

L'area ha continuato a essere frequentata anche in epoca bizantina, con il riutilizzo delle cavità già esistenti come ripari o luoghi di culto per i monaci copti.<sup>153</sup>

Fin dall'Antico Regno la notorietà della zona è stata incrementata anche da un altro fattore, l'estrazione del calcare. Le cave di calcare di Beni Hassan si estendono infatti per circa 4 km,<sup>154</sup> puntellando il paesaggio di macchie nere che altro non sono che le aperture delle gallerie o dei tagli delle cave nei fianchi delle falesie.<sup>155</sup>

---

<sup>150</sup> PM IV, pp. 141-163; *LÄ* I, coll. 695-698.

<sup>151</sup> Bickel e Chappaz 1993, p. 95.

<sup>152</sup> PM IV, p. 165.

<sup>153</sup> Van Loon 2016.

<sup>154</sup> Lucas 1962, p. 53.

<sup>155</sup> Per i metodi e le tecniche di cavatura del calcare in epoca faraonica cfr. Harrell e Storemyr 2015.

### 3.3.2. Il tempio rupestre

Lo Speos Artemidos è stato ricavato a partire da un'antica cava e appare inglobato in uno degli altipiani rocciosi che fiancheggiano la valle del Wadi Batn el-Baqara.

Era conosciuto come *ḥwt ntr jnt*, «la dimora divina della Valle»,<sup>156</sup> e rappresentava il luogo di culto, nonché dimora, della dea leonessa Pakhet, la quale incarnava l'aspetto minaccioso e furente della più benevola Hathor. Questa valle di cui Pakhet era 'signora' prende il nome di Valle del Coltello: qui le piogge torrenziali si sono abbattute con violenza, incidendo il paesaggio nel corso dei millenni e fendendo gli altipiani rocciosi come lame, manifestazioni naturali della furia della divinità. Non a caso la dea e la valle sono strettamente legate alla stella dell'inondazione Sothis (l'attuale Sirio), legame che traspare anche da una probabile omofonia tra il nome egizio della stella e quello della valle stessa (*srt*).<sup>157</sup>

È ai Greci che si deve invece la definizione di *Speos Artemidos*, con la quale è comunemente indicato il tempio, per via delle affinità che essi ravvisarono tra l'egizia Pakhet e l'ellenica Artemide,<sup>158</sup> mentre con la dominazione islamica il sito ha preso il nome di Istabl Antar.<sup>159</sup>

Tra i primi a riferire nei propri scritti (per la maggior parte perduti) dello Speos Artemidos ci fu il gesuita Claude Sicard, il quale viaggiò in Egitto su commissione del re francese tra il 1707 ed il 1726.<sup>160</sup> Fu poi Champollion a identificare con certezza il tempio, sebbene le sue intuizioni filologiche in merito oggi non siano più valide,<sup>161</sup> fornendo nelle sue opere una descrizione del monumento e la riproduzione parziale delle iscrizioni, nonché di alcuni bassorilievi.<sup>162</sup>

Del *corpus* di iscrizioni del tempio se ne occuparono, nell'ordine, Golénischeff, che copiò per la prima volta l'iscrizione integrale del frontone, poi pubblicata da Maspero;<sup>163</sup> Fairman e Grdseloff, che pubblicarono molti decenni più tardi gli altri testi presenti nel

---

<sup>156</sup> Gardiner 1947, pp. 89-90; Ratié 1979, p. 179.

<sup>157</sup> Sulla questione della lettura del nome della Valle del Coltello vd. Fairman e Grdseloff 1947, pp. 13-15.

<sup>158</sup> Kees 1929, cc. 1611-1613; Piacentini 1990, pp. 15-17.

<sup>159</sup> «Luogo di Antar», poeta arabo e guerriero preislamico vissuto nel VI secolo.

<sup>160</sup> Wilkinson R. 2000, p. 31. Per un'esaustiva letteratura sullo Speos Artemidos tra il 1800 e i primi anni del 1900 vd. PM IV 1968, pp. 163-164.

<sup>161</sup> ND II, pp. 325-326.

<sup>162</sup> Mon IV, tavv. 310 (1), 385 (1, 4) (si noterà come titoli e didascalie delle tavole non sempre corrispondano a quanto raffigurato); ND II, pp. 322-334.

<sup>163</sup> Golénischeff 1882; Maspero 1885. Questo sarà il testo base ripreso in *Urk IV*, pp. 383-391.

tempio,<sup>164</sup> mentre Gardiner pubblicava una nuova copia del testo del frontone con un ampio commento.<sup>165</sup>

Dal 1984 lo Speos è stato oggetto di studi da parte della missione del *Fonds de l'Égyptologie de Genève*, guidate da Susanne Bickel e Jean-Luc Chappaz, che ne hanno intrapreso un accurato esame.<sup>166</sup>

La 'vita' dello Speos Artemidos potrebbe aver avuto inizio nel Medio Regno, laddove una preesistente cavità naturale, sfruttata per l'estrazione di calcare, potrebbe aver ospitato quel luogo di culto della XII dinastia<sup>167</sup> riportato in alcune iscrizioni presenti sulle pareti delle tombe di Beni Hassan, in cui si fa riferimento a un santuario dedicato alla dea Pakhet.<sup>168</sup>

Tuttavia, lo Speos non lascia trasparire alcun elemento<sup>169</sup> anteriore al Nuovo Regno e, più precisamente, al regno della regina Hatshepsut, alla quale il tempio fu attribuito solo in seguito allo studio dell'iscrizione sul frontone.<sup>170</sup> Il riferimento nell'iscrizione al viaggio nella terra di Punt, avvenuto nell'anno 9 di regno, costituisce un *terminus post quem* per la realizzazione del tempio, e la narrazione dell'operato della regina lo colloca probabilmente verso la fine del regno.

Com'è prevedibile, anche in questo tempio Thutmosi III procedette alla *damnatio memoriae* nei confronti di Hatshepsut, facendone cancellare nome e raffigurazione. La stessa sorte toccò al dio Amon, stavolta ad opera di Akhenaton.

Con Sethi I non solo si ebbe il ripristino dei rilievi e delle iscrizioni danneggiati nello *speos*, ma il sovrano ne fece realizzare di nuovi in altre zone del tempio e fu forse responsabile di un ampliamento della struttura architettonica, di cui si parlerà più avanti. Altri piccoli interventi sono ascrivibili alla XXI dinastia, ma non si ha notizia del tempio per le successive dinastie.

In età tolemaico-romana il sito divenne sede di postazioni militari<sup>171</sup> e, infine, i monaci copti che dimorarono nella zona lasciarono graffiti anche sulle pareti dello Speos Artemidos.<sup>172</sup>

---

<sup>164</sup> Fairman e Grdseloff 1947.

<sup>165</sup> Gardiner 1946.

<sup>166</sup> Bickel e Chappaz 1988; Bickel e Chappaz 1993; Bickel e Chappaz 2000; Chappaz 1994; Chappaz 2014; Chappaz 2017.

<sup>167</sup> Gilli 2005, p. 155.

<sup>168</sup> Chappaz 2014, p. 159.

<sup>169</sup> Si escludono ovviamente le tracce di lavorazione della cava risalenti all'Antico Regno.

<sup>170</sup> Golénischeff 1882, p. 2.

<sup>171</sup> Drew-Bear 1979, p. 74.

<sup>172</sup> Holthoer 1976.

### 3.3.3. Struttura architettonica

Gli ambienti del tempio si sviluppano nel versante nord della montagna, per una profondità di 18 m, creando un impianto architettonico a ‘T rovesciata’, orientato secondo un asse nord-sud. Il tempio si compone di una facciata alta circa 6,5 m e larga 15 m, sormontata da un frontone rettangolare e scandita da quattro pilastri (tav. 8, a), dalla quale si accede a una sala trasversale (*pronaos*) profonda 8 m; all’interno di questa sala vi è una seconda fila di quattro pilastri allineati con i primi, mentre al centro della parete meridionale si apre un corridoio largo 1,5 m e lungo 3 m che immette in un altro ambiente, il *naos*, di forma quadrata (6 x 6 m), nella cui parete di fondo è stata ricavata una nicchia atta a contenere il simulacro divino (tav. 8, b).

È possibile notare una netta differenza tra la parte superiore e quella inferiore delle pareti, dovuta a un abbassamento del pavimento di circa 80 cm, avvenuto tra il regno di Sethi I e l’epoca bizantina, come dimostra la diversa altezza di realizzazione dei rilievi faraonici e dei graffiti cristiani.

Nel complesso, lo Speos Artemidos, così come si presenta oggi, ha destato alcune perplessità, sia dal punto di vista strutturale che decorativo, negli studiosi che se ne sono occupati. L’asimmetria della facciata, il diverso grado di lavorazione delle superfici, le modifiche apportate all’unico rilievo di Hatshepsut, l’assenza di decorazioni di quest’ultima nella maggior parte del tempio, nonché alcuni dati epigrafici, sono i punti chiave su cui si sono basate le speculazioni in merito a un diverso impianto originario voluto da Hatshepsut, poi modificato da Sethi I.

Per comprendere meglio la questione architettonica e cronologica è tuttavia preferibile prendere visione dell’apparato decorativo ed epigrafico, così da avere una conoscenza complessiva del tempio.

### 3.3.4. Programma iconografico ed epigrafico

Rilievi e iscrizioni interessano solo una minima parte delle superfici parietali e degli elementi architettonici, mentre ovunque sono evidenti i segni lasciati dagli strumenti per estrarre la roccia: in particolare il *pronaos* mostra ancora segni di lavorazione risalenti all’Antico e Medio Regno, che non sono stati intaccati dall’intervento di ‘conversione’ della cava in tempio per rimodellare il soffitto e creare la seconda fila di pilastri; inoltre,

segni di scalpello, questa volta attribuibili al Nuovo Regno,<sup>173</sup> rivestono interamente le pareti del *naos*, in cui solo la nicchia risulta decorata.

La facciata, visibilmente asimmetrica, si rivela povera di decorazioni. La superficie del frontone è stata completamente levigata per poter accogliere l'iscrizione di Hatshepsut, che tuttavia ne occupa solo la metà occidentale. In questa iscrizione, dall'importante valore storico,<sup>174</sup> Hatshepsut pone la sua opera restauratrice sotto la protezione di Amon «signore di milioni» (*nb ḥḥ*) e di Pakhet «la grande, colei che vaga per la Valle, che dimora a Oriente» (*wrt ḥnst jnt ḥr-jb jʿbtt*), manifestando la volontà di ripristinare la *maat*, l'ordine universale venuto a mancare in seguito alla dominazione Hyksos, attraverso una capillare opera di restauro dei monumenti caduti in disuso e di costruzione di nuovi templi in tutto il Paese.

I pilastri, tutti conservati tranne quello occidentale (ricostruito nel XX secolo), sono stati ricavati nella roccia e ornati sul lato nord da un capitello hathorico. Di qualche centimetro più sporgente rispetto al fusto e al frontone, il capitello è delineato nei contorni ma privo dei dettagli del volto di Hathor e del sistro/palazzo tra le corna. I fusti dei pilastri sono stati solo grossolanamente sbazzati e, sul lato sud, modellati come pilastri osiriaci; sorprendono, al contrario, le facce laterali dei fusti, levigate e incise con le titolature di Thutmosi III (pilastro 2 - lato est; pilastro 3 - lato ovest) e di Sethi I, in entrambi i casi originale laddove ci si aspetterebbe invece la presenza del nome di Hatshepsut.

Della seconda fila di pilastri non resta più nulla se non l'architrave, perfettamente squadrato, gli abachi e la parte superiore dei capitelli, che mostrano gli stessi motivi decorativi della fila anteriore. Il pilastro 6 è l'unico sul quale si intravede, sulle facce laterali, parte di una titolatura che un esame paleografico ha permesso di attribuire a Sethi,<sup>175</sup> mentre altre tracce epigrafiche sarebbero da attribuire alla XXI dinastia.

A differenza delle due pareti laterali, lasciate incompiute e intaccate da nicchie, la parete meridionale del *pronaos* è la prima superficie completamente decorata. Questa parete è divisa in due parti da una porta centrale: sul lato occidentale vi è un rilievo fatto realizzare da Sethi I, mentre sul lato orientale è presente la seconda, nonché ultima, testimonianza lasciata da Hatshepsut nel tempio.

---

<sup>173</sup> Klemm R. 1988, p. 46. Il metodo di datazione ha trovato conferma nello studio dei segni di cavatura delle cave del Gebel el-Silsilah, in cui è stato possibile stabilire una sequenza cronologica più ampia (cfr. Klemm R. e Klemm D. 2008, pp. 194-197).

<sup>174</sup> Allen 2002; Goedicke 2004.

<sup>175</sup> Chappaz 2014, p. 166.

Sebbene nello stato attuale il rilievo della regina mostri l'incoronazione di Sethi in presenza di Amon e Pakhet, la ricostruzione della scena originale<sup>176</sup> ha portato alla luce come la protagonista fosse Hatshepsut: la regina, inginocchiata tra le due divinità, era rivolta verso Pakhet (*wrt hkʷw pht nb[t] pt hnt tʷwy*, «Pakhet la grande di magia, signora del cielo, signora delle Due Terre»), mentre Amon (*jmn nb nswt tʷwy hry st.f wr m pr-wr*, «Amon signore dei troni delle Due Terre, che siede sul suo grande trono nel *Per-Ur*»), seduto in trono, cingeva con il braccio destro le spalle della sovrana.<sup>177</sup> La dea felina, leontocefala, indossa una tunica aderente e sul capo ha un disco solare con ureo, mentre in una mano regge un *ankh* e allunga l'altra sul capo della regina. Lo stesso gesto compie Amon, coronato dal tipico copricapo con due alte piume.

Subito a seguire, sulla sinistra della scena precedente, il dio Iunmutef, del quale si intravedono il ricciolo d'infante, la coda cerimoniale e la zampa della pelle di pantera che porta sulle spalle, presentava la regina all'Enneade, le cui divinità, tutte antropomorfe e sedute in trono, erano originariamente raffigurate come segue: da sinistra a destra, il registro superiore prevedeva Hathor, Horus, Nephti e Seth; il registro mediano Iside, Osiride, Nut, Geb; quello inferiore Tefnut, Shu, Atum, Montu.<sup>178</sup>

I rimaneggiamenti subiti da questa parete sono evidenti: la quasi totalità delle scene è stata eseguita in bassorilievo, mentre le modifiche sono state apportate incidendo la superficie originale e creando un rilievo a incavo.<sup>179</sup> Questo tipo di alterazione del bassorilievo costituiva uno dei vari metodi utilizzati per cancellare o distruggere le testimonianze lasciate da Hatshepsut,<sup>180</sup> ed è quindi imputabile alla persecuzione di cui fu vittima la sua memoria. Inoltre, le modifiche apportate ai testi hanno cancellato i cartigli della regina, ma ignorato spesso le desinenze del femminile nel resto del discorso, palesando la vera committente del rilievo.

La maggior parte di questi cambiamenti, come già detto, è ascrivibile al regno di Sethi, il quale fece modificare le scene a proprio vantaggio e secondo la sua personale devozione.<sup>181</sup> Ma il sovrano si ritrovò di fronte a una superficie già danneggiata, che aveva

---

<sup>176</sup> Bickel e Chappaz 1988, p. 16-20; Bickel e Chappaz 2000, pp. 27-30; Chappaz 1994, pp. 24-25.

<sup>177</sup> Una scena di incoronazione così impostata trova numerosi paralleli sia con Hatshepsut (come nella Cappella Rossa a Karnak; cfr. Lacau e Chevrier 1979, tavv. 2, 3, 11), sia con i suoi successori, fino al regno di Amenhotep III, e sembra quindi costituire la regola durante la XVIII dinastia.

<sup>178</sup> Il successivo intervento di Sethi I comportò la sostituzione di Iunmutef con Thot e furono invertite le divinità dell'Enneade, raffigurando quelle del registro superiore in quello inferiore e viceversa.

<sup>179</sup> Piehl 1888.

<sup>180</sup> Roth 2005.

<sup>181</sup> Brand (2000, p. 55) sostiene che l'introduzione del dio Thot sia frutto della devozione da parte di Sethi, già manifestata nei templi di Gurnah e di Abido, mentre Bickel e Chappaz (1988, p. 17) la attribuiscono alla vicinanza tra lo Speos e la località di *Hermopolis*, in cui il dio era venerato. Inoltre, nel rilievo, la figura di

subito gli effetti della proscrizione prima di Hatshepsut, ad opera di Thutmosi III, e poi di Amon durante il periodo amarniano, la cui figura fu scalpellata e poi nuovamente scolpita.

I restanti ambienti ed elementi architettonici dello Speos Artemidos, dalla porta al corridoio, fino alla nicchia del *naos*, non presentano rilievi risalenti alla XVIII dinastia, in quanto realizzati per la quasi totalità da Sethi I, con piccole aggiunte posteriori. Pertanto, durante il periodo preso in esame in questa sede, il programma iconografico del tempio si limitava a quanto esposto finora.

La nicchia del *naos*, a differenza dei successivi templi rupestri, non contiene statue ricavate quasi a tuffo nella roccia, ma è probabile che in essa, date le ridotte dimensioni, fosse custodita una statua mobile della divinità, singola o al massimo in coppia.

Ritornando brevemente sulla questione architettonica cui si è accennato alla fine del paragrafo precedente, l'ipotesi avanzata da Jean-Luc Chappaz è che all'epoca di Hatshepsut lo *speos* si presentasse verosimilmente come un'unica sala consistente nell'attuale *pronaos*, alla quale si accedeva tramite un corridoio (probabilmente) a gomito; l'accesso a questo corridoio si apriva in un punto non identificabile della facciata, la quale doveva essere piena e decorata con lesene hathoriche; l'entrata, inoltre, sarebbe stata affiancata da una o due nicchie, nelle quali uno dei lati era inciso con la titolatura di Thutmosi III. Il tutto era poi sovrastato dal frontone e dall'iscrizione di Hatshepsut e, in uno slancio d'immaginazione, Chappaz ipotizza stele rupestri o piccole cappelle al di sotto del frontone stesso.<sup>182</sup> A questo stato di cose si sarebbe dunque sovrapposto l'intervento di Sethi I, che avrebbe ampliato la struttura nel suo stato attuale, modificando i rilievi già esistenti e facendone realizzare di nuovi.

Tuttavia, a mio parere l'impianto architettonico dello Speos Artemidos voluto da Hatshepsut sarebbe stato esattamente quello che si vede oggi, trattandosi probabilmente di

---

Sethi non è più rivolta verso la dea Pakhet, come lo era Hatshepsut, bensì verso Amon, manifestando la maggiore importanza a livello regale del dio 'nazionale' sulla divinità locale.

<sup>182</sup> Chappaz basa la sua ipotesi sui seguenti elementi (Chappaz 2014; Chappaz 2017): asimmetria della facciata e del *pronaos*, che presentano un'ampiezza maggiore nella parte occidentale; assenza di testimonianze risalenti a Hatshepsut nel corridoio e nel *naos*; diverso grado e tecnica di lavorazione tra la parte hathorica e la parte osiriaca dei pilastri. Inoltre, secondo lo studioso, la menzione dell'installazione di 'porte', al plurale, nell'iscrizione di Sethi su una parete del corridoio (cfr. Davies B.G. 1997, pp. 268-269), trova riscontro nelle due porte, di cui sono visibili gli alloggiamenti dei perni, che chiudevano il corridoio e la nicchia del *naos*; al contrario, ritiene che la menzione relativa a delle porte, sempre al plurale, presente nell'iscrizione di Hatshepsut sul frontone (cfr. Allen 2002, tav. 1, col. 21), sarebbe giustificabile ipotizzando la presenza di una struttura porticata esterna al tempio, di cui non si ha alcuna traccia, e di una porta di ingresso in facciata, oppure di corridoi a gomito interni chiusi da porte (Chappaz 2014, p. 170). Al netto dei dati archeologici riscontrati sul terreno, l'ipotesi meno azzardata sembrerebbe essere quella per cui le porte del corridoio e della nicchia del *naos* siano state installate già sotto Hatshepsut, e poi restaurate da Sethi I.

un tempio non-finito (di qui l'assenza di testimonianze della regina nella maggior parte del tempio, forse a causa della sua scomparsa), realizzato a partire da strutture di cava già esistenti,<sup>183</sup> che sarebbero state per quanto possibile armonizzate senza perdere di vista la stabilità della struttura (si spiegherebbe in tal modo l'asimmetria della facciata e del *pronaos*).<sup>184</sup> Non mancano, inoltre, paralleli strutturali come i santuari di Deir el-Bahari (in particolare quello di Hathor),<sup>185</sup> che dimostrerebbero come la fusione tra portici colonnati e ambienti rupestri fosse ampiamente sperimentata durante il regno di Hatshepsut,<sup>186</sup> oppure a livello decorativo lo *speos* di Gebelein, nel quale i rilievi sono limitati al solo ambiente del *naos* (trattandosi forse anche in questo caso di un non-finito).<sup>187</sup>

### 3.3.5. Lo *speos* del Batn el-Baqara

Sul fondo del Batn el-Baqara, a circa 1,5 km dallo *Speos Artemidos*, si situa quello che era stato definito da Chabân «une stèle en forme de naos, sculptée sur un rocher [...]».<sup>188</sup> Si tratta in realtà di un altro santuario rupestre,<sup>189</sup> più piccolo dello *Speos Artemidos* e strettamente legato ad esso, motivo per il quale si è scelto di trattarlo contestualmente.

Commissionato dalla stessa Hatshepsut e dedicato a Pakhet, fu realizzato probabilmente prima dello stesso *Speos Artemidos*, tra l'anno 7 e l'anno 12 di regno,<sup>190</sup> poiché al suo interno si trova raffigurata la principessa Neferura, la cui ultima attestazione nota risale all'anno 11 del regno.<sup>191</sup> Al contrario, l'assenza di qualunque riferimento a Neferura all'interno dello *Speos Artemidos* ne indicherebbe un completamento successivo all'anno 12.<sup>192</sup>

---

<sup>183</sup> Durante l'Antico e il Medio Regno il metodo di cavatura più adoperato era quello in galleria. È quindi abbastanza plausibile che Hatshepsut abbia fatto realizzare lo *Speos Artemidos* in una di queste gallerie, avvalendosi dei pilastri già esistenti e regolarizzandoli nella forma e nelle dimensioni, preferendo di conseguenza mantenere questi validi sostegni nei loro punti originari, piuttosto che ricercare una simmetria della struttura a discapito di una maggiore stabilità.

<sup>184</sup> Panetta, in stampa.

<sup>185</sup> Cfr. *Bahari III*, pp. 9-10, tav. 68; Beaux e Karkowski 1994.

<sup>186</sup> A questo proposito, Chappaz sostiene invece che colonne e pilastri caratterizzino i templi rupestri a partire dal regno di Horemhab e soprattutto durante la XIX dinastia (Chappaz 2014, p. 163).

<sup>187</sup> Cfr. § 3.2.4.

<sup>188</sup> Chabân 1907, p. 13.

<sup>189</sup> Fakhry 1939.

<sup>190</sup> Bickel e Chappaz 1988, p. 13.

<sup>191</sup> Desroches-Noblecourt 2003, p. 185. La presenza dei cartigli con la titolatura reale di Hatshepsut, cancellati e per questo sicuramente attribuibili alla regina (Fakhry 1939, p. 716), è un altro elemento che consente di datare lo *speos* a un momento successivo all'incoronazione ufficiale della regina, avvenuta all'incirca verso il settimo anno di regno (Desroches-Noblecourt 2003, pp. 83-91).

<sup>192</sup> Ovviamente l'assenza di Neferura nelle raffigurazioni non costituisce una prova vincolante e tanto meno potrebbe esserlo nel caso dello *Speos Artemidos*, dove le testimonianze lasciate da Hatshepsut sono a dir poco esigue.

Il primo e unico finora a occuparsi nei dettagli di questo *speos* è stato A. Fakhry,<sup>193</sup> dal quale sono prese dunque le informazioni riportate di seguito.

Tra le varie iscrizioni nei pressi dell'entrata, tra cui una stele centinata in cui è raffigurata Pakhet, una in particolare riporta il nome dello *speos*, *hwt-mn*.<sup>194</sup>

Esso si presenta ad ambiente unico, come una grande nicchia alta 1,60 m e larga quasi un metro, per una profondità di 1,58 m, orientato verso nord-ovest e completamente decorato (tav. 9, a). L'ottimo stato di conservazione dei rilievi ha permesso di ammirarne anche i colori, ben preservati.

Sull'architrave della porta l'iscrizione pone il santuario sotto la protezione di «[Horus] di Behedet, il grande dio, variegato di piume», mentre sugli stipiti il nome (scalpellato) di Hatshepsut è indicato come «amato da Pakhet, la grande dea, signora della Valle del Coltello, che risiede nel luogo sacro».

Entrando nel santuario ci si trova dinanzi ai rilievi dipinti, che raffigurano scene di offerte alle divinità. Anche il soffitto era dipinto e, all'epoca della visita di Fakhry al monumento (1938), si potevano scorgere tracce di giallo per le stelle sul fondo blu del cielo.

Sulla parete a destra dell'entrata è raffigurato Thutmosi III, sotto la protezione della dea Nekhbet in forma di avvoltoio, che consacra una tavola di offerte a Pakhet «la grande, signora della Valle del Coltello,<sup>195</sup> che risiede nel luogo sacro» (*wrt nbt srt hrt-jb st dsrt*).<sup>196</sup> La dea leontocefala è stante di fronte al sovrano, in una mano tiene uno scettro *wadj*, sul capo vi è un disco solare, indossa una tunica rossa e la sua pelle è gialla.

A sinistra della scena precedente, Thutmosi abbraccia il dio Khnum «signore di *Her-ur*»<sup>197</sup> (*nb hr-wr*). La figura del dio è del tutto perduta.

Sulla parete opposta è rappresentata una scena d'offerta speculare a quella già vista, ma con protagonista Hatshepsut (completamente erasa) che offre a Pakhet «[la grande, signora della] Valle del Coltello» (*wrt nbt srt*), seguita da Hathor «signora di *Nefrusy*»<sup>198</sup> (*nbt nfrwsy*) e Harakhty «il grande dio, signore del cielo, capo degli dèi» (*ntr ʕ nb pt hry-tp*

---

<sup>193</sup> Fakhry 1939.

<sup>194</sup> Fakhry 1939, p. 716. Un'osservazione più attenta ha consentito di rilevare la lettura corretta dell'iscrizione, per cui il nome dello *speos* è da leggersi in realtà *mn-hwt*, «il santuario è stabile» (Takács 2019, p. 308).

<sup>195</sup> *Dictionnaire* V, pp. 11, 91.

<sup>196</sup> In Fakhry (1939, pp. 711, 715) l'espressione *st dsrt*, «luogo sacro», viene tradotta con «necropoli», ma non ci sono evidenze per Pakhet di una funzione di divinità della necropoli. Piuttosto, la necropoli dev'essere intesa come un luogo la cui sacralità consente alle divinità di risiedervi e agire (Takács 2019, pp. 288-289).

<sup>197</sup> Località del Medio Egitto, a nord di *Hermopolis* (*Dictionnaire* IV, p. 37; Montet 1961, p. 151; Baines e Malek 2000, p. 121).

<sup>198</sup> Altra località del Medio Egitto, a nord dell'odierna el-Ashmunein (*Dictionnaire* III, pp. 89-90; Montet 1961, p. 152).

*ntrw*). La figura di Pakhet è quasi del tutto perduta; la dea Hathor è raffigurata con corna bovine e disco solare sul capo e nelle mani stringe un *ankh* e lo scettro *wadj*; il dio Harakhty, ieracocefalo con un disco solare sul capo, ha nelle mani un *ankh* e lo scettro *was*.

Molto danneggiata è la parete di fondo (tav. 9, a), al centro della quale un'apertura ha diviso in due il rilievo. La dea Pakhet «la grande, signora della Valle del Coltello, signora del cielo» (*wrt nbt st nbt pt*), seduta in trono e con le stesse caratteristiche delle precedenti raffigurazioni, viene venerata da Hatshepsut, anche in questo caso completamente erasa, accompagnata dalla principessa primogenita Neferura.

Al di là dei due sovrani raffigurati nello *speos*, non sembrano esserci stati interventi da parte dei loro successori. Neppure Sethi I, alacramente intervenuto sullo *Speos Artemidos*, pare essersi curato di questo piccolo santuario sul fondo della valle.

### 3.3.6. Aspetti cultuali

Signora assoluta del Batn el-Baqara, dominatrice incontrastata dei fenomeni naturali che in esso si scatenavano, la dea leonessa Pakhet emerge come la divinità principale del luogo, nonché destinataria del culto officiato negli spazi sacri lì situati.

La valle rappresentava lo scenario tangibile del carattere furente di questa dea, il cui nome deriva dal verbo *p<sup>3</sup>h*, «graffiare»;<sup>199</sup> scenario modellato, da un lato, dal sentimento religioso volto a placare la furia divina e, dall'altro, dalle necessità materiali che la gestione dello Stato imponeva al sovrano.

Queste necessità, relativamente al contesto in esame, erano rappresentate dal fabbisogno di pietra da costruzione, costituita dal calcare delle cave di Beni Hassan di cui Hatshepsut necessitava per la sua opera restauratrice dei templi abbandonati dopo il governo degli Hyksos, come ci informa l'iscrizione sul frontone dello *Speos Artemidos*.<sup>200</sup> Estrarre il calcare significava incidere la montagna e violare simbolicamente il corpo stesso della divinità. Quest'ultima non era solo protettrice delle cave e del calcare,<sup>201</sup> ma si nutriva ed era formata da quei 'fluidi cristallizzati' nelle viscere della Terra.<sup>202</sup> Pertanto, colui che avesse voluto attingere a minerali e metalli avrebbe avuto bisogno dell'approvazione da

---

<sup>199</sup> Goedicke 2004, p. 58.

<sup>200</sup> Allen 2002, p. 4.

<sup>201</sup> Aufrère 1991, pp. 59-61.

<sup>202</sup> Aufrère 2001, pp. 159-160.

parte della dea, onde evitare di scatenarne la collera, che poteva manifestarsi in diversi modi.

Nel Batn el-Baqara uno dei modi più frequenti era caratterizzato dalle piogge torrenziali che vi si abbattevano, i cui segni erano visibili sulle rocce nei dintorni del piccolo *speos*, sotto forma di strati di fango.<sup>203</sup>

Le cavità nelle quali le piogge creavano delle cascate alludevano al ventre della vacca sacra Hathor, simbolo di vita e di rinascita, perpetuatosi nella memoria del luogo anche attraverso il nome odierno di Batn el-Baqara, «ventre della vacca». Ma la dea Hathor poteva manifestarsi anche nella sua forma più aggressiva, spesso dalle sembianze leonine, e così sul piano mitologico l'arrivo di queste inondazioni era associato al ritorno della Dea Lontana, l'occhio solare nel suo aspetto violento, il cui ruolo poteva essere assunto dalle divinità locali, rimanendo sempre appannaggio di divinità femminili, la cui potenza, *shm*, poteva essere pericolosa se fuori controllo, ma benefica una volta che la dea fosse stata domata.<sup>204</sup>

Ecco, quindi, Hatshepsut che fa realizzare i due *speoi* per placare e venerare l'occhio solare incarnato da Pakhet,<sup>205</sup> «signora di *Srt*».

In questo contesto il piccolo *speos* del Batn el-Baqara rappresenta la prima tappa verso la riappacificazione della dea. Sulle due pareti laterali, tra le offerte che Hatshepsut e Thutmosi porgono a Pakhet, vengono elencati vino del nord (*jrj mh*), vino-*gst* (*jrj-gst*) e birra (*hnt špnt*),<sup>206</sup> bevande alcoliche utili ad ammansire la dea leonessa che vagava collerica per la valle.

Una volta addomesticata, la potenza della dea poteva essere sfruttata a vantaggio della sovrana, ma non prima che fossero assicurati il culto e le libagioni per la divinità. Così lo *Speos Artemidos* si delinea come seconda tappa del rituale. Hatshepsut adempie al suo ruolo di garante terrena dell'ordine universale, ripristinando la *maat* attraverso uno dei doveri imperanti del sovrano, la costruzione dei templi, e ne fa realizzare uno *ad hoc* per Pakhet nella valle di cui essa era padrona indiscussa. Nell'iscrizione del frontone è la stessa regina che dichiara:

«Great Pakhet, who roams the wadis, resident in the eastern desert, [was] s[eeing]  
the rainstorm's paths, since there was no relevant libation-service that fetched water

---

<sup>203</sup> Fakhry 1939, p. 717.

<sup>204</sup> Takács 2019, p. 302.

<sup>205</sup> Il legame tra Hathor e Pakhet appare evidente dalle liste del tempio di Dendera, in cui Hathor porta l'epiteto di «signora di Pakhet», evidenziando allo stesso tempo un altro legame, ovvero quello tra Pakhet e il suo territorio di appartenenza, così forte da esserne divenuta la dea stessa un toponimo (Cauville 2015).

<sup>206</sup> Fakhry 1939, p. 715; Takács 2019, p. 310.

(for her). I have made her enclosure as [what this goddess] intende[d] for her Ennead, the doorleaves of acacia inlaid with bronze, in [or]der that [they] might be [in it, her register of festival-offerings] (in effect) with respect to (its) timing, the lay-priests learning of its time».<sup>207</sup>

A questo punto Hatshepsut è finalmente nella posizione di poter chiedere e ottenere la benevolenza della dea, che le concederà di usufruire delle ricchezze della montagna e ne legittimerà il suo operato nel Paese. Ma ciò che preme ancor più alla regina è di vedere legittimata la sua ascesa al trono e affermare il suo potere anche nei luoghi più remoti d'Egitto. E punta a ciò facendosi incoronare da Amon ma rivolgendosi a Pakhet, come raffigurato nel rilievo del *pronaos*.

Nello Speos Artemidos, tra gli epiteti attribuiti a Pakhet troviamo quello di *wrt ḥkꜣw*, «grande di magia»: la dea leonessa assume, infatti, il ruolo e la funzione della dea cobra, l'ureo che protegge con le sue fiamme il dio sole dai nemici e che si erge sulla fronte del sovrano, conferendogli così il potere di annientare i nemici terreni dell'Egitto.<sup>208</sup> L'incoronazione costituisce il momento cruciale di questo passaggio o, per meglio dire, di questa condivisione del potere, durante la quale gli dei sanciscono la legittimità del nuovo detentore del trono delle Due Terre.

Affidando ad Amon e a Pakhet la sua incoronazione, Hatshepsut riabilita la sua figura e la sua carica di sovrano,<sup>209</sup> sia a livello nazionale che regionale, legittima la sua ascesa al trono e afferma la sua autorità in un punto probabilmente strategico per il transito di gruppi nomadi<sup>210</sup> o per le temute infiltrazioni straniere, che avrebbero potuto sfruttare il Batn el-Baqara come collegamento tra le piste carovaniere del deserto e la Valle del Nilo.<sup>211</sup> La funzione di Pakhet nel contesto dell'incoronazione è quella di donare alla regina la potenza distruttrice dell'ureo, di aumentarne il potere e il timore che avrebbe dovuto incutere nei nemici dell'Egitto, lasciando emergere così anche il carattere politico della realizzazione dei due templi.

Infine, sebbene dalle fonti in nostro possesso non risultino attestazioni a riguardo, non è da escludere che lo Speos Artemidos e lo *speos* del Batn el-Baqara fossero inseriti in cerimoniali di più ampio respiro, estesi all'intero *nomos* dell'Orice o parte di esso, come

---

<sup>207</sup> Allen 2002, p. 4.

<sup>208</sup> Takács 2019, pp. 290, 295.

<sup>209</sup> È utile ricordare che il ruolo ufficiale di Hatshepsut avrebbe dovuto essere quello di co-reggente a fianco del giovanissimo Thutmosi III, il quale era a tutti gli effetti il legittimo erede al trono.

<sup>210</sup> Bickel e Chappaz 1988, pp. 11-12.

<sup>211</sup> Osservando dall'alto il Wadi Batn el-Baqara si notano delle gradinate la cui funzione sembrerebbe quella di facilitare l'accesso alle piste carovaniere (Chappaz 1994, p. 30).

lascerebbero supporre due delle varie divinità che riempiono le scene raffigurate nei due *speoi*, vale a dire Khnum di *Her-ur* e Hathor di *Nefrusy*.

Entrambe queste divinità sono caratterizzate da un epiteto che le lega a due località del XVI *nomo*, non ancora identificate con certezza, ma collocate con molta probabilità sulla sponda occidentale del Nilo,<sup>212</sup> dove i rispettivi luoghi di culto avrebbero potuto costituire un'altra tappa nel proseguo del viaggio del sole difeso e protetto da Pakhet-Wret-Hekau della Valle del Coltello.

---

<sup>212</sup> Drew-Bear 1979, p. 26; Gomaà 1986, pp. 312-318.

### 3.4. QASR IBRIM (*speos* di Thutmosi III)

#### 3.4.1. Il tempio rupestre

Il secondo *speos* datato situato a Qasr Ibrim<sup>213</sup> risale al regno di Thutmosi III.<sup>214</sup> Esso è stato realizzato più in basso e circa 11 m a sud di quello di Hatshepsut, risultando il più meridionale degli *speoi* (tav. 6, a).

Non è improbabile che questo piccolo tempio avesse, almeno in parte, la funzione di monumento celebrativo del viceré Nehy, del quale l'ultima attestazione risalente all'anno 25 del regno di Thutmosi<sup>215</sup> consente di attribuire lo *speos* di Qasr Ibrim alla prima metà del regno.

Lo stato di conservazione nel quale versava il monumento era sicuramente meno ottimale del già analizzato *speos* di Hatshepsut, sia per l'erosione dovuta alla penetrazione delle acque del Nilo durante le piene, sia per le occupazioni più tarde, che apportarono danni alla struttura.

#### 3.4.2. Struttura architettonica

Realizzato in un recesso della parete rocciosa, il tempio si compone di un unico ambiente di forma rettangolare, largo 2 m e profondo 3,7 m, con un soffitto piano alto circa 1,85 m (tav. 9, b). L'asse principale ha un orientamento ovest-est.

L'accesso era probabilmente chiuso da una porta, della quale si conserva solo il foro di alloggiamento del perno sul soffitto, nel lato dello stipite meridionale; il pavimento risulta invece molto danneggiato, al punto da non consentire un riscontro con l'alloggiamento superiore, così come lo è anche la parte settentrionale della porta, per cui non è possibile determinare se ci fossero due battenti o un unico battente con un sistema di chiusura. Tuttavia, il confronto con gli altri *speoi* di Ibrim farebbe supporre un'entrata aperta, alla quale fu aggiunta una porta con le successive occupazioni.<sup>216</sup>

Altre aggiunte successive sono rappresentate da una buca nell'angolo sud-est del pavimento, la cui forma 'a sarcofago' testimonia il riutilizzo funerario dello *speos*, e da una nicchia nella parete nord, in prossimità dell'ingresso.

---

<sup>213</sup> Sull'inquadramento storico-geografico del sito vd. § 3.1.1; sugli aspetti cultuali vd. § 3.7.4.

<sup>214</sup> Indicato con il n. 1 in Caminos 1968, pp. 35-43.

<sup>215</sup> Curto 2010, p. 99.

<sup>216</sup> Caminos 1968, p. 36.

La parete di fondo, o orientale, racchiude la nicchia (alta 1,26 m, larga 1,30 m e profonda 46 cm) nella quale sono state ricavate le statue divine (tav. 9, b).

### 3.4.3. Programma iconografico ed epigrafico

I primi elementi decorati del tempio sono l'architrave e gli stipiti della porta: il primo è diviso in tre registri, di cui quello superiore presenta il disco solare alato *bḥdt nb pt*, «quello di Behedet, signore del cielo», mentre gli altri due riportano il nome e la titolatura di Thutmosi; sugli stipiti è inciso un testo che identifica il viceré Nehy come favorito del re, riportandone i titoli.

Le pareti interne dovevano essere interamente ricoperte di rilievi, ma il forte stato di degrado non ha consentito la loro conservazione. Intonaco e colori sono completamente scomparsi e ciò che resta delle raffigurazioni riguarda prevalentemente la parte superiore dei rilievi.

Entrando nello *speos*, sul lato nord della parete occidentale resta un'iscrizione dedicatoria di Nehy, in sei colonne, alla cui base doveva esserci probabilmente la figura dello stesso viceré, perduta. Lo stesso schema era ripetuto sul lato sud della parete, ma ne restano pochi geroglifici sparsi.<sup>217</sup>

La parete settentrionale è la più danneggiata: nella parte inferiore le scene sono state cancellate dalle acque, mentre sulla sinistra una grande nicchia ne ha distrutto un'ampia superficie. Quel che resta ha permesso di ricostruire le scene nel modo seguente.<sup>218</sup>

A partire da destra, il dio Amon-Ra *nb pt*, «signore del cielo» (con la tipica corona a due piume, uno scettro e una stoffa ripiegata tra le mani), presiede un corteo di sette divinità regionali, di cui due perdute, ma tutte identificabili grazie alle iscrizioni:

- Horus *nb mj<sup>c</sup>m ntr ʿ3 nb pt*, «signore di *Miam*, grande dio, signore del cielo», con doppia corona;

- Horus *nb bhn ntr ʿ3 nb t3 šm<sup>c</sup>w*, «signore di *Buhen*,<sup>219</sup> grande dio, signore dell'Alto Egitto», di cui si intravedono tracce della doppia corona;

- Hathor *nbt jbsk ḥrt-jb 3bw*, «signora di *Ibshek*,<sup>220</sup> che risiede a Elefantina», con copricapo con disco solare e corna bovine;

---

<sup>217</sup> Caminos 1968, pp. 36-37.

<sup>218</sup> Caminos 1968, pp. 38-39.

<sup>219</sup> Città della Bassa Nubia, situata poco più a nord della seconda cateratta (*Dictionnaire* II, p. 26; Baines e Malek 2000, p. 186).

<sup>220</sup> Città della Bassa Nubia, a sud di Abu Simbel, identificata con la moderna Faras (*Dictionnaire* I, p. 65; Baines e Malek 2000, p. 186).

- Horus *nb b3k*, «signore di *Baki*»,<sup>221</sup> completamente perduto;
- divinità di cui non resta né l'immagine né l'iscrizione, ma Lepsius nel 1844 ne copiò ciò che restava, ovvero *hnmw nb*, «Khnum, signore [...]»;<sup>222</sup>
- Satet *nbt 3bw*, «signora di Elefantina», con corona bianca e corna di antilope;
- Anuqet *hnt stt nbt pt hnt* [...], «preminente di Sehel,<sup>223</sup> signora del cielo, preminente [...]», con il tipico copricapo dalle molteplici piume.

La parete meridionale presenta una scena parallela alla precedente, ma caratterizzata da un'ambientazione terrena. I rilievi si sono conservati per un'altezza maggiore, sebbene anche qui la pittura sia del tutto svanita. Il soggetto raffigurato vede un'offerta di tributi nubiani al sovrano.<sup>224</sup>

Thutmosi, di cui restano la testa e le spalle, è raffigurato in trono, sotto un'edicola, protetto dalla dea avvoltoio Nekhbet; alle spalle del sovrano vi era anche Iside, in una rara rappresentazione in forma di avvoltoio, identificabile però solo attraverso l'iscrizione *(3)st wrt nbt gbtyw*,<sup>225</sup> «Iside la grande, signora di *Coptos*». Sulla sinistra rispetto a Iside compare il dio Min, con il copricapo dalle alte piume e il flagello nella mano levata, identificato anch'egli come *nb gbtyw*, «signore di *Coptos*».

Il resto della scena si sviluppa davanti al sovrano, con il viceré Nehy a capo di una fila di tributari che recano doni dal sud (i personaggi sono quasi del tutto perduti, mentre di Nehy restano i contorni della figura).

L'ultima parete, quella orientale, ospita la nicchia con le statue.<sup>226</sup> L'architrave della nicchia doveva essere decorato con il disco solare alato, corredato dall'iscrizione, su entrambi le estremità, *bhdt ntr 3 nb pt*, «quello di Behedet, il grande dio, signore del cielo».

Le statue sono tutte in condizioni pessime, distrutte dalla vita in giù e mutilate nella parte superiore. I personaggi che raffiguravano sono identificabili grazie alle iscrizioni: al centro vi è Thutmosi III, alla sua sinistra Satet *nbt 3bw*, «signora di Elefantina», e alla sua destra Horus *nb mj3m*, «signore di *Miam*». La parrucca voluminosa e l'ampiezza del suo volto lasciano intuire che il quest'ultimo fosse rappresentato ieracocefalo, con la corona dell'Alto Egitto, la stessa indossata anche da Satet.

<sup>221</sup> Città situata in Bassa Nubia, è la moderna Quban (*Dictionnaire* II, pp. 6-7; Baines e Malek 2000, pp. 179, 181).

<sup>222</sup> *LD Text* V, p. 129.

<sup>223</sup> Isola in prossimità della prima cateratta, 3 km a sud di Elefantina (*Dictionnaire* V, pp. 94-95; Montet 1961, p. 21; Baines e Malek 2000, pp. 71, 73.)

<sup>224</sup> Caminos 1968, pp. 39-40.

<sup>225</sup> *Dictionnaire* V, p. 173; Montet 1961, p. 77.

<sup>226</sup> Caminos 1968, p. 42.

## 3.5. ELLESIIJA

### 3.5.1. Il sito: inquadramento storico-geografico

Originariamente il tempio rupestre di Ellesija era situato sulla riva orientale del Nilo, a circa 220 km a sud di Assuan, in piena Bassa Nubia. Oggi, come sappiamo, del sito e di tutta l'area circostante non rimane nulla, se non la grande distesa d'acqua formata con l'innalzamento della diga di Assuan. Per ammirare il tempio thutmoside è necessario recarsi a ben altre latitudini, ovvero nell'Italia settentrionale, a Torino, nel cui Museo Egizio<sup>227</sup> il monumento fu ricostruito e reso accessibile al pubblico per la prima volta nel 1970.<sup>228</sup>

Il punto scelto da Thutmosi III per realizzare il tempio era costituito da un grande altipiano che correva lungo il fiume, sulla riva opposta rispetto all'importante città di *Miam*, sede del viceré di Kush.

L'unica attestazione di un toponimo di epoca faraonica, probabilmente riconducibile al sito di Ellesija, proviene da Karnak: qui, in una lista di località nubiane fatta redigere da Thutmosi III, compare un *Aasyh*,<sup>229</sup> al quale, in epoca islamica, si sarebbe anteposto l'articolo *el* della lingua araba, giungendo a noi nella forma conosciuta di Ellesija.<sup>230</sup> Se, come ipotizzato da Curto, questo toponimo fosse effettivamente di origine nubiana, potrebbe trovare il suo successivo stadio linguistico nel toponimo in antico nubiano  $\text{ace}$ :<sup>231</sup> sebbene non se ne conosca l'esatta localizzazione, è molto probabile che esso indicasse un rilevante centro urbano e religioso (forse la stessa Qasr Ibrim, a poca distanza da Ellesija)<sup>232</sup> del regno cristiano di Nobazia.

Quasi nulla si sa in merito a insediamenti o monumenti preesistenti nell'area: agli inizi del '900, quando la realizzazione della prima diga di Assuan diede una nuova spinta alle ricerche in Bassa Nubia, il tempio di Ellesija appariva pressoché isolato, tanto da località

---

<sup>227</sup> Torino, Museo Egizio, sala 15, n. inv. 18016.

<sup>228</sup> Curto 2010, p. 66. Il salvataggio del tempio dall'innalzamento delle acque della grande diga di Assuan è descritto dettagliatamente nell'opera di Curto, *Lo Speos di Ellesija* (2010, pp. 56-66), pertanto in questa sede non ci si soffermerà oltre sulla vicenda.

<sup>229</sup> Schiaparelli 1916, p. 181, n. 2.

<sup>230</sup> Curto 2010, pp. 44, 46.

<sup>231</sup> Łajtar e Ochała 2017. Una variante di tale toponimo potrebbe essere  $\text{accH}$  (Ruffini 2014, n. 69, l. 7).

<sup>232</sup> Łajtar e Ochała 2017, pp. 251-253. Inoltre, gli autori ricercano la possibile origine etimologica del toponimo in due vocaboli dell'antico nubiano,  $\text{ac-}$ , «mattino» (in riferimento alla sponda orientale su cui sorgeva il sito), e  $\text{ac-}$ ,  $\text{aac-}$ , «misurare» (legato alla misurazione delle terre), ma non escluderei l'origine dal termine  $\text{acce-}$ , «acqua» (Browne 1996, p. 21). Quest'ultima ipotesi, com'è ovvio, fa riferimento allo stretto legame del sito con il Nilo, che potrebbe essere alla base della scelta di Thutmosi di realizzarvi un monumento.

moderne quanto da vestigia antiche. Curto ipotizzò l'esistenza a Ellesija di un antico centro abitativo di importanza tale da aver indotto Thutmosi a realizzarvi un tempio, ma il carattere 'mobile' dei villaggi conosciuti in epoca moderna (i cui toponimi hanno spesso tratto in inganno gli studiosi anziché fornire prove utili) e la totale assenza di indagini archeologiche non hanno consentito di avvalorare tale ipotesi.<sup>233</sup>

Da ciò si desume come la storia del sito, stando alle notizie in nostro possesso, coincida fondamentalmente con quella del tempio stesso.

### **3.5.2. Il tempio rupestre**

Questo monumento si colloca idealmente verso la fine del programma politico e architettonico voluto da Thutmosi III, che lo fece realizzare nell'anno 51 del suo regno (1429 a.C.), come si evince dalla 'stele di fondazione' di cui si parlerà più avanti.

Nonostante il suo grande valore storico-artistico, il tempio rupestre di Ellesija fu scarsamente considerato dai viaggiatori ottocenteschi.

Un primo schizzo della veduta del monumento lo dobbiamo a Otto Friederich von Richter nel 1815,<sup>234</sup> ma fu il collezionista W.J. Bankes, durante il suo viaggio in Egitto tra il 1815 e il 1819, a descrivere per primo il tempio in un suo diario.<sup>235</sup>

Successivamente ignorato dalla spedizione franco-toscana del 1828, venne invece documentato da Lepsius, sebbene parzialmente e con alcune inesattezze, durante la spedizione prussiana del 1842-1845.<sup>236</sup>

Nei primi anni del '900 Weigall visitò Ellesija e inserì il tempio tra i monumenti da salvare in vista della realizzazione della prima diga di Assuan.<sup>237</sup>

Nel corso della prima metà del secolo, a Weigall fecero seguito numerosi altri studiosi che descrissero il monumento nelle loro opere, ma si dovette attendere la fine degli anni '60 per avere la prima pubblicazione esaustiva,<sup>238</sup> quando, per via della minaccia imminente dovuta al rapido innalzamento delle acque della seconda diga, Ellesija fu inserito nel programma UNESCO di salvataggio dei monumenti nubiani. Dal 1961 al 1963 vennero eseguiti i rilievi completi del monumento e tra il '62 e il '69 venne tagliato in blocchi, smontato e ricostruito nell'attuale sede di Torino.

---

<sup>233</sup> Curto 1970; Curto 2010, p. 45.

<sup>234</sup> Hinkel 1992, p. 50.

<sup>235</sup> Curto 2010, p. 40.

<sup>236</sup> LD III, tavv. 45-46; LD Text V, pp. 110-116.

<sup>237</sup> Weigall 1907, pp. 113-115, tav. LXII.

<sup>238</sup> Desroches-Noblecourt *et al.* 1968.

Infine, Curto pubblicò una monografia comprendente le ultime vicende del monumento, poi ampliata da una successiva pubblicazione quarant'anni più tardi.<sup>239</sup>

Più o meno contemporaneo di un altro tempio rupestre thutmoside, ovvero Gebel Dosh, <sup>240</sup> lo *speos* di Ellesija fu realizzato probabilmente sotto la supervisione del viceré Usersatet, <sup>241</sup> nell'ottica integrazionista di Thutmosi, per il quale il dominio territoriale sulla Nubia passava anche attraverso la più velata 'integrazione' religiosa.

Le iscrizioni lasciate nei pressi e all'interno del tempio coprono un arco temporale di circa duecento anni, che vede coinvolte essenzialmente la XVIII e la XIX dinastia.

Akhenaton non fece risparmiare neppure questo monumento dalla sua riforma iconoclasta e i segni tangibili si riscontrano nella cancellazione dell'immagine e del nome di Amon, così come quelli di Min (forse confuso con Amon).

Le due figure furono restaurate durante il regno di Ramses II e lo stesso avvenne per le statue nella nicchia di culto, le cui divinità raffigurate furono modificate come si vedrà più avanti. Di questo restauro ne porta testimonianza la stele (detta appunto 'del restauro') fatta incidere a destra della porta del tempio da Setau, viceré all'epoca di Ramses II, dedicata ad Amon-Ra di Tebe e Horus di *Miam*.<sup>242</sup>

Il tempio fu poi progressivamente abbandonato, come lascerebbe supporre l'assenza di testimonianze delle dinastie successive, ma con la nascita del regno cristiano di Nobazia fu trasformato in chiesa, di cui numerosi sono le croci e gli altri simboli cristiani incisi sulle pareti.<sup>243</sup>

### 3.5.3. Struttura architettonica

Il tempio presenta il classico impianto a 'T rovesciata', non perfettamente simmetrico e in origine orientato secondo un asse nordovest-sudest.

Per la sua realizzazione fu sfruttato un recesso nella falesia di arenaria che in quel tratto costeggiava il Nilo, unica via di accesso al tempio (tav. 10, a). Il recesso, largo 17 m e profondo 3 m, fu pavimentato con grossi blocchi di pietra e ne fu spianata la parete di fondo, per consentire la realizzazione della facciata, lievemente inclinata.

---

<sup>239</sup> Curto 1970; Curto 2010.

<sup>240</sup> Vd. § 3.6.2.

<sup>241</sup> Curto 2010, p. 99.

<sup>242</sup> Curto 2010, p. 91.

<sup>243</sup> A questo proposito la Desroches sostiene che il tempio fu cristianizzato, ma non utilizzato come vera e propria chiesa, data l'assenza di ulteriori pitture a copertura dei rilievi faraonici (Desroches-Noblecourt *et al.* 1968, vol. 1, p. 3).

Il vano d'ingresso risulta leggermente decentrato verso sinistra; una porta (di cui si sono ritrovati gli alloggiamenti dei cardini) immetteva nel vestibolo trasversale attraverso due o tre gradini, oggi perduti. Il vestibolo è ampio 5,5 x 3 m ed è seguito direttamente dal *naos* (2 x 3 m), che vi si apre al centro della parete orientale, senza alcun corridoio di raccordo tra i due ambienti. Nella parete di fondo è stata realizzata la nicchia contenente le statue a mezzo tondo del re e delle divinità; al di sotto di esse vi è una mensola addossata alla parete, probabile supporto per le offerte (tav. 10, b).

I soffitti dei due ambienti sono a botte ribassata, per un'altezza di poco più di 2 m. Il pavimento fu spianato nella roccia e ricoperto di terra battuta; nel *naos* esso è in leggera pendenza verso la nicchia, creando un effetto ottico per dare maggiore risalto alle statue di culto.

Forse un terremoto avvenuto già in epoca faraonica provocò il crollo dei soffitti e una larga fessura che attraversa diagonalmente il tempio dalla cella al vestibolo.

Le fasi di utilizzo successive arrecarono alcune modifiche: il *naos* venne adattato per le funzioni ecclesiastiche realizzandovi un'abside e una porta venne posta a dividere i due ambienti.

Sulla facciata sono presenti una fila di venti fori per le travi e un taglio per l'inserimento di una tettoia, segni di un probabile struttura in materiali deperibili aggiunta successivamente.<sup>244</sup>

#### **3.5.4. Programma iconografico ed epigrafico**

La facciata del tempio non presenta particolari decorazioni, fatta eccezione per le tre stele che affiancano l'ingresso. Di queste, due sono di epoca thutmoside, mentre la terza è quella ramesside citata poc'anzi.

Delle due stele thutmosidi, quella incisa a destra della porta, ovvero la 'stela di fondazione', è quella meglio conservata: essa è posta sotto la protezione di Horus di *Miam* e Satet «signora di Elefantina», ai quali il sovrano offre rispettivamente vino e latte. Il dato più interessante di questa stela risulta essere la data riportata nel testo, che ci consente di datare il tempio all'anno 51, mese 2 dell'estate, giorno 14 del regno di Thutmosi III.<sup>245</sup>

---

<sup>244</sup> Curto suggerisce l'ipotesi di una struttura adibita a celle per i monaci, sull'esempio del tempio di Amada (Curto 2010, pp. 54-55). La presenza di queste tracce strutturali ha portato alcuni studiosi a definire erroneamente Ellesija come un *hemispeos* (Gundlach 1994, p. 71; Konrad 2002).

<sup>245</sup> *Urk* IV, p. 221; Curto 2010, pp. 70-73.

La seconda stele, incisa a sinistra della porta e detta ‘stela dell’appannaggio’, risulta più compromessa e del testo sono parzialmente leggibili solo otto linee; da esse si evince l’istituzione da parte del sovrano di una rendita per il tempio, consistente nella fornitura di offerte e del necessario per il culto.<sup>246</sup>

Altro elemento decorato della facciata è l’architrave della porta, molto danneggiato, su cui è raffigurato il tipico disco solare alato, *bḥdt(y) ntr ʿ3 nb pt* («quello di Behedet, dio grande, signore del cielo»), a protezione del nome del re.

All’interno del tempio il programma decorativo si sviluppa lungo tutte le pareti, a un’altezza di 1,2 m dal suolo, fino al soffitto. I riquadri delle scene sono incorniciati in alto e sui lati da un motivo vegetale.

In tutte le scene il protagonista è Thutmosi III, intento ad onorare le diverse divinità che di volta in volta lo accompagnano o a riceverne segno di grazia. Lo sviluppo delle raffigurazioni ci presenta l’accoglienza del re tra gli dèi, la sua funzione di unificatore delle Due Terre, la consacrazione delle offerte agli dèi, fino ad arrivare al *naos* in cui Thutmosi raggiunge a tutti gli effetti lo *status* di sovrano divinizzato.

Per comodità e per consentire una facilità di riscontro, si seguirà l’ordine descrittivo e la suddivisione delle scene riportati nell’opera *Le Speos d’El-Lessiya* (tav. 11, a).<sup>247</sup> Il primo ambiente è il vestibolo, indicato dalla lettera D, mentre il *naos* sarà indicato dalla lettera E.

#### Vestibolo, versante nord:

D1: Horus «signore di *Miam*» (*ḥr nb mjꜥm*), di cui sono stati scalpellati nome e corona, tiene per mano il sovrano, al quale avvicina un *ankh* al naso.

D2: venerazione per Horus di *Baki* (*ḥr nb bꜥk*), con *pschent* sul capo e scettro *was* e *ankh* tra le mani.

D3: a sinistra Anuqet (*ꜥnꜥt nbt bꜥsty*, «signora di *Ta-Sety*») e Satet, a destra, accolgono tra le braccia Thutmosi. Entrambe le dee indossano i loro tipici copricapi e una tunica aderente a due bretelle.

D4: offerta del latte a Khnum criocefalo, «signore della cateratta» (*ḥnmw nb ꜥbḥw*), vestito con un corto perizoma e con in mano scettro *was* e *ankh*.

D5: corsa rituale dei vasi *ḥs*, effettuata dal re davanti ad Amon. Il dio, seduto su un trono, indossa la tipica corona con due alte piume e tiene in mano *was* e *ankh*. La figura del dio è stata cancellata per poi essere restaurata.

---

<sup>246</sup> Curto 2010, p. 74.

<sup>247</sup> Desroches-Noblecourt *et al.* 1968, vol. 1, pp. 9-21. Gli epiteti delle divinità sono tratti da Curto 2010, pp. 75-87.

D6: Min di *Coptos* (*mnw gbtjw*) riceve l'offerta del vino. Il dio si presenta stante, itifallico e mummiforme, con un mortaio con piume sul capo, fascia incrociata sul petto, flagello nella mano levata; alle sue spalle vi è un santuario con una foglia di palma stilizzata, alla cui base è l'anello *šnw*. Anche la figura di Min fu martellata e poi restaurata.

D7: Montu «signore di *Hermontis*»<sup>248</sup> (*mntw nb jwnw*) afferra il gomito e tiene la nuca di Thutmosi, il quale leva una mano verso il dio. Montu è ieracocefalo e porta sulla testa un disco solare con un solo ureo, sormontato da due alte piume.

D8: Iside, vestita di una tunica aderente, abbraccia il re. Uno scorpione è raffigurato sul capo della dea, la quale appare dunque nella sua forma di Iside-Hedetet.

D9: Amon, identico al precedente della scena D5, riceve offerte animali e vegetali. La scena ha subito in parte la distruzione dei quattro registri di offerte, che tuttavia risultano riconoscibili.

Vestibolo, versante sud:

D10: Horus di *Nekhen*,<sup>249</sup> «signore del cielo» (*hr nhn nb pt*), riceve fumigazioni di incenso dal re, la cui figura sopravvive solo in alcune tracce della testa e delle braccia. Horus è raffigurato ieracocefalo e con lo pschent, mentre tiene in mano *was* e *ankh*.

D11: Dedun (*hntj t3-sty*, «che presiede *Ta-Sety*») accoglie il re, tenendogli il capo con la mano sinistra e il gomito con la destra. Il dio è vestito di un corto gonnellino e non ha alcun segno distintivo.

D12: Sesostri III (*h<sup>c</sup>-k3w-r<sup>c</sup>*), con indosso *shendyt* e corona bianca, viene adorato da Thutmosi. Il sovrano divinizzato impugna un *ankh*, lo scettro *wadj* e la mazza da guerra.

D13: Hathor «signora di *Ibshek*» (*nbt jbšk*) riceve l'offerta del vino da Thutmosi. La dea indossa una tunica aderente e una lunga parrucca, sormontata dalle tipiche corna bovine con disco solare, avvolte da un ureo; nella mano levata verso il viso del sovrano ha un sistro-*naos* a testa hathorica con un piccolo *ankh* pendente, mentre nell'altra mano stringe una *menat*.

D14: Horus di *Buhen* (*nb bhn*) tende verso il naso del sovrano il simbolo composito di *ankh* e *was*, mentre nell'altra mano impugna lo scettro *was*. Il dio è ieracocefalo e indossa la corona doppia.

D15: Nekhbet (*hdt nhn nbt pt hnwt t3wy*, «la Bianca di *Nekhen*, signora del cielo, sovrana delle Due Terre») e Wadjet (*nbt pr-nw*, «signora del *per-nu*») siedono a fianco del

---

<sup>248</sup> Si tratta della moderna Armant, a sud-ovest di Luxor (*Dictionnaire* I, p. 53; Montet 1961, p. 72; Baines e Malek 2000, pp. 71, 83).

<sup>249</sup> Città dell'Alto Egitto, conosciuta in epoca ellenistica come *Hierakonpolis*, è l'attuale Kom el-Ahmar (*Dictionnaire* III, p. 99; Baines e Malek 2000, pp. 71, 78-79).

re, la cui figura è leggermente danneggiata nella parte inferiore, e gli cingono le spalle. Le tre figure sono assise su un trono rialzato su un basamento. Le dee sono vestite di una tunica aderente; Wadjet indossa una parrucca lunga con ureo, mentre Nekhbet la corona bianca con le spoglie di avvoltoio.

D16: Horus ieracocefalo (*nb mj<sup>c</sup>m*, «signore di *Miam*») riceve l'offerta dei vasi di vino da Thutmosi. Il dio è raffigurato con un corto gonnellino, corona *pschent* e impugna *ankh* e *was*.

D17: verosimilmente Iside avvicina al naso del sovrano un *ankh*. La figura della dea è molto deteriorata, mentre quella del sovrano è tagliata da una crepa nella parete.

D18: Satet accoglie Thutmosi nell'atto *snsn* (in parallelo a Iside della scena D8), tenendogli il capo con la mano sinistra e il gomito con la destra. La dea indossa la corona bianca con corna di antilope.

D19: Horus ieracocefalo (*nb mj<sup>c</sup>m*, «signore di *Miam*»), seduto in trono, riceve offerte di vario genere dal sovrano (parallelismo con la scena D9). Il dio indossa lo *pschent* e tiene tra le mani un *ankh* e lo scettro *was*.

Naos, parete nord:

E1: Horus ieracocefalo (*nb mj<sup>c</sup>m*, «signore di *Miam*») riceve l'offerta dei vasi di vino. Sul capo il dio indossa lo *pschent*.

E2: Amon-Ra (*nsw-ntrw*, «signore degli dèi»), seduto in trono, presiede al rituale della fumigazione eseguito dal sovrano. Amon indossa il tipico copricapo con due alte piume e impugna un *ankh* e uno scettro *was*. L'immagine del dio è stata restaurata.

E3: Satet «signora di Elefantina» (*nbt 3bw*) riceve l'offerta del latte. La dea è seduta in trono e indossa una tunica aderente e un copricapo con corna di antilope e spoglia di avvoltoio. Una crepa attraversa la scena tra i due personaggi, che risultano deteriorati all'altezza del volto.

Naos, parete sud:

E4: Horus ieracocefalo (*k3 nb t3-sty hr-jb w3st*, «Toro, signore di *Ta-Sety*, che risiede a Tebe») è stante davanti al sovrano intento a adorarlo. Il dio indossa lo *pschent* e tiene tra le mani un *ankh* e uno scettro *was*.

E5: Horus (*nb [mj<sup>c</sup>m]*, «signore di [*Miam*]»), seduto in trono, riceve l'offerta del latte da Thutmosi. L'immagine del dio è stata quasi del tutto distrutta.

E6: Thot ibiocefalo (*nb mdw-ntr*, «signore delle parole sacre»), seduto in trono, riceve l'offerta di un pane triangolare. Il dio impugna un *ankh* e lo scettro *was*.

Nella parete di fondo del *naos* si apre la nicchia nella quale sono state realizzate, ricavate dalla roccia stessa, le statue di culto.

Ai lati di tale nicchia è raffigurato il dio Hapy. Sul lato nord (E7) il dio, stante, con il suo caratteristico fisico opulento, indossa la barba posticcia e una lunga parrucca sulla quale vi è il geroglifico papiriforme del Basso Egitto. Tra le mani regge una tavola su cui sono posati due vasi *hs* e il segno *usekh*. La figura del dio sul lato sud (E8) è, invece, danneggiata al punto da non poterne riconoscere gli attributi, ma è verosimile che si tratti di Hapy in versione dio dell'Alto Egitto.

Infine, la triade statuaria, alta poco più di un metro (esclusi i copricapi), risulta di difficile identificazione a causa del suo pessimo stato di conservazione. L'unica attribuzione certa è relativa alla figura centrale che rappresenta Thutmosi III, affiancato come di consueto da due divinità. Queste ultime, così come si presentano oggi, possono essere identificate con Horus di *Miam*, alla sinistra del re, e Amon, alla sua destra. Il primo è riconoscibile dalla testa di falco con disco solare e dall'iscrizione (*hr nb mj<sup>c</sup>m*); del secondo restano tracce delle due piume della corona e l'iscrizione identificativa (*jmn nb nswt t<sup>3</sup>wy*), entrambe reincise.<sup>250</sup> Tuttavia, le evidenti modifiche subite dalle sculture e alcuni dettagli stilistici, nonché il confronto con i gruppi statuari di altri templi rupestri di Thutmosi (Qasr Ibrim e Gebel Dosha), hanno portato alcuni studiosi a ritenere questa triade come il risultato di un totale stravolgimento delle divinità raffigurate.

Già Curto<sup>251</sup> sosteneva come le statue potessero rappresentare in origine la dea Satet (dove oggi vi è Horus) e sempre Horus di *Miam*, sostituito solo in epoca ramesside con Amon.<sup>252</sup> Osservando i contorni della statua di Horus, si nota in effetti come il bacino sia più largo, ad esempio, rispetto a quello del sovrano, adattandosi meglio al corpo di una divinità femminile. Inoltre, la presenza di Satet quale una delle divinità principali del tempio è ben evidenziata dalla 'stele di fondazione' e dai rilievi, mentre la sua plausibile raffigurazione alla sinistra del re trova un riscontro nello *speos* di Qasr Ibrim dello stesso Thutmosi<sup>253</sup> (così come negli altri *speoi* di Qasr Ibrim e più in generale nei templi rupestri, in cui la divinità femminile siede alla sinistra del sovrano).

---

<sup>250</sup> Curto 2010, p. 87.

<sup>251</sup> Curto 1970, fig. 34 e appendice III.

<sup>252</sup> Dello stesso parere sono Klug 2002, p. 175; Török 2009, p. 225; Ullmann 2020, p. 152. Anche Gundlach sostiene tale ipotesi, spingendosi addirittura ad attribuire tale disposizione a un progetto mai portato a termine di Hatshepsut (Gundlach 1994, p. 76, nota 34), ma risulta una speculazione quantomeno azzardata in mancanza di elementi tangibili risalenti alla regina.

<sup>253</sup> Vd. § 3.4.3.

Obiezioni a questa ipotesi sono state poste da Laboury, secondo il quale le effettive divinità destinatarie del tempio, fin dalla sua realizzazione, sarebbero state Amon e Horus. Lo studioso ritiene difficile che il copricapo di un'eventuale Satet potesse essere riscolpito, senza lasciare tracce, nel disco solare di Horus, mentre attribuisce le forme 'femminili' dell'attuale Horus ai residui stilistici della scultura amarniana, supponendo dunque che una prima raffigurazione del dio fosse stata distrutta in età amarniana e restaurata successivamente, subendo la stessa sorte dell'effigie di Amon.<sup>254</sup>

Se dal punto di vista archeologico può risultare più o meno complesso trarre delle conclusioni in favore dell'una o dell'altra ipotesi, sul piano ideologico la scelta tenderebbe a ricadere sulla prima ipotesi, in virtù di quella politica d'integrazione che fa di Satet e Horus di *Miam* (dunque due divinità strettamente legate al territorio in cui sorge il tempio) un *trait d'union* tra egiziani e nubiani. Dal punto di vista iconografico, lo *speos* di Ellesija si inserisce perfettamente nel programma politico di Thutmosi III, mostrando oltre alla coerenza formale della decorazione interna, anche una coerenza con gli altri templi del sovrano: nello *speos* le divinità sono perlopiù nubiane, ma il 'vocabolario' iconografico ricalca in tutto e per tutto quello di un qualsiasi tempio egiziano.<sup>255</sup>

### 3.5.5. Aspetti culturali

A dispetto dell'apparente isolamento in cui era immerso il tempio di Ellesija prima di essere trasferito a Torino, in epoca faraonica esso costituiva un tassello del più ampio *ritual landscape* articolato attorno alla città di *Miam*, ovvero l'Aniba dell'epoca moderna.

Già nel Medio Regno quest'area aveva destato l'interesse faraonico, con Sesosti I che a *Miam* fece realizzare una fortezza per il controllo del traffico fluviale.<sup>256</sup> La riconquista della Nubia agli inizi del Nuovo Regno determinò un notevole incremento dell'attività politico-amministrativa, e di conseguenza architettonica, in particolare tra la prima e la seconda cataratta, creando nei dintorni di *Miam* un'area rituale che si estendeva per circa 10 km, da Ellesija a nord fino a Ibrim a sud.<sup>257</sup> Con i primi sovrani della XVIII dinastia la fortezza fu ampliata in un insediamento fortificato, all'interno del quale sorgeva un tempio dedicato a Horus di *Miam*.<sup>258</sup> Di questo tempio oggi non ci rimane nulla, ma una stele

---

<sup>254</sup> Laboury 1998, pp. 98-99.

<sup>255</sup> Lurson 2010, pp. 184-185.

<sup>256</sup> PM VII, p. 81; Hein 1991, p. 27.

<sup>257</sup> Cfr. § 3.7.4.

<sup>258</sup> PM VII, p. 81.

ritrovata nell'area templare attesta l'esistenza di una barca cerimoniale usata per portare in processione la statua del dio.<sup>259</sup>

Non è casuale ritrovare Horus nel ruolo di divinità principale della zona: l'antico culto di Horus di *Nekhen* venne introdotto durante Medio Regno nelle fortezze della seconda cateratta, per via del suo speciale legame con la regalità e con la legittimazione del potere, di cui i nuovi sovrani conquistatori avevano evidentemente bisogno in terra straniera. Fu dunque declinato in diverse forme locali in qualità di divinità tutelare delle maggiori città nubiane (Horus di *Baki*, di *Miam*, di *Buhen*), prendendo parte a quel processo di assimilazione tra la religione nubiana e quella egizia che ebbe inizio fin dagli esordi della XVIII dinastia, con un intento di conciliazione da un lato, ma di assoggettamento religioso ai nuovi dominatori dall'altro.

Oltre a Horus furono diverse le divinità coinvolte, tra cui vale la pena citarne alcune, come Hathor, che diviene consorte di Horus di *Baki* in qualità di «signora di *Ibshek*»; la triade formata da Khnum, Satet e Anuqet, protettori della regione della prima cateratta; Min di *Coptos*, per il suo ruolo di «signore dei paesi stranieri»; e ancora Dedun, dio di probabile origine nubiana, ma venerato anche in Egitto come «signore della Nubia».<sup>260</sup>

Ovviamente non mancò all'appello Amon, sia nella sua forma 'nazionale' di Amon-Ra, sia in una forma locale particolare, per cui prese l'epiteto di *hrj-jb p3 jw n mjcm* («che è nel mezzo dell'isola di *Miam*»), in riferimento a una delle due isole che si scorgevano poco più a nord di *Miam*.<sup>261</sup>

Siffatto approccio religioso raggiunse l'apice con il regno di Thutmosi III e lo *speos* di Ellesija, in linea con gli altri templi nubiani del sovrano, lo racchiude appieno.

Tra i molteplici piani di lettura possibili (culturale, teologico, politico) cui si presta il tempio con il suo programma decorativo, si può assistere a un Thutmosi protagonista della rigenerazione del ciclo solare. Attraverso i rituali messi in atto e/o raffigurati sulle pareti, il sovrano assume il ruolo di garante e allo stesso tempo fautore del ciclo diurno del sole, prendendovi parte egli stesso in una metaforica trasposizione di se stesso in qualità di sole allo zenit, ovvero Ra-Harakhty, affiancato dal sole nascente Amon-Ra (alla sua destra, dunque a est) e dall'astro al tramonto, rappresentato eccezionalmente da Horus di *Miam* (alla sinistra del re, ovvero a ovest). Questo rigenerarsi del ciclo solare non è limitato al microcosmo dello *speos* di Ellesija, ma lo inserisce simbolicamente in un'area culturale più vasta, oltre i confini della regione di *Miam*, in quanto la presenza dell'Amon tebano

---

<sup>259</sup> Ullmann 2020, p. 144.

<sup>260</sup> Curto 2010, pp. 20-21.

<sup>261</sup> Ullmann 2020, p. 145.

rievocherebbe Tebe quale luogo del sorgere del sole, mentre la stessa *Miam* del dio Horus, ubicata sulla riva occidentale del Nilo, segnerebbe il termine del percorso diurno dell'astro.<sup>262</sup>

Questa lettura teologica, pur adattandosi allo stato attuale del tempio, non tiene però conto dell'eventualità, molto più probabile, che sotto Thutmosi le divinità tutelari raffigurate nella nicchia del *naos* fossero Horus di *Miam* e Satet. Nel Nuovo Regno il culto solare diviene predominante a partire dalla XIX dinastia, a seguito della risposta controrivoluzionaria avviatasi già in epoca post-amarniana, e i templi rupestri ramessidi, in cui il culto è tutto incentrato sui vari aspetti solari divini, sono tra i più esemplificativi della nuova svolta religiosa.<sup>263</sup> Per questo motivo, il restauro delle statue nello *speos* di Ellesija, avvenuto con ogni probabilità tra i regni di Sethi I e Ramses II, non è stato limitato al ripristino delle precedenti effigi divine, ma le ha adattate al sentimento religioso del momento.

La presenza di Amon nelle scene raffigurate sulle pareti del tempio può ritenersi dovuta, in parte, alla necessità di combinare la teologia tebana, di carattere dunque nazionale, con il contesto locale, in cui Horus la fa da padrone.<sup>264</sup> È innegabile, d'altronde, la preminenza del carattere regionale della concezione teologica dei templi rupestri della XVIII dinastia, ma resta fondamentale per il sovrano ricordare e celebrare sempre colui dal quale derivava il suo potere di 'Horus terreno'.

Quest'ultimo aspetto, del potere divino del sovrano, a Ellesija trova una particolare espressione nella venerazione di Horus «il Toro, signore di *Ta-Sety*, che risiede a Tebe» (*k3 nb t3-sty hr-jb w3st*), probabilmente una variante locale di Horus di Sai, un'isola tra la seconda e la terza cateratta. La somiglianza tra la forma insolita del nome di questo Horus e il nome d'Horus di Thutmosi III ha fatto ipotizzare un tentativo di auto-divinizzazione da parte del sovrano, o quantomeno un'identificazione tra le due figure.<sup>265</sup>

D'altronde, una visione complessiva del programma decorativo dello *speos* di Ellesija lascia intuire la volontà di Thutmosi di affermare la sua legittimazione alla carica di sovrano da parte delle divinità. Le scene e i testi impressi nel tempio non farebbero riferimento al culto effettivamente svolto, ma avrebbero un carattere di supporto alla finalità del tempio stesso, descrivendo i passaggi più significativi della presa di potere del sovrano, divisi in tre momenti: il re prima di entrare in carica, ascensione al trono,

---

<sup>262</sup> Konrad 2002.

<sup>263</sup> Hein 1991, si vedano in particolare i templi di Abu Simbel, pp. 31-36; Wadi el-Sebua, pp. 17-20; Derr, pp. 23-25.

<sup>264</sup> Ullmann 2020, pp. 152-153.

<sup>265</sup> Thill 2017, pp. 294-297; Ullmann 2020, p. 153.

esecuzione del culto e dominio. In quest'ottica, lo *speos* rappresenterebbe una quarta fase, ovvero una sorta di prova di idoneità affinché il sovrano potesse essere ammesso tra gli dèi ed essere egli stesso venerato come un dio.<sup>266</sup>

Al di là degli aspetti culturali ideologici e intrinseci al tempio, ve n'erano anche di esterni e materiali, testimoniati innanzitutto dalla 'stele dell'appannaggio', dalla quale si apprende delle offerte destinate al tempio, che andarono a costituire la base economica per lo svolgimento del culto. Non mancano poi graffiti (la maggior parte dei quali di epoca ramesside),<sup>267</sup> sia nei dintorni che all'interno della struttura, lasciati in segno di devozione dagli ufficiali dell'amministrazione locale, legati al culto di Horus di *Miam* in qualità di sacerdoti, probabilmente durante festività di cui purtroppo non si conosce la natura.

---

<sup>266</sup> Gundlach 1994, pp. 80-81.

<sup>267</sup> Curto 2010, pp. 89-90.

## 3.6. GEBEL DOSHA

### 3.6.1. Il sito: inquadramento storico-geografico

Il Gebel Dosha è situato nell'attuale Nord Sudan a circa 5 km a nord di Soleb, sulla sponda occidentale del Nilo, tra la seconda e la terza cateratta.<sup>268</sup>

Il piccolo sito è costituito da un alto promontorio ricco di testimonianze archeologiche. Esse sono dislocate su due livelli e si tratta prevalentemente di stele e incisioni rupestri risalenti alla XVIII e XIX dinastia, oltre a un tempio rupestre di Thutmosi III. In alcune di queste testimonianze il Gebel Dosha è chiamato *ḏw w<sup>c</sup>b*, «montagna pura»,<sup>269</sup> epiteto spesso attribuito ad alture ritenute incarnazione e/o sede divina e pertanto oggetto di particolare venerazione.<sup>270</sup>

Un primo cenno al sito lo dobbiamo a Cailliaud, che nella sua opera descrive sommariamente il tempio (indicandone il pessimo stato di conservazione in cui versava già agli inizi del 1800) e riferisce di «quelques tableaux hiéroglyphiques de diverses dimensions» nei suoi pressi.<sup>271</sup> Qualche notizia in più ci viene data da Lepsius,<sup>272</sup> che visitò il Gebel l'11 luglio 1844, pubblicando una veduta esterna del tempio e parte delle decorazioni interne,<sup>273</sup> nonché una sezione della stele di Sethi I.<sup>274</sup>

In anni recenti il Gebel Dosha è stato sottoposto a ricerche più accurate da parte della *Sudan Archaeological Research Society*, sotto la direzione di Vivian Davies.<sup>275</sup> Queste hanno permesso di riconoscere e dividere le testimonianze del sito in tre gruppi:<sup>276</sup> il primo, disposto sul livello superiore (ovvero al di sopra del tempio rupestre), consiste in due gruppi di tre figure ciascuno, una figura singola in adorazione e una stele, tutti databili al tardo regno di Thutmosi III e dunque contemporanei alla realizzazione del suo tempio; il secondo, al livello inferiore, è costituito da una stele dell'epoca di Amenhotep III; infine il terzo, di nuovo al livello superiore, comprende tre stele del regno di Sethi I.

Tali datazioni farebbero ipotizzare un periodo piuttosto limitato per la frequentazione del sito, circa duecento anni concentrati perlopiù nei regni di tre sovrani, ma non è da

---

<sup>268</sup> PM VII, pp. 146, 167.

<sup>269</sup> Davies W.V. e Welsby Sjöström 2016, p. 18.

<sup>270</sup> Cooper 2020, pp. 205-206.

<sup>271</sup> Cailliaud 1826, vol. 1, p. 372. Lo studioso ha inoltre fornito una pianta e un rilievo schematici del monumento (Cailliaud 1823, tav. XV 1-3).

<sup>272</sup> *LD Text V*, pp. 230-231.

<sup>273</sup> *LD I*, tavv. 115, 123; *LD III*, tav. 59 d-e.

<sup>274</sup> *LD III*, tav. 141 k.

<sup>275</sup> Davies W.V. 2004; Davies W.V. 2015; Davies W.V. 2017; Davies W.V. e Welsby Sjöström 2016.

<sup>276</sup> Davies W.V. 2017, p. 64.

escludere che molte testimonianze siano andate perdute, anche a giudicare dal precario stato di conservazione in cui sono giunti a noi gli altri monumenti. Tuttavia, allo stato attuale delle conoscenze, si ritiene più prudente rilevare come il sito di Gebel Dosha, e in particolar modo il tempio di Thutmosi, abbia costituito il punto di partenza per la creazione di un *ritual landscape* ampliato dai successivi templi di Soleb, a sud, e Sedeinga, a nord, entrambi realizzati da Amenhotep III.<sup>277</sup>

### 3.6.2. Il tempio rupestre

All'interno del programma architettonico voluto da Thutmosi III, il tempio di Gebel Dosha costituisce il più meridionale tra i monumenti rupestri del sovrano, realizzati al fine di estendere e consolidare il controllo faraonico anche da un punto di vista religioso. Probabilmente contemporaneo al tempio di Ellesija,<sup>278</sup> realizzato quindi verso l'anno 51 o 52 di regno (1429 – 1428 a.C.), i due monumenti sono molto simili dal punto di vista architettonico e decorativo.

Il tempio si presenta molto danneggiato, sia per l'intervento umano, sia per danni dovuti a eventi naturali. I lavori di scavo, intrapresi nel 2015 e diretti da Isabella W. Sjöström, hanno permesso di rilevarne la struttura e le decorazioni, sia interne che esterne, e di liberare gli ambienti dai detriti e dalla sabbia, riportando alla luce frammenti di vasellame da fuoco, un frammento di statua in grano-diorite e una stele in arenaria tutti del Nuovo Regno, e altri frammenti di ceramica di epoca bizantina.<sup>279</sup>

Le fasi di utilizzo certamente attestate, oltre al fondatore del monumento, vedono protagonisti i due sovrani già citati, ovvero Amenhotep III e Sethi I, nonché Amenhotep IV, il quale apportò anche qui gli effetti della sua 'rivoluzione religiosa'. È probabile che il tempio fu in uso almeno per tutta la prima parte dell'epoca ramesside, seguendo le fasi del tempio di Soleb, e fu infine riutilizzato come chiesa dai copti, di cui abbiamo l'ultima fase riscontrabile.

### 3.6.3. Struttura architettonica

L'ingresso del tempio è situato sul versante orientale del Gebel, a circa 1,8 m di altezza dal sentiero che vi conduce e che separa la montagna dal Nilo. L'accesso doveva essere

---

<sup>277</sup> Ullmann 2009, p. 257.

<sup>278</sup> Davies W.V. e Welsby Sjöström 2016, p. 18.

<sup>279</sup> Davies W.V. e Welsby Sjöström 2016, p. 20.

garantito da una scalinata ricavata nella parete rocciosa, oggi perduta, così come gran parte della facciata (tav. 11, b). Infatti, la parte sinistra di quest'ultima, l'architrave della porta, la sezione inferiore dello stipite destro e parte del soffitto sono collassati, probabilmente a causa di un terremoto, lo stesso che avrebbe causato il crollo dei templi di Soleb e Sedeinga.<sup>280</sup>

Una tettoia in materiali deperibili precedeva verosimilmente l'ingresso agli ambienti del tempio, come testimonierebbe la fila di fori<sup>281</sup> che si estende al di sopra della porta verso destra, i quali hanno una funzione incerta, ma potrebbe trattarsi degli alloggiamenti per le travi.

Oltrepassando la soglia, si accede al primo dei due ambienti che formano la pianta a 'T rovesciata' del tempio, lungo un asse orientato est-ovest. Al centro di questa sala trasversale, larga 7,75 m, si apre una porta che immette nel secondo ambiente, ovvero il *naos*, sul fondo del quale è ricavata nella roccia la nicchia ospitante tre statue di culto (tav. 12, a). La profondità del tempio è di circa 7,5 m e l'altezza massima degli ambienti raggiunge quasi 2 m.<sup>282</sup>

Tra le modifiche apportate in momenti successivi si rilevano sei piccole nicchie intagliate nelle pareti del *naos*, due per ognuna di esse; sempre nel *naos*, stavolta sul pavimento, compaiono delle scanalature in corrispondenza di alcuni fori nelle pareti, probabilmente per l'installazione di una porta a chiusura dello spazio sacro della chiesa; infine, nel pavimento a ridosso del battente settentrionale della porta è stato intagliato un reliquiario di forma emisferica, chiuso forse da un coperchio, di cui tuttavia non resta traccia del meccanismo di chiusura. Interessante è, inoltre, una stretta *mastaba* ricavata lungo la parete meridionale della sala trasversale.

#### **3.6.4. Programma iconografico ed epigrafico**

Le pareti interne del tempio sono interamente decorate con scene che vedono protagonista Thutmosi III nell'atto di rendere omaggio a diverse divinità. Di queste scene, realizzate in rilievo e originariamente dipinte,<sup>283</sup> si conserva solo la fascia superiore, mentre nel *naos*, oltre ai danni arrecati dai moderni graffiti, vi era anche uno strato di fuliggine a ricoprire le pareti.

---

<sup>280</sup> Rilly 2015, pp. 46-48.

<sup>281</sup> Presenti anche nel tempio di Ellesija (cfr. § 3.5.3).

<sup>282</sup> Davies W.V. e Welsby Sjöström 2016, p. 18.

<sup>283</sup> Sono state rilevate esigue tracce di pigmenti rosso e blu in alcuni punti, che potrebbero forse appartenere alle decorazioni più tarde (Davies W.V. e Welsby Sjöström 2016, p. 20).

Decorazioni erano presenti anche sulla facciata, ma di esse ci rimane solo la parte superiore dello stipite destro della porta: qui, realizzata in rilievo, un'iscrizione in colonna riporta la titolatura del sovrano. Pochi geroglifici sono ancora leggibili sul frammento restante dell'architrave, ma è evidente come essi siano stati modificati, probabilmente ad opera di Amenemipet, viceré incaricato da Sethi I del restauro del tempio dopo la riforma amarniana.<sup>284</sup>

Di seguito saranno descritte le scene raffigurate all'interno del tempio, a partire dalla parete nord-est della sala trasversale e procedendo in senso antiorario.<sup>285</sup>

Vestibolo, parete nord-est: nelle tre scene frammentarie troviamo Thutmosi III accompagnato da tre diverse divinità, il tutto completato da iscrizioni di cui purtroppo ci sono fornite ben poche indicazioni dagli studi finora effettuati sul monumento.<sup>286</sup>

Nella prima scena il re, con indosso una corta parrucca con ureo, offre due vasi *nw* a Iside, di cui non resta che la testa sormontata da uno scorpione, del quale è ancora riconoscibile la coda ricurva: si tratta di Iside-Scorpione nella forma della dea Hededet, conosciuta già dal regno di Amenhotep I. Le iscrizioni che accompagnano la scena riportano le parole della dea e identificano Thutmosi.

Della seconda scena si intravede solo parte della divinità con corona bianca, identificata dall'iscrizione «Re dell'Alto e Basso Egitto, Khakaura, figlio di Ra, Sesostri»: ci troviamo dinnanzi alla forma divinizzata di Sesostri III (XII dinastia).

Nella terza scena Thutmosi offre a una divinità completamente perduta, il tutto seguito dalla titolatura del re e dal discorso del dio (quasi del tutto illeggibile).

Vestibolo, parete nord: la superficie originale è pressoché interamente sparita. In alto, al centro, si riconoscono i resti di una (o forse due) scena che includeva una parrucca con disco solare e ureo, orientata da sinistra a destra, e la parte superiore di due colonne di iscrizioni, orientate da destra a sinistra. La decorazione era in parte ricoperta da tracce di pittura blu e rossa, forse di matrice cristiana.

Vestibolo, parete nord-ovest: in origine probabilmente vi erano due scene, di cui quella a sinistra è completamente scomparsa, mentre quella a destra mostra il re in atto di offerta

---

<sup>284</sup> Davies W.V. 2004, pp. 1-2; Davies W.V. e Welsby Sjöström 2016, p. 22.

<sup>285</sup> Davies W.V. e Welsby Sjöström 2016, p. 22 e segg.

<sup>286</sup> Un problema legato al tempio nel suo complesso è, come già detto, il pessimo stato di conservazione; pertanto, le iscrizioni ci sono giunte molto frammentarie e in Davies W.V. e Welsby Sjöström (2016) sono riportate esigue traduzioni di titolature ed epiteti.

a Hathor. Resti della titolatura del re e un'iscrizione di dedica alla dea,<sup>287</sup> assieme alla punta del corno del suo copricapo, sono ancora visibili.

Vestibolo, parete sud-ovest: anch'essa occupata da due scene. La prima vede il re, con la corona bianca, che offre del pane a una divinità ieracocefala,<sup>288</sup> con la doppia corona e uno scettro *was*. Le iscrizioni comprendono la titolatura del re e una dedica a «Horus il Toro, signore di *Ta-Sety*, che dimora a Tebe».

Nella seconda scena il re, con indosso il copricapo *henu*, offre a un dio di cui non resta traccia. Al disopra delle piume del copricapo vi è un disco solare con ureo.

Vestibolo, parete sud: l'unica porzione rimanente della scena è all'estremità destra, in cui si intravede leggermente il copricapo piumato di una divinità.

Passiamo adesso al secondo ambiente, ovvero il *naos*, un tempo anch'esso interamente decorato.

Naos, parete nord: in origine forse occupata da tre scene, di cui oggi restano solo frammenti di due di esse.

Nella prima, al centro della parete in basso, si intravedono i resti dei piedi di una figura, la parte inferiore di un bastone inclinato e infine la parte posteriore di un bue. Probabilmente il soggetto consisteva nel re stante davanti a una tavola di offerte, al cui lato opposto sedeva una divinità.

La seconda scena, nella parte più interna, ritrae la figura stante di una divinità, parzialmente ricoperta di fuliggine, da indentificare come Amon-Ra, con un copricapo con due piume e un *ankh* in una mano; davanti a lui avrebbe dovuto esserci la figura del re, oggi perduta.

Naos, parete sud: anche qui dovevano esserci tre scene, di cui ne restano solo due molto simili a quelle della parete nord.

Al centro, in cima, della scena di offerta originaria restano solo frammenti di un mazzo di cipolle e degli orli di vasi.

Della seconda scena restano delle gambe, vestite di un corto gonnellino *shendyt*, e la parte posteriore della parrucca di una divinità non ancora identificata con certezza.

Naos, parete ovest: si tratta della parete in cui è inglobata la nicchia con le statue di culto, ma è stata molto danneggiata dalle decorazioni cristiane e pertanto la decorazione originale è quasi del tutto perduta. Si conserva solo un frammento (a sinistra) con la sezione di un geroglifico papiriforme () , appartenente a una scena di cui quasi certamente

---

<sup>287</sup> Gli epiteti di Hathor non sono più leggibili, ma Davies suggerisce un confronto con Ellesija, dove la dea è indicata come «signora di *Ibshek*» (Davies W.V. e Welsby Sjöström 2016, p. 24; cfr. § 3.5.4, scena D13).

<sup>288</sup> In Lepsius questa divinità è erroneamente riprodotta come antropomorfa (LD III, tav. 59 e).

faceva parte il dio dell'inondazione Hapy, la cui testa è sormontata dal motivo in questione. Il tutto doveva essere probabilmente bilanciato da un'analogica scena sulla destra.

Infine, la nicchia nella parete ovest racchiude tre statue ricavate nella roccia, leggermente più piccole delle dimensioni reali, collocate su un basamento alto 30 cm rispetto al pavimento originale. Le statue sono fortemente danneggiate e ogni iscrizione che ne avrebbe permesso l'identificazione è andata perduta. Pertanto, sono diverse le ipotesi avanzate dagli studiosi.

Basandosi sul confronto con le altre divinità raffigurate nel tempio, Jacquet riconosce nel gruppo statuario Sesostri III, Hathor e una figura difficilmente riconoscibile.<sup>289</sup> Sulla stessa scia, ma con esiti differenti, Laboury mette in evidenza come sulle pareti nord-ovest e sud-ovest del vestibolo compaiano, rispettivamente, Hathor e una divinità ieracocefala, probabilmente una forma locale di Horus, suggerendo quindi l'identificazione delle due statue laterali con queste divinità e di quella centrale con il sovrano.<sup>290</sup> Infine Davies, in parte ampliando il confronto agli altri monumenti rupestri di Thutmosi III (Ellesija e Qasr Ibrim), propenderebbe per una triade formata da Amon-Ra (a sinistra), con il consueto copricapo ornato da due alte piume,<sup>291</sup> il sovrano (al centro), con la corona bianca, e Satet (a destra), anch'essa con la medesima corona.<sup>292</sup>

Tali ipotesi, di natura prevalentemente speculativa, richiedono qualche riflessione. Innanzitutto, l'unico punto fermo che possiamo avere in merito alle identità delle tre statue riguarda quella centrale: il *pattern* statuario costituito dal sovrano affiancato da due divinità, traendo origine quantomeno dalle famose 'triadi di Micerino',<sup>293</sup> nel contesto dei templi rupestri sembra prendere piede proprio con Thutmosi III. Nei templi finora analizzati<sup>294</sup> abbiamo visto come la nicchia del *naos* avesse dimensioni ridotte, atte piuttosto a contenere simulacri divini mobili, probabilmente singoli o tutt'al più di una coppia. Al contrario, negli *speoi* thutmosidi di Qasr Ibrim e di Ellesija troviamo la triade 'divinità + sovrano + divinità', scolpita nella roccia, che rappresenterà una delle caratteristiche tipiche dei monumenti rupestri.

Più complessa è, invece, la questione relativa all'identità delle due divinità. Delle tre ipotesi citate, a mio parere quella avanzata da Jacquet sembrerebbe la meno convincente,

---

<sup>289</sup> Jacquet 1967, p. 73.

<sup>290</sup> Laboury 1998, p. 90.

<sup>291</sup> La figura del dio sarebbe ancora leggibile dal contorno lasciato sulla parete in seguito alla scalpellatura della statua.

<sup>292</sup> Davies W.V. e Welsby Sjöström 2016, p. 25.

<sup>293</sup> Wildung 1972, p. 34.

<sup>294</sup> Ad eccezione dello *speos* di Qasr Ibrim realizzato da Hatshepsut, nel cui gruppo statuario, tuttavia, compare anche Thutmosi.

non essendoci riscontri di una siffatta triade in altri monumenti. Per quel che riguarda le altre due ipotesi, correggendo il tiro sull'una o sull'altra divinità, potrebbero rivelarsi entrambe valide.

Sulla base delle triadi presenti nei già citati templi di Qasr Ibrim ed Ellesija,<sup>295</sup> la mia ipotesi è che, originariamente, il gruppo statuario fosse formato dalla dea Satet, seduta alla sinistra del sovrano, e da una delle varie forme regionali di Horus, seduto invece alla destra di Thutmosi.<sup>296</sup> Distrutto per via della persecuzione amarniana,<sup>297</sup> Horus sarebbe stato poi sostituito dal dio Amon a seguito dell'intervento di Sethi I.<sup>298</sup>

### 3.6.5. Aspetti culturali

Il tempio di Gebel Dosha, dunque, si inserisce nella serie di testimonianze lasciate da Thutmosi III per sancire e celebrare la riconquista della Nubia.

Sebbene lievemente differente da quello di Ellesija, è evidente come anche qui il programma decorativo thutmoside mirasse in particolare alla venerazione di divinità locali, quali Satet, o declinate in una forma regionale, come Horus. Il ruolo predominante assegnato ad esse permetteva di creare, agli occhi dei Nubiani, un terreno fertile e ben accetto per la legittimazione del sovrano e del nuovo potere costituito. Inoltre, la condivisione degli spazi sacri e del culto con divinità spiccatamente egiziane andava a creare equilibrio e unità tra le due parti, sempre sotto la 'direzione' del vero protagonista del tempio, Thutmosi III. Inoltre, è probabile che quest'ultimo, sulla scia di quanto già visto a Ellesija,<sup>299</sup> abbia inserito anche Gebel Dosha nel suo tentativo di divinizzazione in vita, se quell'Horus della parete sud-ovest della sala trasversale dovesse rappresentare effettivamente il sovrano come Horus vivente.<sup>300</sup>

Ma venerazione verso il sovrano e la sua opera doveva essere dimostrata *in primis* dai suoi più stretti collaboratori, come testimonierebbe il frammento di una statua votiva in grano-diorite ritrovato all'interno del monumento: si tratta della spalla destra di una figura,

---

<sup>295</sup> Vd. §§ 3.4.3; 3.5.4.

<sup>296</sup> Ipotesi sostenuta anche da M. Ullmann (2019, p. 521, nota 8), sebbene in un primo momento la stessa studiosa abbia sostenuto la presenza di Hathor al posto di Satet (Ullmann 2009, p. 252).

<sup>297</sup> La cui furia iconoclasta si è abbattuta anche su altre divinità oltre al dio Amon (Taronas 2020).

<sup>298</sup> Non a caso, la prima e unica attestazione nei pressi del tempio in cui compare la coppia formata da Amon e Satet è costituita da una stele datata al regno di Sethi (Davies W.V. 2017, pp. 63-64).

<sup>299</sup> Vd. § 3.5.5.

<sup>300</sup> Thill 2017, p. 297. Erroneamente, Thill riporta ancora la descrizione della scena così come riprodotta da Lepsius (LD III, tav. 59 e).

probabilmente un ufficiale di alto rango,<sup>301</sup> con l'incisione del *praenomen* di Thutmosi, «Menkheperra». Questo ritrovamento è significativo anche da un altro punto di vista, in quanto dimostra come il tempio fosse già in uso durante il regno del sovrano.

Di notevole interesse culturale, relativamente all'epoca thutmoside, sono alcune delle sopraccitate testimonianze nei pressi della facciata del tempio, poste tra quelle del livello superiore. In particolare, si tratta di due gruppi di tre figure ciascuno, il primo posto a sinistra dell'ingresso, ovvero verso sud, mentre il secondo a destra.<sup>302</sup>

I tre personaggi del primo gruppo sono raffigurati in una posa incedente verso il tempio, con le braccia sollevate in atto di preghiera; tutti indossano una gonna di lino, di differente lunghezza. Il primo e l'ultimo personaggio sono identificati come sacerdoti *wab*, quello centrale è invece uno scriba. Solo uno dei sacerdoti ha il capo rasato (il primo), mentre gli altri due indossano una parrucca.

Il secondo gruppo presenta gli stessi personaggi, sempre incedenti ma con le braccia lungo il corpo. Il sacerdote con il capo rasato occupa la posizione centrale; gli altri due personaggi stavolta sono indicati come capo orafo, il primo, e scultore, l'ultimo, il quale ha in mano della stoffa.

Le due scene appena descritte sembrano essere in qualche modo connesse, a voler rappresentare una sorta di piccolo corteo cerimoniale in processione, avente come meta il tempio e le divinità ivi residenti col fine forse di svolgervi un rituale a noi ignoto, al termine del quale i partecipanti si allontanano dal luogo sacro.

Davies fa notare come, tra le varie testimonianze che attorniano lo *speos*, ce ne siano alcune, ovvero quelle datate all'epoca thutmoside, in cui i personaggi sono in atto di adorazione nonostante l'assenza di una divinità, a differenza di stele e incisioni di epoca ramesside, nelle quali gli dèi sono sempre raffigurati.<sup>303</sup> Nel primo caso rientrano anche le due scene descritte poco sopra, per le quali si è indicato nelle divinità del tempio le destinatarie del culto. Tuttavia, si potrebbe suggerire quale oggetto di venerazione di questi 'adoranti senza dio' la *ḏw w<sup>c</sup>b*, la «montagna pura», dunque lo stesso Gebel Doshā,

---

<sup>301</sup> Gli studiosi hanno avanzato l'ipotesi che possa trattarsi di Nehy, viceré incaricato della realizzazione dello *speos* di Qasr Ibrim sotto Thutmosi III (vd. § 3.4), indicandolo anche come possibile responsabile dei lavori a Gebel Doshā (Davies W.V. e Welsby Sjöström 2016, p. 26). Tuttavia, si è visto che la data più accreditata per il tempio di Gebel Doshā è all'incirca contemporanea a quella del tempio di Ellesija (anno 51 del regno di Thutmosi), ma a Ellesija non è stata ritrovata alcuna attestazione di Nehy, del quale peraltro si ha notizia fino all'anno 25 del regno di Thutmosi (Curto 2010, p. 99). Dunque, se la datazione di Gebel Doshā fosse corretta e se la statua in questione fosse effettivamente quella di un viceré, potrebbe trattarsi di Usersatet, successore di Nehy (Török 2009, p. 172, n. 7) o di un altro funzionario.

<sup>302</sup> Davies W.V. 2017, pp. 60-62.

<sup>303</sup> Davies W.V. 2017, p. 64.

probabile meta di un culto ben più antico del regno di Thutmosi e dimora di Satet, «signora della montagna pura».

Durante il regno di Amenhotep III, con la realizzazione dei vicini templi di Soleb e Sedeinga, il panorama cultuale del Gebel Dosha si amplia a livello regionale. Il sovrano inserisce lo *speos* di Thutmosi in un programma rituale che vede lo stesso Amenhotep in un ruolo di primo piano tra gli dèi del pantheon, come attesterebbe un'altra stele, incisa pochi metri più a sud rispetto alla facciata del tempio.<sup>304</sup>

Questa stele, di forma rettangolare e decorata in rilievo, presenta una scena in parte danneggiata: al di sotto di un disco solare alato, un viceré non identificato è ritratto nell'atto di porgere offerta a due divinità antropomorfe. Entrambe hanno nelle mani uno scettro *was* e un *ankh* e sono accompagnate da alcune iscrizioni che ne consentono il riconoscimento.

Una delle due, vestita di un abito aderente e con un copricapo in forma di avvoltoio sormontato da una corona bianca con corna di antilope, è descritta in due brevi colonne come «Satet, signora di [Ta]-Sety, signora del cielo, signora degli dèi».<sup>305</sup>

L'altra figura divina, il cui volto è perduto, è così indicata: «Nebmaatra, signore del cielo, che dimora nella fortezza di [Kha]em[maat]». Si tratta dunque della forma divinizzata di Amenhotep III, raffigurato con un gonnellino *shendyt* con una coda, un'ampia cintura con amuleto e un *nemes* adornato dalle corna ricurve di Amon, sormontato da un crescente lunare con un disco solare. La fortezza di Khaemmaat altro non è che il tempio di Soleb, prova evidente della divinizzazione del sovrano già in vita. Il tempio fu infatti dedicato ad Amon-Ra di Karnak, che risiede nella fortezza di Khaemmaat, e Nebmaatra, signore della Nubia, inserito fin dalle prime fasi di costruzione nel pantheon di divinità lì venerate.<sup>306</sup>

Il viceré, di dimensioni ridotte e di cui rimane solo la parte superiore del corpo, offre agli dèi due bracieri. In base ai confronti eseguiti sulle scene presenti a Soleb, potrebbe trattarsi di Merymose, ufficiale incaricato tra gli altri di organizzare il giubileo regale.<sup>307</sup>

Lo *speos* di Gebel Dosha potrebbe, quindi, aver assunto la funzione di stazione rituale intermedia durante il viaggio giubilare del sovrano, in cui il dio veniva portato in processione dal tempio di Soleb a quello di Sedeinga e viceversa, rivelandosi quale meta

---

<sup>304</sup> Davies W.V. 2015.

<sup>305</sup> Nella stessa stele, ma in un'altra colonna, alla dea sembrerebbe essere stato attribuito l'epiteto di «signora della montagna pura» (Davies W.V. 2015, p. 95).

<sup>306</sup> Bryan 1992, pp. 106-108.

<sup>307</sup> Davies W.V. 2015, p. 95.

sacra imprescindibile all'interno di quel *ritual landscape* di cui si è parlato all'inizio e della quale i sovrani avranno memoria anche oltre la XVIII dinastia.

## 3.7. QASR IBRIM (*speos* di Amenhotep II)

### 3.7.1. Il tempio rupestre

Il terzo *speos* della XVIII dinastia situato a Qasr Ibrim,<sup>308</sup> dopo quelli di Hatshepsut e Thutmosi III, è stato realizzato da Amenhotep II.<sup>309</sup> Il suo ingresso è collocato a sinistra e quasi alla stessa altezza dello *speos* di Hatshepsut (tav. 6, a).

Questo è il più grande e complesso, dal punto di vista decorativo, dei tre templi analizzati. I lavori per la sua esecuzione furono probabilmente affidati al viceré Usersatet, che non perse occasione di esaltare la sua devozione al sovrano attraverso il monumento.<sup>310</sup>

È stato soggetto a parziali inondazioni in epoca moderna, ma non è mai stato del tutto sommerso grazie alla sua quota abbastanza elevata. Attualmente i rilievi del tempio si trovano nel museo di Assuan.<sup>311</sup>

### 3.7.2. Struttura architettonica

L'ingresso al tempio è stato realizzato in un recesso della parete, nel quale un'apertura immette in un ambiente unico di forma rettangolare, largo 2,67 m e profondo 4,36 m, con un soffitto piano alto poco più di 2 m. L'asse principale ha un orientamento ovest-est, con una leggera deviazione verso nord.

Nella parete di fondo, la nicchia contenente le statue ha dimensioni di 1,45 m di altezza, 1,40 di larghezza e 55 cm di profondità (tav. 12, b).

Nonostante non sia stato danneggiato dalle piene del Nilo (tranne nella parte inferiore delle pareti), il monumento risulta comunque in condizioni non buone. Movimenti sismici, verificatisi probabilmente subito dopo la sua realizzazione, hanno provocato delle crepe nelle pareti, portando anche a slittamenti della roccia, senza contare i danni causati dalle occupazioni umane.

### 3.7.3. Programma iconografico ed epigrafico

In facciata vi sono i primi elementi decorati del tempio. L'architrave della porta si presenta simile a quello dello *speos* di Thutmosi III, con una divisione in tre registri, in cui

---

<sup>308</sup> Sull'inquadramento storico-geografico del sito vd. § 3.1.1.

<sup>309</sup> Indicato con il n. 4 in Caminos 1968, pp. 59-75.

<sup>310</sup> Caminos 1968, pp. 59, 75.

<sup>311</sup> Ullmann 2020, p. 148.

il superiore è occupato dal disco solare alato *bhdt*, «quello di Behedet», e quelli inferiori dal nome di Amenhotep, descritto come amato da Amon (a sinistra) e da Satet (a destra). Sugli stipiti sono riportati il nome e i titoli del viceré Usersatet.

Varcando la soglia d'ingresso, si nota subito il soffitto decorato con un motivo a spirale, diviso in due parti da una fascia che corre da ovest a est, sulla quale restano alcuni geroglifici dipinti.

Ai due lati della porta, sulla parete ovest, sono presenti dei rilievi in gran parte perduti. Sul lato nord, sotto la protezione di Nekhbet, è raffigurato il sovrano che viene accolto da una dea della quale è impossibile conoscerne l'identità.<sup>312</sup> Essa tiene il re per mano e gli dona i simboli di vita (*ankh*), stabilità (*djed*) e potere (*was*). Il lato sud della parete ovest è più deteriorato e i pochi frammenti sopravvissuti mostrano tre registri in cui compaiono animali come struzzi e bovini, in una prosecuzione della scena presente sulla parete meridionale.

La parete settentrionale è occupata da due scene di carattere puramente religioso.<sup>313</sup> La più piccola delle due, sul versante est, è quasi del tutto scomparsa e ne restano solo frammenti di una dea avvoltoio e del suo nome, Nekhbet. L'ipotesi ricostruttiva avanzata vedrebbe il sovrano, stante al di sotto di Nekhbet, rivolto verso due divinità, di cui la prima è perduta, mentre a seguire vi è Horus di *Miam*, come attesta la parte finale dell'iscrizione.<sup>314</sup>

L'altra scena, che occupa i due terzi della parete, ha come protagonista Amenhotep, raffigurato all'estremità sinistra e posto sotto la protezione della dea Wadjet (in forma di avvoltoio con la testa di cobra), mentre offre un pane conico davanti a sei divinità appartenenti all'area della cateratta, ciascuna con un *ankh* e uno scettro *was* tra le mani. Da sinistra a destra abbiamo:

- Khnum-Ra *nb kbh hnt ntrw tsw*, «signore della cateratta, preminente nelle terre degli dèi», con testa d'ariete;

- Satet *st nbt sbw*, «la grande, signora di Elefantina», con corona bianca e corna di antilope;

---

<sup>312</sup> Caminos riporta, avanzando dei dubbi, la descrizione di Champollion (*ND I*, p. 84), secondo cui la dea raffigurata fosse Hathor (Caminos 1968, p. 62). Tuttavia, oltre a non esserci riscontri di tale ipotesi nei resoconti dei viaggiatori precedenti, sarebbe forse più coerente immaginare che lì vi fosse la dea Satet, ricordata nell'estremità destra del registro centrale dell'architrave.

<sup>313</sup> Caminos 1968, pp. 62-65.

<sup>314</sup> Sulla base dei confronti con altri templi (*speos* di Thutmosi III a Qasr Ibrim; *speos* di Abu Hoda; tempio piccolo di Abu Simbel), in cui compaiono scene con una precisa disposizione delle varianti regionali di Horus, Dewachter ha ipotizzato che solo una divinità del calibro di Amon avrebbe potuto essere raffigurata in quella precisa posizione, davanti al dio più importante della regione, Horus di *Miam*, il quale, in assenza di Amon, è sempre raffigurato a capo degli altri dei (Dewachter 1971, pp. 88-89).

- Anuqet *nbt ʒbw hnt ntrw*, «signora di Elefantina, preminente degli dèi», con corona con piume di struzzo;

- Horus *nḥn nb tʒ šmꜥw*, «di *Nekhen*, signore dell'Alto Egitto», ieracocefalo e con doppia corona;

- Hathor *nbt ʒbw*, «signora di Elefantina», con disco solare tra le corna bovine con un ureo pendente, il tutto fissato su un copricapo a forma di avvoltoio;

- Nekhbet *ḥdt nḥn nbt pt*, «la Bianca di *Nekhen*, signora del cielo», con corona dell'Alto Egitto su un copricapo a forma di avvoltoio.

Subito alle spalle del sovrano è presente una settima divinità, ovvero Horus *nb bhn*, «signore di *Buhen*», raffigurato ieracocefalo e con un disco solare circondato da un insolito ureo sul capo. Il dio cinge col braccio sinistro le spalle del sovrano, mentre impugna un *ankh* nella mano destra.

La parete meridionale ha subito numerosi danni per via degli eventi sismici accennati in precedenza. La scena qui raffigurata ha un carattere sociopolitico, con la donazione di tributi al sovrano da parte dei Nubiani.<sup>315</sup>

Sul lato destro della parete, il re è al di sotto di un'edicola, seduto sul trono e circondato da tre servitori. Dietro l'edicola è presente Satet *nbt ʒbw*, «signora di Elefantina», in posizione stante, con corona bianca e corna di antilope su un copricapo a forma di avvoltoio. La dea indossa una tunica aderente e tiene tra le mani *ankh* e scettro *was*.

Davanti al sovrano si sviluppa il corteo di tributari con le offerte. Di essi rimane il registro superiore e l'estremità destra degli altri due registri, che proseguono sulla parete occidentale, come ricordato in precedenza. I tributi sono elencati in un'iscrizione di sei linee frapposta tra l'edicola e il corteo, mentre sotto di essa un'altra iscrizione in dieci colonne riporta il discorso enunciato dal viceré in occasione della cerimonia. La parte centrale della scena è completamente perduta, ma è probabile che vi fosse la raffigurazione di Usersatet rivolto verso Amenhotep.

Questa cerimonia, probabilmente svoltasi a Tebe, sarebbe da ricondurre alla festa del nuovo anno, in cui Amenhotep emanò un decreto reale e celebrò una sorta di secondo insediamento al trono, ricevendo al contempo doni e personalità dalla Nubia,<sup>316</sup> in una ipotetica volontà di integrare più gente locale nella burocrazia nubiana.

---

<sup>315</sup> Caminos 1968, pp. 65-71.

<sup>316</sup> Darnell 2014, pp. 261-263.

L'ultima parete, quella orientale, ospita la nicchia con la triade statuaria. Ai lati della nicchia sono presenti due rilievi.<sup>317</sup>

Il rilievo a sinistra mostra la dea Wadjet, con corpo di avvoltoio e testa di cobra, che protegge il sovrano intento a omaggiare le divinità della nicchia. Nel rilievo di destra la scena è la medesima, ma la dea in questo caso è Nekhbet, anch'essa in forma di avvoltoio.

L'architrave della nicchia è decorato con il consueto disco solare alato, *bḥdt ntr* Ⓝ, «quello di Behedet, il grande dio».

Delle statue nella nicchia si conserva solo la parte superiore, così deteriorata da non rendere più riconoscibili i personaggi raffigurati, che questa volta non possono godere neppure dell'ausilio di iscrizioni che ne indichino l'identità. Sulla sinistra è presente una divinità maschile, con corona dell'Alto Egitto su *nemes*, del cui volto, dai tratti antropomorfi, si conservano le orecchie e la barba. Al centro, posto riservato al sovrano, è raffigurato verosimilmente Amenhotep II, anch'egli con corona dell'Alto Egitto. A destra, infine, la divinità è femminile, indossa un abito aderente e la corona dell'Alto Egitto. Le due divinità cingono con braccio le spalle del re. L'ipotesi avanzata, sulla base del confronto con gli altri due *speoi* della XVIII dinastia di Qasr Ibrim,<sup>318</sup> è che le due statue divine raffigurino Horus di *Miam* (a sinistra)<sup>319</sup> e Satet (a destra).

Nel 1908 alcune foto scattate da Friderich Koch hanno rivelato la presenza di due figure, delle quali non c'era più traccia già due anni dopo, dipinte sulle pareti laterali interne della nicchia. A giudicare dall'ureo sulla fronte e dalla barba, doveva trattarsi di due (o forse dello stesso) sovrani, probabilmente meroitici, per via dello stile delle figure.<sup>320</sup> Questo a dimostrazione di come il tempio possa essere stato non solo rifugio per occupanti occasionali, ma abbia forse mantenuto un'aura di devozione anche in epoche più tarde alla sua realizzazione.

---

<sup>317</sup> Caminos 1968, pp. 71-74.

<sup>318</sup> Cfr. §§ 3.1.4; 3.4.3.

<sup>319</sup> Dewachter (1971, pp. 89-90) propone l'identificazione di questa divinità con Sesostri III, adducendo a sostegno della sua ipotesi sia la mancanza di raffigurazioni di Horus di *Miam* in forma antropomorfa, sia la presenza della forma divinizzata di Sesostri in luoghi di culto più o meno vicini a Qasr Ibrim (Ellesija, Gebel Agg). Tuttavia, in nessuna delle triadi statuarie conosciute (all'interno dei templi rupestri) compare un altro sovrano, seppur in forma divinizzata, al di fuori del sovrano regnante, collocato sempre in posizione centrale. Inoltre, Sesostri III non è mai raffigurato né menzionato nelle scene di culto raffigurate sulle pareti di questo *speos*. Pertanto, l'ipotesi che prevede Horus di *Miam*, nonostante l'insolita raffigurazione con volto umano, si adatterebbe meglio al contesto in esame, anche in virtù del confronto con gli altri *speoi* di Qasr Ibrim.

<sup>320</sup> Caminos 1968, pp. 73-74.

### 3.7.4. Aspetti culturali

I templi rupestri di Qasr Ibrim si inserivano nel *ritual landscape* esteso all'intera regione di Aniba, del quale fa parte, come si è visto, anche il tempio di Ellesija.<sup>321</sup> Ad Aniba, ovvero l'antica *Miam*, sorgeva il tempio principale dedicato a Horus di *Miam*, il quale deteneva di fatto il ruolo di massima divinità dell'area.

A questo tempio e al suo culto si legano innegabilmente gli *speoi* di Qasr Ibrim, che in tutti e tre i casi<sup>322</sup> hanno proprio Horus di *Miam* come divinità dedicataria, affiancato a una paredra di carattere regionale.

Spesso questi templi sono stati indicati come monumenti privati dei viceré, o ne è stata messa in risalto la partecipazione che questi hanno avuto nei lavori di realizzazione, sottintendendo probabilmente una loro autonomia di iniziativa.<sup>323</sup> Gundlach, in un confronto tra il tempio di Ellesija di Thutmosi III e lo *speos* dello stesso sovrano a Qasr Ibrim, sostiene che quest'ultimo, mancando di tutti quei temi affrontati a Ellesija, dovrebbe essere considerato piuttosto come un 'tempio-omaggio', il cui scopo sarebbe quello di perpetuare l'accettazione del sovrano tra i suoi funzionari.<sup>324</sup>

La presenza di raffigurazioni e di iscrizioni riguardanti i viceré ha sicuramente un aspetto ambivalente. Come osserva Caminos,<sup>325</sup> nei templi più antichi, ovvero quelli di Thutmosi III e di Amenhotep II, non c'è alcuna iscrizione che indichi chiaramente che sia stato il viceré a far realizzare il tempio, a differenza del successivo *speos* di Ramses II, il cui viceré Setau fece incidere su entrambe le estremità dell'architrave della porta la formula *jrj n s3 nsw st3w*, «fatto dal figlio del re, Setau».<sup>326</sup>

È difficile pensare che tali monumenti possano essere stati realizzati su iniziativa di funzionari di seppur alto livello. La celebrazione del sovrano, il parallelismo tra la sua funzione terrena e quella di Amon (o addirittura la sostituzione del dio con il sovrano stesso, come nel caso della scena sulla parete nord dello *speos* di Amenhotep II),<sup>327</sup> la presenza al suo cospetto di divinità di carattere sia regionale che extra-regionale, sono tutti elementi che tendono verso una commissione di stampo regale, guidata da un programma

---

<sup>321</sup> Vd. § 3.5.

<sup>322</sup> In questa analisi degli aspetti culturali non si terrà conto dello *speos* di Ramses II (salvo laddove necessario a inquadrare determinate problematiche) in quanto non pertinente al periodo storico trattato in questa sede. Purtroppo, anche il contributo fornito dallo *speos* di Hatshepsut sarà limitato, a causa dell'assenza di elementi figurativi e/o epigrafici che ne consentano un'analisi da questo punto di vista.

<sup>323</sup> Habachi 1967, p. 61; PM VII, pp. 92-93; Hein 1991.

<sup>324</sup> Gundlach 1994, p. 81.

<sup>325</sup> Caminos 1968, p. 28.

<sup>326</sup> Caminos 1968, pp. 44-45.

<sup>327</sup> Vd. § 3.7.3.

politico permeato di devozione religiosa che, attraverso la manifestazione del potere temporale del sovrano e del suo inserimento nella sfera divina, lo pone quale unica e legittima autorità in terra straniera e come esclusivo interlocutore divino per la popolazione nubiana.

Sulle pareti dei templi di Thutmosi e di Amenhotep, non a caso quelle settentrionali, rivolte verso l'Egitto, i cortei celesti mostrano l'accoglienza del sovrano tra gli dèi, sancita nella triade divina delle pareti orientali e poi espressa nel mondo terreno in presenza dei cortei di tributari provenienti dal sud, rappresentati sulle pareti meridionali.

In questo quadro, il viceré si trova di fatto nella posizione di intermediario tra il re e la popolazione, in quanto rappresentante dell'apparato burocratico adibito al controllo della Nubia. Sicuramente il suo ruolo è stato anche quello di responsabile dei lavori ufficiali, ma difficilmente egli poté agire di sua iniziativa (e lo dimostrerebbe lo *speos* non finito di Hatshepsut). L'aver portato a compimento la volontà del sovrano ha fatto sì che gli fosse concesso di ritagliarsi un suo spazio autocelebrativo all'interno di monumenti regali, con il quale potesse inoltre augurarsi una giusta vita nell'aldilà: non si spiegherebbe altrimenti l'utilizzo di epiteti per i defunti accanto ai nomi di personaggi che si presume fossero in vita durante i lavori.<sup>328</sup>

Oltre alle motivazioni politiche, quelle strettamente religiose vedono un ampliamento della topografia religiosa dell'area, che dal centro principale di *Miam* può così espandersi sulla sponda orientale, apparentemente non ancora interessata, agli inizi della XVIII dinastia, da luoghi o attestazioni di culto. Il ruolo primario di Horus di *Miam* negli *speoi* di Qasr Ibrim ne fa dei perfetti templi satellite del tempio principale di *Miam*, utilizzati probabilmente solo in occasione di determinate festività che dovevano necessariamente svolgersi lungo il Nilo e con il fiume in piena, data sia la difficoltà di accesso ai monumenti, che l'assenza di evidenze di un culto quotidiano e di personale templare legato esclusivamente ad essi.

Il raggruppamento dei templi in un'unica altura e la stessa scelta di quella altura potrebbero essere attribuiti, come sostiene Caminos, a una particolare connessione tra il luogo in questione e il culto di Horus celebrato nell'opposta *Miam*,<sup>329</sup> o si potrebbe pensare, più prosaicamente, che quello fosse l'altopiano più facilmente accessibile e/o lavorabile dei tre che formavano il complesso di Ibrim. Il richiamo al concetto di *ḏw w<sup>c</sup>b*, «montagna

---

<sup>328</sup> Sul portale del tempio di Thutmosi, *Nehy* è definito *wḥm ḥnh*, «che ripete la vita», mentre sul portale del tempio di Amenhotep il viceré *Usersatet* è definito *m<sup>3c</sup>-hrw*, «giusto di voce» (Caminos 1968, p. 28).

<sup>329</sup> Caminos 1968, p. 30.

pura», avanzato dalla Ullmann,<sup>330</sup> per quanto non sia da escludere, non sembra emergere distintamente a Ibrim.

Le divinità evocate sulle pareti dei templi abbracciano tutta la Bassa Nubia, da *Buhen* a sud fino a *Baki* a nord (sotto la protezione delle varie forme di Horus), superano la prima cateratta con l'ausilio della triade ad essa preposta (Khnum, Satet e Anuqet) e giungono fino a Elefantina grazie alla dea Hathor, il cui epiteto utilizzato nel tempio di Thutmosi («signora di *Ibshek*, che risiede a Elefantina») mostra il profondo legame tra la più meridionale delle località egiziane in cui essa era venerata (Elefantina) e il più importante centro di culto della dea in Bassa Nubia (*Ibshek/Faras*). E questa 'piena' che da sud risale verso nord arriva ben oltre il confine tra Egitto e Nubia: Thutmosi si rivolge infatti a Iside e Min di *Coptos*, mentre Amenhotep a Horus e Nekhbet di *Nekhen*. L'inserimento di queste divinità dell'Alto Egitto nel pantheon degli *speoi* di Ibrim funge da estensore del *ritual landscape* di Aniba, ne abbatte i confini e sfuma le dissonanze religiose e culturali di un territorio così vasto.

Ma nella scelta dello spazio in cui raffigurare queste quattro divinità aleggia forse anche una connotazione politica. Thutmosi, autore della riconquista della Nubia, fa rappresentare Iside e Min di *Coptos* sulla parete meridionale, ovvero quella che ospita con un soggetto 'terreno', tenendoli così separati dalle divinità legate alla Nubia (Horus nelle sue forme regionali e la triade della cateratta), raffigurate sulla parete opposta.<sup>331</sup> Con Amenhotep si assiste, invece, a un'avvenuta integrazione tra il potere conquistatore giunto da nord e la cultura nubiana, poiché Horus e Nekhbet di *Nekhen* sono integrati nel corteo di divinità che sfila sulla parete settentrionale, mentre sull'altra parete, nello stesso spazio che a suo tempo Thutmosi aveva riservato agli dei di *Coptos*, stavolta compare Satet, dea sicuramente più affine al culto della Bassa Nubia, la quale è rivolta benevola verso il corteo di tributari che reca doni ad Amenhotep.<sup>332</sup>

Sulla base di queste considerazioni, si può asserire, sulla scia di Caminos, che i templi rupestri di Qasr Ibrim furono effettivamente monumenti commissionati dal sovrano. Dedicati alla divinità principale della regione, Horus di *Miam*, e a una paredra sempre di carattere regionale, Satet di Elefantina, in essi risulta altrettanto, se non più, importante il culto del sovrano, che con Amenhotep II diventa sia officiante del culto che destinatario della riverenza delle divinità.

---

<sup>330</sup> Ullmann 2020, p. 150.

<sup>331</sup> Vd. § 3.4.3.

<sup>332</sup> Vd. § 3.7.3.

Il dovuto riconoscimento viene dato anche alle altre divinità dell'area, con l'intento di ottenerne la benevolenza e l'approvazione per il controllo della Nubia. A questo scopo, però, il sovrano non può presentarsi da solo, come a volersi erigere al di sopra dei suoi dei, e così nella prima fase di conquista non può mancare l'intervento di Amon, al quale Thutmosi si affida per l'intercessione presso le divinità meridionali; lo stesso dicasi per Iside, Min, Horus di *Nekhen* e Nekhbet, tra le più antiche divinità del pantheon egiziano, protettori della regalità e garanti della sua legittimità al di fuori dell'Egitto.

## 3.8. WADI EL-SEBUA

### 3.8.1. Il sito: inquadramento storico-geografico

L'originario sito di Wadi el-Sebua, sulla riva occidentale del Nilo, sorgeva in Bassa Nubia a circa 150 km a sud di Assuan. Esso prende il moderno nome di «Valle dei leoni» dalle sfingi del viale che introduce al tempio di Ramses II,<sup>333</sup> mentre è ignoto il toponimo con cui era indicato in epoca faraonica.

Oggi, dei monumenti presenti nell'antico sito, rimane solo il tempio di Ramses, ricollocato negli anni '60 nella nuova el-Sebua, a qualche chilometro di distanza dal luogo in cui sorgeva in origine. Il resto del sito è stato invece sommerso dalle acque della diga di Assuan, preservandone poche altre testimonianze.

Il tempio ramesside è stato l'oggetto principale, a tratti quasi unico, dell'interesse scientifico a Wadi el-Sebua, il che ha fatto sì che purtroppo la documentazione relativa all'area sia decisamente scarsa, limitata alle ricognizioni effettuate negli anni immediatamente prima della completa scomparsa del sito e carente di indagini archeologiche approfondite.<sup>334</sup>

La zona di Wadi el-Sebua era frequentata probabilmente già in epoca preistorica, come testimoniano numerose incisioni rupestri, ma il primo insediamento vero e proprio lì fondato è da attribuirsi al cosiddetto Gruppo-C, contemporaneo al Medio Regno.<sup>335</sup>

Il primo tempio realizzato nell'area risale al Nuovo Regno, precisamente alla fine della XVIII dinastia con Amenhotep III, e costituirà l'oggetto di studio di questa sezione.

Durante la XIX dinastia si assiste all'innalzamento, circa 200 m a nord del tempio di Amenhotep, di uno dei grandi templi semi-rupestri nubiani di Ramses II, dedicato ad Amon-Ra e Ra-Harakhty.<sup>336</sup>

Sempre all'epoca ramesside risalgono due cimiteri individuati in zona; inoltre, a 300 m a est del tempio ramesside, lungo la riva del fiume, è stato localizzato, ma non indagato, l'insediamento che doveva ospitare l'esigua popolazione residente.<sup>337</sup>

---

<sup>333</sup> Gauthier 1912, p. III.

<sup>334</sup> Una storia degli studi, incentrata però sul tempio di Ramses II, si trova in Gauthier 1912, pp. IV-XLIII. Una panoramica generale della storia del sito è data da Daumas 1967.

<sup>335</sup> Daumas 1967, p. 26; Hein 1991, p. 17.

<sup>336</sup> Gauthier 1912.

<sup>337</sup> Daumas 1967, p. 28; Kemp 1978, pp. 42-43; Hein 1991, p. 17.

L'occupazione del sito è proseguita, forse a fasi alterne, anche nelle epoche successive, e certamente in epoca cristiana, quando il tempio di Ramses viene convertito e modificato in una chiesa.

Infine, non mancano nella zona cave di materiale da costruzione,<sup>338</sup> alle quali è probabile che si ricollegli la curiosa scoperta, a sud del tempio di Ramses, di una cavità (forse una tomba abbandonata) contenente resti di animali, offerti come ringraziamento alle divinità per l'apertura della cava.<sup>339</sup>

### 3.8.2. Il tempio rupestre

Il tempio di Amenhotep III a Wadi el-Sebua<sup>340</sup> rappresenta il primo e unico esempio di *hemispeos* della XVIII dinastia realizzato in Nubia, se si escludono quindi i templi di Deir el-Bahari sia per la loro posizione geografica che per il loro carattere funerario.

Messo in ombra dal vicino e più imponente tempio ramesside, il monumento di Amenhotep non ha ricevuto molte attenzioni in passato, in parte anche a causa del suo stato di conservazione tutt'altro che buono.

Nel 1904 Robert Mond, il primo studioso di cui si ha notizia, ripulì la facciata esterna della parte rupestre del tempio e ne documentò le pitture.<sup>341</sup> Qualche anno dopo, durante una campagna di ricognizione nel 1910-11, Firth completò l'opera di Mond portando alla luce le strutture murarie antistanti lo *speos* e tracciando una prima, parziale, pianta del tempio.<sup>342</sup>

Nel 1961, la missione dell'*Institut Français d'Archéologie Orientale*, sotto la direzione di G. Haeny, ha messo in evidenza l'intera struttura del tempio, determinando le sue esatte dimensioni e rilevando particolari strutturali non presenti in Firth.<sup>343</sup>

Infine, poco prima dell'inondazione che sommerse l'area, nel 1964 le pitture dello *speos* e della sua facciata furono staccate dalle pareti, rappresentando quindi l'unica testimonianza ancora esistente del tempio, e i sette pannelli così formati furono trasportati nei magazzini del Museo Egizio del Cairo. Di essi si perse traccia fino al 2008, anno in cui la Ullmann ne ha intrapreso lo studio.<sup>344</sup>

---

<sup>338</sup> Hein 1991, pp. 17-18.

<sup>339</sup> Daumas 1967, p. 30.

<sup>340</sup> PM VII, pp. 63-64; Daumas 1967, pp. 28-29; Jacquet 1967, pp. 74-75.

<sup>341</sup> Firth 1927, pp. 40, 235.

<sup>342</sup> Firth 1927, pp. 235-236, pianta XIV.

<sup>343</sup> Haeny 1963; De Cenival e Haeny 1964.

<sup>344</sup> Ullmann 2011; Ullmann 2013.

Realizzato probabilmente prima del trentesimo anno di regno, in un momento non meglio precisato, questo tempio vide nuovamente l'intervento di Amenhotep III proprio in occasione del giubileo reale, come si vedrà più avanti, quando fu apportato un cambiamento del culto reso manifesto attraverso modifiche alle pitture dello *speos*.

Con l'avvento della riforma amarniana, tutti i riferimenti iconografici ed epigrafici al dio Amon furono cancellati, ma ripristinati in seguito durante il regno di Tutankhamon o al più tardi da Ramses II,<sup>345</sup> quando anche la struttura esterna del tempio fu restaurata e forse ampliata.<sup>346</sup>

Successivamente al regno di Ramses II non si hanno altre informazioni sul tempio, né sono attestati interventi di altri sovrani, sebbene sia plausibile che il tempio abbia continuato a essere in uso almeno fino alla XX dinastia.

### 3.8.3. Struttura architettonica

La parte esterna del tempio è stata realizzata in mattoni crudi, con un uso di elementi in arenaria limitato agli stipiti e agli architravi delle porte.

All'*hemispeos*, orientato secondo un asse sudest-nordovest (tav. 13, a), si accede attraverso una scalinata, preceduta da un *dromos* di cui sono visibili poche tracce e che conduceva a un imbarcadero. L'entrata è costituita da un piccolo spazio rettangolare, oltre il quale si apre una grande corte quadrata. Un pilone in mattoni immette poi in un'altra corte più piccola,<sup>347</sup> dalla quale si accede a una sala stretta e lunga voltata in mattoni crudi, che fungeva forse da corte per le feste o da sala di rappresentanza, al centro della quale vi è un altare o un supporto per la barca sacra. Ai lati di questa sala si aprono due ambienti con funzione ignota, ai quali si accede dalla corte piccola. Sul lato occidentale della sala si apre una sorta di ambiente trasversale tripartito, la cui posizione e la presenza di scene di offerta fanno ipotizzare che si tratti appunto di una sala per la deposizione delle offerte.<sup>348</sup>

---

<sup>345</sup> Ullmann 2011, pp. 1-2; Ullmann 2013, p. 40.

<sup>346</sup> Una stele biografica del viceré Setau, posta nel tempio di Ramses II a Wadi el-Sebua, testimonia i lavori commissionati da quest'ultimo sul tempio di Amenhotep, effettuati dopo l'anno 1241 a.C. (Török 2009, p. 234).

<sup>347</sup> Secondo De Cenival e Haeny (1964, p. 226) l'intera struttura del tempio sarebbe stata realizzata da Amenhotep III, limitando l'intervento di Ramses II al restauro delle pitture e delle porte e alla fortificazione del muro di sostegno settentrionale. Farid avanza invece l'ipotesi che, all'epoca di Amenhotep, il tempio terminasse con il pilone in mattoni, attribuendo l'ampliamento del monumento, con la realizzazione della corte esterna e della scalinata, a Ramses II (Farid 1967, p. 75).

<sup>348</sup> Ullmann 2011, p. 2.

Da questo ambiente si accede finalmente, attraverso una porta nella parete occidentale, alla parte rupestre: si tratta del *naos* del tempio, una stanza rettangolare di circa 2 x 3 m e alta 1,5 m, nella quale è presente un piccolo altare.

Infine, sul lato nord, addossati alla parete rocciosa e al muro del tempio, vi sono altri due ambienti, in uno dei quali sono stati trovati due forni e dei frammenti di stampi cilindrici, mentre nell'altro era presente una sepoltura tardiva.<sup>349</sup>

Un particolare interessante è costituito dalle mura esterne del tempio che, anziché fermarsi a ridosso della parete rocciosa, la sormontano e inglobano così anche l'ambiente rupestre.

Durante i lavori di scavo sono stati trovati numerosi reperti, tra cui due statue in arenaria di Setau e sua moglie, un'altra raffigurante una scimmia cinocefala in adorazione<sup>350</sup> e diverse stele votive in arenaria.<sup>351</sup>

#### **3.8.4. Programma iconografico ed epigrafico**

Dal momento che le strutture murarie del tempio sono giunte a noi completamente distrutte, le uniche pareti decorate conservatesi sono quelle interne del *naos* e quelle della sua facciata, alle quali si è accennato in precedenza in merito all'opera di salvataggio effettuata nel 1964.

La particolarità di queste decorazioni risiede nel fatto che non si tratta di rilievi, come generalmente si ritrovano nei templi, bensì di pitture, impropriamente definite 'affreschi' da Firth. Quest'ultimo aveva tuttavia notato come le scene avessero subito più rimaneggiamenti, individuando nel complesso almeno tre fasi differenti.<sup>352</sup>

Lo studio della Ullmann<sup>353</sup> ha confermato e precisato quanto affermato da Firth: nelle pitture del tempio di Wadi el-Sebua sono riscontrabili diverse fasi, dalla prima realizzazione con Amenhotep III al restauro con Ramses II.

Partendo dalla facciata nel *naos*, ovvero la parete occidentale della sala delle offerte, vediamo in dettaglio le raffigurazioni di queste pitture.

Naos, lati nord e sud della facciata: divisi in due registri, di cui quelli superiori quasi del tutto perduti. Dal pannello del lato sud, meglio conservato, si può ricostruire la

---

<sup>349</sup> Haeny 1963, p. 57.

<sup>350</sup> Farid 1967, p. 75.

<sup>351</sup> Firth 1927, p. 237.

<sup>352</sup> Firth 1927, pp. 236-237.

<sup>353</sup> Attualmente di questo studio non sono stati pubblicati risultati definitivi; pertanto, si farà riferimento alle pubblicazioni, purtroppo parziali e poco dettagliate, di Ullmann 2011 e 2013.

raffigurazione che vede, nel registro superiore, Amenhotep stante, con delle offerte, davanti a una divinità, probabilmente Amon; nel registro inferiore compaiono, nell'atto di presentare delle offerte, delle divinità minori: il dio del grano Nepri, la dea dei campi Sekhet e il dio Hapy dell'Alto Egitto. Il pannello del lato nord probabilmente si presentava simile e speculare all'altro, ma di esso rimane solo la figura del dio Hapy, quella di una dea il cui volto è perduto e le gambe di un altro dio. Tre iscrizioni riportano l'offerta in favore di Amon «signore delle vie».

Naos, lati nord e sud della parete est: i pannelli, molto danneggiati, riportano due colonne di testo con i nomi e i titoli di Amenhotep.

Naos, pareti nord e sud: entrambe danneggiate, mostrano il sovrano di fronte ad Amon seduto in trono. Il dio indossa la corona con due alte piume e tiene tra le mani un *ankh* e uno scettro *was*. Sulla parete sud è ancora parzialmente leggibile un'iscrizione che indica Amon come «signore del cielo, [signore] dei troni delle Due Terre».

Naos, parete ovest: anche questo pannello è molto danneggiato (tav. 13, b). Partendo da destra, è raffigurato Amenhotep nell'atto di porgere un'offerta ad Amon, in trono e con la tipica corona con due piume, davanti al quale tre colonne di iscrizioni lo definiscono «[signore delle] vie, signore del cielo». Alle spalle di Amon compare un avvoltoio con corona *atef* e ali spiegate, mentre si libra su un ciuffo di papiri, tenendo un anello *šnw* tra gli artigli. All'estremità sinistra è raffigurata una testa di ariete su un piedistallo, al di sopra della quale vi è un ventaglio di piume di struzzo. L'iscrizione riporta il nome di Amon-Ra «signore del cielo».

Ritornando al discorso delle fasi, la Ullmann le individua e suddivide come segue:<sup>354</sup>

- prima fase (Amenhotep III): la divinità principale era Amon «signore delle vie», come indicherebbe l'iscrizione su uno dei pannelli della facciata. La scena della parete ovest del *naos* era organizzata diversamente, con Amon al posto della dea avvoltoio, seduto davanti a una tavola d'offerta; la dea avvoltoio e i papiri erano raffigurati più a destra, come elemento centrale della composizione; il sovrano era nella posizione attuale, ma nell'atto di porgere un'offerta alla dea avvoltoio anziché ad Amon. Molto probabilmente anche le scene delle pareti laterali del *naos* in questa fase erano dedicate ad Amon.

- seconda fase (Amenhotep III, dopo l'anno 30 di regno): la divinità principale cambia e Amon viene sostituito da una divinità ieracocefala con corona doppia, di cui restano tracce sulle pareti laterali e su quella di fondo del *naos*. È in questa fase che la parete ovest viene

---

<sup>354</sup> Ullmann 2013, pp. 39-40. Le fasi riportate dalla Ullmann sono tre, ma in questa sede anche la fase di epoca amarniana sarà considerata a sé stante, arrivando dunque a quattro fasi.

stravolta, con l'introduzione, sulla sinistra, di un piedistallo sul quale vi è una testa di falco coronata da un disco solare, rappresentante Ra-Harakhty, e con lo spostamento della dea avvoltoio più a sinistra per lasciare spazio alla nuova divinità ieracocefala, raffigurata al centro della composizione che assume così la disposizione in cui è visibile oggi.

- terza fase (epoca amarniana): cancellazione delle tracce ancora visibili delle raffigurazioni e del nome di Amon.

- quarta fase (tra Tutankhamon e Ramses II): Amon ritorna nel ruolo di divinità principale, in virtù della restaurazione post-amarniana del suo culto. Il dio solare prende ovunque il posto della divinità ieracocefala e, sul piedistallo della parete ovest, la testa di falco viene sostituita con una di ariete.

### 3.8.5. Aspetti culturali

Nonostante l'esigua mole di informazioni su questo piccolo ma pregevole tempio di Amenhotep III, le riflessioni a cui ha condotto la sua analisi sono di indubbio interesse.

Innanzitutto, si è visto come il ruolo da protagonista nel culto di Wadi el-Sebua sia spettato fin da subito ad Amon. Da una parte, ciò rappresenta un fattore nuovo nel panorama culturale dei templi rupestri in Nubia, nei quali il culto era tutto orientato verso una forma locale di Horus accompagnato da una paredra. Dall'altra, Wadi el-Sebua rappresenterebbe un punto di svolta in questo panorama, un trampolino di lancio per quel culto solare che sarà predominante nella successiva fase dei templi rupestri ramessidi e che forse lo stesso Ramses II ripristinerà nel tempio di Amenhotep.

Ma il fatto che i tempi non fossero ancora del tutto maturi per questo cambiamento è evidente dall'affiancamento di un Amon in qualità di divinità universale a un Amon più legato alle caratteristiche del territorio in cui è venerato. Da questo stato di cose emerge così Amon *p<sup>3</sup> nb n<sup>3</sup> mtnw*, «signore delle vie».<sup>355</sup> Il riferimento che questo epiteto porterebbe con sé è da ricondursi probabilmente alla posizione in cui sorgeva il tempio di Wadi el-Sebua, e di conseguenza un insediamento ad esso collegato, collocato sulla sponda di una curva del Nilo, dalla quale è facile immaginare che si diramassero le strade di collegamento con le oasi occidentali.<sup>356</sup>

---

<sup>355</sup> Ullmann 2009, p. 256.

<sup>356</sup> Habachi 1960, p. 52. Habachi, inoltre, attribuisce questo epiteto a una forma di venerazione popolare del dio, non adottata ufficialmente dal clero, sulla base delle sue 'limitate' conoscenze (giustificate dagli anni in cui lo studioso scrive), secondo le quali tale epiteto era presente solo sulle stele votive poste nel tempio dai visitatori e non nelle iscrizioni parietali. Lo studio della Ullmann sulle pitture del tempio, come si è visto, ne ha invece rilevato la presenza in un'iscrizione della facciata del *naos*.

Questo Amon «signore delle vie» è sovente raffigurato in forma di ariete. Un esempio ne è la testa di ariete sul piedistallo raffigurata sulla parete ovest del *naos*, ma altre attestazioni del genere si hanno nelle stele votive ritrovate nel tempio.

Nella stele di Piay<sup>357</sup> il dio Amon compare nel registro superiore: ha le sembianze di un ariete ed è posto anche qui su un podio, accompagnato dall'epiteto di «signore delle vie»; nel registro inferiore viene invece definito «il dio che vive nella verità», un epiteto divenuto popolare durante il regno di Amenhotep III e che ha consentito di datare la stele a quel periodo.

Al di là di Amon e della sua nuova veste 'locale', l'aspetto religioso più interessante di Wadi el-Sebua risiede nella seconda fase di culto, in cui compare la divinità ieracocefala che sostituirà, almeno temporaneamente, lo stesso Amon.

L'identità di questa divinità è difficile da stabilire, dal momento che ne restano solo tracce e nessuna iscrizione. Si tratta indubbiamente di una forma di Horus, che Firth, per via della vicinanza a Quban, aveva tentato di identificare con Horus di *Baki*.<sup>358</sup> La Ullmann, contestualizzando il tutto nel programma politico, artistico e religioso di Amenhotep III, propone di riconoscere in questa divinità lo stesso Amenhotep, nella sua funzione di Horus vivente.<sup>359</sup> Ma, a differenza di quanto sostenuto dalla studiosa, la divinizzazione del sovrano in vita (o quantomeno un primo tentativo di ciò) troverebbe un precedente già in Thutmosi III, che nei templi di Ellesija<sup>360</sup> e di Gebel Dosha<sup>361</sup> avrebbe espresso questa sua manifestazione divina nella forma di Horus *k3 nb 3-sty*, «Toro, signore di *Ta-Sety*».

Con Amenhotep III il culto del sovrano vivente raggiunge un'espressione più compiuta, tanto nell'iconografia quanto negli epiteti che lo caratterizzano. Questa sublimazione è rappresentata da Nebmaatira, di cui si è già parlato a proposito di una stele nei pressi dello *speos* di Gebel Dosha. A Wadi el-Sebua, però, l'aspetto divino di Amenhotep si discosta dal Nebmaatira venerato nel cuore di questo processo di divinizzazione, ovvero il tempio di Soleb: la forma antropomorfa di Soleb<sup>362</sup> lascia spazio a una forma umana ieracocefala, di cui purtroppo non si conosce nulla di più. Si potrebbe, dunque, essere davanti a un'altra manifestazione divina di Amenhotep, da annoverarsi tra le novità volte a celebrare il suo primo giubileo reale.<sup>363</sup>

---

<sup>357</sup> Habachi 1960, p. 47.

<sup>358</sup> Firth 1927, p. 236.

<sup>359</sup> Ullmann 2013, p. 40.

<sup>360</sup> Vd. § 3.5.5.

<sup>361</sup> Vd. § 3.6.5.

<sup>362</sup> Beaux 2013; Bickel 2013.

<sup>363</sup> Johnson 1998, p. 89.

Con ogni probabilità, infatti, lo slittamento dal culto di Amon a quello del sovrano avvenuto a Wadi el-Sebua è da ricondursi alle celebrazioni per il simbolico rinnovamento del potere reale di Amenhotep, occasione in cui le pitture del tempio furono rinnovate.

Delineato questo contesto, il nuovo culto introdotto nel tempio appare sotto una nuova luce e, sebbene erroneamente il fenomeno della divinizzazione in vita del sovrano venga spesso spiegato con la sua necessità di auto-legittimare il proprio diritto al trono,<sup>364</sup> in questo caso Amenhotep unisce, elevandolo, uno *status* conquistato – la sua permanenza sul trono per ben trent'anni e oltre – con uno *status* intrinseco al potere reale – la natura divina del sovrano.

---

<sup>364</sup> Bickel 2002, p. 64.

## 3.9. AKHMIM

### 3.9.1. Il sito: inquadramento storico-geografico

Circa 140 km a nord di Tebe, sulla riva orientale del Nilo, opposta alla città di Sohag, sorge la città di Akhmim. Un tempo capitale del IX *nomos* dell'Alto Egitto, in epoca faraonica era conosciuta con due toponimi: il più antico, *jpw*,<sup>365</sup> che si incontra già nella V dinastia, era usato per indicare inizialmente l'intera area occupata dall'insediamento; a partire dal Medio Regno compare un altro toponimo, *hnty-mnw*,<sup>366</sup> «(il luogo che è) di fronte a Min», che sarà utilizzato in contesti 'civili', mentre *jpw* resterà in uso solo in ambito religioso, fino all'epoca ellenistica, venendo poi del tutto sostituito da *hnty-mnw*.<sup>367</sup> Da quest'ultimo derivano i toponimi più tardi, il greco *Khemmis*, il copto *Xmin* o *Shmin*, e infine l'arabo Akhmim.<sup>368</sup> Ma i Greci usarono chiamarla anche *Panopolis*, per via dell'associazione tra il dio greco Pan e il dio patrono di Akhmim, ovvero Min, venerato in triade con la dea Iside e il dio Horus, sostituiti in Epoca Tarda da Repyt e Kolanthes.

Definita dagli autori arabi come la città più antica d'Egitto, in cui si innalzavano alcuni tra i più importanti e meravigliosi templi di tutto il Paese, di essa non resta quasi più nulla, poiché l'antico insediamento giace sotto la città moderna e in passato i monumenti sono stati smantellati per ricavarne materiale da costruzione, in parte ritrovato durante gli scavi, in parte disseminato negli edifici moderni della città.<sup>369</sup>

Dalle fonti storiche e dal materiale archeologico recuperato è stato possibile tracciare a grandi linee la storia di Akhmim:<sup>370</sup> il sito crebbe di importanza già a partire dal Predinastico, e un primo santuario dedicato a Min è probabile che esistesse già nella I dinastia; altri edifici templari sono attestati nell'Antico e nel Medio Regno due templi possono essere attribuiti all'Antico Regno, tra cui un tempio funerario appartenuto a uno dei due Pepi della VI dinastia; dai resti di un edificio di Sesosti I si evince come già durante il suo regno fosse in uso il toponimo *hnty-mnw*; al Nuovo Regno, sul finire della XVIII dinastia, risale l'unico edificio templare conservatosi, ovvero il tempio rupestre di Ay, a nord-est dell'insediamento urbano, mentre altri blocchi e statue di Ramses II attestano la presenza di un tempio realizzato o ampliato dal sovrano.

---

<sup>365</sup> *Dictionnaire* I, p. 67; Montet 1961, p. 109.

<sup>366</sup> *Dictionnaire* IV, p. 177; Montet 1961, pp. 108-109.

<sup>367</sup> Claude 2017, pp. 70-72.

<sup>368</sup> *L'Ä* I, col. 54.

<sup>369</sup> Kuhlmann 1983, pp. 14-20.

<sup>370</sup> Kuhlmann 1983, pp. 20-25.

È certo, comunque, che Akhmim non conobbe mai interruzioni nel suo sviluppo, che continuò anche successivamente al periodo ramesside, fino ad arrivare all'epoca bizantina e infine islamica.

Inoltre, l'importanza di Akhmim non era limitata al solo insediamento urbano, in quanto diverse necropoli sono presenti nelle alture nei dintorni. A est vi è la necropoli di el-Hawawish, in cui sono presenti tombe datate all'Antico Regno e al Primo periodo intermedio, appartenenti anche a funzionari della regione e scavate per la prima volta nel 1888.<sup>371</sup> Un po' più a nord di questa, si trova la necropoli di Naga el-Diabat, scavata nel 1884 da Maspero, le cui tombe risalgono in gran parte all'Epoca Tarda e bizantina, con qualche sepoltura del Medio Regno.<sup>372</sup> La terza necropoli, nonché la più settentrionale, si sviluppa nelle alture circostanti il tempio rupestre di Ay, nel sito indicato con il nome di el-Salamuni, con tombe datate prevalentemente tra il Medio Regno e l'epoca greco-romana.<sup>373</sup>

Infine, sempre nelle alture di el-Salamuni, a partire almeno dal Nuovo Regno, sono state aperte gallerie per l'estrazione di calcare utilizzato probabilmente per scopi locali, le quali sono rimaste in uso anche nelle epoche successive.<sup>374</sup>

### 3.9.2. Il tempio rupestre

A nord di Akhmim, seguendo un canale chiamato Sayalet el-Salamuni, si arriva nella valle desertica del Wadi Bir al-Ain. Sull'altura che si innalza oltre questa valle, a circa due terzi del pendio, tra le tombe rupestri cui si è accennato precedentemente, è situato il tempio rupestre realizzato sul finire della XVIII dinastia da Ay,<sup>375</sup> che di fatto rappresenta il più antico tempio di Akhmim conservatosi intatto.

Il monumento era noto agli studiosi già dal XIX secolo: Nestor l'Hôte, recatosi in due occasioni ad Akhmim (nel 1828 e nel 1839), riportò una copia parziale dell'iscrizione presente sulla porta dello *speos*;<sup>376</sup> Lepsius descrisse il tempio, indentificandolo erroneamente con una sepoltura,<sup>377</sup> e ne fornì una pianta schematica<sup>378</sup> e la riproduzione di alcuni rilievi e iscrizioni.<sup>379</sup> Più di mezzo secolo più tardi è Kees a scrivere del tempio, visitato durante un suo viaggio nel 1912-13, descrivendone il pessimo stato di

---

<sup>371</sup> Kanawati 1980-1992.

<sup>372</sup> Kuhlmann 1983, pp. 53-58.

<sup>373</sup> Kuhlmann 1983, pp. 71-86.

<sup>374</sup> Klemm R. e Klemm D. 2008, pp. 128-130.

<sup>375</sup> Gabolde M. 2020, p. 3.

<sup>376</sup> Vandier d'Abbadie 1963, p. 29, tav. XVI (1).

<sup>377</sup> *LD Text II*, pp. 163-167.

<sup>378</sup> *LD Text II*, p. 163.

<sup>379</sup> *LD III*, tavv. 29 d, 114 a-d.

conservazione<sup>380</sup> e credendo inoltre di aver individuato una nuova divinità locale venerata solo nello *speos*.<sup>381</sup>

A lungo ignorato dalle missioni archeologiche successive, è stato infine studiato tra il 1977 e il 1981 dal *Deutsches Archäologisches Institut Kairo* e pubblicato da Kuhlmann.<sup>382</sup>

La grande iscrizione presente al di sopra dell'entrata dello *speos*, in parte copiata come già detto da Nestor l'Hôte, è stata tradotta e analizzata (a partire dalla riproduzione di Kuhlmann)<sup>383</sup> da Gabolde<sup>384</sup> e poi da Lurson.<sup>385</sup>

Del tempio rupestre di Akhmim non si conosce il nome, e il termine *tst*, che compare in un epiteto tardo di Min,<sup>386</sup> non costituirebbe un toponimo per il luogo,<sup>387</sup> ma avrebbe, secondo Kuhlmann, il semplice significato di montagna,<sup>388</sup> sebbene sia seguito dal determinativo ☉, utilizzato di solito per i centri abitati.

Inizialmente la fondazione del tempio era stata attribuita a Thutmosi III,<sup>389</sup> ma quest'ipotesi è stata quasi del tutto abbandonata da Kuhlmann per 'insufficienza di prove',<sup>390</sup> come si vedrà più avanti. Delle poche iscrizioni e raffigurazioni presenti nel tempio, le più antiche risalgono al regno di Ay e portano la firma del suo architetto-costruttore Nakhtmin; ad esse seguono testimonianze lasciate da un sacerdote di nome Hormaakheru, in un periodo compreso tra la XXVI dinastia e gli inizi dell'epoca tolemaica, molto probabilmente sotto il regno di Tolomeo II, del quale restano alcune decorazioni all'interno del monumento. Infine, una volta dismesso il culto ufficiale,<sup>391</sup> il tempio potrebbe aver assunto il ruolo di santuario della necropoli, ma delle fasi successive a Tolomeo II non rimangono tracce. Solo con l'arrivo del Cristianesimo si hanno nuove attestazioni della presenza umana nel tempio, sia sotto forma di decorazioni sulle pareti, che di pozzi e fori nella struttura.

---

<sup>380</sup> Kees 1914.

<sup>381</sup> La divinità in questione, individuata in *Ijn-ins Mhjt* (Kees 1914, p. 52 e segg.), sarebbe più probabilmente solo un epiteto riferito a un'altra divinità di cui è andato perduto il nome (per le argomentazioni in favore di questa ipotesi vd. *LÄ* III, coll. 126-127).

<sup>382</sup> Kuhlmann 1979; Kuhlmann 1982, pp. 347-354; Kuhlmann 1983, pp. 19-20; Kuhlmann 2007.

<sup>383</sup> Kuhlmann 2007, p. 181, fig. 256.

<sup>384</sup> Gabolde M. 2015, pp. 455-467; Gabolde M. 2020 (con integrazioni da Lurson 2019).

<sup>385</sup> Lurson 2019.

<sup>386</sup> In questo epiteto, presente in alcune iscrizioni tarde del tempio (Kees 1914, tav. III, ll. 1-2), Min è definito *nb tst*, «signore di *tst*».

<sup>387</sup> Vd. *Dictionnaire* VI, p. 82.

<sup>388</sup> Kuhlmann 1979, p. 166; Kuhlmann 1983, p. 19. Per *tst* come 'montagna' vd. *WB* V, p. 401,4.

<sup>389</sup> *LÄ* II, col. 162.

<sup>390</sup> Kuhlmann 1979, pp. 173-174; Kuhlmann 1982, p. 350. In Baines e Malek (2000, pp. 109, 118) il tempio è descritto come probabile fondazione di Thutmosi III.

<sup>391</sup> Il fatto che né gli ambienti del tempio, né le camere adiacenti siano stati riutilizzati come sepolture in epoca precristiana, potrebbe indicare che la funzione di luogo di culto sia stata mantenuta almeno fino all'epoca romana (Kuhlmann 1982, p. 348).

Queste attestazioni, cronologicamente così distanti tra loro, potrebbero riflettere, come suggerito da Kuhlmann,<sup>392</sup> un utilizzo saltuario del tempio, coincidente con lo sfruttamento discontinuo delle cave di calcare. Ma è difficile credere che in un centro religioso importante come Akhmim, strettamente legato al culto di Min, si potesse perdere memoria di un luogo così intimamente connesso al dio; perciò, si potrebbe pensare che ci sia stato un culto continuo, soprattutto tra la XVIII e la XIX dinastia, del quale però non si conservano attestazioni dirette, probabilmente distrutte durante le fasi tarde del tempio.

### 3.9.3. Struttura architettonica

Dal punto di vista architettonico, lo *speos* di Akhmim risulta alquanto differente rispetto a quelli visti finora, ma il suo aspetto attuale sarebbe frutto di almeno due fasi architettoniche.<sup>393</sup>

Attraverso uno stretto sentiero artificiale che si inerpica su per la montagna si arriva a una spaccatura rocciosa, larga 4,5 m, di cui pavimento e pareti sono stati livellati per creare una sorta di cortile antistante l'ingresso. Al centro di questo cortile è presente un solco, con una buca, che corre longitudinalmente verso la facciata dal tempio.

Il complesso, orientato verso il Nilo secondo un asse sudovest-nordest, è formato da sette ambienti (tav. 14, a). Dal cortile è possibile accedere a cinque di questi. Il primo, lungo l'asse longitudinale, costituisce il *pronaos* (F),<sup>394</sup> il cui ingresso è ben evidenziato dall'imponente portale, alto 8,78 m, con architrave e stipiti decorati che fungono da cornice per un recesso al centro del quale, molto più piccola, si apre la porta vera e propria. Dal *pronaos*, attraverso uno stretto corridoio, si accede al *naos* (G), nella cui parete di fondo sono presenti due nicchie, una più grande (alta 1,40 m, larga 1,24 m e profonda 1,10 m), preceduta da alcuni gradini ricavati nella roccia, e una più piccola (alta 0,96 m, larga 0,49 m e profonda 0,46 m) e probabilmente più tarda. All'interno di queste due nicchie non risultano tracce di statue scolpite nella roccia; pertanto, è probabile che contenessero simulacri mobili. Nell'angolo sud del *naos* c'è un pozzo, identificabile forse con una sepoltura tardiva.<sup>395</sup> Sia *pronaos* che *naos* dovevano essere chiusi da una porta a battente unico.

---

<sup>392</sup> Kuhlmann 1979, p. 185.

<sup>393</sup> Kuhlmann 1979, pp. 168-169.

<sup>394</sup> Le lettere per indicare gli ambienti seguono la pianta del tempio in Kuhlmann 1979, p. 167.

<sup>395</sup> Fosse simili sono presenti anche negli ambienti laterali: la loro datazione è posteriore alla XVIII dinastia e probabilmente anche alla fase tarda di espansione del tempio, attribuibili quindi alla presenza di frequentatori

Sulla destra del cortile, quindi a est, si aprono altri due ambienti: la stanza B, che presenta anche un altro ingresso a sud, e la stanza D, dalla quale si accede alla stanza E, che si apre a nord. Gli ultimi due ambienti ai quali si accede dal lato sinistro del cortile sono le stanze A e C.

Delle panche strette e basse, ricavate nella roccia, corrono lungo le pareti degli ambienti B e D, così come sui lati lunghi del cortile e su ciascun lato del portale.

Secondo Kuhlmann,<sup>396</sup> durante il regno di Ay il tempio comprendeva solo cinque ambienti,<sup>397</sup> ovvero *pronaos* e *naos* e le stanze B, D ed E. Gli altri due ambienti, A e C, sarebbero stati aggiunti dal già citato Hormaakheru. A sostegno di ciò, Kuhlmann riporta la presenza di alcuni gradini intagliati nella roccia davanti all'ingresso della stanza D, che invece sono assenti negli ambienti A e C, ravvisando in questa differenza l'assenza di questi ultimi ambienti nel progetto originario.

Nella seconda fase, oltre alla creazione delle stanze A e C, Hormaakheru avrebbe provveduto anche all'ampliamento del *pronaos* (esteso nel versante nord-ovest e collegato alla stanza C) e del *naos* (esteso sui lati sud-est e nord-ovest), realizzando in quest'ultimo la nicchia più piccola, la quale non risulta del tutto decentrata proprio grazie all'allargamento. L'ingrandimento secondario del *naos* a sud-est confermerebbe, inoltre, l'intrusività del pozzo nell'angolo sud.

Per creare simmetria tra le strutture, Hormaakheru provvide a far aprire un ingresso sul cortile per l'ambiente B, al quale inizialmente si accedeva solo dal lato sud-ovest, ampliando l'ambiente sul lato nord-ovest. Questo ambiente era adibito probabilmente a dimora per un ufficiale custode del tempio, mentre gli ambienti D ed E avevano la funzione di magazzini per arredi sacri e offerte. Tale funzione, in seguito, sarà trasferita alle stanze A e C, mentre la stanza D verrà decorata da Hormaakheru, con il possibile intento di spostare o aumentare gli ambienti dedicati al culto.<sup>398</sup>

Le difficoltà maggiori nella ricostruzione delle fasi architettoniche del tempio riguardano l'individuazione delle eventuali strutture preesistenti, alle quali Ay avrebbe apportato le successive modifiche.

---

saluari o abituali in epoca cristiana. La funzione di queste fosse potrebbe non essere stata quella di sepolture, bensì di cavità per lo stoccaggio di beni (Kuhlmann 1982, p. 348).

<sup>396</sup> Kuhlmann 1979, pp. 170-173.

<sup>397</sup> I cinque ambienti originari sarebbero il risultato dell'unione di sedici ambienti più piccoli, ma non è possibile stabilire con certezza se gli ambienti laterali esistessero già nel Nuovo Regno o se siano stati aggiunti successivamente (Kuhlmann 1982, pp. 347-348).

<sup>398</sup> Kees (1914, p. 56) ipotizza che il restauro di Hormaakheru della stanza D, a discapito di *pronaos* e *naos*, avesse come intento lo spostamento dell'area di culto in quella stanza, forse a causa della presenza nel *naos* del pozzo funerario, il quale, però, secondo Kuhlmann sarebbe successivo agli interventi di Hormaakheru.

Considerando la breve durata del regno di Ay<sup>399</sup> e il contesto nel quale sorge il tempio rupestre di Akhmim (con particolare riferimento alle cave e alle sepolture nei dintorni), Rosemarie e Dietrich Klemm<sup>400</sup> hanno ipotizzato che per la realizzazione del monumento siano state sfruttate cavità già esistenti, quali gallerie di cava o sepolture incompiute, dando origine a una struttura alquanto anomala persino per un tempio rupestre. È probabile che Ay avesse in progetto di realizzare un tempio proporzionato alla maestosità del portale del *pronaos*,<sup>401</sup> ma i pochi anni che ebbe a disposizione in qualità di sovrano non gli consentirono di portare a termine i suoi intenti, mentre la presenza di tombe allo stesso livello del tempio e nelle vicinanze farebbe propendere per un riutilizzo di cavità di questo genere, rimaste tuttavia incompiute.

Nella sua ricostruzione storica del tempio, Kuhlmann,<sup>402</sup> a differenza dei Klemm, tende piuttosto a ritenere la fondazione dei primi quattro o cinque ambienti del tempio del tutto attribuibile ad Ay, escludendo la preesistente presenza di cavità di qualsivoglia tipo. Lo stesso Kuhlmann, in anni più recenti, non ha tuttavia escluso completamente la possibilità che già Thutmosi III possa aver avuto un interesse per il sito, ma non un ruolo nella realizzazione del tempio:<sup>403</sup> la presenza di due graffiti, raffiguranti Thutmosi III e Ramses II, stilisticamente attribuibili all'epoca degli interventi di Hormaakheru,<sup>404</sup> ha portato Kuhlmann a ipotizzare che questi due sovrani possano aver lasciato delle proprie testimonianze (stele, iscrizioni, *etc.*)<sup>405</sup> nel sito dello *speos*, distrutte poi dai lavori di Ay e di Hormaakheru, e che quest'ultimo, per omaggiare i due grandi sovrani e conservarne la memoria nel sito, li abbia fatti raffigurare dopo aver terminato l'ampliamento della struttura.

Molteplici sono le sfumature che intercorrono tra le due ipotesi sopra citate, ma è molto più difficile credere che Ay sia intervenuto su un sito vergine: il fatto che il tempio sia stato realizzato per celebrare la riapertura delle cave, nelle quali i segni di sfruttamento

---

<sup>399</sup> Il regno di Ay avrebbe avuto una durata di circa tre anni (1323 – 1320 a.C.) (vd. Hornung *et al.* 2006, p. 493).

<sup>400</sup> Klemm R. 1988, pp. 48-49; Klemm R. e Klemm D. 2008, p. 129.

<sup>401</sup> L'imponenza del portale contrasta con l'ipotesi di Lepsius, secondo la quale Ay avrebbe forse voluto realizzare solo una stele, dal momento che le sue decorazioni apportate al tempio interessano solo la facciata (Schaden 1977, p. 258).

<sup>402</sup> Kuhlmann 1979, p. 187.

<sup>403</sup> Kuhlmann 2007, p. 181.

<sup>404</sup> Kuhlmann 1979, pp. 173-174, 178-179, 181-182. Anche l'altezza dei due graffiti (2,32 m per quello di Thutmosi III e 2,07 m per quello di Ramses II), rispetto all'attuale livello del suolo, sarebbe indicativa di un innalzamento del piano di calpestio, dovuto probabilmente a dei crolli e alla conseguente presenza di macerie.

<sup>405</sup> Una nicchia per il posizionamento di una stele è presente tra la porta dell'ambiente A e la porta dell'ambiente C e tra le porte degli ambienti B e D (Kuhlmann 1979, p. 169).

sono pienamente risalenti al Nuovo Regno,<sup>406</sup> rende più plausibile immaginare che un luogo di culto, magari più elementare, fosse già presente.

#### 3.9.4. Programma iconografico ed epigrafico

Per quel che riguarda le decorazioni, lo *speos* di Akhmim ne offre molto poche, limitate sia dal punto di vista spaziale che temporale. Le pareti dei vari ambienti, infatti, sono solo grossolanamente sbazzate, senza alcuna levigatura né intonaco.<sup>407</sup>

La facciata del tempio, ovvero il portale che introduce al *pronaos*, è l'unica parte architettonica a essere stata decorata durante il regno di Ay, e dunque l'unica datata alla XVIII dinastia (tav. 14, a). L'elevata porosità della roccia non ha permesso la conservazione della pittura dei rilievi, i quali nel complesso non sono in buono stato di conservazione.

L'architrave del portale si presenta diviso a metà da due scene disposte specularmente. Nella metà sinistra, Ay e la regina Tiy sono raffigurati nell'atto di offrire del vino al dio Horus (*ndty-hr-jt.f s3 wsjr ntr 3 nb 3wy*, «protettore di suo padre, figlio di Osiride, il grande dio, signore delle Due Terre»)<sup>408</sup> e alla dea Aperetiset (*hry-jb j[pw] nbt [...] ntrw*, «colei che è in *Jpw*, signora [...] dèi»). Le due divinità sono entrambe sedute su un trono: Horus è raffigurato ieracocefalo, con doppia corona, mentre Aperetiset è antropomorfa, stringe un *ankh* in una mano e solleva l'altra davanti a sé, indossa un'ampia parrucca tipica del Nuovo Regno, sormontata da un modio con ureo sul quale si innestano delle corna bovine con un disco solare centrale.

Nella metà destra, osservando la scena dall'estremità destra, troviamo nuovamente la regina Tiy preceduta da Ay, che porgono sempre un'offerta di vino, davanti ad altre due divinità, Horus, di cui è andata perduta l'iscrizione con nome ed epiteto, e Iside (*wrt mwt ntr nbt pt hnwt ntrw*, «la grande, madre divina, signora del cielo, signora degli dèi»). Anche in questo caso le divinità sono sedute in trono: Horus, ieracocefalo, impugna uno scettro *was* e indossa la corona doppia; Iside, la cui figura è quasi totalmente perduta, indossa un modio con ureo, corna bovine e disco solare centrale.

---

<sup>406</sup> Klemm R. e Klemm D. 2008, p. 128.

<sup>407</sup> È doveroso segnalare la mancanza di pubblicazioni con una documentazione fotografica di buona qualità del tempio, del quale è possibile apprezzare maggiori dettagli solo in Kuhlmann (1979, tavv. 49-54) e sul portale Arachne del *Deutsches Archäologisches Institut* – <https://arachne.dainst.org> (le foto della facciata sono catalogate con l'ID 6955, mentre le foto del resto del tempio con l'ID 1135058).

<sup>408</sup> Indicato da Kuhlmann (1979, p. 176) nella forma grecizzata di Harendotes.

Gli stipiti del portale riportano, ognuno, tre colonne di iscrizioni in cui sono elencati nome e titoli del sovrano, il quale è definito, a sinistra, ‘amato da’ Min (*nb jpw*, «signore di *Jpw*»), Horus (*ndty-hr-jt.f*, «protettore di suo padre») e Aperetiset, e a destra ‘amato da’ Amon-Ra (*nsw ntrw*, «re degli dèi»),<sup>409</sup> Mut (*nb(t) pt*, «signora del cielo») e Iside (*mwt ntr*, «madre divina»).

L’altra superficie decorata da Ay o, per meglio dire, dal suo architetto Nakhtmin, è quella al di sopra della porta che immette nel *pronaos*. Qui è stata incisa la cosiddetta stele di Nakhtmin,<sup>410</sup> dalla classica forma centinata, nella quale compare un’iscrizione di venticinque righe, la più lunga che ci sia pervenuta del regno di Ay.

Nella centina è raffigurata una scena con sei personaggi, posti sotto la protezione di un disco solare alato, in gran parte perduto. Da sinistra a destra troviamo la regina Tiy, preceduta come sempre da Ay, davanti a un gruppo di quattro divinità: il primo è Min, itifallico, nella classica posa con un braccio levato in cui tiene un flagello, indossa una corona con due alte piume; alle spalle di Min vi è Iside (*nbt pt [hnw]t t'wy*, «signora del cielo, [signora] delle Due Terre»), con un copricapo formato da due corna bovine e un disco solare, tiene in mano uno scettro *was*; a seguire è raffigurato il dio Horus (*ndty-hr-jt.f s' wsjr*, «protettore di suo padre, figlio di Osiride»), ieracocefalo, indossa la doppia corona e tiene tra le mani lo scettro *was* e un *ankh*; infine, la dea Aperetiset (*[hry]-jb jp[w] nbt pt*, «colei che è in *Jpw*, signora del cielo») è raffigurata anch’essa con corna bovine con disco solare centrale, corredati di ureo, e tiene in una mano un *ankh*, mentre posa l’altra sulla spalla di Horus.

L’altra metà della stele è occupata dall’iscrizione che termina esattamente al di sopra dell’apertura della porta. Assimilabile al genere della *Königsnovelle*, e per certi versi simile nelle intenzioni dei contenuti al testo sul frontone dello Speos Artemidos, da un punto di vista tematico quest’iscrizione può essere divisa in dieci sezioni,<sup>411</sup> il cui nucleo principale è basato sulla preoccupazione di Ay derivante dalle conseguenze dell’ormai superata, ma recentissima, riforma amarniana e sulla volontà del sovrano di ripristinare lo *status quo* ad essa antecedente, con un’attenzione particolare proprio alla città di Akhmim, che si presume possa essere stata la città natale di Ay.<sup>412</sup> Le divinità principali alle quali Ay si affida per la buona riuscita della sua opera e che intende così omaggiare sono quelle già incontrate finora, ovvero Min, Iside e Horus.

---

<sup>409</sup> Kuhlmann (1979, p. 176) ne riporta il nome nella forma grecizzata di Amonrasothes.

<sup>410</sup> Kuhlmann 2007, p. 181.

<sup>411</sup> Gabolde M. 2020, pp. 6-9.

<sup>412</sup> Kuhlmann 2007, p. 179.

La supervisione dei lavori che avrebbero dovuto conferire nuovo splendore ad Akhmim fu affidata a Nakhtmin, «capo dei granai di tutti gli dèi del distretto di Akhmim, sommo sacerdote di Min e Iside di *Jpw* e capo dei sacerdoti del signore di *Jpw*»,<sup>413</sup> il quale è raffigurato sui due lati della porta del *pronaos*, in posizione genuflessa e con le mani levate in atto di adorazione verso l'interno del tempio.

Oltre a quanto descritto, relativo alla sola facciata del tempio, altre decorazioni sono presenti su tutte le pareti dell'ambiente D, attribuite a Hormaakheru, e su entrambi i lati della porta che dal *pronaos* immette nel *naos*, datate in questo caso al regno di Tolomeo II.<sup>414</sup> Completano il quadro diversi graffiti, anch'essi realizzati in epoche diverse, ma successivamente alla XVIII dinastia, nonché una stele, in pessime condizioni, posta a destra della porta originaria dell'ambiente B.<sup>415</sup>

### 3.9.5. Aspetti culturali

Sebbene relativamente modesto dal punto di vista strutturale e ancor più iconografico, attorno allo *speos* di Akhmim ruotano numerosi spunti di riflessione, che in parte rientrano nel più generale ambito dei templi rupestri e in parte si delineano proprio a partire da questo specifico monumento.

Da un punto di vista generale è il contesto storico-religioso antecedente al regno di Ay a dettare le linee guida per l'operato del sovrano, e a far luce su questo è il testo della stele di Nakhtmin, da cui si evince come la preoccupazione di Ay, dettata dai recenti cambiamenti della riforma amarniana, faccia da propulsore alla sua attività costruttiva.

Già oltre un secolo prima, un altro tempio rupestre, lo *Speos Artemidos*, era stato scelto da Hatshepsut per farsi portatore del programma, in quel caso politico-religioso, della regina, in cui ancora una volta era stato uno sconvolgimento dell'ordine universale stabilito a costituire il punto di partenza per ripristinare gli equilibri politici e religiosi dell'Egitto. Ripristino che aveva trovato espressione nelle opere devozionali di Hatshepsut, come dichiarato nell'iscrizione del frontone dello *Speos Artemidos*:

«The favorite place(s) [of] all the gods have had their braziers spread and their chapels broadened, each (god) at the sanctuary he has desired [...], for I have stipulated the fulfilment of their enjoyment [...], their festivals stable in (their) totality

---

<sup>413</sup> Kuhlmann 1979, p. 174.

<sup>414</sup> Kuhlmann 1979, pp. 177-181.

<sup>415</sup> Kuhlmann 1979, pp. 181-182.

[...]. For I have raised up what was dismembered beginning from the time when Asiatics were in the midst of the Delta».<sup>416</sup>

Similmente, nell'iscrizione della stele di Nakhtmin viene esaltato l'impegno di Ay nel riconciliare l'Egitto con i suoi dèi, trascurati o abbandonati durante il regno di Akhenaton, attraverso opere di benevolenza:

«[...] His Majesty was seeking benefactions, to satisfy all the gods, to embellish the sanctuaries of the gods, to make their offering festive on earth. [...] [their] cult images had been shaped suitable [after the fashion] of the horizon of [the sky], adorned with all sorts of precious stones [...]. Indeed, as for the good god, lord of the crowns, Itnetjer-Ay-[netjerheqawaset], he could not possibly have been content with wrongdoing, (for) his abomination was the destruction of [rectitude]».<sup>417</sup>

Alla base di quest'operato vi è l'assolvimento, da parte del sovrano, di uno dei suoi doveri fondamentali, con il quale esternare una qualità essenziale del suo ruolo, rispondente al concetto di *ꜣht*, «beneficio, benevolenza». Questo concetto, che nel testo di Nakhtmin emerge come uno dei pilastri dell'agire di Ay,<sup>418</sup> poteva essere concretizzato in vari modi, tra cui la realizzazione di opere di devozione agli dèi, come templi, statue, offerte, festività: provvedere, insomma, al benessere e ai fabbisogni delle divinità.

E così, come esplicitamente testimoniato nel breve estratto dell'iscrizione riportato sopra, Ay mette in pratica questa sua qualità soddisfacendo le divinità, celebrando le loro festività e abbellendo i loro santuari. Quest'ultimo aspetto, considerata l'insistenza posta nel testo su azioni quali *smnh mnw*, «abbellire monumenti», o *jrj mnw*, «costruire monumenti», ha avuto evidentemente un ruolo prioritario, tanto da poter individuare nello stesso *speos* di Akhmim la materializzazione e l'esemplificazione del concetto di *ꜣht*, che in questa città ha trovato il suo sviluppo soprattutto da un punto di vista architettonico.

Ovviamente, per instaurare nuovamente un dialogo tra gli dèi e il sovrano, l'aspetto cerimoniale deve aver trovato spazio nell'opera restauratrice di Ay, e in particolare nel testo di Nakhtmin si fa riferimento a una 'Festa dell'Eternità' celebrata in onore di Amon, i cui contorni restano abbastanza oscuri.<sup>419</sup> Tuttavia, non è difficile immaginare che a queste celebrazioni prendesse parte anche la popolazione locale, che, oltre a gioire per la nuova

---

<sup>416</sup> Allen 2002, pp. 3-5. Vd. § 3.3.

<sup>417</sup> Lurson 2019, p. 174.

<sup>418</sup> Lurson 2019, pp. 183-185.

<sup>419</sup> Lurson (2019, p. 184) propone di riconoscere in questa cerimonia la Festa dell'Opet, o più in generale una festa in cui fosse stabilita e/o confermata la regalità; Gabolde, invece, ipotizza che si possa trattare di una festa svoltasi a Tebe, o addirittura di un'allusione al destino *post mortem* del sovrano, per via dei riferimenti astrali (Gabolde M. 2020, p. 10).

serenità riportata da Ay e per il ritorno al culto delle divinità tradizionali, trovava in queste occasioni cerimoniali la possibilità di ristabilire una connessione con gli dèi, di avere un contatto diretto con essi. Secondo l'interpretazione di Lurson, un luogo privilegiato per stabilire una comunicazione tra Ay e le divinità, e tra queste e il popolo, sarebbe stato proprio lo *speos* di Akhmim.<sup>420</sup>

Ma, a questo punto, considerando il sito difficilmente accessibile nel quale è stato scavato lo *speos*, c'è da chiedersi quanto e in che modo il tempio possa effettivamente aver rappresentato un punto di riferimento culturale per la popolazione locale.

Esclusa la funzione di santuario della necropoli, che potrebbe essere stata svolta dal tempio solo in una fase più tarda, quando il culto ufficiale era stato dismesso, lo *speos* potrebbe aver rappresentato un luogo di culto per i cavatori, ma sono pochi gli indizi che vanno in questa direzione. Nel testo della stele di Nakhtmin non c'è alcun riferimento esplicito alla riapertura delle cave, sebbene i propositi costruttivi di Ay lascino intendere una maggiore necessità di materiale da costruzione; numerosi sono, però, i sentieri che dalle cave conducono al tempio, mentre uno dei graffiti (G2),<sup>421</sup> realizzati all'interno del monumento, raffigura il dio Ptah, nonostante questa divinità non appaia altrove nello *speos*. In questa raffigurazione Kuhlmann ha ravvisato l'espressione della (tarda) devozione dei cavatori, in quanto Ptah era venerato nelle vicine cave di Gebel Haridi e nelle epoche successive assunse anche il ruolo di protettore degli artigiani.<sup>422</sup>

Meno indicativa è, invece, la presenza di Nakhtmin sul portale del tempio. Come già visto per gli *speoi* di Qasr Ibrim, il fatto che un funzionario abbia potuto godere del privilegio di essere raffigurato nel tempio non implica che il monumento sia di carattere privato, bensì manifesta un atto di riconoscimento del sovrano nei confronti di un servitore meritevole, e nel caso dello *speos* di Akhmim questo aspetto emerge chiaramente dal testo della stele di Nakhtmin, in cui quest'ultimo è chiamato da Ay a sovrintendere ai lavori da eseguire ad Akhmim.<sup>423</sup>

Un'ipotesi interessante in merito alla partecipazione popolare alla vita del tempio è stata formulata da Kuhlmann.<sup>424</sup> Sulla base di un elemento alquanto peculiare, ovvero la buca presente nel pavimento del cortile del tempio,<sup>425</sup> lo studioso ipotizza che lì si svolgessero delle gare cerimoniali, eseguite da giovani del luogo, che consistevano nell'issare un paio

---

<sup>420</sup> Lurson 2019, p. 188.

<sup>421</sup> Kuhlmann 1979, pp. 181-182.

<sup>422</sup> Kuhlmann 1979, p. 184.

<sup>423</sup> Gabolde M. 2020, p. 8.

<sup>424</sup> Kuhlmann 2007, pp. 182-183.

<sup>425</sup> Vd. § 3.9.3.

di corna bovine in cima a un palo, installato appunto nel foro del cortile. Questo cerimoniale sarebbe derivato dal retaggio di un antico culto praticato da gente dedita alla pastorizia, volto a garantirsi il benessere e l'abbondanza del bestiame.

La teoria di Kuhlmann, legata a questo cerimoniale,<sup>426</sup> è che Nakhtmin avesse progettato di ricreare l'archetipo del santuario di Min, consistente, secondo l'opinione comune, in una struttura formata da una tenda con un pilastro centrale (*sh*),<sup>427</sup> nella cui trasposizione pittografica lo studioso riconosce, invece, l'immagine stilizzata di una montagna. Egli ritiene, inoltre, che l'unione tra il geroglifico *dw*, «montagna», e il segno *j3t* ()<sup>428</sup>, ossia un palo coronato da corna bovine, abbia dato origine all'abbreviazione per *hnty-mnw*,<sup>429</sup> toponimo di Akhmim. Di conseguenza, l'innalzamento del palo del cerimoniale, nel contesto della montagna di el-Salamuni, avrebbe determinato la fondazione e la consacrazione del *sh*, il santuario di Min, il quale a sua volta sarebbe stato rappresentato dal palo come emblema del toro, simbolo di fertilità e virilità.

E di fatto, con ogni probabilità Min può essere considerato l'unica divinità dedicataria del tempio, data la presenza di una sola nicchia nel *naos*, alla quale solo successivamente fu aggiunta la seconda nicchia più piccola, probabilmente per ospitare statue di divinità in visita al tempio.

Durante la XVIII dinastia, Min viene venerato nella sua forma 'classica', come signore di Akhmim, al cui fianco in qualità di paredra vi era Iside. In seguito, in quella che Kuhlmann ha definito seconda fase del tempio, che, come si è visto, copre un arco cronologico piuttosto ampio e non ben precisato, Min assume una forma apparentemente 'locale', con l'epiteto di *nb t3t*, «signore di *t3t*». Se la traduzione per cui Kuhlmann propende per il termine *t3t*, ossia «montagna», fosse corretta, pur essendo la grafia dell'iscrizione dello *speos* priva del corrispettivo determinativo,<sup>430</sup> si assisterebbe allora alla possibile trasposizione linguistica del legame tra il dio e la montagna, fino a quel momento esplicitato solo nella sfera cerimoniale e simbolica.

Un legame, d'altronde, nient'affatto nuovo per Min, che ha ricoperto spesso il ruolo di *nb h3swt*, «signore delle contrade desertiche (o montagnose)».<sup>431</sup> E da questo legame deriverebbe anche quello con l'allevamento e la cura del bestiame, che ad Akhmim era rimasto vivo tramite il cerimoniale dell'innalzamento dello *j3t*, ma le cui origini per Min

---

<sup>426</sup> Roeder 1952, p. 105.

<sup>427</sup> *WB* III, p. 464,3. Vd. Bonnet H. 1952, p. 462.

<sup>428</sup> Gardiner 2001, p. 497.

<sup>429</sup> Hannig 1995, p. 1289.

<sup>430</sup> Vd. § 3.9.2.

<sup>431</sup> Aufrère 1991, p. 137.

possono essere fatte risalire a tempi molto remoti, come dimostrerebbe il graffito del Wadi Umm Salam descritto all'inizio di questa trattazione.<sup>432</sup>

Nonostante Min sia da ritenersi la divinità principale dello *speos* di Akhmim, appare piuttosto strano che il dio sia raffigurato sulla centina della stele di Nakhtmin, ma non sul portale della facciata, in cui è menzionato solo sullo stipite sinistro. Nella scena dell'architrave il destinatario delle offerte fatte dal sovrano è il dio Horus, raffigurato in due forme. Se quella della metà destra non è più identificabile, la forma che Horus assume nella metà sinistra della scena, ovvero di Harendotes, *ḥr-ndty-ḥr-jt.f s3 wsjr*, «Horus protettore di suo padre, figlio di Osiride»,<sup>433</sup> non dev'essere stata una scelta casuale: la funzione di questo dio, il cui nome-epiteto racchiude i concetti di protezione, cura, ma anche vendetta finalizzata alla ricostituzione dell'ordine universale attraverso la metafora del corpo di Osiride ricomposto,<sup>434</sup> rimanderebbe al compito di cui si sarebbe fatto carico Ay, quello di ripristinare il culto di Amon e delle altre divinità bandite durante l'epoca amarniana, avendo cura di esse attraverso la messa in pratica dell'*3ht*, quel concetto di 'beneficio' emerso come una delle colonne portanti del testo della stele di Nakhtmin.

In sostanza, il sovrano avrebbe assunto il ruolo di Horus/Harendotes e, necessitando probabilmente di ulteriori garanzie in questo meccanismo, avrebbe posto nel ruolo di padre dei due Horus da una parte Iside e, dall'altra, Aperetiset, dall'eloquente nome di «colei che fornisce il trono»,<sup>435</sup> assicurandosi in tal modo un'ulteriore legittimazione, di carattere divino, per la sua ascesa al potere.

---

<sup>432</sup> Vd. § 2.1.

<sup>433</sup> Per la forza e la potenza che connotano questa divinità, Harendotes viene associato a Min (Bonnet H. 1952, p. 269).

<sup>434</sup> Bonnet H. 1952, p. 269; *LÄ* II, coll. 964-965.

<sup>435</sup> *LÄ* I, col. 335.

## 3.10. GEBEL EL-SILSILAH

### 3.10.1. Il sito: inquadramento storico-geografico

In quello che era il I *nomos* dell'Alto Egitto, circa 60 km a sud di Edfu e 65 km a nord di Assuan, sorge l'area complessivamente indicata come Gebel el-Silsilah. Essa comprende entrambe le sponde del Nilo, laddove due imponenti altopiani rocciosi si insediano nelle terre coltivate fino a lambire le rive del Nilo, determinando il punto in cui il letto del fiume raggiunge la sua ampiezza minima, di soli 350-400 m. Questa caratteristica è ciò che ha influenzato tutti gli aspetti legati al sito, dai toponimi alle attività economiche, fino all'ambito religioso.

Il nome più comune con cui il sito, e il principale insediamento sulla riva est, era conosciuto in epoca faraonica è *Khenu*, o *Kheny* (*ḥnw/ḥny*),<sup>436</sup> attestato per la prima volta in una mastaba della IV dinastia a Dashur,<sup>437</sup> il cui significato, non del tutto chiaro, avrebbe una probabile attinenza con il verbo *ḥnj*, «remare»;<sup>438</sup> questo toponimo compare anche in una variante del Medio Regno, *r<sup>3</sup>-ḥny*, «la bocca/porta di *Kheny*». Il riferimento è, tutto sommato, chiaro: in quello stretto passaggio, visto come una sorta di foce egiziana del Nilo (un altro toponimo richiama questo concetto, *r<sup>3</sup>-mw-ḥ<sup>3</sup>*, «la foce dell'acqua che scorre»),<sup>439</sup> le acque irruente, in particolare durante la piena, richiedevano uno sforzo e un'attenzione particolare per essere navigate. Queste acque, allo stesso tempo portatrici di vita, sono ricordate in un altro toponimo, *p<sup>3</sup> mw w<sup>c</sup>b*, «l'acqua pura»,<sup>440</sup> riscontrato a partire dal Nuovo Regno, che farebbe riferimento alla dimensione religiosa del luogo ed era utilizzato per indicare l'area all'estremità sud del sito.<sup>441</sup>

Non sono attestati toponimi successivi al Nuovo Regno, mentre il moderno nome arabo di Gebel el-Silsilah,<sup>442</sup> «montagna della catena», pur designando l'intera area, è riferito nello specifico alle montagne della riva orientale, mentre quelle della riva opposta sono chiamate el-Ramadi Gibli.

Sono proprio queste montagne, con le loro preziose riserve di arenaria di buona qualità, che hanno fatto la fortuna Gebel el-Silsilah, le cui cave sono state sfruttate fin dagli inizi

---

<sup>436</sup> *Dictionnaire* IV, pp. 196-197; Montet 1961, p. 36.

<sup>437</sup> Nilsson e Ward 2019a, p. 19.

<sup>438</sup> *L'Á* II, col. 441.

<sup>439</sup> Thiem 2000, p. 32.

<sup>440</sup> Montet 1961, p. 36.

<sup>441</sup> Kucharek 2012, p. 1.

<sup>442</sup> Il nome arabo si pensa derivi da un antico toponimo, *Khol-khol* («barriera»), trasformato dai Romani in *Sil-sil* (Nilsson *et al.* 2015, p. 148).

del Medio Regno, ma la cui celebrità ha raggiunto l'apice nel Nuovo Regno, quando l'arenaria diviene il materiale da costruzione più usato per gli edifici monumentali, sostituendo il calcare.<sup>443</sup>

Ma la storia di Gebel el-Silsilah ha origini ben più remote ed è ricca di testimonianze di diversa natura, nonostante il sito sia stato piuttosto trascurato dagli studiosi, focalizzatisi essenzialmente su pochi determinati monumenti.<sup>444</sup>

Infatti, è solo nel 1955 che l'*Egypt Exploration Society*, sotto la direzione di R. Caminos, ha intrapreso una ricognizione su larga scala di tutti i monumenti di Gebel el-Silsilah, conclusasi nel 1982, con l'auspicio di pubblicarne man mano i risultati. Sfortunatamente, l'unica opera pubblicata a seguito di questi lavori è stata la monografia di Caminos e James sui piccoli santuari rupestri privati collocati a sud del grande tempio rupestre di Horemhab,<sup>445</sup> mentre il resto dei dati raccolti è rimasto per anni custodito negli archivi.

Dal 2012 il *Gebel el-Silsila Epigraphic Survey Project* (poi *Gebel el-Silsila Project*),<sup>446</sup> missione svedese della Lund University diretta da Maria Nilsson, ha dato inizio a una nuova ricognizione dell'area,<sup>447</sup> riprendendo quanto già fatto da Caminos, ma ampliandolo, approfondendolo e avvalendosi delle moderne tecnologie, con notevoli risultati, tra i quali delle analisi geologiche e ambientali che hanno dimostrato come, durante le piene del Nilo, le montagne di el-Silsilah venissero completamente circondate dalle acque, apparendo come delle isole.<sup>448</sup>

Questo lavoro ha permesso di ricostruire la storia di Gebel el-Silsilah a partire da circa ottomila anni fa, con i primi graffiti rupestri dell'Epipaleolitico, tra i quali sono stati individuati, su entrambe le sponde del sito, diversi motivi tipici dell'arte rupestre egiziana.<sup>449</sup> Questi motivi compaiono anche durante il Pre e Protodinastico, seppur con una

---

<sup>443</sup> Klemm R. e Klemm D. 2008, p. 180. L'importanza di queste cave, per la loro estensione e per il notevole stato di conservazione, risiede anche nel prezioso contributo fornito allo studio della datazione delle cave attraverso i segni di scalpello sulle rocce, grazie ai quali si son potute stabilire le caratteristiche degli strumenti e delle tecniche estrattive di sei epoche differenti, dall'Antico, o quantomeno dagli esordi del Medio Regno, fino all'epoca islamica. Tale studio costituisce indubbiamente un utile strumento di datazione applicabile anche ad altre cave, sia di arenaria che di calcare (in quest'ultimo caso tenendo in considerazione la maggiore friabilità del materiale) (Klemm R. e Klemm D. 2008, pp. 194-197).

<sup>444</sup> Per maggiori dettagli sulla storia degli studi vd. Kucharek 2012, pp. 10-11.

<sup>445</sup> Caminos e James 1963. Di questi santuari si parlerà meglio nel cap. 4.

<sup>446</sup> Gli aggiornamenti relativi alle varie campagne effettuate nel corso degli anni sono disponibili al link <https://gebelesilsilaepigraphicsurveyproject.blogspot.com>.

<sup>447</sup> Ward e Nilsson 2019, p. 36.

<sup>448</sup> Nilsson e Ward 2019a, p. 26.

<sup>449</sup> Ward e Nilsson 2019.

frequenza minore. Sulla riva orientale, inoltre, era già nota una necropoli del Predinastico.<sup>450</sup>

Risalenti all'Antico Regno sono le prime attestazioni scritte, perlopiù nomi e titoli, come il cartiglio Pepi I (VI dinastia), che attualmente risulta essere la più antica testimonianza scritta a Gebel el-Silsilah. È probabile che già con Pepi il sito fosse stato individuato per lo sfruttamento dell'arenaria, considerando l'intensa attività mineraria di questo sovrano in Nubia.<sup>451</sup>

Durante il Medio Regno il territorio di Gebel el-Silsilah si configurò probabilmente come confine tra Egitto e Nubia e ciò portò, secondo quanto si apprende dalla lista di fortezze del Papiro di Berlino 10495, alla realizzazione di una fortezza; questa non è stata ad oggi individuata sul terreno, ma la sua presenza sembrerebbe avvalorata da un'iscrizione inedita riportante il titolo di «supervisore della fortezza».<sup>452</sup> Altre testimonianze di attività nel Medio Regno sono rappresentate dalla cosiddetta 'Pottery hill', ovvero un tumulo su cui è presente un insieme di ventotto capanne in pietra usate dai lavoratori per lo stoccaggio, e dalla cosiddetta 'Roccia di Sesostri', sulla quale numerosi graffiti del Medio Regno riportano il nome di Sesostri I.<sup>453</sup>

Con Hatshepsut l'arenaria divenne il principale materiale da costruzione per i templi e ciò comportò l'avvio di un'intensa attività estrattiva a Gebel el-Silsilah, probabilmente dovuta anche allo scarseggiare del calcare dalle cave di Gebelein.<sup>454</sup> Come conseguenza di questa assidua frequentazione del sito vi fu un aumento esponenziale dei monumenti realizzati dai vari sovrani del Nuovo Regno.

La sponda orientale, sulla quale sorgeva l'insediamento di *Kheny* (di cui non resta quasi nulla), rimase quella prediletta per l'estrazione dell'arenaria, dove si possono ammirare gallerie di cava risalenti ai sovrani Amenhotep III e Amenhotep IV estese su una superficie di 175.000 mq.<sup>455</sup> Oltre ad altre testimonianze quali stele e piccoli santuari rupestri, datati tra la XVIII e la XIX dinastia, nei pressi di *Kheny* vi è un tempio dedicato a Sobek, che le recenti indagini hanno permesso di datare almeno al regno di Amenhotep III.<sup>456</sup>

---

<sup>450</sup> Kucharek 2012, p. 2.

<sup>451</sup> Nilsson e Ward 2019a, p. 19.

<sup>452</sup> Nilsson e Ward 2019a, pp. 19-20, 25; Nilsson e Ward 2020, p. 18.

<sup>453</sup> Nilsson e Ward 2019a, pp. 21-25.

<sup>454</sup> Kucharek 2012, p. 3.

<sup>455</sup> Nilsson e Ward 2019c, pp. 14-15.

<sup>456</sup> Inizialmente si pensava che il tempio fosse stato realizzato in epoca ramesside, ma la missione svedese attualmente attiva a Gebel el-Silsilah ha portato alla luce frammenti con iscrizioni databili ad Amenhotep III e con rilievi stilisticamente riconducibili all'epoca thutmoside (Nilsson e Ward 2019b, pp. 17-20; Nilsson e Ward 2019c, p. 19; vd. anche <https://gebelelsilsilaepigraphicsurveyproject.blogspot.com/2022/03/updates->

Sulla sponda occidentale vi è la maggior parte dei monumenti realizzati nel Nuovo Regno, che hanno rappresentato fin da subito la maggiore attrazione del sito per gli studiosi. Qui si trovano lo *speos* di Horemhab e i trentadue santuari rupestri privati (la maggior parte dei quali contemporanei ai regni di Hatshepsut e Thutmosi III), pubblicati da Caminos, a cui si è accennato in precedenza. A sud di questi santuari sono state realizzate delle notevoli stele rupestri di epoca ramesside, dedicate al dio dell'inondazione Hapy: questa sarebbe, infatti, l'area denominata *p<sup>3</sup> mw w<sup>c</sup>b*, come dimostrerebbe l'epiteto di «signore dell'acqua pura» attribuito a una decina di divinità ricorrenti in queste stele, tra cui, appunto, Hapy, il quale assieme a Ra-Harakhty e a Ptah fa parte della triade protettrice della zona.<sup>457</sup> Infine, pur essendo ovviamente molte altre le testimonianze risalenti al Nuovo Regno ed essendoci qui limitati a citare le più importanti,<sup>458</sup> si riporta la (ri)scoperta di un villaggio operaio risalente al regno di Tutankhamon, tra Gebel el-Silsilah a sud e Nag el-Hammam a nord.<sup>459</sup>

Gebel el-Silsilah continuò a essere sfruttata anche in epoca tolemaico-romana per l'estrazione dell'arenaria, come dimostrano le cave e due nilometri sulla riva orientale.<sup>460</sup> L'attività mineraria, che d'altronde ha da sempre, in epoca storica, costituito la *raison d'être* del sito, è poi proseguita in epoca islamica.

### 3.10.2. Il tempio rupestre

All'interno del conciso, ma ricco, panorama di Gebel el-Silsilah esposto poc'anzi si colloca lo *speos* di Horemhab.

Esso è stato realizzato sulla riva occidentale del Nilo, in una non troppo alta parete rocciosa che si affaccia direttamente sul Nilo, probabilmente sfruttando un'ex galleria di cava del Medio Regno (tav. 14, b).<sup>461</sup> Di recente l'ipotesi dell'ex cava è stata messa in discussione, poiché, dopo un nuovo esame del monumento, sembrerebbero mancare evidenze in tal senso, propendendo piuttosto per la preesistenza di una grotta naturale

---

from-temple-of-sobek.html?fbclid=IwAR1rcbhwBOqkULq6YaHjhzbt358Li55rr1CsoO51KddJt86JIK-1d1XfEaw).

<sup>457</sup> Nilsson *et al.* 2020, p. 18

<sup>458</sup> Per una panoramica più ampia vd. Kucharek 2012; Nilsson e Ward 2019b; Nilsson e Ward 2019c; Nilsson e Ward 2020; Nilsson *et al.* 2020.

<sup>459</sup> Nilsson e Ward 2020, pp. 16-18.

<sup>460</sup> Kucharek 2012, p. 5.

<sup>461</sup> In un primo momento, Rosemarie Klemm riporta la presenza di segni di cavatura databili tra l'Antico e il Medio Regno sia sulla facciata che all'interno del tempio (Klemm R. 1988, p. 44), salvo poi affermare che le levigature apportate alle superfici del monumento durante il Nuovo Regno non consentono di distinguere segni di cavatura precedenti a quello stesso periodo, basando la datazione dell'ex cava sui segni di scalpello nelle immediate vicinanze dello *speos* (Klemm R. e Klemm D. 2008, p. 181).

frequentata dal Predinastico al Medio Regno, come suggerirebbero le testimonianze epigrafiche nei dintorni.<sup>462</sup> Tuttavia, considerando il contesto nel quale il tempio è inserito, la sua struttura architettonica (che sarà analizzata più avanti), la presenza di cave nelle sue immediate vicinanze e, infine, il fatto che si tratti di un monumento le cui superfici sono state più volte rimaneggiate, non consentendo quindi di rilevare tutti i segni di lavorazione precedenti, si è propensi a ritenere più appropriata l'ipotesi dell'ex cava, sebbene di base vi sia la certezza che il tempio sia stato realizzato a partire da una struttura già esistente.

Essendo uno dei più notevoli monumenti di Gebel el-Silsilah, nonché l'unico tempio conservatosi, destò fin da subito l'interesse degli studiosi. Le prime notizie e copie parziali dello *speos* si trovano agli inizi dell'800, con i primi viaggiatori come Nestor l'Hôte (1804-1842), Bankes (1812-1825), Rosellini (1832), *etc.*<sup>463</sup> Una pianta, una copia di alcuni rilievi e una descrizione del monumento furono inseriti anche nelle opere di Champollion,<sup>464</sup> così come Lepsius nei suoi *Denkmäler*.<sup>465</sup>

Ovviamente anche lo studio dello *speos* di Horemhab fu intrapreso durante la missione diretta da Caminos nella seconda metà del '900, ma non vi fu mai una pubblicazione dei risultati. Questi ultimi sono stati ripresi, alla fine degli anni '90, e pubblicati come tesi di dottorato da Andrea-Christina Thiem, la quale ha analizzato nel dettaglio la fase dello *speos* datata alla XVIII dinastia.<sup>466</sup>

Recentemente, nuova luce è stata gettata sui rilievi che ricoprono le pareti del tempio dalla missione svedese, che non solo ha permesso di ricostruire più accuratamente le fasi del tempio, ma ne ha addirittura messo in discussione la datazione.

Da sempre conosciuto come *speos* di Horemhab, a questo sovrano è stata attribuita la fondazione del tempio in quanto primo faraone di cui sono presenti attestazioni epigrafiche e iconografiche inequivocabili. Tuttavia, al di sotto di uno dei rilievi, sono state rilevate tracce di un rilievo precedente che, sulla base dei confronti con altri simili noti, può essere attribuito agli inizi della XVIII dinastia, in particolare a Hatshepsut.<sup>467</sup> Nonostante questa revisione della datazione, vuoi per tradizione, vuoi per l'incertezza di una nuova datazione precisa, si continua a definire questo tempio come *speos* di Horemhab e per questo si è scelto di inserirlo comunque a questo punto della presente trattazione.

---

<sup>462</sup> Nilsson *et al.* 2020, p. 13.

<sup>463</sup> Per maggiori dettagli sui primi viaggiatori vd. PM V, p. 208; Thiem 2000, p. 13.

<sup>464</sup> *Mon* II, tavv. 108 (1-4), 109 (1-3), 110-113, 120 (2); *ND* I, pp. 251-265.

<sup>465</sup> *LD* I, tav. 102; *LD* III, tavv. 119 f-h, 120 a-c, 121 a-b; *LD Text* IV, pp. 84-96.

<sup>466</sup> Thiem 2000.

<sup>467</sup> Martinez 2015; Nilsson e Martinez 2017. Del rilievo si parlerà nello specifico nel § 3.10.4.

Dunque, ripercorrendo la storia dello *speos*, si è visto precedentemente come esso sia stato ricavato probabilmente a partire da una cava dismessa, la quale è stata trasformata in una struttura templare con molta probabilità da Hatshepsut, o comunque da uno dei primi sovrani thutmosidi. Successivamente, sull'opera realizzata in questa prima fase, sembrerebbe essere intervenuta la mano 'iconoclasta' di Akhenaton, alla quale è probabile che sia seguito un intervento di restauro già sotto Tutankhamon.<sup>468</sup> Ed è solo a questo punto che si inserisce il programma decorativo di Horemhab, innestatosi su un monumento che aveva già subito tre diverse fasi (escludendo quanto eventualmente esistito prima di Hatshepsut) durante tutta la XVIII dinastia.

Nella dinastia successiva non mancarono rifacimenti o nuove aggiunte al tempio, in particolare con Ramses II che apportò modifiche al programma iconografico, ma soprattutto fece aggiungere molteplici stele e nicchie contenenti statue singole o gruppi statuari in facciata e nel vestibolo.<sup>469</sup> Merenptah, sulla scia del suo predecessore, fece realizzare all'interno di uno dei pilastri una piccola nicchia-cappella.<sup>470</sup>

È interessante notare che, nonostante la cava sia stata in uso fino all'epoca romana, nel tempio non sembrano esserci tracce di sovrani successivi alla XX dinastia, nonostante questo potrebbe essere stato l'edificio templare più importante dell'area.<sup>471</sup>

Infine, in epoca bizantina il tempio fu utilizzato come dimora, come lasciano intendere strati di fuliggine sulle pareti e fori realizzati per l'inserimento di strutture in legno, da attribuirsi a quel periodo o comunque più tardi.

### 3.10.3. Struttura architettonica

Il tempio rupestre presenta l'ormai classico impianto a 'T rovesciata', orientato secondo un asse est-ovest (tav. 15, a). Nel complesso, lo stato di conservazione della struttura si presenta buono, con le strutture conservatesi nella loro interezza dal piano di calpestio fino ai soffitti, piani (nel *naos*) o voltati a botte (nel vestibolo). Ad aver subito il maggior degrado sono, invece, le superfici decorate delle pareti, sia per distruzioni volontarie che per l'erosione della roccia.

Il tempio si sviluppa in profondità per 12,6 m e raggiunge in facciata una larghezza di circa 25 m. La facciata, ornata per tutta la lunghezza della sommità da una decorazione a

---

<sup>468</sup> Nilsson e Martinez 2017, pp. 447-448; Nilsson *et al.* 2020, p. 13.

<sup>469</sup> Thiem 2000, p. 83.

<sup>470</sup> Thiem 2000, p. 243.

<sup>471</sup> In realtà, il pessimo stato di conservazione degli altri edifici di culto attestati nell'area non consente di stabilire una 'gerarchia' templare, né di avere un quadro più dettagliato della topografia religiosa del sito.

cavetto, è formata da quattro pilastri centrali e due semi-pilastri laterali, uno per ogni estremità, tutti di dimensioni diverse, ma nel complesso l'aspetto risulta omogeneo, senza vistose asimmetrie. Oltrepassando i pilastri si accede in un vestibolo trasversale, profondo poco più di 3 m e largo 23 m. Al centro della parete ovest si apre una porta dalla quale parte uno stretto corridoio, lungo 2 m, che immette nel *naos*, ovvero una stanza quadrangolare di 3,3 x 4 m. Nella parete di fondo vi è la grande nicchia, alta 1,5 m e profonda 0,5 m, che ospita il gruppo statuario ricavato nella roccia.

Una struttura, dunque, che non presenta particolarità notevoli, ma che ha portato la Thiem, sulla base di alcuni elementi come la posizione dei rilievi di Horemhab sui due pilastri centrali<sup>472</sup> e la zoccolatura dei pilastri, a riflettere sulla possibilità che in una prima fase (da lei ancora attribuita a Horemhab) la facciata potesse essere piena anziché a pilastri. Tuttavia, la stessa Thiem ritiene più valida l'ipotesi che, trattandosi di una vecchia cava in galleria, i pilastri fossero già presenti e che siano stati quindi mantenuti per non compromettere la stabilità della struttura, divenendo pilastri di facciata una volta smantellata la parte anteriore e più esterna della cava.<sup>473</sup> Quest'ultima lettura strutturale dello *speos* appare in effetti la più plausibile, ancor più alla luce di una nuova datazione del tempio che lo collocherebbe tra i monumenti di Hatshepsut, la quale, si è visto, non disdegnava strutture rupestri corredate di pilastri e portici colonnati; inoltre, quegli elementi individuati dalla Thiem come possibili indicatori di una prima fase strutturale del tempio, in particolare la posizione dei rilievi di Horemhab sugli elementi strutturali in facciata, perderebbero il loro valore, poiché lo stesso sovrano potrebbe essere intervenuto su superfici vergini appartenenti a una struttura già ultimata.

#### **3.10.4. Programma iconografico ed epigrafico**

Il programma iconografico realizzato nello *speos* durante la XVIII dinastia, ascrivibile *in toto*, per quanto oggi visibile, al regno di Horemhab (escludendo ovviamente i rilievi eseguiti dai sovrani delle dinastie successive), risulta ricco e costellato di divinità, ma da un punto di vista generale rientra negli standard dei programmi iconografici dei templi rupestri, in cui il re è impegnato nel lodare e nel porgere offerte agli dèi, per poi essere ammesso nella loro cerchia e divenire a sua volta destinatario del culto.

---

<sup>472</sup> Le attestazioni di Horemhab sugli elementi della facciata del tempio sono limitate al portale e ai lati nord e ovest del pilastro IV e sud e ovest del pilastro III, ovvero i lati rivolti verso l'apertura centrale e verso il vestibolo, lasciando supporre che quella fosse l'unica apertura della facciata durante la prima fase.

<sup>473</sup> Thiem 2000, pp. 81-82.

I rilievi fatti realizzare da Horemhab si concentrano in alcune parti del tempio, ovvero il portale, i due pilastri centrali, il versante meridionale del vestibolo, il corridoio e il *naos*. Sulle restanti superfici i rilievi e gli altri tipi di decorazione sono datati alla XIX e XX dinastia.

L'opera di riferimento per la descrizione del tempio è la già citata monografia della Thiem, in cui si riporta nel dettaglio la descrizione delle scene raffigurate sulle pareti. Pertanto, per facilitare un eventuale riscontro delle informazioni qui fornite, si seguirà la linea descrittiva adottata dalla studiosa, con la relativa numerazione per indicare le diverse scene descritte, integrando di volta in volta con i risultati dei più recenti studi laddove necessario.

Facciata, portale: del periodo preso in esame in questa sede, la facciata ha riportato decorazioni unicamente sul portale.<sup>474</sup> Le iscrizioni che lo ricoprono sono state scalpellate ma sono ancora leggibili. L'architrave, diviso in tre registri, presenta il disco solare alato su quello superiore, mentre negli altri due il re è definito come 'amato da' Khnum «signore della cateratta» (*nb kbhw*) e Sobek «signore di *Kheny*» (*nb hny*) nella parte sud, e da Amon-Ra e Ra-Harakhty nella parte nord. Sullo stipite sinistro sono menzionati Khnum «che risiede a Elefantina» (*hrj-jb 3bw*) e Anuqet «signora di Sehel» (*nbt stt*); sullo stipite destro, invece, Amon-Ra «signore dei troni delle Due Terre» (*nb nswt t'wy*) e Mut «signora del cielo» (*nbt pt*).

Facciata, pilastri: gli unici due pilastri che presentano testimonianze di Horemhab sono quelli centrali, indicati, da nord a sud, come P III e P IV.<sup>475</sup>

Il pilastro III è stato adornato sul lato sud con una scena di offerta (P III/5) agli dèi Sobek-Ra «signore di *Kheny*, grande dio, che è nell'Enneade, signore del cielo e della terra» (*nb hny ntr 3 [hrj-jb psdt nb] pt t3*), raffigurato con testa di coccodrillo, la cui figura è andata perduta, e Hathor «che risiede a *Kheny*» (*hrj-jb hny*); la figura del re, che in origine raffigurava Horemhab, è stata poi usurpata da Ramses III. Sul lato ovest del pilastro (P III/2) vi è un'offerta floreale a Thot ibiocefalo «signore di *Hermopolis*»<sup>476</sup> (*nb hmnw*) e a Hathor «signora di *Kis*,<sup>477</sup> signora del cielo, signora degli dèi» (*nbt ksj nbt pt hnwt ntrw*), con disco solare tra due corna bovine dalle quali pende un ureo.

---

<sup>474</sup> Thiem 2000, p. 102.

<sup>475</sup> Thiem 2000, pp. 102-103.

<sup>476</sup> Odierna el-Ashmunein (*Dictionnaire* IV, p. 176; Montet 1961, pp. 147-148).

<sup>477</sup> Località del Medio Egitto a sud di *Hermopolis*, odierna el-Qusiya (*Dictionnaire* V, pp. 164-165; Montet 1961, pp. 141-142; Baines e Malek 2000, p. 121).

Il pilastro IV, sul lato nord (P IV/2), presenta un'offerta floreale a Ptah mummiforme «signore della *Maat*, re delle Due Terre, bello di volto, che è sul grande trono, il grande dio, il vivente, signore del cielo, creatore delle Due Terre» (*nb-m<sup>3</sup>ct nswt t<sup>3</sup>wj nfr-hr hrj st wrt ntr c<sup>3</sup> cnhw nb pt km<sup>3</sup> t<sup>3</sup>wj*) e Sekhmet «la grande, l'amata di Ptah, signora del cielo, signora delle Due Terre» (*c<sup>3</sup>t mryt pth nbt pt hnwt t<sup>3</sup>wj*), raffigurata leontocefala e con un grande disco solare sul capo; anche in questo caso la scena di Horemhab è stata usurpata da Ramses III. Sul lato ovest del pilastro, l'offerta è rivolta a Shepsi «il grande dio, signore del cielo» (*ntr c<sup>3</sup> nb pt*), raffigurato con un copricapo a calotta con ureo e disco solare, e Nehmetawy «signora del cielo, signora delle Due Terre» (*nbt pt hnwt t<sup>3</sup>wj*), con disco solare tra corna bovine.

Vestibolo, parete sud, scene V II/14-15: sono ben visibili segni di scalpello volti a danneggiare la parete.<sup>478</sup> Da sinistra a destra sono presenti il dio Khnum criocefalo «signore di *Ta-Yni*,<sup>479</sup> colui che risiede a Esna,<sup>480</sup> signore del cielo» (*nb t<sup>3</sup>-ynj hrj-jb jwnyt nb pt*), davanti al quale si svolge forse una delle scene più celebri del tempio, ovvero Horemhab bambino allattato dalla dea Tauret, insolitamente antropomorfa e con un copricapo formato da una fila di urei su cui si innestano delle corna bovine e un disco solare, mentre altri due urei si ergono sulla fronte e sulla parte posteriore dell'acconciatura della dea; a destra di questa scena ci sono altre due divinità, Amon-Ra «signore dei troni delle Due Terre, colui dal grande potere» (*nb nswt t<sup>3</sup>wj c<sup>3</sup> phtj*), con il suo tipico copricapo, e Sobek crococefalo «signore di *Kheny*, che risiede nell'Isola delle Fiamme, signore del cielo, sovrano dell'eternità» (*nb hny hrj-jb jw nsrsr nb pt hk<sup>3</sup> dt*), del quale è perduto il volto ma si conserva il copricapo *shuty* formato da due corna di ariete su cui si innestano due alte piume affiancate da due urei, al centro delle quali vi è un disco solare.

Vestibolo, parete ovest, versante sud, scene V II/12-13: lo stato di conservazione è discreto, nonostante i numerosi fori sull'intera parete e le nicchie aggiunte posteriormente che hanno inevitabilmente distrutto i precedenti rilievi; sono visibili anche abrasioni volontarie di alcune parti dei testi.<sup>481</sup>

Le scene si sviluppano su tre registri: su quello superiore (V II/13) sono raffigurati due Horus di Behedet teriomorfi, posti l'uno di fronte all'altro; nel registro mediano (V II/13), oggi perduto,<sup>482</sup> era raffigurato Horemhab nell'atto di ricevere un bastone da parte di Amon

<sup>478</sup> Thiem 2000, p. 103.

<sup>479</sup> Regione non identificata nei pressi di Esna (*Dictionnaire VI*, p. 3).

<sup>480</sup> Località dell'Alto Egitto (Montet 1961, p. 47; Baines e Malek 2000, p. 81).

<sup>481</sup> Thiem 2000, p. 104.

<sup>482</sup> La ricostruzione della scena è possibile grazie alla copia riprodotta in LD III, tav. 120 b.

«signore del cielo, sovrano dell'eternità» (*nb pt hk3 dt*), mentre sotto i loro piedi vi erano dei prigionieri distesi e legati; nel registro inferiore (V II/12) vi sono infine dei prigionieri nubiani legati.

Vestibolo, parete ovest, versante sud, scene V II/7, V II/11-12: queste scene facevano evidentemente parte di un'unica composizione con quelle descritte sopra, ma una nicchia ne ha spezzato l'integrità.<sup>483</sup> Anche in questo caso le scene sono divise in tre registri: in quello superiore (V II/11) vi è una parata con il sovrano in portantina, con al seguito dei servitori, preceduti da un gruppo di nemici legati e file di soldati (anch'essi disposti su tre registri); nel registro mediano dovevano essere raffigurati funzionari dell'esercito e prigionieri (la scena è stata distrutta dalla nicchia, ma alcune figure permangono ai lati di essa); nel registro inferiore (V II/12-7) vi è la raffigurazione di una battaglia, con un giovane Horemhab su un carro da guerra, dei quali purtroppo si è perduta gran parte del rilievo.

Corridoio, pareti nord e sud:<sup>484</sup> sulla parete nord (S I/1) compare una scena di offerta di incenso e libagioni del sovrano (raffigurato sulla destra) verso Amon-Ra «re degli dèi» (*nswt ntrw*) e Mut «signora del cielo, signora degli dèi» (*nbt pt hnwt ntrw*), la quale indossa una parrucca ornata da ali di avvoltoio e doppia corona con ureo.

La parete sud (S II/9) mostra un'offerta di fiori a Ra-Harakhty «il grande dio, signore del cielo, sovrano dell'Enneade» (*ntr 3 nb pt hk3*) e alla dea Iusaas «signora di Eliopoli,<sup>485</sup> signora del cielo, che risiede nella casa di Ra» (*hnwt jwnwj nbt pt hrjt-jb pr-r<sup>c</sup>*), che indossa un copricapo con corna bovine e disco solare.

Naos, parete est, lati nord e sud: entrambi i lati presentano due scene disposte su due registri.<sup>486</sup>

Sul lato nord, il registro superiore (S I/2) porta, da destra, la raffigurazione di Khnum criocefalo «il grande dio, che gode di grande fama in cielo e in terra, il potente dei due cieli per colui che è nella *Duat*» (*ntr 3 wr šfyt m pt t3 shm pty n jmj-dw3t*), Satet «signora del cielo, signora delle due sponde» (*nbt pt hnwt jdbwy*) e Anuqet «signora del cielo, dalle abbondanti offerte in *Set-Maat*» (*nbt pt wrt df3w m st m3ct*). Il registro inferiore (S I/3) mostra due dei figli di Horus, ossia all'estremità sinistra il dio Hapi «signore [...] nel luogo della *Maat*» (*nb [...] m st m3ct*) e all'estremità destra il dio Imseti «che è nel tempio di

---

<sup>483</sup> Thiem 2000, pp. 104-105.

<sup>484</sup> Thiem 2000, p. 105.

<sup>485</sup> *Dictionnaire* I, p. 54; Montet 1957, p. 156.

<sup>486</sup> Thiem 2000, p. 106.

Neith» (*m ḥwt nt*),<sup>487</sup> la cui figura è in gran parte perduta; tra di essi vi sono altre tre divinità, di dimensioni ridotte: Thot «signore del cielo, scriba del libro divino nella *Per-Duat*» (*nb pt [sš] mḏḏt-nṯr m pr-dwḏt*) e Amon con al centro Tauret, «colei che fa nascere» (*mshnt*), la quale poggia su un *smḏ-tḏwy* annodato da un Hapy «signore delle provviste nella casa nobiliare» (*nb ḏfḏw m ḥwt-sr*) e da un altro Hapy «signore della *Duat*» (*nb dwḏt*).

Sul lato sud sono raffigurati, nel registro superiore (S II/6), gli dèi Osiride «sovrano di Abido, che risiede a *Kheny*, signore del cielo» (*ḥkḏ ḏbdw ḥrj-jb ḥny nb pt*) e Sopdu «capo del massacro, signore della paura nel luogo del massacro» (*ḥrj-nmt nb sndt m st nmt*), mentre in quello inferiore (S II/7) vi sono Horus di Behedet «signore del cielo, colui che è a capo dell'Enneade» (*nb pt ḥrj-tp psdt*) e Iside-Hededet «[la grande, signora] del cielo, signora delle Due Terre, colei dal dolce amore, che si unisce al cielo con Osiride» (*[wrt nbt] pt ḥnwt tḏwj bnrt mrwt [ḥnm]t ḥrt m-[ḥt wsjr]*).

Naos, parete nord: parte dei rilievi centrali della parete sono andati perduti.<sup>488</sup> Anche in questo caso abbiamo due registri in cui è raffigurato un collegio di divinità in piedi e incedenti, separate da brevi colonne di testo.

Esse sono dodici nel registro superiore (S I/4); partendo da sinistra troviamo:

- Amon-Ra «re degli dèi, colui dal [grande] potere, creatore delle provviste, che è a capo di suo padre, dio dal bel volto, signore dell'Enneade» (*nswt nṯrw [wr] pḥtj kmḏw ḏfḏw ḥrj-tp nj jtj.f nṯr nfr-ḥr ḥkḏ psdt*);

- Mut «la grande signora di *Isheru*,<sup>489</sup> bella di volto, colei dal dolce amore» (*wrt nbt jšrw nfrt-[ḥr] bnrt mrwt*);

- Min «capo degli dèi, [grande] (di potenza), che si è fatto con le sue mani» (*ḥrj nṯrw [ḥ] pḥtj kmḏ sw m ḥwy.fy*);

- Iside «madre divina» (*mwt nṯr*);

- Ptah «signore dalla grande (potenza), il grande nell'Enneade» (*nb ḥ [pḥtj] [wr m psdt]*);

- Sekhmet «la grande, signora del cielo» (*ḥt nbt pt*);

- Thot «colui che divide i due compagni, signore del cielo» (*wp-rḥwj nb pt*);

- Sefkhet-abwy-Nehmetawy «signora del cielo» (*nbt pt*);

- Seth «signore del cielo, che risiede a [*Kheny*, grande] di potenza, [colui dal dolce amore]» (*nb pt ḥrj-jb [ḥny ḥ] pḥtj [bnr mrwt]*);

<sup>487</sup> La lettura è incerta in quanto l'iscrizione risulta molto deteriorata.

<sup>488</sup> Thiem 2000, pp. 106-107.

<sup>489</sup> Nome del recinto sacro del tempio di Mut a Tebe (*Dictionnaire* I, p. 108; Montet 1961, p. 58).

- Nephti «che è piena di gioia» (*hnmt ršwt*);

- Anubi «che è nel luogo dell'imbalsamazione, signore della necropoli, che risiede a *I[m]i[teru]*» (*jmj-wt nb t<sup>3</sup>-dsr[(t)] hrj-jb jw-[m]-j[trw]*);

- Athirat (*[...] t<sup>3</sup>wj/jdbwj*).

Nel registro inferiore (S I/5) le divinità sono undici e, sempre da sinistra, compaiono:

- Atum «signore delle Due Terre e di Eliopoli, sovrano del cielo, capo dell'Enneade» (*nb t<sup>3</sup>wj jwnwj hk<sup>3</sup> pt (hrj/wr) psdt*);

- Montu «re degli dèi» (*nswt ntrw*);

- Onuris-Shu «figlio di Ra, colui che è davanti all'occhio degli dèi» (*s<sup>3</sup>-r<sup>c</sup> hrj-tp jrt ntrw*);

- Mehit «bella di volto, colei dal dolce amore» (*nfrt-hr bnrt mrwt*);

- Horus «protettore di suo padre, figlio di Osiride» (*hr-ndty-hr-jt.f s<sup>3</sup> wsjr*);

- due divinità femminili perdute;

- Horus «signore di *Nekhen*, che risiede a *Kheny*» (*nb nhn hrj-jb hny*);

- Nekhbet «colei dalla corona bianca, occhio di Ra nella barca della notte» (*hdt [jrt r<sup>c</sup>] m msktt*);

- Sobek «che risiede a [*Kheny*]» (*hrj-jb [hny]*), divinità femminile di cui resta parte della figura.

Naos, parete sud: la superficie risulta molto compromessa e in diversi punti non è più possibile riconoscere le figure o leggere le iscrizioni.<sup>490</sup> La composizione presenta trentasei divinità in trono, disposte su tre registri, mentre alla base della parete vi è un rilievo di epoca ramesside.

Nel registro superiore (S II/1), da destra, abbiamo:

- Montu «che risiede a *Kheny*» (*[hrj-jb hny]*);

- Atum «signore delle Due Terre e di Eliopoli» (*nb t<sup>3</sup>wj jwnwj*);

- Shu «figlio di Ra, signore del cielo» (*s<sup>3</sup> r<sup>c</sup> nb pt*);

- Tefnut «signora del cielo, signora degli dèi» (*nbt pt hnwt ntrw*);

- Geb «principe di tutti dei» (*jrj-p<sup>c</sup>t ntrw nbw*);

- Nut «signora del cielo, [signora degli dèi]» (*nbt pt [hnwt ntrw]*);

- Osiride «sovrano dell'eternità» (*hk<sup>3</sup> dt*);

- Iside «la dea, madre divina» (*ntrt mwt ntr*);

- Seth l'Ombita «signore dell'Alto Egitto» (*nb t<sup>3</sup>-šm<sup>c</sup>w*);

- Nephti;

---

<sup>490</sup> Thiem 2000, p. 107.

- Horus;
- Hathor;
- Sobek «signore di Kom Ombo»<sup>491</sup> ((*nb nbyt*);
- Tjenen(et)-(Iunit).

Registro mediano (S II/2), da destra:

- Khnum «signore della cateratta» (*nb kbhw*);
- Satet «che risiede a Elefantina» (*hrjt-jb 3bw*);
- Anuqet «che presiede *Ta-Sety*» (*hntj t3-sty*);
- Nekhbet «colei dalla corona bianca, signora del cielo» (*hdt nbt pt*);
- Horus di *Nekhen* «capo di tutti gli dèi» (*hrj-tp ntrw nbw*);
- Horus «che risiede nella regione della cateratta» (*hrj-[jb] kbhw*);
- Horus;
- Shesmu «il bel dio» (*ntr-nfr*);
- divinità perduta ([...] *3bw*);
- divinità perduta ([*hrj-jb*] *kbhw*);
- Nun;
- Renenet (?).

Registro inferiore (S II/3), da destra:

- Ha «signore dell'Occidente» (*nb jmntt*);
- Sopdu «signore dell'Oriente» (*nb j3btt*);
- Res-Udja «capo degli dèi» (*hrj-tp ntrw*);
- Upuaut «quello del Sud, potente nelle [Due Terre]» (*šm<sup>c</sup>w šhm [t3wj]*);
- Thot «signore di *Hermopolis*, signore delle parole sacre» (*nb hmnw nb [mdw]-ntr*);
- Repyt;
- Mafdet;
- Miket «signora del santuario» (*nbt k3r*);
- divinità perduta;
- Iunmutef;
- Dedun «che presiede *Ta-Sety*» (*hntj t3-sty*);
- Anubi «colui che è in *Ta-Sety*» (*jmj t3-sty*).

Naos, parete ovest: la nicchia realizzata in questa parete ospita il gruppo statuario le cui figure, molto danneggiate, non sono identificabili se non dalle iscrizioni (tav. 15, b).<sup>492</sup>

<sup>491</sup> Dictionnaire III, pp. 83-84; Montet 1961, p. 25.

<sup>492</sup> Thiem 2000, pp. 107-108.

Sotto un disco solare alato sulla cornice della nicchia, da sinistra a destra, al suo interno sono presenti Sobek, Tauret, Mut, Amon-Ra, Khonsu, Horemhab e Thot. Solo per Khonsu è ancora leggibile l'epiteto di «signore della gioia» (*nb 3wt-jb*). Questo è il solo caso, tra tutti i templi rupestri noti, in cui un unico gruppo statuario sia formato da sette personaggi. Tuttavia, questa eptade può benissimo essere ricondotta a una triade, nel momento in cui si considerano i gruppi che di essa fanno parte: Sobek + Tauret, Mut + Amon-Ra + Khonsu, Horemhab + Thot. Una spiegazione a questa lettura, e in particolare all'ultima coppia, sarà fornita nel prossimo paragrafo.

Nell'alto podio delle statue sono state intagliate altre tre figure, una inginocchiata al centro e due statue-cubo su ciascun lato,<sup>493</sup> datate successivamente alla XVIII dinastia, così come all'epoca ramesside (XIX e XX dinastia) sono datate le altre decorazioni che riempiono le superfici dello *speos*, in particolare nel vestibolo, in cui sono state aggiunte stele e nicchie che, come si è visto, hanno in alcuni casi distrutto le decorazioni già esistenti. Altrove i rilievi sono stati 'semplicemente' usurpati dai sovrani successivi. L'unica area che sembra essere stata decorata esclusivamente a partire dalla XIX dinastia è la parte nord-occidentale del vestibolo. Inoltre, all'interno dei pilastri I e VI sono state ricavate due piccole cappelle dal viceré Paser II (con Ramses II) e dal visir Panehesy (con Merenptah); quest'ultimo ha infine fatto realizzare un gruppo statuario nella parete nord del vestibolo.<sup>494</sup>

Come si è accennato in precedenza, un riesame dei rilievi dello *speos* ha consentito di rivederne le fasi e di retrodatare di conseguenza il monumento. Alcune differenze stilistiche nei rilievi di Horemhab erano già state messe in evidenza dalla Thiem, che aveva notato la compresenza di differenti tipi di rilievo in una stessa scena, nonché un taglio più 'amarniano' in certe figure, ipotizzando una fase ascrivibile al regno di Tutankhamon. I rilievi della parete sud del vestibolo (la scena dell'allattamento, il sovrano in portantina e sul carro) mostrano inoltre un Horemhab dai tratti fisionomici giovanili.<sup>495</sup> Queste prime considerazioni sono state approfondite dal lavoro svolto da Philippe Martinez.

Il punto di partenza nel riesame dei rilievi sono stati i tipici segni di scalpello del periodo amarniano che in molti casi hanno cancellato le immagini e le iscrizioni presenti nel tempio: in pieno contrasto con la datazione post-amarniana del monumento, questi indizi non lasciavano dubbi sull'esistenza di una o più fasi precedenti ad Akhenaton. Questi segni, e il seguente restauro, sono visibili sulle pareti laterali del *naos*, dove diverse

---

<sup>493</sup> Kucharek 2012, p. 5.

<sup>494</sup> Thiem 2000, p. 243.

<sup>495</sup> Thiem 2000, p. 111, 113.

divinità sono state scolpite su una superficie danneggiata e poi liscia con dell'intonaco, così come sulle pareti del corridoio, in cui le fattezze delle divinità sono state accuratamente distrutte. Nell'opera di restauro eseguita nel *naos* è, inoltre, andato perduto il finale del testo di dedica che corre lungo la parte bassa delle pareti.<sup>496</sup>

Ma la vera sorpresa, nonostante già Caminos avesse notato una certa anomalia, senza tuttavia darle il giusto peso, è derivata dalla ricostruzione di una scena decisamente peculiare emersa dalle tracce, appena visibili, al di sotto di un rilievo della XIX dinastia raffigurante il re Siptah, seguito dal suo visir, di fronte ad Amon. La parete in questione è quella occidentale nel versante sud del vestibolo, la stessa in cui si colloca la scena V II/12-7, ovvero quella di un giovane Horemhab sul carro da guerra.

La scena emersa dalla ricostruzione (tav. 16, a) ha come soggetto una grande imbarcazione adibita al trasporto di (almeno) un obelisco, molto simile a quella raffigurata nel portico sud della prima terrazza del tempio di Hatshepsut a Deir el-Bahari.<sup>497</sup> La sua lettura, alla luce di quegli elementi evidenziati dalla Thiem che farebbero propendere per una datazione al regno di Tutankhamon, sarebbe da contestualizzare nell'ambito di una guerra contro i Nubiani, rappresentata dal re in assetto belligerante e dai prigionieri, e dal successivo trasporto di un obelisco dalle parti di Assuan verso nord. Tuttavia, non sono note imprese del genere per la fine della XVIII dinastia, almeno non dopo il regno di Amenhotep III, a meno che non si consideri l'ipotesi dell'appropriazione, da parte di sovrani quali Sethi I o Ramses II, di obelischi eretti da Tutankhamon. Ma un'altra ipotesi potrebbe essere che quest'ultimo abbia fatto restaurare un tempio in cui la scena del trasporto dell'obelisco fosse già presente: a questo punto, la candidata più plausibile secondo gli studiosi sarebbe Hatshepsut,<sup>498</sup> sebbene risulti strano che nello *speos* non vi siano altre tracce né della regina né di Thutmosi III.<sup>499</sup> Nondimeno, questa ipotesi troverebbe tranquillamente un contesto favorevole determinato dalla presenza dei numerosi santuari rupestri privati dislocati nei pressi del grande tempio, dei quali la maggior parte datata proprio al regno di Hatshepsut e Thutmosi III.<sup>500</sup>

---

<sup>496</sup> Nilsson e Martinez 2017, p. 447.

<sup>497</sup> *Bahari* VI, tav. 154.

<sup>498</sup> D'altronde con Hatshepsut non solo l'arenaria diventa il materiale da costruzione più utilizzato, ma la regina ne fa largo uso nei suoi monumenti nella Tebaide, in particolare di quella proveniente da Gebel el-Silsilah, probabilmente in virtù di un significato legato al culto hathorico o alla Dea Lontana (cfr. Delvaux 1998).

<sup>499</sup> Martinez 2015, pp. 71-73; Nilsson e Martinez 2017, p. 448; Nilsson e Ward 2019b, p. 50.

<sup>500</sup> Caminos e James 1963, p. 11.

Appare chiaro, dunque, come una retrodatazione del tempio sia più che evidente e necessaria, e che gli elementi esposti consentano di risalire ben oltre i regni di Akhenaton e Tutankhamon, collocando il tempio quantomeno nella prima metà della XVIII dinastia.

### 3.10.5. Aspetti culturali

Un tempio complesso come quello rupestre di Gebel el-Silsilah, inserito in un contesto altrettanto complesso e sfaccettato, non ha potuto far altro che dare adito a diverse teorie e interpretazioni, basate tanto sui temi emergenti dal programma iconografico e testuale del tempio stesso, quanto dalla sua collocazione in un punto del Nilo così pregno di simbologia. È bene precisare che quanto elaborato finora in merito agli aspetti culturali del tempio parte dal presupposto che la fase più antica del monumento risalga al regno di Horemhab, e su questo, di fatto, si basa. D'altronde, relativamente al periodo storico qui preso in esame, non si può che far affidamento su quanto realizzato da questo sovrano, essendo i riferimenti alle fasi precedenti esigui al punto da poter dar luogo, come si è visto, solo a limitate congetture.

Come più volte sottolineato all'inizio, il sito di Gebel el-Silsilah deve molto del suo valore religioso, simbolico e culturale alle caratteristiche geografiche del luogo. In quello stretto passaggio creatosi tra i due altipiani di arenaria, che invadono la striscia di vegetazione nilotica come a volersi ricongiungere l'uno all'altro, il Nilo si esibiva nella sua annuale 'performance', tanto attesa e tanto temuta, della piena e della conseguente inondazione della Valle. Ma quella sorta di imbuto che si verificava a Gebel el-Silsilah, con le sue rapide,<sup>501</sup> contribuiva probabilmente a enfatizzare l'arrivo della piena, rendendola ancora più irruenta e spettacolare. Per questo il sito andò pian piano affermandosi nell'immaginario come il punto di origine dell'inondazione, divenendone un luogo importante nei vari aspetti mitologici ad essa legati.<sup>502</sup>

Le decorazioni presenti negli *speoi* privati della XVIII dinastia dimostrano come questa tematica fosse già stata chiaramente formulata all'inizio del Nuovo Regno: Hapy, divinità fluviale, ma soprattutto Nun, evocazione della piena che ricopre il Paese come l'Oceano Primordiale, ricorrono molto frequentemente nei santuari. Inoltre, è significativo il fatto che per raggiungere agevolmente i monumenti fosse necessario un alto livello delle

---

<sup>501</sup> L'effetto che si creava durante l'arrivo della piena doveva essere molto simile allo scorrere del fiume in corrispondenza delle cateratte: non a caso Gebel el-Silsilah è uno dei pochi siti a nord di Elefantina in cui trova venerazione la triade della cateratta, formata da Khnum, Satet e Anuket (raffigurata ben due volte all'interno dello *speos* di Horemhab).

<sup>502</sup> *L'Á II*, coll. 441-447.

acque.<sup>503</sup> Con un balzo temporale in avanti, volendo sconfinare nella XIX dinastia, è doveroso ricordare le cosiddette stele del Nilo, anch'esse dedicate per la maggior parte al dio Hapy, collocate proprio nell'area della *mw w<sup>cb</sup>*, «l'acqua pura», stele che manifestano il perpetuarsi e il consolidarsi del legame tra il sito e il fenomeno dell'inondazione.

L'importanza rivestita dalla piena ha portato gli studiosi a ritenerla essa stessa un elemento agente all'interno del culto, la cui attività 'rituale' si compiva attraverso la parziale inondazione delle strutture, tanto negli *speoi* privati quanto nello *speos* di Horemhab. Secondo la Thiem, l'assenza di una divinità principale all'interno del grande tempio, in cui il culto appare equamente diviso tra il sovrano e altre sei divinità (persino Sobek «signore di *Kheny*» è annoverato come divinità ospite), sarebbe in realtà bilanciata dal culto per un'entità 'senza nome', incarnata proprio dall'inondazione, che in tal modo si ritroverebbe anche nella funzione di oggetto di venerazione;<sup>504</sup> oltre alla posizione dello *speos*, in prossimità della riva, questa spiegazione sarebbe supportata dalla presenza di una fascia di materiale sinterizzato nella parte inferiore delle pareti, a protezione dall'azione erosiva delle acque. Ma la studiosa va oltre, arrivando a ipotizzare addirittura un'identificazione tra il sovrano e la piena del Nilo, conferendogli così un ruolo sia di esecutore che di destinatario del culto.<sup>505</sup>

Quest'ultima asserzione porta a un'interessante riflessione riguardante due aspetti, che si ricollegano al tema dell'inondazione.

Delle sei divinità scolpite nella nicchia del *naos*, solo Amon-Ra (o Amon) rappresenta quasi una costante all'interno dei gruppi statuari dei templi rupestri;<sup>506</sup> le restanti cinque sono, allo stato attuale delle conoscenze, esclusive dello *speos* di Gebel el-Silsilah.<sup>507</sup>

---

<sup>503</sup> Delvaux 1998, pp. 317-318.

<sup>504</sup> Un fenomeno simile, in cui il culto non è rivolto direttamente a una divinità, bensì a un elemento naturale divinizzato, si è osservato già nel sito di Gebel Dosha con la *dw w<sup>cb</sup>*, la «montagna pura» (vd. § 3.6.5).

<sup>505</sup> Thiem 2000, pp. 267-268. Al contrario, non si concorda con la Thiem in merito alla predominanza, all'interno del tempio, del culto del sovrano divinizzato, poiché nel ciclo figurativo, escludendo la scena dell'allattamento al seno di Tauret, l'enfasi viene posta sulle doti terrene del sovrano (per quanto esse siano da intendersi come concessione divina); inoltre, all'interno del gruppo statuario della nicchia, a fronte della posizione centrale riservata ad Amon-Ra (probabilmente da leggersi più come una mossa politica che religiosa), il sovrano non va a occupare la posizione immediatamente accanto alla divinità solare, ma vi frappone il dio Khonsu. Questo dettaglio è significativo, in quanto si è visto, infatti, come anche nei casi in cui il gruppo statuario sembrerebbe essere stato completamente stravolto (vd. Ellesija e Gebel Dosha), la raffigurazione del sovrano ha continuato a essere nella posizione centrale, pur potendovi a quel punto collocare il dio Amon, lasciando trasparire, se non un senso di superiorità del re sulla divinità, quantomeno la possibilità per egli di costituire, a livello simbolico e figurativo, il fulcro del culto.

<sup>506</sup> In questo caso si fa riferimento anche ai templi rupestri della XIX dinastia di Kanais (Sethi I), Abu Simbel, Derr, Wadi el-Sebua (Ramses II) (su Kanais vd. Schott 1961; sui templi di Ramses II vd. Hein 1991).

<sup>507</sup> Rimane tuttavia il dubbio in merito alla dea Mut, che potrebbe essere stata raffigurata anche nella triade dello *speos* di el-Siririya realizzato da Merenptah (XIX dinastia), ma il pessimo stato di conservazione non consente di distinguere con precisione se si tratti di Mut, Horus o di una regina (vd. Sourouzian 1983, p. 218).

Ognuna di esse riveste un ruolo preciso che fa apparire ovvia la propria presenza all'interno del tempio: il dio Sobek, unico a fregiarsi del titolo di «signore di *Kheny*», è accompagnato dalla sua paredra Tauret, entrambi strettamente connessi con l'ambiente fluviale<sup>508</sup> e qui rappresentati in qualità di coppia divina locale protettrice dell'area di Gebel el-Silsilah; la triade formata da Mut, Amon-Ra e Khonsu sancisce, dopo la parentesi atoniana, il ritorno definitivo al culto solare di Amon e alla supremazia della teologia tebana, dando il via a un accrescimento esponenziale di tale culto che raggiungerà la sua massima espressione, per restare in tema di templi rupestri, con i monumenti ramessidi; infine, l'ultima raffigurazione è quella del dio Thot, ed è quest'ultimo che costituisce l'elemento più curioso e apre la prima riflessione. La sua presenza, unita a quanto raffigurato nelle altre scene del tempio, è stata ricondotta alla volontà di associare al culto solare anche quello lunare, in un certo qual modo completandolo.<sup>509</sup> Ma potrebbe esserci un'altra ragione alla base della necessità di avere un culto lunare nello *speos* di Gebel el-Silsilah?

Thot è appunto un dio lunare, che poteva essere, a seconda dei casi, considerato dio della luna o disco lunare divinizzato.<sup>510</sup> E fin dai tempi più remoti la luna, o per meglio dire il suo più famoso rappresentante, sembra essere stata ben nota nei testi egiziani per il suo influsso sui moti acquatici, in particolare sull'inondazione, come confermerà molti secoli più tardi il filosofo greco Plutarco (46 – 125 d.C.).<sup>511</sup> In un passo dei Testi dei Sarcofagi si riporta come «le porte dell'acqua sono aperte da Thot, il quale crea un percorso per un'inondazione di sette cubiti nei campi».<sup>512</sup>

Ancora una volta, dunque, ricorre prepotente il tema dell'inondazione, che in questo caso non viene incarnata dalla sua classica forma di dio Hapy, che pure compare sulle pareti del tempio, bensì appare sotto le sembianze di colui che ne regolava il ciclo. Sebbene, all'interno del pantheon egiziano, Hapy possa essere considerato una divinità minore, e sarebbe stato quindi molto difficile, se non impossibile, ritrovarlo scolpito tra le divinità principali nel *naos*, è utile porre l'attenzione non tanto sull'assenza di questi, che appunto non costituisce nulla di sorprendente, quanto sul fatto che si sia scelto, e probabilmente con un intento ben preciso, di inserire Thot nel culto del tempio.

---

<sup>508</sup> Tauret viene a volte identificata con la piena, ma non solo: alcune testimonianze fanno riferimento alla dea come «Tauret, l'acqua pura», identificandola con il sito stesso di Gebel el-Silsilah (Desroches-Noblecourt e Kuentz 1968, p. 112).

<sup>509</sup> Nilsson *et al.* 2020, p. 14.

<sup>510</sup> Bleeker 1973, p. 116.

<sup>511</sup> Desroches-Noblecourt e Kuentz 1968, p. 113.

<sup>512</sup> Derchain 1962, pp. 34-36.

Considerando le più volte citate caratteristiche del sito, nel quale sponde rocciose non lasciano spazio alla consueta striscia di vegetazione che avrebbe dovuto trarre giovamento dall'apporto di materiale fertile depositato sul suolo, si capisce allora che ciò che a Gebel el-Silsilah contava maggiormente della piena, che simbolicamente si riteneva generata proprio lì, non era il suo essere portatrice di nuova vita, fertilità e opulenza per l'Egitto, ovvero ciò che il dio Hapy rappresentava, ma piuttosto erano gli aspetti 'tecnico-scientifici' ad essa legati, come il calcolo per prevederne l'arrivo, la portata, il livello, e tutto ciò era competenza del 'dio di scienza' Thot. Si può inoltre ipotizzare che, in quel preciso tratto del Nilo, si verificassero piccole ma percettibili fluttuazioni del livello delle acque, simili a maree fluviali, e che anch'esse rappresentassero un elemento importante nella visione simbolica di Gebel el-Silsilah e del suo rapporto con il fiume.<sup>513</sup>

La seconda riflessione di cui si parlava riguarda la disposizione del sovrano all'interno del gruppo statuario. Anziché prendere posto su uno dei due lati del re degli dèi Amon-Ra, oppure al centro della composizione, com'è consuetudine nei gruppi statuari degli *speoi* della XVIII dinastia,<sup>514</sup> egli siede accanto al dio Thot e con lui forma uno dei gruppi divini dell'eptade nella nicchia. Questa disposizione può essere ricollegata, facendole da sostegno, all'ipotesi della Thiem circa l'identificazione del sovrano con la piena del Nilo, per cui Horemhab fungerebbe da garante terreno del suo arrivo e dell'abbondanza dei suoi frutti, coadiuvato nella sua azione dalla saggezza e dalla conoscenza di Thot. Tra l'altro, il sovrano non è affiancato solo dal dio lunare ibiocefalo, ma anche da Khonsu, altro dio lunare di cui sono noti i legami con l'inondazione e soprattutto con la prosperità da essa apportata.<sup>515</sup> In quest'ottica, ecco il sovrano che si fa carico di uno dei fenomeni più importanti per la vita del Paese, assistito dai massimi garanti dei cicli cosmici e terrestri.

Passando ora alle tematiche espresse nel programma iconografico del tempio, si ritrova l'aspetto politico nel vestibolo e quello mitologico nel *naos*, come tendenzialmente accade nei templi rupestri.

---

<sup>513</sup> Appare comunque bizzarra, agli occhi degli studiosi moderni, questa noncuranza nel lasciare tali monumenti in balia dell'effetto erosivo delle acque.

<sup>514</sup> Anche nello *speos* di Hatshepsut a Qasr Ibrim, in cui i personaggi nella nicchia sono quattro, i due sovrani Hatshepsut e Thutmosi III sono collocati centralmente, con le due divinità ai loro fianchi. La posizione decentrata riservata al sovrano, come nel caso dello *speos* di Gebel el-Silsilah, permane nelle tre triadi del tempio semi-rupestre realizzato da Sethi I a Kanais, che può essere tipologicamente considerato il successore del tempio di Horemhab, ma già con Ramses II si ha un ritorno alla disposizione che vede il re collocato centralmente.

<sup>515</sup> Derchain 1962, p. 35.

Horemhab inserisce questo tempio nella sua politica di legittimazione politico-religiosa, accentuando il netto distacco dalla precedente e ormai superata dottrina amarniana.<sup>516</sup> Per fare ciò, presenta come punto di partenza la situazione a lui contemporanea, descrivendola come ‘dimenticata dagli dèi’, per poi ergersi a garante del regolare ciclo solare quotidiano. Egli, perciò, non disdegna di farsi raffigurare in (o di appropriarsi di) una scena di battaglia e poi di trionfo, quale prova di forza che solo la sua discendenza da Osiride può dargli.

Così, dal tema politico del vestibolo si passa al piano mitologico nel *naos*, dove, secondo l’interpretazione della Thiem, viene espressa la differenziazione dei tre livelli celeste, terreno e infero attraverso la rappresentazione delle divinità centrali dei tre registri del rilievo sulla parete sud: Nut, nel registro superiore, Horus, in quello centrale, Reptyt, in quello inferiore. Viene descritta in tal modo l’acquisizione del potere e l’accesso al trono di Horemhab, incarnazione di Horus sulla terra, che venendo ammesso nella sfera divina garantisce il ciclo solare celeste (rappresentato da Nut) e la sua prosecuzione a livello ctonio (rappresentato da Reptyt).<sup>517</sup>

Ma i due aspetti, politico e mitologico, troverebbero un punto di incontro nella visione che sempre la Thiem dà dello *speos*, ovvero di Isola delle Fiamme, che in realtà compare come designazione del tempio (ma probabilmente, più in generale, del luogo) in uno degli epiteti associati al dio Sobek, *hrj-jb jw nsrsr*.<sup>518</sup> Lo *speos* e l’altura in cui esso è scavato si configurerebbero come il luogo mitico in cui il sole si immerge ogni sera per rinascere al mattino. Questo richiamo a uno dei luoghi della *Duat*, dominio di Osiride, fa sì che il sovrano possa identificarsi con Horus che, asceto al trono di suo padre, riemerge vincitore dall’aldilà e ripristina la giustizia e l’ordine sulla terra.<sup>519</sup> Infine, da un punto di vista più prosaico, il fatto che Gebel el-Silsilah apparisse come un’isola durante le piene del Nilo, che circondavano completamente le alture, deve aver rafforzato nell’immaginario egiziano questa associazione con l’Isola delle Fiamme, e da qui l’epiteto conferito a Sobek.

---

<sup>516</sup> Thiem 2000, pp. 310-311.

<sup>517</sup> Thiem 2000, pp. 262-263.

<sup>518</sup> Thiem 2002, p. 175.

<sup>519</sup> Thiem 2000, pp. 251, 311.

## 3.11. ABU HODA

### 3.11.1. Il sito: inquadramento storico-geografico

Il sito di Abu Hoda fa parte del complesso montuoso del Gebel Adda, sulla riva orientale del Nilo, circa 20 km a nord dell'attuale confine tra Egitto e Sudan. Sulla sponda opposta, pochi chilometri più a nord, sorgeva il tempio di Abu Simbel, ma, a differenza di quest'ultimo, l'area del Gebel Adda fu quasi del tutto sommersa dalla diga di Assuan, salvo la cima più alta del sito di Gebel el-Shams,<sup>520</sup> anch'esso facente parte di quest'area.

Stando alle conoscenze acquisite prima che l'area non fosse più accessibile e indagabile, apparentemente essa non presentava testimonianze di rilievo antecedenti agli ultimi due sovrani della XVIII dinastia. A Gebel el-Shams, il picco più meridionale della zona, si trovavano le prime attestazioni di epoca faraonica conosciute, ovvero il santuario rupestre di Paser I<sup>521</sup> e alcune stele rupestri, di cui una dello stesso Paser, databili tra il regno di Ay e il regno di Horemhab.<sup>522</sup> Ma attestazioni di arte rupestre, con graffiti raffiguranti animali e imbarcazioni, con ogni evidenza più antiche ed essenziali, erano già presenti nella zona, a dimostrazione di una frequentazione fin da tempi ben più remoti.<sup>523</sup>

Non sono state riscontrate, inoltre, evidenze del presunto insediamento ipotizzato da Weigall, indicato come *Amenheri-ab*, la cui importanza avrebbe indotto prima Horemhab, con lo *speos* di Abu Hoda, e poi Ramses II, con il tempio di Abu Simbel, a onorarla con la realizzazione di tali edifici religiosi.<sup>524</sup>

L'ipotesi formulata da Weigall prende spunto da uno dei toponimi che compaiono negli epiteti di alcune divinità nello *speos* di Abu Hoda, monumento che di fatto costituisce la prima grande testimonianza faraonica dell'area, dopo quelle già citate di Gebel el-Shams. Tale toponimo, *jmn-hrj-jb*, dal significato di «Amon è soddisfatto»,<sup>525</sup> non ha finora trovato riscontro in una località fissa, risultando piuttosto un toponimo astratto adattabile a diversi contesti.<sup>526</sup>

Lo stesso dicasi per un altro toponimo attestato nel tempio, ovvero *p<sup>3</sup>-dw-w<sup>c</sup>b*, «la montagna pura», in questa sede già incontrato in relazione al sito di Gebel Dosha.

---

<sup>520</sup> Le immagini satellitari hanno consentito di individuare il sito, che oggi appare come una piccola isola (Huber e Edwards 2016, p. 134).

<sup>521</sup> Vd. cap. 4.

<sup>522</sup> PM VII, pp. 122-123.

<sup>523</sup> Per alcuni esempi a riguardo vd. il sito internet <https://www.gebel-adda.com/rock-drawings/>.

<sup>524</sup> Weigall 1907, p. 139.

<sup>525</sup> È riportato in *Dictionnaire I* (p. 74) come *Amon hari*.

<sup>526</sup> Sidro 2006, p. 101.

Riscontrato in diversi altri siti,<sup>527</sup> il suo carattere ampio e alquanto vago, nonché la sua diffusione tra Altro Egitto e Nubia, fa sì che non possa essere attribuito a una precisa località,<sup>528</sup> quanto piuttosto al concetto stesso di montagna sacra nella sua funzione di residenza divina. Pertanto, nessuno di questi due toponimi può essere attribuito esclusivamente al sito di Abu Hoda, ma le sue caratteristiche inseriscono quest'ultimo *tout court* nella 'categoria' delle dimore montuose di Amon.<sup>529</sup>

Situato a metà strada tra Abu Hoda e Gebel el-Shams, il sito di Gebel Adda è l'unico a essere stato indagato più approfonditamente, in quanto fu oggetto di ricerche da parte dell'*American Research Center* a partire dal 1963.<sup>530</sup> Prima di allora le attenzioni ricevute erano state perlopiù di carattere esplorativo (con Burckhardt, Weigall, *etc.*), con qualche eccezione come uno scavo effettuato da Monneret de Villard sulle rovine di tre chiese nel 1932 e un altro, più ampio, dalla missione dell'Università di Alessandria nel 1959.<sup>531</sup>

Quanto emerso da questi lavori consiste in un insediamento in cima all'altura, la cosiddetta cittadella, corredato da alcuni cimiteri. Lo sviluppo di questo centro sembra aver avuto inizio in epoca meroitica (III sec. a.C.) o poco prima, in quanto la più antica struttura rinvenuta è una recinzione in mattoni, di circa 60 mq, alla base della piattaforma su cui è stato realizzato un tempio meroitico.<sup>532</sup> A questa recinzione è collegata la cosiddetta 'torre del fiume' (locus 180), di difficile datazione, ma forse di poco precedente al periodo meroitico.<sup>533</sup>

A nord della cittadella, nei pressi dell'imbocco del Wadi el-Ur, in quella che è stata denominata 'roccia di Parkhan', sono stati registrati numerosi graffiti meroitici, e ancora più a nord sono stati individuati ventinove ripari in roccia, associati a ceramica meroitica e appartenente ai Gruppi-X. Nell'area sono presenti, inoltre, diverse cave, una ai piedi della cima più meridionale di Gebel el-Shams, un'altra poco più a nord, nella quale giacevano abbandonati rocchi e basi di colonne, e un'ultima cava a metà dell'altura ospitante i ripari.<sup>534</sup>

---

<sup>527</sup> Cooper 2020, pp. 205-206.

<sup>528</sup> Fa eccezione il Gebel Barkal, di cui tuttavia è Amon la divinità tutelare, mentre nel caso dello *speos* di Abu Hoda l'epiteto è riferito a Khnum.

<sup>529</sup> Williams 2006; Gabolde L. 2020, pp. 356-357.

<sup>530</sup> Millet 1963.

<sup>531</sup> Millet 1963, p. 147.

<sup>532</sup> Huber e Edwards 2016, pp. 137-138.

<sup>533</sup> Millet 1964, pp. 7-8.

<sup>534</sup> Huber e Edwards 2016, pp. 134-136.

Successivamente, Gebel Adda divenne il centro principale del piccolo regno cristiano nubiano di Dotawo.<sup>535</sup>

È chiaro, dunque, che la mancanza di un contesto – o più che altro della sua conoscenza – precedente o contemporaneo al tempio che si andrà ad analizzare, non consente di inquadrare il monumento in un panorama religioso e culturale più ampio.

### 3.11.2. Il tempio rupestre

Lo *speos* di Abu Hoda, un tempio situato in Bassa Nubia a circa 5 km a sud di Abu Simbel, è stato scavato in uno degli altopiani rocciosi di Gebel Adda. Esso prende il nome dal vicino villaggio di Abu Hoda<sup>536</sup> e negli anni '60 fu inserito tra i monumenti a rischio a causa della imminente sommersione da parte delle acque della diga di Assuan. Oggi di questo tempio resta solo il blocco dell'architrave, conservato nel nuovo Museo Nubiano di Assuan,<sup>537</sup> e la ricostruzione effettuata da Mirella Sidro, che costituisce l'unica e più recente monografia esistente sul tempio, si basa su vecchi scritti e fotografie.<sup>538</sup>

Le prime informazioni sul tempio di Abu Hoda provengono dai viaggiatori del XIX secolo, con Gau che nel 1822, scrivendo genericamente di un monumento scavato nella roccia, ne fornì una prima pianta e alcune sezioni.<sup>539</sup> Un decennio più tardi (1835), Champollion riportò una descrizione delle scene distinguibili sulle pareti interne, corredata di illustrazioni,<sup>540</sup> così come fece anche Lepsius,<sup>541</sup> mentre a Breasted (1906) si devono le prime fotografie e le copie delle iscrizioni.<sup>542</sup> Ma una descrizione completa del programma iconografico, sia di quello faraonico che di quello copto, si deve invece a Weigall.<sup>543</sup>

Durante le operazioni di salvataggio dei monumenti nubiani negli anni '60, lo *speos* di Abu Hoda fu affidato alle cure di Černý e Edel, i quali diedero priorità alla documentazione epigrafica.<sup>544</sup> Altre opere si sono succedute nel corso dei decenni, più o meno complete e/o approfondite, e nel 2000 la Thiem, già nota per la pubblicazione sullo

---

<sup>535</sup> Lobban 2004, p. 202.

<sup>536</sup> Spesso nelle pubblicazioni è indicato come *speos* di Abahuda, o con il nome del sito, Gebel Adda.

<sup>537</sup> In realtà pare che alcuni blocchi dello *speos* siano stati trasferiti nei pressi di Abu Simbel (Arnold 1992, p. 78), mentre una parte delle pitture copte è stata staccata dalle pareti e portata nel Museo Copto del Cairo (UNESCO 1980, p. 9, 45).

<sup>538</sup> Sidro 2006.

<sup>539</sup> Sidro 2006, p. 17.

<sup>540</sup> *ND I*, pp. 40-42; *Mon I*, tav. 2 (1-3, 5).

<sup>541</sup> *LD Text V*, pp. 175-178; *LD III*, tav. 122 a-f (in Sidro 2006, p. 18, nota 22, questo riferimento è erroneamente riportato come *LD V*).

<sup>542</sup> Breasted 1906, p. 20, fig. 11. Per i riferimenti delle foto conservate negli archivi dell'*Oriental Institute of Chicago* vd. Sidro 2006, p. 17, nota 16.

<sup>543</sup> Weigall 1907, pp. 139-141.

<sup>544</sup> Černý e Edel 1963a.

*speos* di Gebel el-Silsilah, propone nella stessa opera la traduzione completa del *corpus* delle iscrizioni di Abu Hoda.<sup>545</sup> Infine, nel 2006 viene pubblicata l'opera già citata della Sidro, che costituisce il testo di riferimento per l'analisi del monumento.

Questo *speos* fu realizzato da Horemhab nel 1314 a.C. circa<sup>546</sup> e fa parte dei numerosi monumenti faraonici di cui si popolò la Nubia durante la dominazione egiziana, a dimostrazione di un approccio non solo di tipo militare, ma culturale e religioso, mirato a quella integrazione tra Egitto e Nubia a cui si è fatto più volte riferimento, in particolare sotto il regno di Thutmosi III.

Distante 5 km dalla concentrazione di testimonianze presenti sul Gebel Adda, in epoca moderna il tempio appariva piuttosto isolato e non vi erano apparentemente resti di insediamenti antichi associati ad esso, come precedentemente detto. Ma è lecito pensare che il luogo scelto dovesse avere una valenza simbolica o comunque una fonte di attrazione tale da destare l'interesse di Horemhab.

Fatto piuttosto insolito, quella di Horemhab sembra sia stata l'unica fase di epoca faraonica riscontrabile nel tempio di Abu Hoda, mentre, in epoca tardoantica, la sua conversione in chiesa determinò la copertura dei rilievi faraonici con immagini di culto cristiane.

### **3.11.3. Struttura architettonica**

L'ultimo esempio di tempio rupestre analizzato in questa sede può essere considerato come un punto di svolta, architettonicamente parlando, tra gli *speoi* della XVIII dinastia e quelli che saranno i più articolati e complessi *hemispeoi* della XIX, pur restando in linea con la sobrietà e l'essenzialità dei primi.

Dall'esterno era possibile intravedere solo la stretta apertura che consentiva l'ingresso nello *speos*, al quale si giungeva attraverso una scalinata su più livelli che ben presto è stata consumata dalle acque, rendendo ancora più difficile il raggiungimento della fessura.

La pianta del tempio è di tipo cruciforme e si sviluppa completamente all'interno della montagna, secondo un asse ovest-est (tav. 16, b).<sup>547</sup> Uno stretto passaggio a imbuto immette nella sala centrale quadrangolare (9,68 x 10,62 m), il cui soffitto è sorretto da quattro colonne, leggermente decentrate verso est, con capitelli di tipo fascicolato a papiro chiuso

---

<sup>545</sup> Thiem 2000, pp. 337-367.

<sup>546</sup> Curto 1965, p. 333.

<sup>547</sup> Sidro 2006, pp. 22-24.

(tav. 17, a); le colonne sono unite, lungo l'asse est-ovest, da due architravi. Lungo le pareti nord, sud e ovest della sala corre una sorta di panca alta 0,5 m.

Poco oltre la metà delle pareti nord e sud di questa sala si aprono due porte, una per lato; preceduta da pochi gradini, ognuna di esse immette in un ambiente rettangolare (ambiente nord: 9,68 x 4,15 m; ambiente sud: 8,49 x 4,30 m) che si sviluppa secondo l'asse nord-sud, il cui pavimento è sopraelevato rispetto a quello della sala centrale. Si è conservato l'architrave appartenente alla porta della stanza nord, che ha consentito di trarre misure affidabili per la ricostruzione dello *speos*.

Nella parete orientale della sala centrale, in asse con l'entrata del tempio, si apre un'altra porta, preceduta da cinque gradini, che immette nel *naos*, anch'esso con un piano di calpestio più alto rispetto alla sala. Quest'ambiente è di forma quadrangolare, di dimensioni contenute (4,62 x 5,24 m), e presenta una panca lungo le pareti nord, est e sud. Un pozzo, di cui non è chiara la funzione, si sviluppava verso est, al di sotto del *naos*.<sup>548</sup> Nelle pareti nord e sud vi sono delle piccole nicchie, che Weigall attribuisce ai Copti,<sup>549</sup> mentre non risulta alcuna nicchia nella parete di fondo, ovvero quella orientale.

#### **3.11.4. Programma iconografico ed epigrafico**

I rilievi presenti nel tempio interessano solo una parte dell'entrata, la sala centrale colonnata e il *naos*, mentre le due stanze laterali non presentano né raffigurazioni né iscrizioni. Il tema delle decorazioni è prettamente di carattere religioso,<sup>550</sup> e vede Horemhab quale unico protagonista regale. Purtroppo, i rilievi versavano in un pessimo stato di conservazione, oltre a essere stati in gran parte ricoperti da uno strato di intonaco per accogliere le pitture cristiane.

La prima raffigurazione che si incontra entrando nel tempio è collocata sul lato sinistro dell'ingresso, in cui è ancora visibile il lembo di una gonna e un'iscrizione che riporta alcuni titoli, ma non il nome del personaggio che vi era raffigurato; per questo motivo vi è incertezza su chi vi fosse raffigurato, se Horemhab<sup>551</sup> o più probabilmente un alto funzionario (e sommo sacerdote), che secondo la Sidro sarebbe da identificarsi con

---

<sup>548</sup> La Sidro scarta l'ipotesi avanzata da Lepsius, che attribuisce una funzione sepolcrale a questo pozzo, e cita la proposta di Weigall che lo identifica con una cripta copta (Sidro 2006, p. 24, nota 56).

<sup>549</sup> Weigall 1907, p. 140.

<sup>550</sup> Hari 1964, p. 371.

<sup>551</sup> Weigall 1907, p. 140; PM VII, p. 121; Černý e Edel 1963a, p. 1, B1 (in questo caso gli autori stessi hanno espresso perplessità sull'identificazione del sovrano); Hari 1964, p. 371.

Paraemhab, sommo sacerdote di Eliopoli in carica durante il regno di Horemhab<sup>552</sup> e qui raffigurato in qualità di rappresentante del sovrano. Oltre ai titoli del personaggio, l'iscrizione riporta un inno ad Amon-Ra «signore dei troni delle Due Terre, che presiede *Ipet-Sut*,<sup>553</sup> che è nella grande Enneade» (*nb nswt t<sup>3</sup>wy hntj jpt-swt hrj-jb psdt c<sup>3</sup>t*).

All'interno della sala colonnata i rilievi interessano tutte le pareti. A partire dalla parete a sinistra (nord) dell'entrata, procedendo in senso orario, le scene sono le seguenti.

Sala centrale, parete ovest, lato nord:<sup>554</sup> la scena molto danneggiata mostra, al di sotto di un disco solare ornato da due urei e cinque segni *ankh*, la dea Anuquet, con il tipico copricapo piumato, mentre allatta Horemhab bambino, in presenza del dio criocefalo Khnum che indossa una corona *atef*. La dea è definita come «signora di Sehel, che risiede in *Imn-hrj-jb*»<sup>555</sup> (*nbt stt hrj-jb jmn-hrj-jb*), mentre Khnum è «signore della cateratta, che risiede nella montagna sacra, il grande dio, signore del cielo, signore dell'Alto Egitto, signore di *Ta-Sety*» (*nb kbhw hrj-jb p<sup>3</sup>-dw-w<sup>c</sup>b hntj t<sup>3</sup>-šm<sup>c</sup>w nb t<sup>3</sup>-sty*).

Sala centrale, parete nord, lato ovest:<sup>556</sup> Horemhab, davanti a una tavola di offerte, omaggia con un'offerta di vino il dio Thot ibiocefalo, raffigurato seduto in trono e con crescente lunare e disco solare sul capo, e indicato come «signore di *Hermopolis*, il grande dio, che risiede in *Imn-hrj-jb*» (*nb hnmw ntr c<sup>3</sup> hrj-jb jmn-hrj-jb*). Alle spalle del dio compaiono, in piedi, tutti ieracocefali e con doppia corona, Horus «signore di *Miam* e signore di *Ta-Sety*» (*nb mj<sup>c</sup>m nb t<sup>3</sup>-sty*), Horus «signore di *Buhen*, il grande dio, signore del cielo» (*nb bhn ntr c<sup>3</sup> nb pt*), Horus «signore di *Baki*» (*nb b<sup>3</sup>kj*) e, infine, Horus «signore di *Meha*,<sup>557</sup> il grande dio, signore del cielo, signore della Terra» (*nb mh<sup>3</sup> ntr c<sup>3</sup> nb pt nb t<sup>3</sup>*).

Sala centrale, parete nord, lato est:<sup>558</sup> in questa scena il sovrano viene condotto per mano dal dio Seth e dal dio Horus, che pone un *ankh* vicino al suo naso. Seth è raffigurato nel suo consueto aspetto ed è indicato come «l'Ombita, signore dell'Alto Egitto, il grande dio,

---

<sup>552</sup> Sidro 2006, pp. 26-29. A sostegno di questa ipotesi la studiosa riporta il confronto tra i titoli presenti nell'iscrizione dello *speos* e quelli su una stele proveniente da Eliopoli (CG 34175), in cui è raffigurato Paraemhab.

<sup>553</sup> Nome del grande tempio di Amon a Karnak (*Dictionnaire I*, p. 68; Montet 1961, p. 257).

<sup>554</sup> Sidro 2006, pp. 32-39.

<sup>555</sup> Secondo Guérmeur (2005, p. 493) questo toponimo potrebbe essere indicatore di una pre-datazione del tempio (quantomeno della sua struttura) al regno di Ay, dunque al periodo immediatamente successivo alla riforma amarniana; tuttavia, la sua seppur rara attestazione a partire dal Medio Regno (Thiem 2000, p. 24, nota 79) escluderebbe un diretto legame tra il suo utilizzo ad Abu Hoda e il ripristino del culto di Amon a cui potrebbe far riferimento il significato stesso del toponimo.

<sup>556</sup> Sidro 2006, pp. 40-46.

<sup>557</sup> Area corrispondente al sito di Abu Simbel, che Gauthier tende a identificare invece con Gebel Adda (*Dictionnaire III*, p. 56).

<sup>558</sup> Sidro 2006, pp. 47-52.

signore del cielo» (*nbtj nb t3-šmꜥw ntr ʕ3 nb pt*); di Horus, ieracocefalo e con doppia corona, si è persa parte dell'epiteto, «[...] di tutti gli dèi» (*[...] ntrw nbw*).

È interessante notare in questa scena come il nome del re, la cui figura può essere riconosciuta dagli attributi regali (ureo e coda di toro), non sia scritto in un cartiglio, probabilmente per sottolineare la divinità del sovrano.

Sala centrale, parete est, lato nord:<sup>559</sup> in questo rilievo, di cui non ci è giunta alcuna riproduzione,<sup>560</sup> mostra Horemhab nell'atto di fare un'offerta al dio Amon-Ra «signore dei troni delle Due Terre, che presiede *Ipet-Sut*, che risiede in *Imn-hrj-jb*, dio vivente, signore del cielo, signore della Terra» (*nb nswt t3wy hntj jpt-swt hrj-jb jmnj-jb ntr ʕnh nb pt nb t3*).

Sala centrale, parete est, lato sud:<sup>561</sup> in questa scena, che risulta non terminata e mancante di iscrizioni,<sup>562</sup> il sovrano è raffigurato davanti a Ra-Harakhty in trono.

Sala centrale, parete sud, lato est:<sup>563</sup> il rilievo qui presente è stato in gran parte ricoperto da intonaco, per cui la sua lettura ne risulta molto compromessa. Vi sono raffigurati tre personaggi, di cui quello centrale identificabile con Horemhab che compie un'offerta o al dio Amon, se si considera l'iscrizione copiata da Černý e Edel,<sup>564</sup> o al dio Min, come sosterebbe Dewachter, che descrive lo stato della parete successivamente al 1964, anno in cui l'intonaco fu rimosso riportando alla luce il rilievo faraonico.<sup>565</sup> Ed è sempre Dewachter che identifica la terza figura, alle spalle del sovrano, con la dea Hathor di *Ibshek*, mentre un'altra ipotesi è che possa trattarsi della dea Mut.<sup>566</sup> Dalle copie delle iscrizioni pervenuteci sappiamo che Amon è definito «signore dei troni delle Due Terre, che presiede *Ipet-Sut*» (*nb nswt t3wy hntj jpt-swt*), e Hathor è «signora di *Ibshek*, signora del cielo, signora degli dèi» (*nbt jbšꜥ nbt pt hnwt ntrw*).<sup>567</sup>

Sala centrale, parete sud, lato ovest:<sup>568</sup> Horemhab è raffigurato mentre compie un'offerta floreale agli dèi Amon-Ra «signore dei troni delle Due Terre, che presiede *Ipet-Sut*» (*nb nswt t3wy hntj jpt-swt*) e Mut «la grande» (*wrt*). In parallelo con la scena della parete

---

<sup>559</sup> Sidro 2006, pp. 52-57.

<sup>560</sup> Ciò non riguarda l'iscrizione, presente in Černý e Edel 1963a, p. 6, B6.

<sup>561</sup> Sidro 2006, pp. 58-59.

<sup>562</sup> Černý e Edel 1963a, p. 7, B8.

<sup>563</sup> Sidro 2006, pp. 59-61.

<sup>564</sup> Černý e Edel 1963a, p. 8, B9. Anche Weigall riporta il dio Amon nella descrizione della scena (Weigall 1907, p. 140).

<sup>565</sup> Dewachter 1971, pp. 100-101.

<sup>566</sup> Thiem 2000, p. 355.

<sup>567</sup> Dewachter 1971, p. 100. Lo studioso riporta un'iscrizione decontestualizzata, per cui non è noto se questa corrisponda effettivamente alla copia di un'iscrizione presente sulla parete del tempio.

<sup>568</sup> Sidro 2006, pp. 62-64.

opposta (parete nord, lato ovest), anche qui sembra che vi siano raffigurate altre divinità, ma sfortunatamente non ci sono ulteriori informazioni a riguardo.<sup>569</sup>

Sala centrale, parete ovest, lato sud:<sup>570</sup> il sovrano compie un'offerta davanti a Thot, ibiocefalo (coronato solo da un disco lunare) e seduto su un trono, accompagnato dagli epiteti di «signore di *Hermopolis*, signore della Terra, il grande dio, signore del cielo» (*nb hnmw nb t3 ntr c3 nb pt*).

Delle sue stanze laterali, che si estendono lungo l'asse nord-sud, solo architravi e stipiti delle porte presentano iscrizioni, mentre le pareti degli ambienti sono completamente spoglie. Nell'architrave della porta nord, conservato nel Museo di Assuan, il re viene definito come amato dalle due divinità principali, ovvero Amon-Ra e da Thot, mentre, nell'architrave della porta sud, a queste due divinità si aggiunge Amon.<sup>571</sup>

Naos, porta:<sup>572</sup> restano le iscrizioni riportate sugli stipiti, in cui Horemhab è ancora una volta definito amato da Amon-Ra e Thot, mentre dell'architrave non ci sono informazioni, se non per Lepsius che riporta il fatto che esso era iscritto.<sup>573</sup>

Naos, parete ovest, lati nord e sud:<sup>574</sup> anche in questo caso si è in possesso di poche informazioni e di nessuna riproduzione delle scene, che sembra raffigurassero il dio nilotico Hapy intento a portare offerte, tra cui un vitello.<sup>575</sup>

Naos, parete nord:<sup>576</sup> qui è raffigurata, per la prima volta in un tempio rupestre,<sup>577</sup> il sovrano al cospetto di una barca sacra cerimoniale, poggiata su un piedistallo e sulla quale vi è un *naos*. Sulla prua e sulla poppa, adornate da cespugli di papiro e di loto, siede un piccolo Horus sotto l'aspetto di falco, con un disco solare sul capo.

Naos, parete est:<sup>578</sup> generalmente questa è la parete adibita a ospitare la nicchia con il gruppo statuariale divino, ma lo *speos* di Abu Hoda non presenta tale soluzione, e la rappresentazione qui eseguita in rilievo risulta divisa in due parti.

---

<sup>569</sup> In Černý e Edel (1963a, pp. 8-9, B11) si parla di cinque divinità totali oltre al re. La descrizione è confermata anche dalla Sidro (2006, p. 63), che si basa sulle foto scattate dal *Centre d'études et de documentation sur l'ancienne Égypte* dopo la pulitura delle pareti, ma la studiosa non aggiunge ulteriori dettagli.

<sup>570</sup> Sidro 2006, pp. 64-66.

<sup>571</sup> Sidro 2006, pp. 67-72.

<sup>572</sup> Sidro 2006, pp. 73-75.

<sup>573</sup> *LD Text V*, p. 176.

<sup>574</sup> Sidro 2006, pp. 75-77.

<sup>575</sup> In proposito Weigall scrive «On the inner sides of the doorway there are figures of Hapi» (Weigall 1907, p. 140) e questa indicazione è seguita dalla Sidro, che segnala entrambi i lati della parete come ospitanti due scene speculari raffiguranti due Hapy (Sidro 2006, figg. pp. 75, 120); ma in PM VII (p. 121, n. 10) viene riportata una sola scena, sul lato sud della parete.

<sup>576</sup> Sidro 2006, pp. 78-82.

<sup>577</sup> Hein 1991, p. 127.

<sup>578</sup> Sidro 2006, pp. 82-87.

Sulla sinistra vi è il sovrano, in piedi, che offre la *maat* al dio Ptah, in trono. La divinità è accompagnata dagli epiteti di «re delle Due Terre, bello di volto, signore della *Maat*, che risiede in *Imn-hrj-jb*, il grande dio, signore del cielo» (*nswt t3wj nfr-hr nb-m3ct hrj-jb jmn-hrj-jb ntr 3 nb pt*).

Il versante sinistro della parete è invece risulta quasi del tutto oscuro, in quanto non è rimasta traccia di alcuna iscrizione e della scena, apparentemente incompiuta, è noto solo che vi sono raffigurati il sovrano davanti a una divinità non identificata.<sup>579</sup>

Naos, parete sud:<sup>580</sup> l'ultima superficie decorata del tempio presenta deboli tracce del disegno preparatorio di un'imbarcazione.

Come si evince dal resoconto esposto, le conoscenze sul programma iconografico dello *speos* risultano lacunose e abbastanza sommarie. Di conseguenza, come si è visto in occasione di altri templi molto compromessi e/o scarsamente documentati, è difficile formulare un'interpretazione esaustiva di quanto esposto.

### 3.11.5. Aspetti culturali

Se dal punto di vista architettonico lo *speos* di Abu Hoda è stato considerato come un punto di svolta tra i templi rupestri della XVIII dinastia e quelli della XIX, dal punto di vista culturale può essere ritenuto piuttosto un apripista per alcune strade che si svilupperanno successivamente.

Da un lato, l'apparente isolamento dello *speos* di Abu Hoda all'epoca della sua fondazione lo porrebbe nel ruolo di fondatore del successivo *ritual landscape* di cui farà parte Abu Simbel, come dimostrerebbe il legame creatosi tra i due templi (nonostante ad Abu Hoda non siano presenti tracce di un intervento in epoca ramesside): da Abu Hoda il dio Thot, sulla sua barca cerimoniale, faceva periodicamente visita a Ra-Harakhty ad Abu Simbel, come rivelerebbero i rilievi della cappella meridionale del grande tempio di Ramses II.<sup>581</sup> Inoltre, ad Abu Hoda si assiste all'introduzione di un'altra forma locale di Horus, ossia Horus di *Meha*, con cui si sancisce la sacralità del luogo posto sotto la protezione del dio.

---

<sup>579</sup> Černý e Edel 1963a, p. 11.

<sup>580</sup> Sidro 2006, pp. 87-88.

<sup>581</sup> Török 2009, pp. 251, 258.

Dall'altro lato, il tempio di Horemhab dà il via ormai stabilmente al culto di Amon-Ra all'interno dei templi rupestri nubiani,<sup>582</sup> sulla scia di quello che il sovrano aveva già fatto in territorio egiziano a Gebel el-Silsilah. L'affermazione di questo culto, che tuttavia trova un antecedente nel tempio di Amada, realizzato da Thutmosi III in Nubia,<sup>583</sup> costituirà la base per lo sviluppo religioso dei templi rupestri ramessidi, nei quali la forma sincretistica di Amon-Ra sarà il perno attorno al quale ruoteranno le altre divinità solari a cui saranno dedicati i monumenti. Tradizionalmente, infatti, quello di Abu Hoda viene considerato come un tempio dedicato ad Amon-Ra e Thot,<sup>584</sup> che ricorrono frequentemente nel programma iconografico e a cui Horemhab rivolge atti di culto.

Tuttavia, se è certo che a Gebel el-Silsilah Amon-Ra sia stato venerato come massima divinità, e se è altrettanto evidente che ad Abu Hoda il ruolo di Horus sia stato ormai messo in secondo piano, non si può essere così certi che gli stessi Amon-Ra e Thot abbiano rappresentato le divinità principali di Abu Hoda, o quantomeno non le uniche.

La questione si pone nel momento in cui nel *naos*, cuore del tempio, sulla parete di fondo, ovvero il punto adibito ad accogliere le divinità dedicatorie, sono presenti le raffigurazioni del dio Ptah e di un'altra divinità purtroppo non identificabile. Supponendo che in quest'ultimo caso possa essersi trattato di Amon-Ra, ci si troverebbe davanti al compimento della svolta, all'interno dell'insieme dei templi rupestri, tra la XVIII e XIX dinastia, laddove la prima ha incentrato il suo culto su divinità prettamente 'locali', da intendersi come divinità strettamente legate all'ambiente in cui il tempio sorgeva o, nel caso dei templi nubiani, di divinità egiziane declinate in forme nubiane, mentre la seconda ha esaltato e posto al centro del suo programma religioso le divinità protagoniste del ciclo solare.<sup>585</sup>

Non a caso, poi, nello *speos* di Abu Hoda sia Ptah che Amon-Ra e Thot portano l'epiteto di «colui che risiede in *Imn-hrj-jb*», epiteto che, se il toponimo fosse effettivamente riferito al tempio o alla località in cui esso si trovava, conferirebbe a questo tre dèi il ruolo di 'padroni di casa'.<sup>586</sup> Purtroppo, in questo caso, lo stato delle conoscenze

---

<sup>582</sup> Un precursore sotto questo aspetto era già stato l'*hemispeos* di Amenhotep III a Wadi el-Sebua, nel quale tuttavia il culto di Amon non si era rivelato abbastanza forte da non essere soppiantato da quello per una divinità ieracocefala, dunque molto probabilmente una forma di Horus (vd. § 3.8.4).

<sup>583</sup> In questo tempio Thutmosi III pone come divinità dedicatorie Amon-Ra e Ra-Harakhty, gettando le basi di quella che, completata dal dio Ptah, costituirà la triade di Stato in epoca ramesside (Ullmann 2019, pp. 522-523).

<sup>584</sup> Da questa lettura si discosta Hari, che ritiene che le divinità effettivamente venerate nel tempio fossero Thot, Horus e, eccezionalmente, Seth (Hari 1964, p. 371).

<sup>585</sup> Cfr. i templi rupestri ramessidi di Abu Simbel, Gerf Hussein, Derr (Hein 1991, pp. 119-121).

<sup>586</sup> Al contrario, la Sidro ritiene che questo epiteto indichi una diversa provenienza/appartenenza per le divinità, lasciando aperta la questione della dedica del tempio (Sidro 2006, p. 103).

relative al tempio consente unicamente di formulare ipotesi frammentarie e con delle basi tutt'altro che solide.

Sebbene il carattere religioso emerga preponderante delle raffigurazioni, anche in questo caso, come a Gebel el-Silsilah, Horemhab attraverso la sfera divina riflette la necessità e la volontà di legittimare la sua ascesa al trono, tratteggiando allo stesso tempo il carattere politico della sua opera.<sup>587</sup> E a questa legittimazione concorrono tutte le divinità raffigurate nello *speos*, ognuna in base alla propria sfera di competenze.

Viene innanzitutto sancita la discendenza divina del sovrano, che si fa raffigurare nell'atto di essere allattato dalla dea Anuquet. Oltre a essere insolito che il ruolo di madre divina del sovrano sia toccato a questa dea, anziché alle consuete Iside o Hathor, questa scena costituisce la più antica attestazione nota in cui Anuquet è rappresentata in tale veste.<sup>588</sup> In coppia con Khnum, presente nella stessa scena, la dea conferisce, attraverso l'allattamento, attributi divini al sovrano, che in tal modo è legittimato a intraprendere la sua ascesa al potere.

Un altro elemento inconsueto riguarda le divinità preposte all'introduzione del re nella cerchia divina del *naos*, una in particolare, ovvero Seth, che difficilmente viene coinvolto prima dell'avvento dei sovrani che da lui prendono il nome, e soprattutto non in Nubia, dal momento che il suo culto, sebbene originario dell'Alto Egitto, in seguito è cresciuto prevalentemente nell'area del Delta. Ma qui, sulle pareti di Abu Hoda, il dio e la sua controparte positiva, Horus, accolgono e danno il loro benessere al re in qualità di rappresentanti delle Due Terre. Questa funzione può essere in egual misura attribuita alle divinità che compaiono nell'altra scena della stessa parete, ovvero i quattro Horus raffigurati alle spalle di Thot, che rappresentano i principali centri della Bassa Nubia e, di conseguenza, l'intera regione nella quale lo *speos* era stato realizzato.

Infine, in questa lettura politica del programma iconografico di Abu Hoda, rientra una scena del *naos*, già citata per la presenza di Ptah, al quale Horemhab consegna la *maat*, manifestando così la volontà di rispettare il suo dovere di tutore dell'ordine universale sulla terra. Ancora una volta è bene sottolineare il luogo in cui questa scena è stata collocata, sulla parete di fondo del *naos*: laddove generalmente trovava compimento l'assunzione del sovrano nella sfera divina, immortalato nella pietra tra due o più divinità e dio egli stesso, stavolta viene dato rilievo a un aspetto legato per l'appunto ai poteri terreni del re, sebbene rappresentati in chiave religiosa. È questo aspetto, assieme al dato fornito

---

<sup>587</sup> Curto 1965, p. 333; Török 2009, p. 243.

<sup>588</sup> Sidro 2006, p. 33.

dallo *speos* di Gebel el-Silsilah, in cui Horemhab rinuncia alla centralità che era sempre stata riservata al sovrano all'interno del gruppo statuario,<sup>589</sup> che porta a pensare che probabilmente questo sovrano non abbia ambito, o non abbia dato priorità, almeno nell'ambito di questo tipo di monumento, alla sua divinizzazione in vita.

---

<sup>589</sup> Vd. §§ 3.10.4; 3.10.5.

## 4. ALTRI SANTUARI RUPESTRI

I templi rupestri finora descritti sono chiaramente di commissione regale, sono i più grandi e quelli che godono del miglior stato di conservazione e/o documentazione della loro tipologia, ma non sono gli unici ad aver costellato di cavità gli altopiani egiziani e nubiani durante la XVIII dinastia.

Se si escludono i ben noti templi rupestri della XIX dinastia (più altri sparuti esempi delle dinastie successive e di epoca tolemaico-romana), dai diari di viaggio dei primi esploratori fino ai rapporti di scavo dei nostri giorni emerge una moltitudine di riferimenti più o meno consistenti ad altri monumenti rupestri, a dimostrazione dell'ampio successo di cui tali luoghi di culto godettero durante l'epoca faraonica e oltre, ma allo stesso tempo ci si rende conto di quanti dati siano andati perduti, per il naturale scorrere del tempo così come per l'attività dell'uomo, che in un modo o nell'altro ha condizionato le sorti di molti monumenti.

Per un più ampio inquadramento del fenomeno dei santuari rupestri, e affinché l'idea che si ha di essi non si riduca al trinomio montagna-sovrano-tempio, si è ritenuto opportuno riportarne brevemente altri esempi, i quali tuttavia non saranno compresi nella disamina generale del *corpus* di templi, sia per caratteristiche intrinseche ai monumenti stessi, sia per problematiche di altra natura.

Innanzitutto, per alcuni santuari rupestri risulta problematico stabilire una datazione anche approssimativa, per via della mancanza di iscrizioni, raffigurazioni o materiali archeologici diagnostici ritrovati *in situ*; di conseguenza, risulta impossibile inquadrarli tra i monumenti di committenza regale o privata, nonché definirne la funzione per cui erano stati realizzati.

Tra questi figurano i due già citati *speoi* anepigrafi di Qasr Ibrim;<sup>590</sup> lo *speos* di Arminna, una cavità oblunga, lavorata molto grossolanamente, con una nicchia sul fondo;<sup>591</sup> un piccolo santuario rupestre non finito nei pressi di Kobosh, appena citato nei vecchi rapporti sulla Nubia.<sup>592</sup> E ancora l'*hemispeos* di Nag Max,<sup>593</sup> del quale Curto genericamente scrive «eretto in tarda epoca faraonica quale sacello dedicato alla triade

---

<sup>590</sup> Vd. § 3.1.1.

<sup>591</sup> Simpson 1963, p. 34, fig. 29.

<sup>592</sup> Baedeker 1902, p. 359 (la località è indicata nella variante *Kuboshab*). È ormai impossibile stabilire se questo santuario e il tempio datato all'epoca tolemaico-romana riportato in Firth (1912, pianta I) e in Trigger (1965, p. 189) coincidessero, poiché appare strano che né Baedeker, né Borchardt (1906, p. 4 – riporta la presenza di una «kleinen Kapelle spätesten Stiles») facciano menzione di due monumenti distinti.

<sup>593</sup> Curto 1962, p. 260; Curto *et al.* 1973, pp. 35-42, 60-61, figg. 22-24, tavv. VII-VIII.

locale Khnum, Satis ed Anukis».<sup>594</sup> Sempre Curto parla di un altro *speos* alle spalle del tempio in parte rupestre di Ramses II a Derr: in questo caso lo attribuisce al Nuovo Regno, in particolare a Thutmosi III, ma lo fa più in virtù di una certa prossimità con l'altro tempio thutmoside a Ellesija che per il ritrovamento di elementi effettivamente datanti.<sup>595</sup>

Una menzione a parte merita la cava di calcare del Gebel Abu Foda, nella quale è ben evidente il tentativo di convertire le gallerie estrattive dell'Antico e Medio Regno in un tempio rupestre (tav. 17, b). Le rifiniture della struttura sono da datare probabilmente al Nuovo Regno, ma di questo potenziale tempio rimane solo un abbozzo di facciata, molto simile a quella dello *Speos Artemidos*, e un disegno preparatorio di un capitello hathorico.<sup>596</sup>

Eccezion fatta per l'ultimo esempio di Gebel Abu Foda, situato in Medio Egitto, in tutti gli altri casi sopra citati si tratta di santuari dislocati in Bassa Nubia, ovvero in quella vasta area geografica oggi scomparsa, di cui i templi conosciuti costituiscono probabilmente solo la punta dell'iceberg e che avrebbe potuto restituire altri esempi di santuari rupestri o quantomeno consentire uno studio più ampio di quanto già noto.

Oltre al problema della datazione vi è, infatti, quello della documentazione. Da un lato, le vicissitudini storiche hanno impedito un'indagine approfondita di molti siti. Si pensi appunto alla Bassa Nubia, sulla quale l'interesse scientifico si è riversato troppo tardi rispetto alle acque della diga che da lì a poco avrebbero impedito qualunque ricerca sul campo. Per questo motivo molti santuari rupestri, come quelli già citati, sono noti solo per brevi descrizioni, o addirittura accenni, redatte a seguito delle spesso frettolose ricognizioni archeologiche effettuate negli anni '60. Dall'altro, la letteratura scientifica, a volte obsoleta e imprecisa, ha fatto sì che per alcuni siti si consolidassero definizioni tali da trarre in inganno gli studiosi circa la presenza di strutture rupestri. Un esempio, visto in precedenza, è lo *speos* del Batn el-Baqara, di cui si è ricordata l'impropria definizione di 'stele rupestre' che ne aveva dato Chabân nel 1907.<sup>597</sup>

Un altro caso abbastanza fuorviante è la cosiddetta 'Roccia di Hathor' a Faras, alcuni chilometri a sud di Abu Simbel: in questo luogo sacro dedicato a Hathor di *Ibshek*,<sup>598</sup> l'unico santuario rupestre presente risale alla XIX dinastia, fatto realizzare da Setau,<sup>599</sup>

---

<sup>594</sup> Curto 1973, p. 41.

<sup>595</sup> Curto *et al.* 1987, pp. 17-18.

<sup>596</sup> Klemm R. 1988, pp. 49-51.

<sup>597</sup> Vd. § 3.3.5.

<sup>598</sup> Karkowski 1975.

<sup>599</sup> Karkowski 1975; Karkowski 1981, pp. 14, 70.

vicere di Ramses II, ma in passato alcuni studiosi<sup>600</sup> hanno indicato come ‘rupestre’ anche il vicino tempio di Hathor,<sup>601</sup> risalente probabilmente agli inizi della XVIII dinastia e situato su un altro versante della Roccia di Hathor. Questo tempio, inizialmente realizzato in mattoni e poi ricostruito in arenaria,<sup>602</sup> non sembra possedesse ambienti rupestri, ma tutt’al più si può ipotizzare che uno dei lati fosse addossato alla parete rocciosa.

Con la definizione di santuario rupestre, da intendersi in senso lato, si è soliti indicare anche una rientranza rocciosa, in parte naturale e in parte artificiale, nel sito di Gebel Agg, 5 km a nord di Toshka, in Bassa Nubia.<sup>603</sup> La parete di fondo di questa rientranza, che non costituisce un vero e proprio ambiente chiuso ma piuttosto un’incavatura, è stata lavorata e decorata con rilievi. Il più antico di questi, datato alla fine del Medio Regno, mostra un Sesostri III in un’iniziale fase di divinizzazione. A destra vi è un’altra scena più ampia, risalente alla tarda XVIII dinastia, in cui sono raffigurate tre divinità assise (Horus di *Miam*, Sesostri III, Reshep) davanti a una processione di cinque adoranti, ovvero Humay, soldato di sua maestà e committente del rilievo, e alcuni suoi familiari.<sup>604</sup> Si tratta, dunque, di un’espressione privata di devozione, rivolta verso due divinità ormai ben attestate in Nubia in quel periodo, ossia Horus e Sesostri III, e un più insolito Reshep, dio guerriero di origine siriana, che a Gebel Agg pare rivestisse la funzione di dio della caccia.<sup>605</sup>

Strutturalmente molto simile a quanto appena visto a Gebel Agg è il santuario ‘rupestre’ di Pahu<sup>606</sup> nei pressi di Qamula, a sud-ovest dell’antico sito di Naqada, in Alto Egitto. Individuato nel 2000, questo santuario consiste in ben 14 m di parete rocciosa ricavata lungo un affioramento calcareo, che ha assunto l’aspetto di una grande ‘mensola’ al di sopra dell’incavatura. Qui, un certo Pahu, sacerdote *wab* di Amon di *Heriheramun*,<sup>607</sup> incise la maggior parte dei sessantacinque graffiti rilevati nel sito. Le caratteristiche di queste raffigurazioni e iscrizioni le collocano in un periodo compreso tra i regni di Amenhotep II e di Amenhotep III. Tra le testimonianze più significative di questo

---

<sup>600</sup> Vd. PM VII, p. 126; *LÄ* II, col. 162; Baines e Malek 2000, p. 186; Thiem 2000, p. 20 (la descrizione fornita dalla Thiem rispecchierebbe quella del santuario di Setau, ma vi è evidente confusione tra fasi storiche e relativi monumenti riportati); Wilkinson R. 2000, p. 228. In merito all’errata definizione di ‘rupestre’ del tempio di Hathor a Faras si era già espresso Jean Jacquet (1967, p. 70, nota 1).

<sup>601</sup> Griffith 1921, pp. 84-88; Karkowski 1981, pp. 14, 67-68.

<sup>602</sup> Karkowski 1981, pp. 73-74.

<sup>603</sup> PM VII, p. 94; Simpson 1962, pp. 36-39; Török 2009, p. 213.

<sup>604</sup> Simpson 1963, pp. 36-41.

<sup>605</sup> Leibovitch 1939, pp. 156-157. La presenza di Reshep, introdotto dagli Egizi in Nubia, ma le cui origini erano quasi certamente sconosciute tanto agli adoranti raffigurati nei rilievi, quanto alla popolazione nubiana in generale, testimonia come la penetrazione della religione egizia nel territorio nubiano fosse divenuta capillare e pervasiva, surclassando inizialmente le tradizioni religiose del luogo (Kemp 1978, pp. 38-39).

<sup>606</sup> Darnell 2013, pp. 5-82.

<sup>607</sup> Darnell 2013, pp. 9-10.

sacerdote dalla spiccata vena artistica figura una particolare iscrizione sovrapposta alla rappresentazione di un'imbarcazione: si tratta di una preghiera rivolta al dio Amon, invocato nel mezzo di una 'tempesta' sul Nilo o, per meglio dire, della piena del fiume, le cui acque rapide e agitate avevano messo in difficoltà Pahu durante la navigazione.<sup>608</sup> A questo episodio si collega probabilmente la raffigurazione della dea Tauret, che incarnerebbe qui la duplice funzione di Occhio di Ra che ritorna in Egitto sotto forma di inondazione e quella di dea salvifica che protegge e soccorre Pahu.<sup>609</sup> Ma la devozione di Pahu è rivolta anche verso altre divinità, in particolare Hathor<sup>610</sup> e Amon,<sup>611</sup> quest'ultimo rappresentato, in un caso, nella forma sincretistica di Amon-Min.<sup>612</sup>

Nel solco di questa devozione privata si inseriscono anche i santuari rupestri di Gebel el-Shams e di Gebel el-Silsilah. In questi casi si tratta di veri e propri *speoi*, in gran parte consistenti in un unico ambiente quadrangolare con nicchia e gruppo statuario sul fondo. La loro funzione è di tipo funerario, pertanto il protagonista dei rilievi che adornano le pareti è il defunto, da solo o in compagnia dei familiari, intento perlopiù a presenziare banchetti e cortei di offerte in suo onore.

Situato circa 10 km a sud del tempio rupestre di Horemhab ad Abu Hoda, lo *speos* di Gebel el-Shams<sup>613</sup> apparteneva a Paser I, viceré di Nubia sotto i sovrani Ay e lo stesso Horemhab.<sup>614</sup> Nel piccolo santuario non vi sono raffigurazioni di divinità, e la statua di culto presente in esso è troppo danneggiata per poter essere identificata,<sup>615</sup> ma le preghiere del viceré sono rivolte alla dea Anuquet in particolare e a tutti gli dèi della Nubia.<sup>616</sup> Allo stesso tempo, su una stele dedicata ad Ay e realizzata a qualche metro di distanza dallo *speos*, Paser fa raffigurare, assieme ad Anuquet e Satet, divinità solari quali Amon-Ra, Ra-Harakhty e Sobek-Ra,<sup>617</sup> a testimoniare l'importanza che il culto di Amon e la relativa teologia stavano assumendo alla fine della XVIII dinastia, in risposta alla precedente riforma amarniana.<sup>618</sup>

A Gebel el-Silsilah, nei pressi dell'altro tempio rupestre di Horemhab, vi sono più di trenta *speoi* privati con funzione funeraria. Il più antico di essi è datato al regno di

---

<sup>608</sup> Darnell 2013, pp. 30-45.

<sup>609</sup> Darnell 2013, pp. 21-25.

<sup>610</sup> Darnell 2013, pp. 51-59.

<sup>611</sup> Darnell 2013, pp. 60-61.

<sup>612</sup> Darnell 2013, pp. 72-73.

<sup>613</sup> PM VII, p. 122.

<sup>614</sup> Reisner 1920, p. 37; Török 2009, p. 173.

<sup>615</sup> Bankes, durante il suo viaggio in Nubia nel 1815, la descrisse come una statua divina con un disco solare e delle corna sulla testa (Usick 1998, p. 149).

<sup>616</sup> ND I, p. 39; Černý e Edel 1963b, p. 5 (A8).

<sup>617</sup> PM VII, p. 122.

<sup>618</sup> Breasted 1906, p. 20.

Thutmosi I e la maggior parte è stata realizzata durante i regni di Hatshepsut, Thutmosi III e Amenhotep II,<sup>619</sup> ad opera di ufficiali di alto rango, i quali, oltre ad avere una sepoltura nella necropoli tebana, vollero assicurare il culto del proprio *ka* attraverso questi cenotafi. Non avendo apparentemente alcun legame con la zona, il ricadere della loro scelta su Gebel el-Silsilah sfugge a un'immediata comprensione e Caminos ne ricerca una motivazione nel possibile sentimento di riverenza che, in quel tratto stretto e impervio del Nilo, la potenza della piena infondeva nei visitatori.<sup>620</sup>

Molti dei santuari di Gebel el-Silsilah si presentano come non finiti o in condizioni tali da non poterne più discernere iscrizioni e/o rilievi. Quelli, invece, in cui le decorazioni si preservano ancora mostrano una prevalenza di scene legate al culto del defunto proprietario del santuario, come presentazioni di offerte e banchetti, in un caso compare un gruppo di musicisti, in un altro il defunto e sua moglie osservano lo svolgersi dei lavori agricoli.<sup>621</sup> Nelle esigue scene di offerte agli dèi<sup>622</sup> sono raffigurati Sobek «signore di *Kheny*» (nei santuari 16 e 21, ma anche sul portale del 7), Khnum «signore della cateratta», Satet «signora di Elefantina», Anuqet «signora di *Ta-Sety* e di Elefantina», Haroeris «che dimora a *Ombos*», e ancora Amon, Atum e Nun: sono tutti rappresentati nel santuario 16, che rappresenta forse un'eccezione nel panorama generale, per via dell'ampio favore di cui godeva il suo proprietario presso il sovrano regnante.<sup>623</sup> Negli altri santuari, pur non essendoci raffigurazioni delle divinità, non mancano preghiere e dediche rivolte in particolare ad Amon e Sobek.

Questa breve panoramica, che non può ovviamente definirsi esaustiva, permette di avere un'idea del versante meno noto dei santuari rupestri. In essi prevale una committenza privata, più libera di manifestare la propria devozione personale ma allo stesso tempo rispettosa della tradizione religiosa del luogo in cui esprimerla. Così, da un lato abbiamo Humay, un soldato che in Bassa Nubia si affida alla protezione di Reshep, dio guerriero di origine siriana, o ancora il sacerdote Pahu, che a Gebel Agg trova il suo angolo felice, in cui poter essere libero di rivolgersi artisticamente alle divinità più 'qualificate' a dargli conforto nelle sue disavventure; dall'altro abbiamo gli alti funzionari, che approfittano del proprio *status* per assicurarsi maggiori garanzie per la vita nell'aldilà, ma allo stesso tempo

---

<sup>619</sup> Caminos e James 1963, pp. 2-3.

<sup>620</sup> Caminos e James 1963, pp. 8-9.

<sup>621</sup> Caminos e James 1963, pp. 4-5.

<sup>622</sup> Caminos e James riportano questo tipo di scena in sette *speoi* (i numeri 5, 13, 15, 16, 17, 21, 25), ma solo in due di essi (il 16 e il 21) sono raffigurate le divinità, mentre negli altri sono menzionate nelle iscrizioni (Caminos e James 1963, p. 4)

<sup>623</sup> Si tratta del santuario di Senenmut, architetto e favorito della regina Hatshepsut (Caminos e James 1963, pp. 53-56).

sfruttano il contatto più ‘intimo’ e diretto con le divinità che solo un santuario rupestre può offrire.

Se è vero che il concetto di santuario rupestre, inteso come un ambiente chiuso con determinate caratteristiche, si ritrova rispettato solo nelle opere degli alti ufficiali (a Gebel el-Shams e a Gebel el-Silsilah), che hanno dalla loro parte il potere di disporre della forza lavoro necessaria alla realizzazione di un monumento più complesso, è vero anche che nella vita quotidiana il legame con la montagna sembra bastare a garantire la partecipazione o l'intervento divino richiesti. Pertanto, a differenza del confine netto che separa i templi rupestri di committenza regale dai santuari privati, tra questi ultimi si potrebbe supporre che, almeno idealmente, non vi siano distinzioni di sorta: nella mentalità religiosa dell'uomo egiziano, così differente e a tratti sfuggibile alla comprensione dell'uomo moderno, probabilmente il solo fatto di poter esprimere la propria devozione personale in un contesto così intrinsecamente divino, com'era appunto la montagna, bastava a far sì che quello stesso luogo divenisse un ‘santuario’, inteso come luogo sacro, nel quale la concretezza della manifestazione e dell'azione divina avrebbe trovato un punto stabile e perpetuo per soddisfare l'afflato religioso del devoto.

# III

## 5. ANALISI GENERALE DEI TEMPLI RUPESTRI

Tra gli studi citati all'inizio di questa trattazione,<sup>624</sup> alcuni hanno cercato di formulare teorie e interpretazioni sui templi rupestri sotto molteplici punti di vista, da quelli prettamente pratici a quelli religiosi. Nell'elaborare le diverse teorie, gli studiosi hanno preso in considerazione l'insieme dei templi della XVIII dinastia, ma soprattutto quelli della XIX, poiché di questi ultimi si ha una maggiore conoscenza dovuta sia ai monumenti stessi, molto più ricchi di informazioni, sia al loro migliore stato di conservazione.

Di conseguenza, non è sempre possibile ravvisare determinati aspetti in tutti i monumenti che fanno parte di questa tipologia, e questa considerazione sembra valere maggiormente per i templi della XVIII dinastia che, rispetto ai loro successori, costituiscono un insieme più articolato e variegato, per almeno due ragioni. La prima riguarda i protagonisti coinvolti nella realizzazione degli *speoi*: sono sei i sovrani (di cui si ha notizia) che adottano questo tipo di tempio nel loro programma architettonico, ognuno di essi con le proprie vicissitudini e i propri interessi da perseguire, a fronte, invece, di quello che si potrebbe quasi definire un monopolio di Ramses II sui templi rupestri della XIX dinastia, circostanza che ha portato ovviamente a una maggiore omogeneità tra i monumenti di questo periodo sotto vari punti di vista. La seconda ragione riguarda la loro distribuzione geografica, che si estende dal Medio Egitto, con lo Speos Artemidos, all'Alta Nubia, con lo *speos* di Gebel Dosh, coinvolgendo siti di diversa natura, come *wadi* in pieno deserto, cavità a mezzacosta, falesie affacciate sul Nilo; di contro, i templi ramessidi si concentrano in Bassa Nubia, lungo il corso del fiume, in un territorio dalle caratteristiche tutto sommato omogenee.

Tenendo ben presenti queste differenze, saranno riportate indiscriminatamente le diverse chiavi di lettura finora proposte per la totalità dei templi rupestri e per gli aspetti ad essi connessi, per poi successivamente valutare nel loro insieme i soli templi della XVIII dinastia alla luce delle varie teorie esposte.

### 5.1. Vecchie e nuove interpretazioni

Per cominciare, una prima e basilare spiegazione fornita per inquadrare il fenomeno dei templi rupestri mette in gioco la componente puramente geografica. È con questa che Hans

---

<sup>624</sup> Vd. § 1.1.

Bonnet liquida, in un certo senso, la creazione di tali monumenti, partendo dalla constatazione che la maggior parte di essi è collocata lungo il corso nubiano del Nilo, escludendo di fatto i monumenti al di fuori di quest'area.<sup>625</sup> Secondo lo studioso, la realizzazione di monumenti rupestri sarebbe stata favorita dalle caratteristiche stesse del paesaggio, con i suoi pendii scoscesi a ridosso delle rive fluviali, accompagnata da una questione di 'praticità', in quanto, in un ambiente del genere, scavare un tempio anziché costruirlo si rivelava più semplice e conveniente. Questa spiegazione, così com'è stata formulata, appare ovviamente riduttiva e semplicistica, ma da essa possono essere sviluppate altre interpretazioni che hanno come punti di riferimento elementi paesaggistici e fenomeni naturali.

Innanzitutto, vi è il legame tra i templi e il corso del Nilo. Per alcuni di essi (ad esempio gli *speoi* di Qasr Ibrim, Gebel Dosha, i santuari privati di Gebel el-Silsilah) la sua importanza risiedeva in primo luogo in un aspetto pratico, ovvero la facilità di accesso ai monumenti consentita dall'innalzamento delle acque del fiume.<sup>626</sup> A questo si aggiungeva la possibilità di effettuare, in occasione di festività, delle processioni per via fluviale, durante le quali le effigi divine venivano portate in visita da un tempio all'altro. A tal proposito, Irmgard Hein ha evidenziato come tra ciascuno dei templi nubiani ramessidi intercorresse una distanza che poteva essere coperta in circa un giorno di navigazione,<sup>627</sup> assolvendo così alla funzione di stazioni di sosta.

Vi è poi la sacra e innata riverenza verso la piena del Nilo: Wildung osserva come molti templi rupestri siano stati realizzati in zone non casuali della Valle, ritenute simbolicamente punti di origine dell'inondazione, dalla valle della Bassa Nubia alla strettoia in corrispondenza di Gebel el-Silsilah, mentre altri santuari manifestano uno stretto legame con l'acqua o con elementi geologici peculiari del Nilo, ossia le cateratte.<sup>628</sup>

L'inondazione giocava un ruolo importante anche nel culto che interessava i templi, come hanno messo in luce Caminos<sup>629</sup> e la Thiem<sup>630</sup> in merito ai santuari rupestri privati e al grande *speos* di Gebel el-Silsilah. Si è analizzata, infatti, la duplice funzione che si pensa assumesse l'inondazione in questo sito, in cui essa costituiva sia un elemento attivo del

---

<sup>625</sup> Bonnet H. 1952, p. 185.

<sup>626</sup> Caminos e James 1963, p. 7.

<sup>627</sup> Hein 1991, pp. 129-134 (in quest'opera sono inclusi anche i templi non rupestri); Hein 1994, pp. 131-134.

<sup>628</sup> Wildung (*LÁ* II, col. 165) riporta gli esempi dell'*hemispeos* di Kanais e dei santuari di Elefantina e Sehel. Il primo è stato realizzato da Sethi I per commemorare la scoperta di una sorgente d'acqua in pieno deserto. Gli altri due, che richiamano l'idea di santuario rupestre, ma la cui struttura è stata solo edificata a ridosso di pareti rocciose, sono dedicati a Satet e Anuket, le due divinità femminili che compongono, assieme a Khnum, la triade patrona delle cateratte (per Elefantina vd. § 2.1).

<sup>629</sup> Caminos e James 1963, pp. 8-9.

<sup>630</sup> Thiem 2000, pp. 267-268.

culto, attraverso la penetrazione delle acque all'interno dei monumenti, sia un elemento passivo, in quanto essa stessa oggetto di venerazione.<sup>631</sup> Inoltre, durante le festività celebrate nei quindici giorni precedenti l'inizio del nuovo anno, coincidente con l'arrivo dell'inondazione, aveva luogo un cerimoniale di rinnovamento del potere regale: in questo contesto avveniva la purificazione del sovrano con dell'acqua, la sua vestizione e l'unzione sacra. Questa cerimonia era assimilata a una rinascita e, pertanto, ad essa seguiva la rievocazione dell'allattamento del re:<sup>632</sup> difatti, in due dei templi qui analizzati (gli *speoi* realizzati da Horemhab a Gebel el-Silsilah e Abu Hoda), situati in due punti chiave del corso del Nilo, lo stesso sovrano si fa ritrarre in due scene di allattamento con due diverse divinità femminili, mettendo in risalto la connessione tra l'arrivo della piena e il rinnovamento del potere.

Dalla vitale importanza che la propiziazione della piena assumeva nei rituali svolti nei templi deriverebbe, come ipotizza Loeben,<sup>633</sup> l'onnipresenza e, spesso, la predominanza del culto di Amon negli *speoi* nubiani (in particolare quelli ramessidi), soprattutto nella forma di Amon di Napata: questi, che a tratti potrebbe essere considerato una sorta di *alter ego* dell'Amon di Karnak impiantato in Nubia, si faceva garante del benessere dell'Egitto, un benessere derivante dall'arrivo dell'inondazione, attraverso il suo dominio divino su quel Paese straniero da cui l'inondazione stessa sembrava provenire. La correlazione tra Amon e la piena del Nilo, anzi, tra il dio e l'origine della piena, è magnificamente espressa in un rilievo del secondo pilone del tempio di Karnak, in cui Amon è raffigurato seduto in trono e, sotto i suoi piedi, ha origine un corso d'acqua, che continua a scorrere al di sotto del trono. Le parole che accompagnano la scena fugano ogni dubbio sul suo significato: «[...] l'eau sort de sous tes (*di Amon*, n.d.a.) jambes».<sup>634</sup>

In tal modo, con la realizzazione di queste dimore divine (unite ovviamente agli altri templi presenti sul territorio) e l'installazione di determinati culti al loro interno, non solo si mirava a promuovere l'integrazione della Nubia nel panorama religioso egiziano,<sup>635</sup> ma in un certo senso si giustificava la conquista del territorio, e la conseguente presenza dei dominatori, attraverso la preoccupazione suscitata dall'assicurarsi un buon rendimento della piena.<sup>636</sup>

---

<sup>631</sup> Vd. § 3.10.5.

<sup>632</sup> Meeks e Favard-Meeks 1995, pp. 301-302.

<sup>633</sup> Loeben 1995, p. 154.

<sup>634</sup> Gabolde M. 1995, pp. 235-236; vd. anche Gabolde L. 2020, p. 356.

<sup>635</sup> A riguardo vd. Morkot 1987, pp. 47-48.

<sup>636</sup> Török 2002, p. 11.

Questa operazione di stampo politico, religioso e ideologico aveva finito per dar vita a una geografia sacra, dal carattere egiziano, della Nubia. Ed è da questo aspetto che la Ullmann trae spunto per la sua analisi sui templi nubiani, inclusi quelli rupestri, inserendoli in un *ritual landscape* definito a partire da quattro elementi: disposizione topografica dei monumenti, struttura architettonica, programma decorativo, denominazione dei templi. Su queste basi si stabilirebbero delle relazioni tra i templi, che possono dare origine a un ‘microcosmo’, in cui i templi vicini e contemporanei formano un complesso religioso regionale o locale (come, ad esempio, gli *speoi* di Ellesija e Qasr Ibrim nell’area di *Miam*), oppure a un ‘macrocosmo’, che si delinerebbe tra monumenti anche molto distanti, seguendo un comune programma religioso e decorativo (com’è il caso dei templi rupestri ramessidi della Bassa Nubia).<sup>637</sup> Inoltre, molto spesso questi templi venivano creati *ex novo* per inserirsi in un paesaggio culturale già esistente (Ellesija, Qasr Ibrim, Gebel Dosha, *etc.*), con la differenza che queste nuove creazioni non dovevano più rispondere alle esigenze di una data comunità, come accadeva per i templi delle fortezze nubiane del Medio Regno, ma «they added further theological and ritual layers to the Nubian territory».<sup>638</sup>

Sempre la Ullmann mette poi in evidenza lo sviluppo che in questo contesto ha interessato determinati culti: da quello di Horus, che diviene una delle maggiori divinità in Nubia, ancor più nei templi rupestri, a quello della triade della cateratta (Khnum, Satet e Anuqet), passando per il culto di sovrani del passato, come Sesostri III, colui che operò la conquista della Nubia nel Medio Regno. Ma la figura che ebbe davvero un grande impatto sul culto dei templi rupestri, in questo caso non solo nubiani, fu il sovrano regnante, la cui divinizzazione in vita raggiunse la sua massima espressione nel Nuovo Regno, a partire da Thutmosi III nella XVIII dinastia, senza dimenticare Nebmaatra «signora della Nubia», ovvero la forma divinizzata di Amenhotep III, fino ad arrivare all’apice con Ramses II nella dinastia successiva.<sup>639</sup>

In questo sviluppo teologico, in cui il sovrano era concepito come figlio diretto del dio Amon ed era strettamente legato a divinità femminili dall’aura materna (vd. le scene di allattamento negli *speoi* di Horemhab), suonano emblematiche le parole di Donadoni: «In questa intimità di rapporti fra il dio ed il sovrano, però, si inserisce qualcosa che sembra nuovo: *il tempio come organizzazione autonoma*, che tende non solo a sottrarsi all’autorità regale, ma addirittura a controllarla».<sup>640</sup> Sebbene la definizione di ‘organizzazione

---

<sup>637</sup> Ullmann 2009, p. 246.

<sup>638</sup> Ullmann 2019, p. 513.

<sup>639</sup> Ullmann 2009, p. 261.

<sup>640</sup> Donadoni 1955, pp. 67-68.

autonoma', di primo acchito, sembrerebbe riferita con più probabilità all'aspetto politico-amministrativo del tempio, la realtà dei templi rupestri appare quasi come una trasposizione lapidea di tali parole, nonostante il rapporto tra questi monumenti e la figura del sovrano si configuri più come una compenetrazione, una simbiosi tra natura del monumento e autorità regale.

Per tale motivo era prassi raffigurare il sovrano nel gruppo statuario di divinità a cui erano dedicati i templi rupestri, ponendolo generalmente nella posizione centrale, tanto che, durante il suo regno, Thutmosi III sembra formare, accanto a Satet e Horus, una nuova triade divina della regione di *Miam*.<sup>641</sup>

Nei templi rupestri, inoltre, l'essenza divina del faraone si fa ancora più evidente, manifestandosi in quelli che possono essere ritenuti luoghi di contatto privilegiati tra il mondo terreno e quello divino, in cui lo spazio accessibile si espande al di là delle percezioni terrestri, penetrando nel mondo extraterrestre e divino.<sup>642</sup> Questa particolare connessione deriva dall'ambiente stesso in cui essi sono realizzati: la montagna.

Con la montagna ci troviamo davanti a un altro di quegli elementi naturali che possono essere estrapolati dalla teoria 'geografica' di Hans Bonnet citata all'inizio del paragrafo. Di fondamentale importanza per la realizzazione dei templi rupestri, anche più del Nilo stesso e delle sue inondazioni (d'altronde, a voler essere lapalissiani, senza alture non vi sarebbero state cavità da adibire a luoghi di culto), attorno alla montagna si è sviluppato il concetto religioso di *dw w<sup>c</sup>b*, «montagna pura», il quale è spesso presente negli *speoi* (in questa sede è emerso chiaramente nel sito di Gebel Dosha); ma, a prescindere dai templi, montagne e rocce con caratteristiche particolari erano rivestite di una speciale valenza simbolica, poiché erano intese come dimore primordiali del dio creatore, e delle divinità in generale, in grado di emanare un potere rigenerativo.<sup>643</sup> Non a caso questo concetto era maggiormente sentito in Nubia, in cui uno degli elementi fisici che contraddistingue il paesaggio è la montagna. E a Napata, città fondata da Thutmosi III in piena Alta Nubia, a ridosso della quarta cateratta, vi è la montagna per eccellenza, di cui si ha testimonianza già nella prima metà della XVIII dinastia, ovvero il Gebel Barkal:<sup>644</sup> qui, la forma napatea di Amon, dall'aspetto criocefalo, viene indicata come *hrj-jb dw w<sup>c</sup>b*, «che risiede nella montagna pura», e non come 'signore' della montagna, lasciando intendere, anche attraverso un altro suo epiteto (*jmn npy*, «Amon da Napata»), che il luogo fosse

---

<sup>641</sup> Ullmann 2019, p. 521.

<sup>642</sup> *L'Ä II*, col. 165.

<sup>643</sup> Ullmann 2020, p. 150.

<sup>644</sup> La fonte più antica è rappresentata da una stele datata all'anno 47 di regno di Thutmosi III, posta nel tempio di Amon a Napata (B 500) (Ciampini 2012, p. 108).

riconosciuto non tanto come il dominio del dio, quanto piuttosto come il suo luogo di origine.<sup>645</sup> Il caratteristico pinnacolo del Gebel Barkal si configura come la manifestazione tangibile della divinità, che si rivela sotto forma di serpente, rievocando il cobra che con le sue spire avvolge e protegge uno spazio chiuso, e rimandando a un aspetto primordiale di Amon.<sup>646</sup> E per omaggiare cotanta sacralità del luogo, nel rispetto della tradizione, al di sotto del pinnacolo furono realizzati due *hemispeoi* (il B 200 e il B 300) da Taharqa,<sup>647</sup> sovrano della XXV dinastia, il quale non mancò di ricordare che la sua opera costruttiva ebbe anche un carattere semi-restaurativo, in quanto uno dei due templi si installò sui resti di un monumento già esistente.<sup>648</sup>

Anche nel territorio propriamente egiziano si assiste al fenomeno di divinizzazione di una montagna, affine a quanto visto per il Gebel Barkal. Si tratta della montagna tebana occidentale, culminante nella cima di el-Qurn, sul cui versante orientale sorge il complesso funerario di Deir el-Bahari. Ciò che colpisce l'attenzione, oltre ovviamente alla magnificenza dei monumenti, è la presenza di uno sperone roccioso, che si eleva direttamente al di sopra del tempio di Hatshepsut e nel quale gli studiosi vi hanno riconosciuto la forma di un gruppo statuaria composto da due figure: la prima sarebbe una figura antropomorfa, con copricapo e barba, mentre alle sue spalle si troverebbe, ancora una volta, un cobra con il suo cappuccio aperto. In questo caso, su una rudimentale bozza rocciosa già fornita dalla natura, deve essere senz'altro occorso l'intervento umano al fine di plasmare al meglio tali forme.<sup>649</sup>

A differenza del Gebel Barkal, la divinità che dimora nella montagna tebana non è più Amon, bensì la dea Hathor, la quale con i suoi attributi femminili (l'utero *in primis*),<sup>650</sup> legati in particolar modo all'aspetto della maternità e della nascita, assicurava quel potere di rigenerazione e rinascita che si richiedeva al luogo adibito a ospitare le spoglie mortali di re e regine, mentre la sua apparizione in qualità di ureo garantiva la trasmissione del potere regale.<sup>651</sup> Ma vi era anche un'altra divinità il cui spirito permeava le rocce della montagna tebana, ovvero Meretseger, la cui forma primaria era quella di serpente,

---

<sup>645</sup> Ciampini 2012, pp. 108-110.

<sup>646</sup> Ciampini 2012, p. 110.

<sup>647</sup> Kendall 2016, pp. 12-22.

<sup>648</sup> Di questo tempio, denominato B 300-sub, sono stati ritrovati dei blocchi del tipo cosiddetto *talatat*, per cui si pensa che la datazione dell'edificio risalga alla tarda XVIII dinastia (Kendall 2016, pp. 23-24).

<sup>649</sup> Donohue 1992, p. 873.

<sup>650</sup> Si è già parlato della cavità, nei pressi della Valle delle Regine, rievocante l'utero della Vacca Celeste (vd. § 2.1).

<sup>651</sup> Donohue 1992, p. 875-877.

declinata sempre al femminile.<sup>652</sup> Il suo culto, associato a quello del dio Ptah, era particolarmente sentito tra gli operai del villaggio di Deir el-Medina, e aveva luogo in piccole cappelle rupestri dislocate tra il villaggio operaio e la Valle delle Regine.<sup>653</sup>

Tralasciando il caso specifico della montagna tebana occidentale, indissolubilmente legata al mondo dell'aldilà, il culto della dea Hathor viene annoverato da Wildung tra quelli tipici dei templi rupestri.<sup>654</sup> Hathor, protagonista del mito della Vacca Celeste, è la divinità incaricata dall'anziano Ra di annientare l'umanità ribelle. La dea, che per l'occasione assume le sembianze della dea leonessa Sekhmet, vaga tra la Valle e il deserto compiendo la sua missione, fino a quando Ra, perdonati gli uomini, decide di placarla con uno stratagemma.<sup>655</sup> In quest'ottica, ciascun tempio rupestre si configurerebbe come stazione di sosta per la dea, essendo tali monumenti localizzati in linea di massima nella fascia di confine tra il deserto e la valle. Ma vi è un'altra zona di confine interessata dalla furia di questa Dea Lontana, come viene anche definita Hathor, ed è il confine tra Egitto e Nubia, da cui ogni anno giunge la piena del Nilo, che in questo caso rappresenterebbe l'incarnazione della dea, con il suo apporto sì benefico, ma spesso distruttivo.

In merito alla posizione geografica dei templi, sempre Wildung rimarca come essi siano stati realizzati indifferentemente su entrambe le sponde del Nilo, richiamando in tal modo l'idea del percorso del sole, in cui i templi fungono da passaggi tra l'orizzonte diurno e quello notturno dell'astro. Inoltre, abbracciando l'interpretazione religiosa come la più calzante per inquadrare il fenomeno di tali monumenti, lo studioso relega in secondo piano la motivazione politica, riducendo tale carattere a una pura forma di propaganda.<sup>656</sup>

I templi rupestri non sono tuttavia scevri di valenza politica, sebbene essa sembrerebbe rivolta più a un 'pubblico' divino che terreno. Dall'analisi effettuata dalla Thiem emerge una concezione testuale e iconografica dei templi rupestri distinta in tre livelli: politico-culturale, mitologico e cosmologico.<sup>657</sup> Questi livelli si sviluppano partendo dal vestibolo, o comunque dall'ingresso dei templi, per culminare nel *naos* in cui è presente il 'trono comune' condiviso dal sovrano e dalle divinità. Attraverso una sorta di percorso che prevede la scelta (o la discendenza) del sovrano da parte delle divinità, la sua designazione al trono, l'assunzione del potere, la proclamazione e il riconoscimento tra gli dèi, nonché la

---

<sup>652</sup> Bruyère 1929, pp. 105-118.

<sup>653</sup> Bruyère 1929, pp. 5-59.

<sup>654</sup> *L'Ä II*, coll. 164-166.

<sup>655</sup> Sul mito della Vacca Celeste vd. Bleeker 1973, pp. 48-51; Hornung 1982; Bresciani 2007, pp. 236-238; Guilhou 2010.

<sup>656</sup> *L'Ä II*, col. 165.

<sup>657</sup> Thiem 2000, p. 249.

divinizzazione del sovrano stesso, si compie la sua legittimazione al potere. Ovviamente tale *pattern* non è sempre presente in tutti i templi, così come non sempre figurano le varie fasi elencate.

Infine, risulta di un certo interesse un'osservazione fatta da Hourig Sourouzian.<sup>658</sup> Prendendo in esame le caratteristiche principali degli *speoi*, la studiosa propone un confronto con un particolare tipo di *naos*, ritrovato nel Delta orientale: si tratta dei *naoi* in quarzite provenienti da Pithom e Tanis.<sup>659</sup> Questi monumenti presentano una volta ornata da una dea alata, pareti decorate con scene di offerte agli dèi e, soprattutto, contengono un gruppo statuario nella parete di fondo, oltre al fatto di essere stati ricavati in un blocco monolitico. È evidente come si possa ravvisare una certa somiglianza con gli *speoi*, nella loro forma più semplice ed essenziale. La loro presenza nell'unica area dell'Egitto che non consentiva la realizzazione di templi rupestri, ovvero il Delta, lascia intendere la volontà e l'importanza di riproporre in quel determinato contesto un tipo monumentale che indubbiamente doveva avere un notevole valore agli occhi degli egiziani, un valore che forse i nostri occhi non coglieranno mai appieno. E a questo proposito, la Sourouzian ritiene che davvero tutti gli egiziani, non solo i pochi eletti che avevano accesso alle stanze più nascoste dei templi, potessero divenire partecipi, se non dei culti, almeno della possibilità di omaggiare le divinità all'interno dei templi rupestri. Infatti, poiché nel caso di Tanis questi *naoi* erano collocati esternamente, tra gli obelischi del grande tempio, la Sourouzian ritiene che allo stesso modo i monumenti rupestri dovessero essere aperti, visibili e accessibili a tutti.

## 5.2. I templi rupestri della XVIII dinastia: uno sguardo d'insieme

Considerando quanto esposto poc'anzi, vediamo adesso quanto e in che modo queste interpretazioni si adattino ai templi rupestri presi in esame in questa sede, e quali siano gli eventuali ulteriori aspetti emergenti da una valutazione complessiva dei monumenti.

Innanzitutto, per quanto riguarda l'aspetto architettonico si assiste alla predominanza di due tipi di struttura, quello ad ambiente unico e quello a 'T rovesciata'. Entrambi si alternano regolarmente, senza mostrare alcun cambiamento sostanziale fino alla realizzazione dell'*hemispeos* di Amenhotep III, che, con le sue strutture sviluppate prevalentemente all'esterno dell'ambiente rupestre, costituisce una novità tra i monumenti

---

<sup>658</sup> Sourouzian 1983, pp. 222-223.

<sup>659</sup> Su uno dei *naoi* di Pithom vd. Mysliwiec 1978.

analizzati.<sup>660</sup> Con i successivi due templi, di Akhmim e di Gebel el-Silsilah, si ritorna alle solite strutture, mentre solo con l'ultimo *speos*, quello di Abu Hoda, si ha una moltiplicazione degli ambienti interni, che diventano addirittura quattro, preannunciando la svolta che si avrà con i templi rupestri ramessidi, nei quali, oltre ai molteplici ambienti funzionali, si utilizzerà spesso la soluzione della triplice cella di fondo.

In questa sequenza architettonica tutto sommato regolare, l'unica anomalia è rappresentata, secondo Jean-Luc Chappaz, dalla facciata a pilastri dello Speos Artemidos, che secondo lo studioso sarebbe stata realizzata da Sethi I anziché da Hatshepsut. Ma si è cercato di dimostrare, sia attraverso l'analisi del tempio stesso, sia attraverso i confronti (Deir el-Bahari *in primis*, ai quali va aggiunto lo *speos* di Gebel el-Silsilah, qualora anche la sua struttura sia stata realizzata da Hatshepsut),<sup>661</sup> come questo tipo di facciata fosse già stato adottato dalla regina, e si possa quindi ascrivere tra le peculiarità dei suoi gusti architettonici.

In merito a ciò, è bene ricordare come sia lo Speos Artemidos, sia lo *speos* di Gebel el-Silsilah sorgano in piena area di cava, e che con ogni probabilità essi siano stati realizzati all'interno di un'ex galleria di cava (come anche il caso citato dello *speos* non finito di Gebel Abu Foda), sfruttando di conseguenza i pilastri funzionali al supporto della volta.<sup>662</sup> Il legame con le cave e l'attività estrattiva doveva essere molto presente in questi primi templi rupestri, come dimostra anche il caso dello *speos* di Akhmim, realizzato per celebrare la riapertura di una cava (e forse sfruttandone una dismessa per ospitare i suoi ambienti). D'altronde, intraprendere e portare a termine delle spedizioni minerarie non era mai un'impresa semplice, per via degli innumerevoli pericoli e delle notevoli difficoltà che queste attività comportavano.

Tuttavia, sebbene altri *speoi* sorgano nei pressi di aree estrattive (Gebelein, Wadi el-Sebua, Abu Hoda), non per tutti è possibile dimostrare che la struttura sia stata ricavata a partire da cavità già esistenti e adibite a quello scopo.

Indubbiamente questi monumenti possono essere considerati come una massima forma di ringraziamento agli dèi per aver consentito al sovrano di appropriarsi di pietre e minerali preziosi, nonché un ottimo modo per unire, per così dire, l'utile al dilettevole, poiché scavando un tempio si otteneva contestualmente del materiale da costruzione; ma la solennità dei programmi iconografici e delle iscrizioni presenti al loro interno non puntano

---

<sup>660</sup> L'*hemispeos* di Amenhotep III non rappresenta una novità in assoluto, in quanto preceduto dai templi di Deir el-Bahari e dallo sviluppo che nel Nuovo Regno subì il tempio di Serabit el-Khadim.

<sup>661</sup> Vd. §§ 3.3.3; 3.3.4.

<sup>662</sup> Harrell e Storemyr 2015, p. 39.

nella direzione proposta né dalla Sourouzian, della quale si è parlato alla fine del paragrafo precedente, né da Rosemarie Klemm. Quest'ultima, prendendo spunto dall'ipotesi avanzata dalla Sourouzian sui templi rupestri aperti a tutti, suggerisce come essi potrebbero essere stati utilizzati come luoghi di culto dai cavaatori e da tutta la manovalanza coinvolta nelle spedizioni minerarie.<sup>663</sup> Ma tali ipotesi vanno contro il principio per cui nei templi egizi erano ammessi solo pochi eletti, nella fattispecie i sacerdoti, soprattutto considerando il fatto che per la loro stessa natura gli *speoi* possono essere assimilati *in toto* a un *sancta sanctorum*: essi sono infatti degli ambienti unici, oscuri, e anche nei casi di pianta a 'T rovesciata' si viene subito immessi al cospetto delle divinità venerate, venendo dunque a conoscenza della loro forma ed essenza. D'altro canto, sono pochi gli esempi, tra i templi in esame, per i quali si ha certezza di una o più porte poste a chiusura dei vari ambienti: nel caso dello Speos Artemidos ce ne danno notizia le iscrizioni, di Hatshepsut prima e di Sethi I poi, e gli alloggiamenti dei cardini, che sono stati ritrovati anche a Ellesija, mentre per Akhmim vi è solo un'ipotesi in merito, e invece per lo *speos* di Thutmosi III a Qasr Ibrim si pensa che gli alloggiamenti ritrovati siano dovuti all'aggiunta di una porta in una fase tarda. Di conseguenza, almeno per i templi rupestri della XVIII dinastia, il paragone proposto dalla Sourouzian con i *naoi* di Tanis e Pithom potrebbe rivelarsi calzante. Ma, ammettendo questa ipotesi, chi erano allora i destinatari/fedeli che potevano 'servirsi' di questi templi per esprimere la propria devozione?

Per rispondere a questa domanda bisogna richiamare in causa il fattore geografico. Come emerso dalla descrizione dei siti in cui i vari monumenti sono stati realizzati, nella maggior parte dei casi le aree scelte presentano alcune difficoltà di raggiungimento (ad esempio gli *speoi* realizzati a mezzacosta nelle montagne o in punti impervi del Nilo), oppure si trovano a distanze che le rendono relativamente isolate (come la valle dello Speos Artemidos). Inoltre, molti di essi erano lontani dagli insediamenti abitativi e non vi sono prove che tali templi assolvessero la funzione di centri amministrativi e culturali, a differenza di molti altri dislocati lungo tutto il Paese. Generalmente, quindi, non accadeva di imbattersi lungo il cammino in un tempio rupestre, e raggiungerli doveva richiedere un intento e una volontà ben precisi.

Un altro fattore significativo riguarda quegli *speoi* che cominciavano a delineare il *ritual landscape* nubiano definito dalla Ullmann, e risiede nell'apparente spopolamento che subì la Bassa Nubia man mano che il processo di colonizzazione egiziana del Nuovo

---

<sup>663</sup> Klemm R. 1988, p. 51.

Regno diveniva sempre più capillare.<sup>664</sup> A ciò è riconducibile, ovviamente, la già citata assenza di insediamenti nei pressi dei monumenti, ma da questa deriverebbe con ogni probabilità l'impossibilità di garantire l'ancora più importante svolgimento dei riti quotidiani dedicati alle statue divine.<sup>665</sup> È infatti difficile immaginare che un clero stabile risiedesse nelle vicinanze di tali templi o addirittura vi si recasse quotidianamente per espletare questi doveri.

L'unica testimonianza nota, peraltro piuttosto generica e frammentaria, in merito a quest'ultimo aspetto ci è fornita dalla 'stele dell'appannaggio' dello *speos* di Ellesija.<sup>666</sup> Se è vero che nelle poche righe sopravvissute del testo si possono leggere le parole di Thutmosi III che afferma «[...] ho dato [io] agli dèi affinché fossero nutriti, ho creato le istituzioni, [...] io ho fatto in modo che i loro altari fossero provvisti di molto cibo»,<sup>667</sup> è alquanto probabile che queste azioni possano essere ricondotte alla sola fondazione del tempio, e non abbiano costituito un regolare approvvigionamento di beni e riti volti a nutrire e soddisfare le divinità, cosa che invece veniva spesso affidata ideologicamente alle scene di offerta presenti sulle pareti templari.

A questo punto, questi templi rupestri possono apparirci privati di un regolare culto e quasi inaccessibili, non per scelta ma per loro stessa natura, tanto ai devoti quanto al personale templare. Ma prima di provare a chiarire questa sorta di invisibilità degli *speoi*, è il caso di rispolverare le teorie in ambito culturale e religioso esposte nel paragrafo precedente, per rileggerle nell'ottica esclusiva dei monumenti della XVIII dinastia.

Per iniziare, prendiamo in considerazione il tanto discusso legame tra i templi rupestri e il Nilo, con tutti i suoi fenomeni annessi. Della totalità dei templi analizzati, disposti approssimativamente in egual misura su entrambe le sponde del fiume, quasi tutti – ad eccezione dello *Speos Artemidos*, dello *speos* di Akhmim e di quello di Gebelein, che non affaccia direttamente sul fiume – si trovano (o trovavano) lungo le rive del Nilo, a volte in prossimità del normale livello delle acque, ma più spesso a qualche metro di altezza, cosicché solo un innalzamento delle acque, coincidente con l'arrivo della piena, avrebbe consentito di accedere agli *speoi*. Questa disposizione rivela l'intento dei rispettivi committenti, che probabilmente non era quello di garantire un regolare accesso ai monumenti, bensì di potervi giungere solo in determinate occasioni, che dovevano evidentemente coincidere con le festività del nuovo anno.

---

<sup>664</sup> Kemp 1978, pp. 39-40.

<sup>665</sup> Meeks e Favard-Meeks 1995, pp. 209-214.

<sup>666</sup> Vd. §§ 3.5.4; 3.5.5.

<sup>667</sup> Traduzione da Curto (2010, p. 74).

Oltre all'aspetto funzionale del Nilo, vi è poi quello culturale, il quale è stato discusso sia nel paragrafo precedente, sia e soprattutto in merito allo *speos* di Gebel el-Silsilah. È quest'ultimo, infatti, l'unico tempio in cui il profondo legame con la piena si manifesta sia dal punto di vista religioso, con il culto di determinate divinità, sia dal punto di vista pratico, in quanto in esso è presente una fascia sinterizzata nella parte inferiore delle pareti, indice della consapevolezza che le acque vi sarebbero penetrate, ma al tempo stesso della volontà di lasciar loro via libera, così come di prevenirne gli effetti erosivi.<sup>668</sup>

Un così forte legame non si percepisce invece negli altri templi, ma ciò non significa che non vi fosse. Anzi, l'acqua come elemento naturale rivestiva un ruolo significativo anche in quei templi e santuari distanti dal corso del Nilo: tra i primi 'santuari' rupestri in cui lo scorrere delle acque pluviali aveva dato adito a primitive speculazioni religiose si annoverano quello del Wadi Umm Salam e la grotta nella Valle delle Regine, evocante l'utero della Vacca Sacra;<sup>669</sup> ma anche nella Valle del Coltello, in cui è localizzato lo *Speos Artemidos*, il verificarsi di piogge torrenziali provocava fenomeni che non lasciavano indifferente lo spirito religioso egiziano, tra cui la comparsa dei leoni, chiare manifestazioni della dea Pakhet, che giungevano nella valle per abbeverarsi.<sup>670</sup> Questi eventi, al pari della piena del Nilo, richiamano all'unisono i concetti di rinascita e rigenerazione che solo l'elemento acquatico poteva apportare.

Per quel che riguarda le divinità dedicate nei culti nei vari templi, possono essere divise sostanzialmente in due gruppi: da un lato quelle di carattere regionale, o addirittura locale, che costituiscono l'insieme più frequente e corposo, dall'altro le divinità 'nazionali'.

Tra le prime troviamo Horus, che declinato in particolar modo nella sua forma regionale di Horus di *Miam* diviene, si potrebbe dire, il patrono principale degli *speoi* della Bassa Nubia in questo periodo. Egli è venerato senza dubbio in almeno due dei tre *speoi* di Qasr Ibrim, e si può abbastanza tranquillamente supporre che lo fosse anche in quello di Amenhotep II; lo si trova anche nel tempio di Ellesija e probabilmente nella prima fase culturale di Gebel Dosha, che rappresenterebbe il riscontro più meridionale del suo culto, mentre più complessa risulta l'identificazione della divinità ieracocefala raffigurata nel tempio di Wadi el-Sebua.

---

<sup>668</sup> Vd. § 3.10.5.

<sup>669</sup> Vd. § 2.1.

<sup>670</sup> Chappaz 1994, p. 29.

Il culto di Horus non rappresenta una novità in Nubia, in quanto diviene una delle maggiori divinità venerate a partire dalla conquista egiziana durante la XII dinastia,<sup>671</sup> come dimostrerebbero gli epiteti 'geografici' che ne contraddistinguono le varie forme, Horus di *Miam*, di *Buhen*, di *Baki*, di *Meha*: si tratta in tutti i casi di località della Bassa Nubia, ovvero del territorio a cui si era limitata la prima conquista. L'introduzione di tale divinità non è casuale, essendo strettamente connessa alla regalità e al sovrano, ma costituiva un modo per rendere più familiare ai nuovi arrivati un territorio ancora in gran parte estraneo.<sup>672</sup> Dunque, l'utilizzo di tale culto nei templi rupestri della zona li immerge, per fortuna stavolta solo figurativamente, in un contesto già in parte plasmato e consolidato.

Accanto a Horus, a completamento della coppia divina in Nubia, viene posta la dea Satet. Anch'ella è connotata da un carattere locale, che si manifesta sempre attraverso il suo epiteto più ricorrente, «signora di Elefantina», ma molto spesso la si ritrova designata come «signora di *Ta-Sety*». Questi due epiteti rappresentano una costante per indicare la dea durante il Nuovo Regno, la quale li condivide allo stesso modo con un'altra divinità dell'area di Elefantina, ovvero la dea Anuqet.<sup>673</sup> Quest'ultima, però, non ha goduto dello stesso favore accordato a Satet all'interno del culto dei templi rupestri, ma la sua altrettanto frequente presenza lega ulteriormente tali monumenti alla regione in cui sorgono.

Con queste prime divinità, e i templi in cui sono venerate, si delinea un primo insieme formato da quasi tutti gli *speoi* nubiani (i tre di Qasr Ibrim, quello di Ellesija e quello di Gebel Dosh). Satet, Anuqet e le varianti locali di Horus non si riscontrano infatti al di fuori della Nubia.

Lo stesso fenomeno del culto di divinità 'locali' è attestato anche nei templi in territorio egiziano. Si è visto, infatti, come a Gebelein, a Beni Hassan (Speos Artemidos) e ad Akhmim gli *speoi* siano dedicati rispettivamente a Hathor (per quanto scarse siano le prove a riguardo), a Pakhet e infine a Min. Ognuna di esse godeva di un culto pregresso in ciascuna di queste località, e vi era venerata in qualità di signora o signora del luogo. Anche l'Amon venerato a Wadi el-Sebua assume una forma più consona al sito, prendendo l'appellativo di «signora delle vie», a causa delle rotte che da lì si diramavano verso altre località o verso il deserto occidentale. Ancora più interessante, in uno dei testi dello Speos Artemidos risalenti a Sethi I, la dea Pakhet è indicata come colei che ha scavato la Valle del Coltello o, data l'ambiguità dell'espressione, anziché della valle potrebbe trattarsi dello

---

<sup>671</sup> Hein 1991, p. 76; Ullmann 2019, p. 511.

<sup>672</sup> Kemp 1978, p. 38.

<sup>673</sup> Valbelle 1981, pp. 106-109.

stesso *speos*, non essendo del tutto chiaro se l'oggetto dell'azione sia la prima o il secondo:<sup>674</sup> che la soluzione sia l'una o l'altra, in entrambi i casi si manifesta una relazione tra la divinità e il luogo che va ben oltre l'autorità su di esso.

Così come potevano plasmare i propri domini, allo stesso modo gli dèi avevano facoltà di controllare i fenomeni da cui questi erano interessati. E così a Gebel el-Silsilah si è assistito a un moltiplicarsi di divinità, in cui da una parte vi sono le divinità tutelari del sito, ovvero la coppia formata da Sobek e Tauret, e dall'altra Khonsu e soprattutto Thot, divinità lunari che avevano il compito di regolare e 'gestire' l'inondazione del Nilo, che in quella zona aveva un'ideale punto di origine e assumeva un'impetuosità del tutto eccezionale.<sup>675</sup>

Ma si è visto come Khonsu, in realtà, prenda posto sul 'trono comune' non per il suo aspetto lunare, né come terzo membro di quella triade della cateratta a cui appartengono anche le già citate Satet e Anuqet, bensì come terza divinità della triade tebana. Infatti, è da questo momento, con lo *speos* di Gebel el-Silsilah, che si ha un punto di svolta nel culto dei templi rupestri, che segnerà il passaggio verso il culto solare dei templi ramessidi.

Prima di Gebel el-Silsilah e di Abu Hoda, i due *speoi* in parte o *in toto* risalenti a Horemhab, il culto di Amon è attestato solo nello *Speos Artemidos* e, presumibilmente, nello *speos* di Gebelein, due monumenti della regina Hatshepsut. Non avendo alcuna certezza per quel che riguarda Gebelein, si può invece affermare che nello *Speos Artemidos* la funzione di Amon, che comunque occupa un ruolo quasi secondario accanto a Pakhet, sia riconducibile essenzialmente a quella di legittimare l'ascesa al trono di Hatshepsut, la quale necessitava di tale legittimazione divina per via dell'appropriazione indebita del trono congiunto con Thutmosi III. Da questo punto di vista, la presenza di Amon si colora di un significato politico più che religioso, nonostante la carica di faraone racchiudesse e amalgamasse entrambi gli aspetti.

Horemhab, che nondimeno necessitava di tale legittimazione,<sup>676</sup> elesse Amon quale divinità principale dei suoi due *speoi* in quello slancio restauratore di risposta alla riforma amarniana, la quale aveva operato un cambiamento religioso al fine di colpire la sfera politica. È evidente, quindi, che se Hatshepsut aveva cercato nella sfera ultraterrena un modo per stabilizzare la sua politica già in atto, Horemhab, al contrario, doveva partire

---

<sup>674</sup> Chappaz 2014, pp. 168-169.

<sup>675</sup> Vd. § 3.10.5.

<sup>676</sup> Horemhab, infatti, non era di sangue reale, ma salì al trono dopo una carriera militare (Grimal 2008, p. 315).

dall'ambito religioso per rispondere ai cambiamenti avvenuti anni prima e garantire così un ripristino dello *status quo* politico.

Nel quadro religioso così delineato vediamo come Amon comincia a farsi largo nei templi rupestri solo alla fine della XVIII dinastia, mentre non vi è traccia, ad eccezione di Gebelein, del culto di Hathor, a cui si è fatto riferimento in merito al mito della Vacca Celeste. La dea, in effetti, viene venerata nella sua forma originaria a partire dai templi rupestri ramessidi (Qasr Ibrim, lo *speos* minore di Abu Simbel, el-Siririya), ma numerose erano le dee che per casualità o affinità di caratteristiche le venivano associate, in particolare coloro dalla natura felina,<sup>677</sup> ad esempio Pakhet, che manifestavano l'aspetto più selvaggio e iracundo della dea. Ed è forse proprio lo *Speos Artemidos* l'unico tempio, tra quelli qui esposti, in cui è possibile ravvisare un collegamento con il mito della Vacca Celeste e la funzione di stazione di sosta per la dea. Ma Hathor, in qualità di Dea Lontana, aveva una sua ipostasi nell'inondazione del Nilo, pertanto, anche gli *speoi* lungo il fiume dovevano servire a fornire ristoro alla divinità. Inoltre, Hathor era la dea per eccellenza di minerali e metalli, ritenutane la creatrice, nonché molto spesso appellata come signora di questa o quell'altra miniera.<sup>678</sup> Di conseguenza la sua presenza, seppur non manifesta nei templi rupestri, risiedeva nel fatto stesso che essi fossero realizzati nel cuore del corpo lapideo della dea.

Infine, passiamo ai veri protagonisti del culto di questi monumenti: il sovrano e la montagna. Il connubio tra i due si è rivelato di indubbia utilità nella cornice che si andava delineando attorno al culto del sovrano durante il Nuovo Regno, poiché il cosiddetto 'trono comune', che vedeva il sovrano assiso tra due o più divinità, veniva ricavato nella roccia che costituiva il corpo stesso del dio, corpo rappresentato da quella 'montagna pura' a cui in precedenza si è fatto più volte riferimento.

Se fino al Medio Regno il sovrano accedeva al mondo divino solo *post mortem*, con il periodo successivo la sua divinizzazione comincia già in vita. Il primo a disporre di tale privilegio è Thutmosi III, il quale dà inizio alla consuetudine di farsi raffigurare nei gruppi statuari dei *naoi*, affiancato da due divinità. Oltre a questa pratica, questo primo ma non troppo timido tentativo trova forse un altro indizio nell'ipotetica identificazione tra Thutmosi e quella particolare forma di Horus venerata a Ellesija («il Toro, signore di Ta-Sety, che risiede a Tebe»), per via della somiglianza con il nome d'Horus del re.<sup>679</sup>

---

<sup>677</sup> Bleeker 1973, p. 70.

<sup>678</sup> Vd. Appendice B.

<sup>679</sup> Vd. § 3.5.5.

Ma è con Amenhotep III che si ha un cambiamento radicale. Ci si è già imbattuti, in merito a una stele rupestre sul Gebel Dosh, <sup>680</sup> nella nuova forma divinizzata che prende vita dal sovrano, ovvero Nebmaatra, mentre nell'*hemispeos* di Wadi el-Sebua vi è la possibilità di ritrovarsi dinnanzi a un'altra forma divinizzata, forse lo stesso Nebmaatra, ma in questo caso ieracocefalo, <sup>681</sup> e dunque sempre più vicino a quella molteplicità di forme e di caratteristiche che rendono la natura delle divinità qualcosa di inconoscibile.

Questa forte enfasi conferita al culto regale, che diviene preponderante in monumenti che pullulano prevalentemente in un territorio affine ma estraneo all'Egitto, quale era la Nubia agli inizi del Nuovo Regno, sembra porre il sovrano sotto una nuova luce. Può sembrar quasi che si fosse creata una sorta di gerarchia divina legata prettamente al territorio nubiano, in cui il faraone rappresenta al tempo stesso sia un intermediario tra il popolo e le divinità (che di base sono egiziane), sia l'unica divinità a cui i Nubiani potevano rivolgersi direttamente, in quanto manifestazione divina in carne e ossa (e pietra) presente sul territorio. Così, a differenza degli Egiziani, che avevano sì il sovrano come principale intercessore presso le divinità, ma potevano altresì dedicarsi autonomamente alla pietà religiosa personale, i Nubiani appaiono quasi meno degni di un tale privilegio, dovendo rivolgere il loro afflato religioso *in primis* al sovrano. Tuttavia, si è visto come il contesto di apparente isolamento nel quale sembrano fluttuare i templi rupestri, tanto in Egitto quanto in Nubia, non sembri favorire neppure l'ipotesi della propaganda politica, ideologica e religiosa, che poteva avere un valido alleato in questi monumenti ipoteticamente accessibili a tutti.

Ricapitolando, dunque, nella XVIII dinastia si realizzano templi rupestri apparentemente aperti, e quindi fruibili da chiunque, ma ubicati in punti difficilmente raggiungibili; a livello organizzativo non sembra esserci un clero stabile adibito allo svolgimento dei riti quotidiani; dal punto di vista religioso viene dato maggiore risalto alle divinità regionali e/o locali, designate in linea di massima con epiteti che ne definiscono la correlazione con il luogo in cui sono venerate; la divinizzazione in vita del sovrano raggiunge una forma compiuta e definita, e trova terreno fertile nella compenetrazione tra effigie regale e corpo divino rappresentato dalla montagna, ritenuta sacra per antonomasia.

L'immagine che ci ritorna da questo stato di cose è quella di un monumento realizzato da un dio (il sovrano) per altre divinità, all'interno del luogo più privilegiato in cui entrare in contatto con il mondo ultraterreno, e cioè la montagna, divinità essa stessa. E non per

---

<sup>680</sup> Vd. § 3.6.5.

<sup>681</sup> Vd. § 3.8.5.

divinità casuali, bensì per coloro le quali conoscevano meglio di altre i luoghi in cui i templi sorgevano, assicurando con la loro presenza l'approvazione affinché questi monumenti potessero essere realizzati.

Il tempio rupestre appare, così, come un monumento autoreferenziale, bastante a se stesso, in cui i riti quotidiani erano eseguiti nientemeno che dall'astro solare durante il suo ciclo diurno e dalle acque del Nilo (o da quelle pluviali) nel loro ciclo annuale. Esso esiste non per essere un luogo di riflessione o di devozione alla portata di tutti, ma neppure per essere un canonico luogo di culto. È probabile che questi templi fossero coinvolti in poche festività, celebrate in determinati periodi dell'anno, mentre il loro scopo principale era quello di mettere quotidianamente in comunicazione il sovrano-dio con le altre divinità, vere e uniche destinatarie di tali monumenti.<sup>682</sup>

Per poter entrare a far parte della cerchia divina, il sovrano non poteva ambire a un luogo migliore della montagna, e con la realizzazione di un monumento rupestre metteva in atto una sorta di intima unione con la divinità, che da un piano puramente ideologico si traslava anche su uno 'carnale', quasi sessuale,<sup>683</sup> nonostante queste carni fossero fatte di pietra.

I templi rupestri non sembrerebbero, quindi, veri e propri luoghi di culto, ma piuttosto punti di contatto tra mondo terreno e ultraterreno, manifestazioni imperiture dell'avvenuta unione tra sovrano e divinità, trasposizioni lapidee dell'impenetrabile natura divina.

---

<sup>682</sup> Monumenti rupestri apparentemente rivolti esclusivamente alle divinità, poiché di difficile accesso agli uomini, si ritrovano anche in altri contesti, ad esempio si possono citare l'iscrizione trilingue achemenide di Bisotun, in Iran (vd. Finn 2011).

<sup>683</sup> In Egitto non mancano, d'altronde, esempi di grotte come luoghi di incontri o semplicemente di 'riflessioni' sessuali (Darnell 2013, p. 74).

## **APPENDICI**

## A. L'attività mineraria: organizzazione e aspetti sociopolitici

A dispetto dell'importanza rivestita nell'antichità, quest'ambito dell'economia e della società egizia non ha ricevuto da parte degli studiosi l'attenzione che meriterebbe, se non a partire dagli ultimi due o tre decenni, a causa del progressivo deterioramento, o addirittura della scomparsa, degli antichi siti minerari. Di questi ultimi si sono sempre prese in considerazione perlopiù le testimonianze epigrafiche e monumentali, trascurando (o, più propriamente, non investigando) quella parte di cultura materiale foriera di altrettanto interessanti aspetti storico-sociali.

Il controllo delle risorse minerarie deve aver senza dubbio giocato un ruolo fondamentale fin dalla nascita dello Stato faraonico, indicando non solo un alto grado di coesione sociale, necessario per l'espletamento delle relative attività estrattive, ma soprattutto un forte potere centrale, il quale ha consentito l'organizzazione e l'attuazione delle spedizioni minerarie e si è di conseguenza avvalso delle materie prime ricavate, al fine di manifestare e consolidare la propria autorità all'interno del sistema gerarchico che andava instaurandosi.

Difatti, fonti epigrafiche e iconografiche, che ci informano sulle attività minerarie, sono presenti in abbondanza in tutto l'Egitto. Tali attività coprono un arco cronologico che va dal Predinastico al Nuovo Regno, riprendendo poi dall'Epoca Tolemaica in avanti. Ad esempio, si potrebbero citare le numerose iscrizioni del Wadi Hammamat,<sup>684</sup> uno dei siti minerari più longevi della storia egizia, o le raffigurazioni nella tomba di Djehutihotep della XII dinastia a Deir el-Bersha,<sup>685</sup> fino ad arrivare all'eccezionale Papiro delle Miniere conservato al Museo Egizio di Torino, risalente al regno di Ramses IV (XX dinastia) e che rappresenta una mappa piuttosto dettagliata di una delle aree minerarie del Wadi Hammamat.<sup>686</sup>

Le testimonianze, tuttavia, non si limitano a questi due tipi di fonti, in quanto non mancano le attestazioni di insediamenti nei pressi dei giacimenti minerari. In genere, le caratteristiche di questi insediamenti dimostrano come essi si siano sviluppati dall'interazione tra diversi fattori (ambiente, topografia, tecnologia, economia), di cui gli aspetti fondamentali sono:<sup>687</sup>

---

<sup>684</sup> Couyat e Montet 1912.

<sup>685</sup> Willems *et al.* 2005.

<sup>686</sup> Harrell e Brown 1992, pp. 81-105.

<sup>687</sup> Shaw 1994, p. 117, al quale si rimanda per un'analisi più dettagliata dei punti descritti.

1. natura e quantità necessaria del materiale da estrarre;
2. grado di lavorazione in situ richiesto;
3. distanza da fonti di acqua e cibo;
4. necessità di fornitura costante del materiale;
5. rischio di attacchi nemici;
6. stabilità e carattere del sistema socioeconomico egiziano in differenti periodi e aree;
7. composizione della forza lavoro;
8. destinazione primaria del materiale e raggio stimato di utilizzo.

Più specificamente, a seconda della vicinanza tra l'area estrattiva e la Valle del Nilo, si possono distinguere due tipi di insediamenti. Nel primo caso, ossia nei siti in aree desertiche o periferiche, si riscontrano: un'area di estrazione primaria con rifugi temporanei in materiale deperibile, aree esterne per la lavorazione dei materiali estratti, abitazioni in pietra, pozzi e cisterne, infrastrutture per il trasporto fino al Nilo o al luogo di destinazione, iscrizioni commemorative, stele o templi per il culto, marcatori indicanti le strade e i giacimenti; inoltre, nel caso di zone particolarmente turbolente, i siti presentano strutture fortificate e cinte murarie, mentre negli insediamenti permanenti vi è anche una necropoli. Nel secondo caso, essendo le cave in prossimità dei villaggi sul Nilo, erano questi a essere sfruttati per ospitare la manovalanza, e gli unici elementi riscontrabili nei pressi delle cave sono piccoli ripari provvisori, brevi strade o rampe per il trasporto, strutture religiose o culturali (perlopiù piccoli santuari rupestri e stele).<sup>688</sup>

Dalla valutazione e dal confronto tra i dati riportati nelle fonti scritte e quelli ricavati dalle testimonianze archeologiche si evince una certa discrepanza in merito al numero di uomini che prendeva parte alle attività estrattive. Una delle iscrizioni del Wadi Hammamat<sup>689</sup> ricorda una spedizione effettuata durante il regno di Sesosti I (XII dinastia), alla quale presero parte ben 18628 uomini, mentre i siti minerari conosciuti potevano ospitare poche decine di persone, al massimo qualche centinaio. Tuttavia, se nell'iscrizione si tiene conto del numero effettivo dei lavoratori indicati come 'cavatori', circa cento, e degli scalpellini, altri cento, si colma automaticamente il divario emerso dai dati.<sup>690</sup>

La manodopera specializzata costituiva solo una minima parte della forza lavoro impiegata in queste spedizioni ed era probabilmente formata da gruppi o clan uniti da legami di parentela, cosicché il sapere poteva essere trasmesso di padre in figlio. Stupisce, di conseguenza, l'assenza della specifica professione di 'minatore' o 'cavatore' nella

<sup>688</sup> Harrell e Storemyr 2009, pp. 32-34.

<sup>689</sup> Couyat e Montet 1912, p. 64 (n. 87) e segg., tav. XX.

<sup>690</sup> Bloxam 2007, p. 26.

cosiddetta Satira dei Mestieri: i titoli con i quali erano insigniti coloro a capo delle spedizioni riguardavano l'ambito militare o commerciale. Si può facilmente ipotizzare, dunque, che le spedizioni minerarie fossero organizzate allo stesso modo di quelle militari, ritenendole quasi una loro forma di specializzazione e prevedendo una scorta armata nonché un addestramento bellico di tutta la compagine.<sup>691</sup>

La modalità di reclutamento dei lavoratori rientrava con molta probabilità nel sistema di corvée attuato dal governo centrale, che prevedeva, per la realizzazione di opere 'statali', l'impiego di manodopera coatta: durante i periodi in cui non vi erano attività agricole da svolgere, cioè nelle stagioni di Akhet (stagione dell'inondazione) e di Peret (stagione della semina, che richiedeva tutto sommato un tempo limitato), dunque per circa 5/6 mesi all'anno, gli uomini erano chiamati a espletare dei doveri per il faraone, tra i quali vi era appunto il lavoro nelle cave. Questo sistema consentiva tra l'altro di avere un maggior controllo politico sul vasto territorio egiziano e di evitare ribellioni o appropriazioni indebite di beni appartenenti al sovrano.<sup>692</sup>

L'esperienza nelle aree minerarie, con i suoi pericoli e le sue condizioni estreme di vita e di lavoro, non era di certo ambita tra le alte gerarchie che prendevano parte alle spedizioni, come dimostra il *cursus honorum* riportato nelle tombe di alcune personalità vicine al faraone, secondo il quale dopo poche missioni di questo genere gli ufficiali ricevevano automaticamente una promozione per la buona riuscita delle imprese. È probabile che anche questo meccanismo fosse attuato per evitare l'accrescimento del potere nelle mani di personaggi potenzialmente pericolosi, considerando l'importanza che il controllo dei giacimenti aveva.<sup>693</sup>

Tra le attività collaterali a quella estrattiva, ma di altrettanta importanza, vi era la manutenzione delle infrastrutture, affidata a maestranze preposte a questa funzione, che potevano fregiarsi dei titoli di «maestro delle strade», «ufficiale dei maestri delle strade».<sup>694</sup> La realizzazione delle strade dipendeva innanzitutto dalla lontananza del sito dal Nilo, che costituiva la principale arteria di collegamento di tutto il Paese, e poi dalla conformazione del terreno, che alternava quasi sempre tratti sconnessi e disomogenei. Due ottimi esempi a tal proposito sono forniti da due siti: il primo è costituito dalle cave di basalto di Widan el-Faras, collegate al Birket Qarun nel Fayyum dalla strada pavimentata più antica del mondo, lunga 11 km e composta da basalto, arenaria, calcare e legno fossilizzato, alternati

---

<sup>691</sup> Shaw 1997, pp. 244-246.

<sup>692</sup> Klemm R. e Klemm D. 2001, pp. 641-642.

<sup>693</sup> Shaw 1997, pp. 248-251.

<sup>694</sup> Shaw 1997, p. 248.

a seconda della loro disponibilità nelle immediate vicinanze; il secondo consiste nell'intricato sistema delle cave di arenaria del Gebel Gulab, nei pressi di Assuan, nel quale da ogni cava partiva una strada pavimentata o una rampa che si ricongiungeva alla strada maestra, che attraversando la montagna portava direttamente al Nilo.<sup>695</sup>

I mezzi di trasporto variavano a seconda delle dimensioni dei materiali estratti: si passava dal dorso d'uomo o d'asino (anche di cammello nei periodi tardi), per i blocchi di piccole dimensioni, alle slitte di legno, fatte scivolare su strade bagnate o su travi poste di volta in volta dinnanzi ad esse per consentirne il passaggio; in alcuni rari casi, ossia quando le strade lo consentivano per pavimentazione e uniformità, è probabile che venissero fatti rotolare dei pali al di sotto delle slitte. L'uso di veicoli con le ruote probabilmente non è mai stato preso in considerazione (perlomeno in epoca faraonica), poiché la maggior parte delle strade non era pavimentata e le ruote sarebbero affondate nella sabbia o si sarebbero distrutte sui tratti rocciosi.<sup>696</sup>

Un altro fattore rilevante per il trasporto consisteva nel grado di lavorazione dei blocchi e delle opere che da essi ne sarebbero derivate. Generalmente, attraverso le testimonianze archeologiche che ci sono giunte, si è constatato che, nel caso delle cave nei pressi del Nilo, le opere venivano completamente rifinite, come dimostra il celebre obelisco di Assuan, abbandonato in cava per vari motivi; al contrario, quando la cava distava molto dal Nilo, le opere venivano sbazzate e lavorate il più possibile, sia per diminuirne il peso, sia per evidenziarne eventuali anomalie non gradite, ma non venivano rifinite probabilmente per evitare che si deteriorassero durante il trasporto.<sup>697</sup>

Da un punto di vista economico, è difficile stabilire quanto le attività minerarie influissero nell'economia complessiva dell'Egitto e quale fosse il fattore di rischio ad esse connesso. È innegabile che il loro punto di forza risiedesse nel valore simbolico e politico del quale erano impregnate. Fa riflettere in questo senso la periodicità con la quale le spedizioni venivano effettuate, che mostra una certa proporzionalità tra il loro numero e gli anni di regno di ciascun sovrano, ma ancor più sorprendente è aver appreso come determinati sovrani, il cui regno ha avuto una breve durata, abbiano effettuato un numero decisamente elevato di spedizioni. È il caso, ad esempio, di Montuhotep IV (XI dinastia) e di Amenemhat IV (XII dinastia), che hanno regnato entrambi sul finire delle rispettive dinastie, dunque in periodi cruciali da un punto di vista politico, i quali probabilmente

---

<sup>695</sup> Bloxam 2007, pp. 24-25.

<sup>696</sup> Harrell e Storemyr 2009, pp. 30-32.

<sup>697</sup> Bloxam 2007, p. 24.

hanno cercato in queste imprese un modo per rafforzare l'autorità centrale e per dimostrare la loro capacità di governo su tutto il territorio.<sup>698</sup>

Infine, come ogni ambito della vita e della realtà nel pensiero egiziano, anche le attività minerarie erano intrise di significato religioso e strettamente dipendenti dal volere degli dèi. È proprio in questo che si ritrova l'importanza dei monumenti cultuali, tra i quali i templi rupestri, realizzati direttamente nelle aree estrattive per poter omaggiare e ringraziare le divinità, creatrici e allo stesso tempo protettrici dei minerali. Il reperimento dei minerali era uno dei doveri religiosi del sovrano, il quale organizzava le spedizioni minerarie per affermare il suo dominio sull'universo, esercitato per volere degli dèi; la successiva offerta di questi minerali alle divinità, all'interno dei templi, consentiva poi di preservare l'armonia dell'universo creato e di restituire ai legittimi proprietari, ossia gli dèi, ciò che essi stessi avevano dato in dono agli uomini.

---

<sup>698</sup> Shaw 1997, p. 251.

## B. Il mondo minerale nel pensiero egiziano

La notevole ampiezza del tema in esame è ben espressa nei due termini, ‘mondo’ e ‘pensiero’, che compongono parte del titolo.<sup>699</sup>

Il mondo minerale, e quello affine dei metalli, è di per sé molto vasto e, se poi lo si analizza in relazione agli innumerevoli significati attribuitigli in un luogo e un tempo a noi lontani, diventa ancor più ampio e complesso.

A cominciare dalla visione che gli Egizi avevano del paesaggio circostante alla Valle, sede per eccellenza dei minerali, si riscontra una varietà lessicale che ne riflette non solo una spiccata conoscenza, ma anche una diversa percezione psicologica di esso, che poteva persino variare tra gli abitanti della Valle e quelli del Delta. Dalla terra piatta, verde e lussureggiante (*tj*) o nera e feconda (*kmt*), si passava, attraverso il limite delle terre coltivabili (*ḥdw*), nelle terre desertiche e selvagge (*ḥst*),<sup>700</sup> che si estendevano a est e a ovest del Nilo.

Una differenza era percepita anche tra i due deserti, orientale e occidentale: il primo, dominato dal dio Sopdu, era quello in cui si osservava il miracolo del Sole nascente, di Ra che dopo aver sconfitto il serpente Apophis poteva intraprendere il suo cammino, nonché un luogo ricco di risorse da sfruttare; il secondo, sotto la guida del dio Ha, era quello nel quale il Sole tramontava, visto come luogo di morte, in cui erano ospitate le sepolture, e non aveva molto da offrire se non i beni provenienti dalle oasi,<sup>701</sup> comunque difficili da raggiungere.<sup>702</sup>

Ad ogni modo entrambi i deserti, da sempre, anche nei periodi più tardi, quando le esplorazioni ne avevano accresciuto la familiarità e la conoscenza, erano stati considerati alla stregua di territori stranieri, quasi come se non avessero fatto parte dell’Egitto, continuando a emanare un’idea di impenetrabilità e di sfuggevolezza al pensiero umano. Incutevano paura nell’uomo comune,<sup>703</sup> essendo inospitali, teatro di razzie da parte dei nomadi, nascondendo luoghi di lavoro forzato per i condannati e oasi lontane per gli

---

<sup>699</sup> Il titolo si rifà volutamente alla più completa ed esaustiva opera sull’argomento, *L’univers minéral dans la pensée Égyptienne* di Sydney Aufrère, alla quale si rimanda per maggiori approfondimenti relativi ai singoli minerali (vd. Aufrère 1991).

<sup>700</sup> Aufrère 1991, pp. 4-33.

<sup>701</sup> Che anche questa regione fosse però assai più frequentata di quanto comunemente si pensi, lo dimostrano ad esempio recenti scoperte come la pista di Abu Ballas, cosiddetta Water Mountain di Djedefra (Kuhlmann 2005, pp. 243-289).

<sup>702</sup> Aufrère 1997, pp. 121-122.

<sup>703</sup> Roeder 1952, pp. 86-87.

esiliati. Erano popolati da animali fantastici di ogni sorta, ma il vero pericolo derivava sicuramente da quelli reali, come i serpenti, il cui ruolo era quello di proteggere le ricchezze minerarie, o i leoni, che nonostante tutto potevano rivelarsi utili per indicare agli uomini fonti d'acqua o ripari naturali e, inoltre, il ritorno delle leonesse in determinati luoghi, al momento del parto, era considerato di buon auspicio, sinonimo della benevolenza della dea vacca Hathor della quale erano incarnazione.<sup>704</sup>

Ma il deserto era soprattutto il luogo degli dèi, quella zona in cui l'uomo, abbandonando il mondo razionale della Valle, poteva venire a contatto con le loro manifestazioni, con i fenomeni scaturiti dalla loro volontà, con i beni da essi generati e custoditi. Lì si assisteva a fenomeni sia negativi, quando era il dio Seth a manifestarsi con tempeste di sabbia o siccità, sia positivi, sotto il benevolo influsso di divinità quali Min o Hours, come ci indicano diverse testimonianze di 'miracoli' avvenuti del deserto: nel tempio di Kanais Sethi I ringrazia gli dèi per avergli rivelato una fonte d'acqua,<sup>705</sup> mentre nel Wadi Hammamat è Montuhotep IV (XI dinastia) a ringraziare gli dèi per lo stesso motivo e per aver indicato, attraverso una gazzella che vi partorì sopra, il blocco di pietra adatto allo scopo del sovrano.<sup>706</sup>

Diverse erano le divinità che portavano l'epiteto di *nb h3swt*, «signore delle contrade desertiche (o montagnose)»,<sup>707</sup> e non a caso le montagne dei deserti costituivano la loro dimora, rappresentandone al tempo stesso il corpo divino.

Racchiusi all'interno di questi corpi rocciosi vi erano minerali e metalli: come all'interno di un grembo materno, si credeva che essi crescessero e maturassero sotto l'influsso degli astri, dai quali traevano parte delle loro proprietà. Si percepisce, dunque, il loro stretto legame con le divinità, rappresentato ancor meglio dall'aspetto che gli Egizi conferivano a queste ultime, immaginate con carni d'oro, ossa d'argento e dettagli in lapislazzuli. E poiché i minerali, nell'ottica egiziana, avevano una durata illimitata, anche i corpi divini erano ritenuti inalterabili e duraturi,<sup>708</sup> tanto più che le pietre preziose potevano tranquillamente costituire parte dell'alimentazione delle divinità.<sup>709</sup> Nel tempio di Dendera è la dea Hathor a essere definita come «oro degli dèi, argento delle dee e lapislazzuli che

---

<sup>704</sup> Aufrère 1997, p. 124.

<sup>705</sup> Gilli 2005, pp. 149-150.

<sup>706</sup> Sidebotham *et al.* 2008, p. 68.

<sup>707</sup> Aufrère 1991, pp. 117-143.

<sup>708</sup> Meeks e Favard-Meeks 1995, pp. 96-97.

<sup>709</sup> Meeks e Favard-Meeks 1995, p. 113.

presiede la Grande Enneade», evocando la luce cosmica in tutte le sue sfaccettature e assicurandosi il ruolo di divinità incontrastata del regno minerale.<sup>710</sup>

È in questo che si ritrova l'attrazione e la valenza positiva dei deserti e delle montagne, ossia nelle risorse che offrivano e nella possibilità di commerciare beni provenienti da lontano. Così Hathor, «signora della turchese», era anche protettrice delle miniere di rame del Sinai, «signora dell'ametista» della Nubia e «signora della galena» di Gebel Zeit.<sup>711</sup> In particolar modo, essa era ritenuta la creatrice di tutti i minerali e i metalli, la montagna ne era il suo corpo e le cavità il suo ventre; era proprietaria dei beni esotici commerciati (lapislazzuli, incenso) e proteggeva i viaggi verso paesi lontani come Nubia, Canaan e Punt. Tuttavia, il ruolo di guardiani di questi beni giacenti nelle montagne era affidato a divinità maschili, come Sopdu e Min, e non mancavano altre divinità a protezione di essi, distribuite perlopiù a seconda delle aree geografiche. Troviamo così Neith per le cave di Tura, Min di *Coptos* (associato anche ad Amon) per i giacimenti di Wadi Hammamat, Horus di Edfu per quelli di Wadi Barramiya, Pakhet per le cave di Beni Hassan e via dicendo.<sup>712</sup>

Di conseguenza, ogni attività che si svolgeva nel deserto necessitava dell'approvazione degli dèi ed era integrata in un piano divino al quale l'uomo poteva prendere parte solo a determinate condizioni. Infatti, appropriandosi di minerali, metalli e pietre da costruzione, l'uomo attingeva a quei 'fluidi' cristallizzati nelle viscere della Terra dei quali le divinità stesse si nutrivano ed erano caratterizzate.<sup>713</sup>

A volte essi aiutavano spontaneamente gli uomini che si fossero avventurati alla ricerca dei minerali, ma in linea di massima era l'uomo a dover cercare il loro favore per risolvere situazioni difficili di qualunque entità, poiché gli dèi potevano sia rivelare che nascondere quei beni di loro proprietà, come ad esempio accadde durante la spedizione di Amenemhat I (XII dinastia) nel Wadi Hammamat, durante la quale il sovrano riuscì con fatica a individuare la pietra che cercava,<sup>714</sup> a differenza di quanto accadde, come abbiamo visto, al suo predecessore Montuhotep IV.

L'aiuto delle divinità poteva assumere diverse forme e avvenire in diversi momenti: suggerendo la strada per arrivare a destinazione, come la rivelò Amon a Hatshepsut per il viaggio verso Punt; proteggendo gli uomini nelle zone instabili, come Thot durante le spedizioni dell'Antico Regno nel Wadi Maghara; indicando fonti d'acqua, come a Kanais e

---

<sup>710</sup> Gilli 2005, p. 151.

<sup>711</sup> Gilli 2005, p. 152.

<sup>712</sup> Gilli 2010, pp. 56-57.

<sup>713</sup> Aufrère 2001, pp. 159-160.

<sup>714</sup> Gilli 2010, p. 59.

nel Wadi Hammamat; o rivelando l'oggetto delle ricerche e donandolo al sovrano, come accadde anche a Sesostri I con l'ametista di Wadi el-Hudi.<sup>715</sup>

L'uomo, in ogni caso, era sempre tenuto ad assolvere dei doveri nei confronti delle divinità, sia che si trattasse di ottenerne favori e benevolenza, sia per ringraziarle per il buon esito delle imprese. Erano, tuttavia, gli dèi a dettare le leggi di questa sorta di politica di scambio del deserto: quando il dio era generoso, l'uomo era tenuto a ringraziarlo; al contrario, l'uomo che cercava di ottenerne l'aiuto, anche con opere monumentali, non era necessariamente ricompensato.

Il luogo migliore per esprimere la propria gratitudine era senz'altro il corpo stesso del dio, la montagna, dalla quale l'uomo estraeva il materiale di cui aveva bisogno. Per sanare queste ferite, e per non incorrere nella collera divina, si ricorreva ad iscrizioni e scene dedicatorie incise nella roccia o stele commemorative ricavate anch'esse nelle pareti rocciose (come, ad esempio, nei vari siti di Wadi el-Hudi, Wadi Hammamat, Wadi Allaqi, Hatnub), ma molto spesso si realizzavano dei veri e propri santuari rupestri, che potevano consistere, come si è visto, in semplici cavità naturali adibite a luoghi di culto o veri e propri templi decorati e rifiniti.

Ciò che contava era mantenere inalterato il legame con la montagna, far sì che l'omaggio reso agli dèi si inserisse fisicamente e armonicamente nell'ambiente circostante, anche quando l'assenza di una cavità non avesse favorito la realizzazione di uno *speos*.

La montagna, nella sua interezza, era ritenuta un luogo di culto, in cui non solo vi era l'immagine e il corpo della divinità, ma anche tutto ciò che ne era manifestazione o emanazione, ovvero minerali, metalli e pietre da costruzione.

Ma essa non era ovviamente l'unico luogo in cui venerare le divinità del regno minerale. Per poter usufruire delle proprietà benefiche racchiuse nei minerali era necessario trasferirli laddove la vita si svolgeva, mantenendone inalterata la simbologia. Qual miglior modo, quindi, se non quello di riutilizzare le pietre nei templi, dimore degli dèi nella Valle abitata dagli uomini?

La loro funzione di materiali da costruzione o di pietre ornamentali sembra passare in secondo piano rispetto al loro significato mitologico e simbolico. Ogni minerale era impiegato in maniera non casuale, in quanto si riteneva che ciascuno di essi fosse stato creato dalla lotta tra forze primordiali, bene e male, Ordine e Caos, e fosse così pervaso da una presenza sovranaturale, un *numen* che doveva essere rispettato persino nel momento

---

<sup>715</sup> Gilli 2010, pp. 57-58.

della messa in opera del materiale.<sup>716</sup> Due famosi esempi a tal proposito sono la montagna tebana, abitata dalle dee Hathor e Meretseger, e il Gebel Barkal, abitato dal dio Amon di Napata.<sup>717</sup>

Spesso questi significati reconditi sfuggono alla nostra comprensione, ma si possono citare due casi in cui essi appaiono piuttosto eloquenti. Il primo è costituito dalla Cappella Rossa di Hatshepsut a Karnak, nella quale la granodiorite di Assuan della parte inferiore rappresenterebbe la terra fertile e nera della Valle, mentre la quarzite rossa della parte superiore, proveniente da Gebel Akhmar, simboleggerebbe il deserto.<sup>718</sup> Il secondo, invece, ha come protagonista il tempio di Dendur, nel quale un accurato esame da parte degli studiosi ha messo in evidenza come un'intera fila di blocchi lavorati sia stata ricollocata così com'era stata estratta dalla cava, mantenendone quindi intatta la posizione originaria.<sup>719</sup>

Numerose erano, infine, le scene che rievocavano l'offerta di minerali e pietre preziose nei templi, nelle quali spesso risultava un totale di ventiquattro materiali, a simboleggiare la totalità della produzione mineraria,<sup>720</sup> e non mancavano nei templi degli ambienti adibiti alla custodia delle offerte minerali ricevute.

---

<sup>716</sup> Bianchi 2007, p. 109.

<sup>717</sup> Vd. § 5.1.

<sup>718</sup> Lacau e Chevrier 1977, p. 413.

<sup>719</sup> Bianchi 2007, pp. 110-111.

<sup>720</sup> Aufrère 2001, pp. 159.

## ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

3. *ÄT* D. Kurth (hrsg.), *3. Ägyptologische Tempeltagung: Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration, Hamburg, 1.-5. Juni 1994*, Wiesbaden, 1995.
5. *ÄT* H. Beinlich, J. Hallof, H. Hussy, C. von Pfeil (hrsgg.), *5. Ägyptologische Tempeltagung. Würzburg, 23.-26. September 1999*, Wiesbaden, 2002.
7. *ÄT* R. Preys (hrsg.), *7. Ägyptologische Tempeltagung: Structuring Religion. Leuven, 28. September – 1. Oktober 2005*, Wiesbaden, 2009.
- Aegyptus Aegyptus: Rivista Italiana di Egittologia e di Papirologia, Milano.
- AJSL American Journal of Semitic Languages and Literatures, Chicago.
- ANEG Ancient Egypt: (Magazine for) the history, people and culture of the Nile Valley, Manchester.
- ASAE Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, Cairo.
- Bahari* E. Naville, *The Temple of Deir el-Bahari*, 6 voll., London, 1895-1908.
- BES Bulletin of the Egyptological Seminar, New York.
- BIFAO Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Cairo.
- BMSAES British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan, London.
- BSEG Bulletin de la Société d'Égyptologie, Genève.
- BSFE Bulletin de la Société française d'Égyptologie, Paris.
- CdE Chronique d'Égypte: Bulletin périodique de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, Bruxelles.
- CRIPÉL Cahier de recherches de l'Institut de papyrologie et d'égyptologie de Lille, Lille.
- Dictionnaire* H. Gauthier, *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*, 7 voll., Le Caire, 1925-1931.
- EAO Égypte, Afrique et Orient, Paris.
- ENiM Égypte nilotique et méditerranéenne, Montpellier.
- Expedition Expedition: The Bulletin of the University Museum of the University of Pennsylvania, Philadelphia.
- GM Göttinger Miszellen, Göttingen.

JARCE	Journal of the American Research Center in Egypt, Boston-Princeton-New York-Cairo.
JEA	Journal of Egyptian Archaeology, London.
JNES	Journal of Near Eastern Studies, Chicago.
KMT	KMT: A Modern Journal of Ancient Egypt, San Francisco.
LÄ	W. Helck, E. Otto, W. Westendorf (hrsgg.), <i>Lexikon der Ägyptologie</i> , 7 voll., Wiesbaden, 1972-1992.
LD	C.R. Lepsius, <i>Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien</i> , 6 voll., Berlin, 1849-1859.
LD Text	C.R. Lepsius, <i>Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien. Text</i> , 5 voll., Leipzig, 1897-1913.
LDA	Les Dossiers d'Archéologie, Dijon.
LGG	C. Leitz (hrsg.), <i>Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen</i> , 8 voll., Leuven, 2011.
Marmora	Marmora: International Journal for Archaeology, History and Archaeometry of Marbles and Stones, Pisa-Roma.
MDAIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo, Mainz-Cairo-Berlin-Wiesbaden.
Mon	J.-F. Champollion, <i>Monuments de l'Égypte et de la Nubie, d'après les dessins exécutés sur les lieux</i> , 4 voll., Paris, 1835-1845.
ND	J.-F. Champollion, <i>Monuments de l'Égypte et de la Nubie: Notices descriptives</i> , 2 voll., Paris, 1844-1879.
OIP 136	Epigraphic Survey, <i>Medinet Habu IX. The Eighteenth Dynasty Temple, Part I: The Inner Sanctuaries with Translations of Texts, Commentary, and Glossary</i> , Chicago: Oriental Institute Publications, 2009.
PAM	Polish Archaeology in the Mediterranean, Warsaw.
PM	B. Porter, R. Moss, <i>Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings</i> , 7 voll., 2 <sup>a</sup> ed., Oxford, 1960-1975.
RdE	Revue d'Égyptologie, Paris.
RT	Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes, Paris.
SAK	Studien zur Altägyptischen Kultur, Hamburg.
StOr	Studia Orientalia, of the Finnish Oriental Society.

- UEE* W. Wendrich (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles.
- Urk IV* K. Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie, IV. abteilung*, Leipzig.
- WB* A.Erman, W. Grapow (hrsgg.), *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, 7 voll., Berlin, 1926-1931.
- ZÄS* Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde, Berlin-Leipzig.

## BIBLIOGRAFIA

### Alfano

- 1994 C. Alfano, “Rock Pictures of the Eastern Desert of Egypt (1989 Campaign)”, in C. Bonnet (éd.), *Etudes nubiennes: conférence de Genève: actes du VIIe Congrès international d'études nubiennes, 3-8 septembre 1990*, Genève, pp. 117-124.

### Allen

- 2002 J.P. Allen, “The Speos Artemidos Inscription of Hatshepsut”, in *BES 16*, pp. 1-17.

### Arnold

- 1974 D. Arnold, *Der Tempel des Königs Mentuhotep von Deir el-Bahari. Band I: Architektur und Deutung*, Mainz.
- 1979 D. Arnold, *The Temple of Mentuhotep at Deir el-Bahari*, New York.
- 1992 D. Arnold, *Die Tempel Ägyptens*, Zurich.
- 2003 D. Arnold, *The Encyclopedia of Ancient Egyptian Architecture*, London.

### Aufrère

- 1991 S. Aufrère, *L'univers minéral dans la pensée Égyptienne*, 2 voll., Le Caire.
- 1997 S. Aufrère, “L'univers minéral dans la pensée égyptienne: essai de synthèse et perspectives”, in *Archéo-Nil 7*, pp. 113-144.
- 2001 S. Aufrère, “The Egyptian temple, substitute for the mineral universe”, in W.V. Davies (ed.), *Colour and painting in ancient Egypt*, London, pp. 158-163.

### Avner

- 2014 U. Avner, “Egyptian Timna – Reconsidered”, in J.M. Tebes (ed.), *Unearthing the Wilderness. Studies on the History and Archaeology of the Negev and Edom in the Iron Age*, Leuven-Paris-Walpole, pp. 103-162.

### Badawy

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

### Baedeker

- 1902 K. Baedeker, *Egypt: handbook for travellers*, Leipsic.

Baines e Malek

2000 J. Baines, J. Malek, *Cultural Atlas of Ancient Egypt*, Oxford.

Barta M. e Frouz

2010 M. Barta, M. Frouz, *Swimmers in the Sand*, Prague.

Barta W.

1963 W. Barta, *Die altägyptische Opferliste von der Frühzeit bis zur griechisch-römischen Epoche*, Berlin.

Beaux

2013 N. Beaux, “Le lion et le bélier. Nebmaatre roi et dieu à Soleb”, in N. Beaux, N. Grimal (éd.), *Soleb VI. Hommages à Michela Schiff Giorgini*, Le Caire, pp. 9-36.

Beaux e Karkowski

1994 N. Beaux, J. Karkowski, “La chapelle d’Hathor du temple d’Hatchepsout à Deir al-Bahari. Rapport préliminaire”, in *BIFAO 93*, pp. 7-24.

Belzoni

1820 G.B. Belzoni, *Narrative of the Operations and Recent Discoveries within the Pyramids, Temples, Tombs, and Excavations, in Egypt and Nubia*, London.

Betrò

2006 M. Betrò, “Sobek a Sumenu”, in S. Pernigotti, M. Zecchi (a cura di), *Il coccodrillo e il cobra. Aspetti dell’universo religioso egiziano nel Fayyum e altrove*, Bologna, pp. 91-102.

Bianchi

2007 R.S. Bianchi, “The Stones of Egypt and Nubia”, in Z.A. Hawaas, J. Richards (eds.), *The Archaeology and Art of Ancient Egypt. Essays in Honor of David B. O’Connor I*, Cairo, pp. 109-117.

Bickel

2002 S. Bickel, “Aspects et fonctions de la déification d’Amenhotep III”, in *BIFAO 102*, pp. 63-90.

2013 S. Bickel, “Le dieu Nebmaatre de Soleb”, in N. Beaux, N. Grimal (éd.), *Soleb VI. Hommages à Michela Schiff Giorgini*, Le Caire, pp. 59-82.

Bickel e Chappaz

1988 S. Bickel, J.-L. Chappaz, “Missions épigraphiques du fonds de l’Égyptologie de Genève au Speos Artemidos”, in *BSEG 12*, pp. 9-24.

- 1993 S. Bickel, J.-L. Chappaz, “Le Spéos Artémidos: un temple de Pakhet en Moyenne-Égypte”, in *LDA 187*, pp. 94-101.
- 2000 S. Bickel, J.-L. Chappaz, “À la recherche d’une image d’Hatchepsout: Quelques aspects méconnus du règne d’Hatchepsout”, in *EAO 17*, pp. 23-32.
- Bietak e Engelmayer
- 1963 M. Bietak, R. Engelmayer, *Eine Frühdynastische Abri-Siedlung mit Felsbildern aus Sayala-Nubien*, Wien.
- Bleeker
- 1973 C.J. Bleeker, *Hathor and Thoth. Two key figures of the ancient Egyptian religion*, Leiden.
- Bloxam
- 2007 E. Bloxam, “Who were the pharaohs’ quarrymen?”, in *Archaeology International 9*, pp. 23-27.
- Bonnet H.
- 1952 H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin.
- Borchardt
- 1906 L. Borchardt, *Nilmesser und Nilstandsmarken*, Berlin.
- Brand
- 2000 P.J. Brand, *The Monuments of Seti I: Epigraphic, Historical and Art Historical Analysis*, Leiden.
- Bresciani
- 2007 E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell’antico Egitto*, Torino.
- Breasted
- 1906 J.H. Breasted, “First Preliminary Report of the Egyptian Expedition”, in *AJSL 23/1*, pp. 1-64.
- Browne
- 1996 G. Browne, *Old Nubian Dictionary*, Lovanii.
- Brugsch
- 1879 H. Brugsch, *Dictionnaire géographique de l’ancienne Égypte*, Leipzig.

Bruyère

1929 B. Bruyère, *Mert Seger à Deir el Médineh*, Le Caire.

Bryan

1992 B.M. Bryan, "Designing the cosmos: Temples and Temple Decoration", in A.P. Kozloff, B.M. Bryan, *Egypt's Dazzling Sun. Amenhotep III and his world*, Cleveland, pp. 73-124.

Cailliaud

1823 F. Cailliaud, *Voyage à Méroé, au fleuve Blanc, au-delà de Fâzoql dans le midi du royaume de Sennâr, à Syouah et dans cinq autres oasis; fait dans les années 1819, 1820, 1821 et 1822, planches*, Paris.

1826 F. Cailliaud, *Voyage à Méroé, au fleuve Blanc, au-delà de Fâzoql dans le midi du royaume de Sennâr, à Syouah et dans cinq autres oasis; fait dans les années 1819, 1820, 1821 et 1822, tome premier*, Paris.

Caminos

1968 R.A. Caminos, *The Shrines and Rock-Inscriptions of Ibrim*, London.

Caminos e James

1963 R.A. Caminos, T.G.H. James, *Gebel es-Silsilah. The Shrines*, London.

Capart

1904 J. Capart, *Le débuts de l'art en Egypte*, Brussels.

Castel e Soukiassian

1985 G. Castel, G. Soukiassian, "Dépôt de stèles dans le sanctuaire du Nouvel Empire au Gebel Zeit", in *BIFAO* 85, pp. 285-293.

Cauville

2015 S. Cauville, "Hathor de Dendara, Pakhet et Hatchepsout", in *RdE* 66, pp. 1-20.

Chabân

1907 M.E. Chabân, "Fouilles à Achmounéin", in *ASAE* 7, pp. 211-223.

Chappaz

1994 J.-L. Chappaz, "Recherches au Spéos Artémidos: fonction et programme 'décoratif' d'un temple rupestre", in R. Gundlach, M. Rochholz (hrsg.), *Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm (Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992)*, Hildesheim, pp. 23-31.

- 2014 J.-L. Chappaz, “Remarques sur l’architecture du Spéos Artémidos”, in M. Galàn *et al.* (eds.), *Creativity and Innovation in the Reign of Hatshepsut*, Chicago, pp. 157-171.
- 2017 J.-L. Chappaz, “À la recherche d’une image d’Hatchepsout: le Spéos Artémidos”, in *Senouy 16*, pp. 36-39.
- Chassinat
- 1932 É. Chassinat, *Le temple d’Edfou VII*, Le Caire.
- Christophe
- 1967 L.-A. Christophe, “Sanctuaires nubiens disparus”, in *Nubie: par divers archéologues et historiens*, Le Caire, pp. 109-121.
- Ciampini
- 2012 E.M. Ciampini, “La tradizione religiosa napatea: note sull’assimilazione e la rielaborazione di modelli faraonici”, in *Studi micenei ed egeo-anatolici*, suppl. 1, pp. 107-118.
- Claude
- 2017 M. Claude, “De *Jpw* à Panopolis. Regards grecs sur la toponymie et la topographie d’un territoire égyptien”, in C. Cassier (éd.), *Géographie et archéologie de la religion égyptienne. Espaces cultuels, pratiques locales*, Montpellier, pp. 69-90.
- Cooper
- 2020 J.C. Cooper, *Toponymy on the Periphery. Placenames of the Eastern Desert, Red Sea, and South Sinai in Egyptian Documents from the Early Dynastic until the End of the New Kingdom*, Leiden - Boston.
- Couyat e Montet
- 1912 J. Couyat, P. Montet, *Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouâdi Hammâmât*, Le Caire.
- Curto
- 1953 S. Curto, “Nota su un rilievo proveniente da Gebelèn nel Museo Egizio di Torino”, in *Aegyptus* 33/1, pp. 105-124.
- 1962 S. Curto, “Esplorazione archeologica nella regione di Dehmit”, in *Oriens Antiquus* 1/2, pp. 259-264.
- 1965 S. Curto, *Nubia. Storia di una civiltà favolosa*, Novara.
- 1970 S. Curto, *Il tempio di Ellesija*, Torino.

- 2010 S. Curto, *Lo Speos di Ellesija. Un tempio della Nubia salvato dalle acque del Lago Nasser*, Torino.
- Curto *et al.*
- 1973 S. Curto, G. Geraci, V. Maragioglio, C. Rinaldi, *Dehmit*, Roma.
- 1987 S. Curto, V. Maragioglio, C. Rinaldi, *Korosko - Kasr Ibrim. Incisioni rupestri nubiane*, Milano.
- Černý e Edel
- 1963a J. Černý, E. Edel, *Abou-Oda. Textes Hieroglyphiques*, Le Caire.
- 1963b J. Černý, E. Edel, *Gebel el-Shams. Textes Hieroglyphiques*, Le Caire.
- Červíček
- 1986 P. Červíček, *Rock Pictures of Upper Egypt and Nubia*, Napoli.
- Darnell
- 2013 J.C. Darnell, *The Rock Shrine of Pahu, Gebel Akhenaton, and Other Rock Inscriptions from the Western Hinterland of Qamula*, New Haven.
- 2014 J.C. Darnell, “The Stela of the Viceroy Usersatet (Boston MFA 25.632), his Shrine at Qasr Ibrim, and the Festival of Nubian Tribute under Amenhotep II”, in *ENiM* 7, pp. 239-276.
- 2021 J.C. Darnell, *Egypt and the Desert*, Cambridge.
- Daumas
- 1967 F. Daumas, “Ce que l’on peut entrevoir de l’histoire de Ouadi es-Seboua en Nubie”, in *Nubie: par divers archéologues et historiens*, Le Caire, pp. 23-49.
- Davies B.G.
- 1997 B.G. Davies, *Egyptian Historical Inscription of the Nineteenth Dynasty*, Jonsered.
- Davies W.V.
- 2004 W.V. Davies, “The Egyptian Inscriptions at Jebel Dosha, Sudan”, in *BMSAES* 4, pp. 1-20.
- 2015 W.V. Davies, “The God Nebmaatre at Jebel Dosha”, in R. Jasnow and K.M. Cooney (eds.), *Joyful in Thebes. Egyptological Studies in Honor of Betsy M. Bryan*, Atlanta, pp. 91-96.
- 2017 W.V. Davies, “Recording Egyptian rock-inscriptions at Jebel Dosha and in the Batn el-Hajar, the 2016 season”, in *Sudan & Nubia* 21, pp. 59-70.

Davies W.V. e Welsby Sjöström

- 2016 W.V. Davies, I. Welsby Sjöström, “Recording Jebel Doshā: the chapel of Thutmose III”, in *Sudan & Nubia* 20, pp. 18-27.

Dawson e Gray

- 1968 W.R. Dawson, P.H.K. Gray, *Catalogue of Egyptian Antiquities in the British Museum. I. Mummies and Human Remains*, London.

De Cenival e Haeny

- 1964 J.-L. De Cenival, G. Haeny, “Rapport préliminaire sur la troisième campagne de fouilles à Ouadi es-Sebouâ, novembre-décembre 1961 [avec 2 planches]”, in *BIFAO* 62, pp. 219-229.

De Morgan *et al.*

- 1894 J. De Morgan, U. Bouriant, G. Legrain *et al.*, *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte Antique*, Vienne.

Delvaux

- 1998 L. Delvaux, “Hatshepsout et le Gebel Es-Silsileh: les carriers d’une reine dangereuse”, in C.J. Eyre (*ed.*), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3-9 September 1995*, Leuven, pp. 317-324.

Derchain

- 1962 P. Derchain, “Mythes et dieux lunaires en Égypte”, in *La lune, mythes et rites*, Paris, pp. 19-68.

Desroches-Noblecourt

- 1990 C. Desroches-Noblecourt, “Le message de la grotte sacrée”, in *LDA* 149-150, pp. 4-21.

- 2003 C. Desroches-Noblecourt, *La regina misteriosa*, Milano.

Desroches-Noblecourt e Kuentz

- 1968 C. Desroches-Noblecourt, C. Kuentz, *Le petit temple d'Abou Simbel*, vol. 1, Le Caire.

Desroches-Noblecourt *et al.*

- 1968 C. Desroches-Noblecourt, S. Donadoni, G. Moukhtar, *Le Speos d'El-Lessiya*, 2 voll., Le Caire.

Dewachter

- 1971 M. Dewachter, “Nubie - Notes diverses”, in *BIFAO* 70, pp. 83-117.

Donadoni

1955 S. Donadoni, *La religione dell'antico Egitto*, Milano.

Donadoni Roveri

1988 A.M. Donadoni Roveri (a cura di), *Museo Egizio di Torino, guida alla lettura di una civiltà*, Novara.

1994 A.M. Donadoni Roveri, “La località gli scavi, le scoperte”, in A.M. Donadoni Roveri (a cura di), *Gebelein: Il villaggio e la necropoli*, Torino, p. 1.

2001 A.M. Donadoni Roveri, “Gebelein”, in D. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt vol. II*, Oxford, p. 7.

Donohue

1992 V.A. Donohue, “The goddess of the Theban mountain”, in *Antiquity* 66, pp. 871-885.

Drew-Bear

1979 M. Drew-Bear, *Le nome Hermopolite: toponymes et sites*, Missoula.

Dreyer

1986 G. Dreyer, *Elephantine VIII: der Tempel der Satet: die Funde der Frühzeit und des alten Reiches*, Mainz.

Edgerton

1951 W.F. Edgerton, “The strikes in Ramses III's twenty-ninth year”, in *JNES* 10, pp. 137-145.

Ejsmond *et al.*

2017 W. Ejsmond, J.M. Chyla, P. Witkowsky *et al.*, “Report on the archaeological survey at Gebelein in the 2014, 2015 and 2016 seasons”, in *PAM* 26/1, pp. 239-268.

2018 W. Ejsmond, D.F. Wiczorek, A. Wiczorek, “Gebelein Archaeological Project 2018: Temple and fortress area on the Eastern Mountain”, in *PAM* 27/1, pp. 235-244.

Espinel

2005 A.D. Espinel, “A Newly Identified Stela from Wadi el-Hudi (Cairo JE 86119)”, in *JEA* 91, pp. 55-70.

Fairman e Grdseloff

1947 H.W. Fairman, B. Grdseloff, “Texts of Hatshepsut and Sethos I inside Speos Artemidos”, in *JEA* 33, pp. 12-33.

## Fakhry

- 1939 A. Fakhry, "A New Speos from the Reign of Hatshepsut and Thutmose III at Beni-Hasan", in *ASAE* 39, pp. 709-723.

## Fantusati

- 1999 E. Fantusati, *Antica Nubia. Storia dell'alta Valle del Nilo*, Roma.

## Farid

- 1967 S. Farid, "Excavations of the Antiquities Department at El-Sebu' (1963)", in *Fouilles en Nubie 1961-1963*, Le Caire, pp. 61-75.

## Finn

- 2011 J. Finn, "Gods, Kings, Men: Trilingual Inscriptions and Symbolic Visualization in the Achaemenid Empire", in *Ars Orientalis* 41, pp. 219-275.

## Fiore Marochetti

- 2005 E. Fiore Marochetti, "The Temple of Nebhepetre Mentuhotep at Gebelein. Preliminary report", in *Des Néferkarê aux Montouhotep. Travaux archéologiques en cours sur la fin de la VIe dynastie et la Première Période Intermédiaire. Actes du colloque CNRS – université Lumière Lyon 2, tenu le 5-7 juillet 2001*, Lyon, pp. 145-163.
- 2013 E. Fiore Marochetti, "Gebelein", in *UEE*, (consultabile al link <https://escholarship.org/uc/item/2j11p1r7> - ultimo accesso 09/01/2022).

## Firth

- 1912 C.M. Firth, *The Archaeological Survey of Nubia. Report for 1908-1909*, 2 voll., Cairo.
- 1927 C.M. Firth, *The Archaeological Survey of Nubia. Report for 1910-1911*, Cairo.

## Gabolde L.

- 2020 L. Gabolde, "The Amun Cult and its Development in Nubia", in G. Emberling, B. Williams (edd.), *The Oxford handbook of Ancient Nubia*, Oxford, pp. 343-368.

## Gabolde M.

- 1995 M. Gabolde, "L'inondation sous les pieds d'Amon", in *BIFAO* 95, pp. 235-258.
- 2015 M. Gabolde, *Toutankhamon*, Paris.
- 2020 M. Gabolde, "Le grand texte de Nakhtmin dans la chapelle d'Ay à Al-Salamouni", in *EAO* 96, pp. 3-14.

Gardiner

- 1946 A.H. Gardiner, "Davies's Copy of the Great Speos Artemidos Inscription", in *JEA* 32, pp. 43-56.
- 1947 A.H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, vol. II, Oxford.
- 2001 A.H. Gardiner, *Egyptian Grammar. Being an introduction to the study of Hieroglyphs. Third edition, revised*, Oxford.

Gauthier

- 1911 H. Gauthier, *Le temple de Kalabchah. Premier fascicule*, Le Caire.
- 1912 H. Gauthier, *Le Temple de Ouadi Es-Sebua*, 2 voll., Le Caire.

Gilbert

- 1960 P. Gilbert, "L'adaptation de l'architecture religieuse de l'Égypte aux sites de Basse Nubie", in *CdE* 35, pp. 47-64.

Gilli

- 2005 B. Gilli, "Templi e spazi sacri nelle zone di cave e miniere: forme di adattamento all'ambiente naturale", in *Aegyptus* 85 1/2, pp. 149-160.
- 2010 B. Gilli, "Under the Protection of the Gods: the Divine Role for the Good Outcome of Trade and Mining Expeditions", in A. Hudecz, M. Petrik (eds.), *Commerce and Economy in Ancient Egypt. Proceedings of the Third International Congress for Young Egyptologists 25-27 September 2009, Budapest*, Oxford, pp. 55-62.

Goedicke

- 2004 H. Goedicke, *The Speos Artemidos Inscription of Hatshepsut and Related Discussions*, Oakville.

Golénischeff

- 1882 W. Golénischeff, "Notice sur un texte hiéroglyphique de Stabel Antar (Spéos Artemidos)", in *RT* 3, pp. 1-3.

Gomaà

- 1986 F. Gomaà, *Die Besiedlung Ägyptens während des Mittleren Reichs. I. Oberägypten und das Fayyum*, Wiesbaden.

Griffith

- 1921 F.L. Griffith, "Oxford Excavations in Nubia, III-VII", in *Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology* 8, pp. 65-104.

Grimal

2008 N. Grimal, *Storia dell'antico Egitto*, Roma-Bari.

Guermeur

2005 I. Guermeur, *Les cultes d'Amon hors de Thèbes*, Turnhout.

Guilhou

2010 N. Guilhou, "Myth of the Heavenly Cow", in *UEE*, (consultabile al link <https://escholarship.org/uc/item/2vh551hn> - ultimo accesso 09/01/2022).

Gundlach

1981 R. Gundlach, *Die königlichen Erneuerungstempel der 18. Dynastie. Studien zu den vorramessidischen Felstempeln I*, (unveröffentlichte Habilitationsschrift), Heidelberg.

1982 R. Gundlach, "Zum Text- und Bildprogramm ägyptischer Felstempel", in *L'Égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherches, tome I*, Paris, pp. 105-109.

1994 R. Gundlach, "Der Felstempel Thutmosis' III. bei Ellesija. Analyse des Dekorationsprogramms", in R. Gundlach, M. Rochholz (hrsg.), *Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm (Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992)*, Hildesheim, pp. 69-87.

Habachi

1960 L. Habachi, "Five Stelae from the Temple of Amenophis III at Es-Sebua' now in the Aswan Museum", in *Kush* 8, pp. 45-52.

1967 L. Habachi, "Setau, the famous Viceroy of Ramses II and his career", in *Nubie par divers archéologues et historiens*, Le Caire, pp. 51-68.

Haeny

1963 G. Haeny, "Rapport préliminaire sur les fouilles à Ouadi el Seboua. Novembre-Décembre 1961", in *Fouilles en Nubie (1959-1961)*, Le Caire, pp. 53-62.

Hannig

1995 R. Hannig, *Großes Handwörterbuch Ägyptisch – Deutsch (2800-950 v.Chr.)*, Mainz.

Hari

1964 R. Hari, *Horemheb et la reine Moutnedjemet, ou la fin d'une dynastie*, Genève.

Harrell e Brown

- 1992 J. A. Harrell, V. M. Brown, “The Oldest Surviving Topographical Map from Ancient Egypt: (Turin Papyri 1879, 1899, and 1969)”, in *JARCE* 29, pp. 81-105.

Harrell e Storemyr

- 2009 J. A. Harrell, P. Storemyr, “Ancient Egyptian quarries: an illustrated overview”, in N. Abu-Jaber *et al.* (eds.), *QuarryScapes: ancient stone quarry landscapes in the Eastern Mediterranean*, Norway, pp. 7-50.
- 2015 J.A. Harrell, P. Storemyr, “Limestone and Sandstone Quarrying in Ancient Egypt: Tools, Methods, and Analogues”, in *Marmora* 9, pp. 19-43.

Hein

- 1991 I. Hein, *Die Ramessidische Bautätigkeit in Nubien*, Wiesbaden.
- 1994 I. Hein, “Überlegungen zur Lage der Felstempel Ramses’ II. in Nubien”, in R. Gundlach, M. Rochholz (hrsg.), *Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm (Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992)*, Hildesheim, pp. 131-135.

Hinkel

- 1992 F.W. Hinkel, “Otto Friedrich von Richter, an Early Traveller in Nubia in 1815”, in C. Bonnet (éd.), *Études nubiennes: conférence de Genève: actes du VII Congrès international d’études nubiennes 3-8 septembre 1990*, Genève, pp. 49-51.

Holthoer

- 1976 R. Holthoer, “Coptic graffiti in Speos Artemidos”, in *StOr* 45, pp. 97-99.

Hornung

- 1982 E. Hornung, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, Freiburg.
- 1992 E. Hornung, *Gli dèi dell’Antico Egitto*, Roma.

Hornung *et al.*

- 2006 E. Hornung, R. Krauss, D.A. Warburton, *Ancient Egyptian Chronology*, Leiden-Boston.

Horton

- 1999 M. Horton, “Qasr Ibrim”, in K.A. Bard (ed.), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*, London - New York, pp. 790-793.

Huber e Edwards

- 2016 R. Huber, D.N. Edwards, "Gebel Adda and its Environs: 50 Years On", in *Sudan & Nubia 20*, pp. 133-145.

Huyge

- 2002 D. Huyge, "Cosmology, Ideology and Personal Religious Practice in Ancient Egyptian Rock Art", in R. Friedman (ed.), *Egypt and Nubia. Gifts of the Desert*, London, pp. 192-206.

Inconnu-Bocquillon

- 2001 D. Inconnu-Bocquillon, *Le mythe de la Déesse Lointaine à Philae*, Le Caire.

Jacquet

- 1967 J. Jacquet, "Observations sur l'évolution architecturale des temples rupestres", in *Nubie: par divers archéologues et historiens*, Le Caire, pp. 69-91.

Johnson

- 1998 W.R. Johnson, "Monuments and Monumental Art under Amenhotep III: Evolution and Meaning", in D. O'Connor, E.H. Cline (eds.), *Amenhotep III: Perspectives on His Reign*, Ann Arbor, pp. 63-94.

Kaiser et al.

- 1997 W. Kaiser, F. Andraschko, M. Bommas et al., "Stadt und Tempel von Elephantine 23./24. Grabungsbericht", in *MDAIK 53*, pp. 117-193.

Kamil

- 1993 J. Kamil, *Aswan and Abu Simbel: history and guide*, Cairo.

Kanawati

- 1980-1992 N. Kanawati, *The Rock Tombs of El-Hawawish. The Cemetery of Akhmim I-X*, Sydney.

Karkowski

- 1975 J. Karkowski, "A Note on the Hathor Rock at Faras", in *Études et Travaux* 8, pp. 117-124.

- 1981 J. Karkowski, *Faras V. The Pharaonic Inscriptions from Faras*, Warsawa.

Kees

- 1914 H. Kees, "Das Felsheiligtum des Min bei Achmim", in *RT 36*, pp. 51-56.

- 1929 H. Kees, "Speos Artemidos", in *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, vol. III A, Stuttgart, coll. 1611-1613.

## Kemp

- 1978 B.J. Kemp, "Imperialism and Empire in New Kingdom Egypt (c. 1575-1087 B.C.), in P.D.A. Garnsey, C.R. Whittaker (edd.), *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge, pp. 7-57.

## Kendall

- 1994 T. Kendall, "A New Map of the Gebel Barkal Temples", in C. Bonnet (éd.), *Etudes nubiennes: conférence de Genève: actes du VIIe Congrès international d'études nubiennes, 3-8 septembre 1990*, Genève, pp. 139-145.
- 2016 T. Kendall, *A Visitor's Guide to The Jebel Barkal Temples*, Khartoum.

## Kitchen

- 1975 K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions: Historical and Biographical*, vol. 1, Oxford.

## Klemm R.

- 1988 R. Klemm, "Vom Steinbruch zum Tempel", in *ZÄS 115*, pp. 41-51.

## Klemm R. e Klemm D.

- 2001 R. Klemm, D. Klemm, "The building stones of ancient Egypt: a gift of its geology", in *Journal of African Earth Sciences 33*, pp. 631-642.
- 2008 R. Klemm, D. Klemm, *Stones and Quarries in Ancient Egypt*, London.

## Klug

- 2002 A. Klug, *Königliche Stelen in der Zeit von Ahmose bis Amenophis III*, Turnhout.

## Konrad

- 2002 K. Konrad, "Der Hemispeos von Ellesija Zur Dekorationssystematik und Deutung eines ägyptischen Felstempels", in *SAK 30*, pp. 229-248.

## Kopp

- 2013 P. Kopp, "Votive aus dem Schutt. Der Satet-Tempel auf Elephantine und die Stadterweiterung der 6. Dynastie", in I. Gerlach, D. Raue (hrsgg.), *Sanktuar und Ritual. Heilige Plätze im archäologischen Befund*, Leidorf, pp. 307-320.

## Kucharek

- 2012 A. Kucharek, "Gebel el-Silsila", in *UEE*, (consultabile al link <https://escholarship.org/uc/item/2x73c8bz> - ultimo accesso 10/03/2022).

## Kuhlmann

- 1979 K.P. Kuhlmann, “Der Felstempel des Eje bei Achmim”, in *MDAIK* 35, pp. 165-188, tavv. 48-56.
- 1982 K.P. Kuhlmann, “Archäologische Forschungen im Raum von Achmim”, in *MDAIK* 38, pp. 347-354.
- 1983 K.P. Kuhlmann, *Materialien zur Archäologie und Geschichte des Raumes von Achmim*, Mainz.
- 2005 K.P. Kuhlmann, “Der 'Wasserberg des Djedefre' (Chufu 01/1): ein Lagerplatz mit Expeditionsinschriften der 4. Dynastie im Raum der Oase Dachla”, in *MDAIK* 61, pp. 243-289.
- 2007 K.P. Kuhlmann, “El-Salamuni: Der Felstempel des Eje bei Achmim”, in G. Dreyer, D. Polz (hrsgg.), *Begegnung mit der Vergangenheit – 100 Jahre in Ägypten. Deutsches Archäologisches Institut Kairo 1907-2007*, Mainz, pp. 179–183.

## Kuper

- 2002 R. Kuper, “Routes and Roots in Egypt’s Western Desert: The Early Holocene Resettlement of the Eastern Sahara”, in R. Friedman (ed.), *Egypt and Nubia. Gifts of the Desert*, London, pp. 1-12.

## Laboury

- 1998 D. Laboury, *La statuaire de Thoutmosis III. Essai d’interprétation d’un portrait royal dans son contexte historique*, Liège.

## Lacau e Chevrier

- 1977 P. Lacau, H. Chevrier, *Une chapelle d’Hatshepsout à Karnak, vol. 1*, Paris.

## Leibovitch

- 1939 J. Leibovitch, “Quelques Nouvelles representations du dieu Rechef”, in *ASAE* 39, pp. 145-175.

## Lobban

- 2004 R.A. Lobban, *Historical Dictionary of Ancient and Medieval Nubia*, Lanham.

## Loeben

- 1995 C.E. Loeben, “Symmetrie, Diagonale und Chiasmus als Dekorprinzipien im Bildprogramm des Großen Tempels von Abu Simbel”, in *3. ÄT*, pp. 143-162.

Lorand

- 2010 D. Lorand, “Deux «nouvelles» stèles du Gebel el-Zeit attribuées aux pharaons Nebnénoû Sémenkarê (13<sup>e</sup> dynastie) et Nebmaâtrê (16<sup>e</sup> dynastie)”, in *CdE* 85, pp. 92-107.

Lucas

- 1962 A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, London.

Lurson

- 2010 B. Lurson, “Les principes d’organisation du décor du Spéos d’Ellesija”, in *Curto* 2010, pp. 141-195.
- 2019 B. Lurson, “Ay, Neferti, Nakhtmin and Ameny. Politics and Rhetoric at the End of the Eighteenth Dynasty”, in *ZÄS* 146/2, pp. 164-208.

Łajtar e Ochała

- 2017 A. Łajtar, G. Ochała, “Ase: A Toponym and/or Personal Name (Notes on Medieval Nubian Toponymy 3)”, in *Dotawo: A Journal of Nubian Studies* 4 (1), pp. 241-256.

Martinez

- 2015 P. Martinez, “In the footsteps of Ricardo Caminos: rediscovering the Speos at Gebel el Silsila”, in *KMT* 26/3, pp. 62-73.

Maruejol

- 2015 F. Maruejol, “Les représentations du rituel de couronnement jusqu’au règne de la reine Hatchepsout”, in L. Gabolde (éd.), *Un savant au pays du fleuve-dieu. Hommages égyptologiques à Paul Barguet*, Paris, pp. 151-167.

Maspero

- 1885 G. Maspero, “Grande inscription de Stabel-Antar (Spéos Artémidos)”, in *RT* 6, p. 20.

Meeks e Favard-Meeks

- 1995 D. Meeks, C. Favard-Meeks, *La vita quotidiana degli egizi e dei loro dèi*, Milano.

Millet

- 1963 N.B. Millet, “Gebel Adda Preliminary Report for 1963”, in *JARCE* 2, pp. 147-165.
- 1964 N.B. Millet, “Gebel Adda Expedition Preliminary Report, 1963-1964”, in *JARCE* 3, pp. 7-14.

- Montet  
1961 P. Montet, *Géographie de l'Égypte ancienne*, Paris.
- Morenz  
2009 L.D. Morenz, "Hathor in Gebelein. Vom archaischen Höhenheiligtum zur Konzeption des Sakralbezirkes als zweites Dendera unter Mentu-hotep (II.)", in *7. ÄT*, pp. 191-210.
- Morkot  
1987 R.G. Morkot, "Studies in New Kingdom Nubia 1: Politics, economics, and ideology: Egyptian imperialism in Nubia", in *Wepwawet 3*, pp. 29-49.
- Murray  
1931 M.A. Murray, *Egyptian Temples*, London.
- Mysliwicz  
1978 K. Mysliwicz, "Le naos de Pithom", in *BIFAO 78*, pp. 171-195.
- Naville  
1907 E. Naville, *The XI<sup>th</sup> Dynasty Temple at Deir el-Bahari*, 3 voll., London.
- Nilsson e Martinez  
2017 M. Nilsson, P. Martinez, "In the footsteps of Ricardo Caminos: rediscovering the 'Speos of Gebel el Silsila'", in G. Rosati, M.C. Guidotti (edd.), *Proceedings of the XI International Congress of Egyptologists, Florence, 23-30 August 2015*, Oxford, pp.445-449.
- Nilsson e Ward  
2019a M. Nilsson, J. Ward, "Gebel el-Silsila through the ages. Part 2: the Middle Kingdom", in *ANEG 114*, pp. 18-27.  
2019b M. Nilsson, J. Ward, "Gebel el-Silsila through the ages. Part 3: Thutmosid activity", in *ANEG 115*, pp. 14-23.  
2019c M. Nilsson, J. Ward, "Gebel el-Silsila through the ages. Part 4: the House of Amenhotep", in *ANEG 116*, pp. 14-20.  
2020 M. Nilsson, J. Ward, "Latest Discoveries at Gebel el-Silsila", in *ANEG 118*, pp. 16-23.
- Nilsson et al.  
2015 M. Nilsson, J. Ward, A. Almásy, S. Doherty, "Gebel el Silsila: Field report from the Main Quarry", in *Journal of Intercultural and Interdisciplinary Archaeology 2*, pp. 147–92.

- 2020 M. Nilsson, J. Ward, M. Saad, “Gebel el-Silsila through the ages. Part 5: Ramesside activity”, in *ANEG 121*, pp. 12-19.
- Panetta  
in stampa V. Panetta, “Egyptian Rock-Cut Temples and the Speos Artemidos: A New Interpretative Hypothesis on its Architectural Structure”, in *Proceedings of the XII International Congress of Egyptologists, Cairo, 3-8 November 2019*, Cairo.
- Piacentini  
1990 P. Piacentini, *Le lettere di Ippolito Rosellini nella Biblioteca Estense di Modena*, Pisa.
- Piehl  
1888 K. Piehl, “Sur l’âge de la grotte dite Spéos Artémidos”, in *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, November 1887 to June 1888*, Bloomsbury, pp. 343-345.
- Posener-Kriéger  
1975 P. Posener-Kriéger, “Le papyrus de Gebelein: Remarques préliminaires”, *RdE 27*, pp. 211 - 221.  
2004 P. Posener-Kriéger, *I papiri di Gebelein (scavi G. Farina 1935)*, Torino.
- Ratié  
1979 S. Ratié, *La Reine Hatchepsout: sources et problèmes*, Leyden.
- Reisner  
1920 G.A. Reisner, “The Viceroys of Ethiopia”, in *JEA 6/1*, pp. 28-55.
- Rilly  
2015 C. Rilly, “Le miroir brisé de la reine Tiye. Première saison du projet QSAP sur le temple de Sedeinga (Soudan)”, in *BSFE 191-192*, pp. 46-48.
- Roeder  
1930 G. Roeder, *Der Tempel von Dakke. Tome premier*, Le Caire.  
1952 G. Roeder, *Volks Glaube im Pharaonenreich*, Stuttgart.
- Rohl  
2000 D.M. Rohl, *The followers of Horus: Eastern Desert survey report*, Basingstoke.

- Rose  
2014 P.J. Rose, “Qasr Ibrim: The last 3000 years”, in *Sudan & Nubia 15*, pp. 3-9.
- Ross  
2013 L. Ross, *Nubia and Egypt, 10,000 B.C. to 400 A.D.: from prehistory to the Meroitic period*, Lewiston.
- Roth  
2005 A.M. Roth, “Erasing a Reign”, in C.H. Roehrig (ed.), *Hatshepsut: from Queen to Pharaoh*, New York, pp. 277-281.
- Rothenberg  
1970 B. Rothenberg, “An Egyptian Temple of Hathor discovered in the Southern ‘Arabah (Israel)”, in *Bulletin Museum Haaretz 12*, pp. 28–35.
- Ruffini  
2014 G. Ruffini, *The bishop, the eparch, and the King: old Nubian texts from Qasr Ibrim (P. QI IV)*, Warsaw.
- Schaden  
1977 O.J. Schaden, *The God’s father Ay*, Ann Arbor.
- Schiaparelli  
1916 E. Schiaparelli, *La geografia dell’Africa Orientale secondo le indicazioni dei monumenti egiziani*, Roma.
- Schott  
1961 S. Schott, *Kanais: der Tempel Sethos I. im Wâdi Mia*, Göttingen.
- Seidlmayer  
1999 S. Seidlmayer, “Aswan”, in K.A. Bard (ed.), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*, London - New York, pp. 174-180.
- Shaw  
1994 I. Shaw, “Pharaonic quarrying and mining: settlement and procurement in Egypt’s marginal regions”, in *Antiquity 68*, pp. 108-119.  
1997 I. Shaw, “Exploiting the desert frontier. The logistic and politics of ancient Egyptian mining expeditions”, in A. B. Knapp et al. (eds.), *The Archaeology and Anthropology of Mining*, London, pp. 242-258.

Sidebotham *et al.*

- 2004 S.E. Sidebotham, G.T. Mikhail, J.A. Harrell, R.S. Bagnall, “A Water Temple at Bir Abur Safa (Eastern Desert)”, in *JARCE* 41, pp. 149-159.
- 2008 S.E. Sidebotham, M. Hence, H.M. Nouwens, *The Red Land. The Illustrated Archaeology of Egypt's Eastern Desert*, Cairo.

Sidro

- 2006 M. Sidro, *Der Felstempel von Abu 'Oda*, Hamburg.

Simpson

- 1962 W.K. Simpson, “Nubia: The University Museum - Yale University Expedition”, in *Expedition* 4/2, pp. 28-39.
- 1963 W.K. Simpson, *Heka-Nefer and the Dynastic Material from Toshka and Arminna*, New Haven.

Sourouzian

- 1983 H. Sourouzian, “Une chapelle rupestre de Merenptah dédiée à la déesse Hathor, maîtresse d'Akhoy”, in *MDAIK* 39, pp. 207-223.

Spencer

- 1984 P. Spencer, *The Egyptian Temple: A Lexicographical Study*, Trowbridge.

Takács

- 2019 D. Takács, “The Pakhet of Speos Artemidos and Wadi Batn el-Baqara”, in *SAK* 48, pp. 283-315.
- 2020 D. Takács, *Gebelein I. The Speos*, Warsaw.

Takács *et al.*

- 2015 D. Takács, W. Ejsmond *et al.*, “Hatshepsut's Speos at Gebelein – Preliminary Conclusions on the Unpublished Temple”, in *GM* 247, pp. 117-120.

Taronas

- 2020 L. Taronas, *The Amarna Period and the Politics of Iconoclasm in Ancient Egypt*, Doctoral dissertation, Harvard University, (consultabile al link <https://dash.harvard.edu/handle/1/37365737> - ultimo accesso il 13/02/2021).

Thiem

- 2000 A.-C. Thiem, *Speos von Gebel es-Silsileh: Analyse der architektonischen und ikonographischen Konzeption im Rahmen des politischen und legitimatorischen Programmes der Nachamarnazeit*, 2 voll., Wiesbaden.

- 2002 A.-C. Thiem, “Anmerkungen zur Analyse der architektonischen und ikonographischen Konzeption des Speos von Gebel es-Silsileh”, in 5. *ÄT*, pp. 173-178.
- Thill
- 2017 F. Thill, “Saï et Aniba: deux centres administratifs du vice-roi Nehy sous Thoutmosis III”, in *CRIPEL 30*, pp. 263-301.
- Török
- 2002 L. Török, *The Image of the Ordered World in Ancient Nubian Art. The construction of the Kushite Mind (800 BC – 300 AD)*, Leiden.
- 2009 L. Török, *Between Two Worlds. The Frontier Region between Ancient Nubia and Egypt 3700 BC – AD 500*, Leiden – Boston.
- Traunecker
- 2001 C. Traunecker, *The Gods of Egypt*, Ithaca.
- Trigger
- 1965 B.G. Trigger, *History and Settlement in Lower Nubia*, New Haven.
- Ullmann
- 2009 M. Ullmann, “Überlegungen zur kultischen Strukturierung Nubiens”, in 7. *ÄT*, pp. 245-266.
- 2011 M. Ullmann, *The wall paintings from the temple of Amenhotep III at Wadi es-Sebua: conservation, preservation, and documentation*, (consultabile al link <https://www.aegyptologie.uni-muenchen.de/download/wadi-es-sebua.pdf> - ultimo accesso il 09/01/2022).
- 2013 M. Ullmann, “Wadi es-Sebua: the temple of Amenhotep III”, in *Egyptian Archaeology 42*, pp. 38-40.
- 2019 M. Ullmann, “Egyptian Temples in Nubia during the Middle and New Kingdom”, in D. Raue (ed.), *Handbook of Ancient Nubia, volume 1*, Berlin-Boston, pp. 511-540.
- 2020 M. Ullmann, “Ritual Landscape in Nubia during the New Kingdom. The example of Miam / Aniba”, in C. Geisen (ed.), *Ritual Landscape and Performance. Proceedings of the International Conference on Ritual Landscape and Performance, Yale University, September 23-24, 2016*, New Haven, pp. 141-158.
- UNESCO
- 1960 UNESCO, *A common trust: the preservation of the ancient monuments of Nubia*, Paris.

- 1980 UNESCO, *Victory in Nubia. The greatest archaeological rescue operation of all time*, vol. speciale in *The UNESCO Courier feb./mar.*, Paris.
- Usick
- 1998 P.H. Usick, *William John Bankes' Collection of Drawings and Manuscripts relating to Ancient Nubia*, 2 voll., London.
- Valbelle
- 1981 D. Valbelle, *Satis et Anoukis*, Mainz.
- Valbelle e Bonnet C.
- 1996 D. Valbelle, C. Bonnet, *Le sanctuaire d'Hathor maitresse de la tourquoise*, Paris.
- Van Loon
- 2016 G.J.M. Van Loon, "Établissements chrétiens au Spéos Artémidos", in A. Boud'hors, C. Louis (éd.), *Études coptes XIV. Seizième journée d'études (Genève, 19-21 juin 2013)*, Paris, pp. 13-30.
- Vandier
- 1955 J. Vandier, *Manuel d'archéologie égyptienne. Les grandes époques: l'architecture religieuse et civile*, vol. 2, Paris.
- Vandier d'Abbadie
- 1963 J.M.T. Vandier d'Abbadie, *Nestor l'Hôte (1804-1842). Choix de documents conservés à la Bibliothèque Nationale et aux archives du Musée du Louvre*, Leiden.
- Ward e Nilsson
- 2019 J. Ward, M. Nilsson, "Gebel el-Silsila through the ages. Part 1: Early visitors", in *ANEG 113*, pp. 34-41.
- Weigall
- 1907 A. Weigall, *A report on the Antiquities of Lower Nubia (the First Catarat to the Sudan Frontier) and their conditions in 1906-7*, Oxford.
- 1910 A. Weigall, *A guide to the antiquities of Upper Egypt from Abydos to the Sudan Frontier*, London.
- Wildung
- 1972 D. Wildung, "Ramses, die Große Sonne Ägyptens", in *ZÄS 99*, pp. 33-41.
- Wilkinson R.
- 2000 R.H. Wilkinson, *The Complete Temples of Ancient Egypt*, London.

Wilkinson T.

- 2003 T. Wilkinson, *Genesis of the Pharaohs. Dramatic new Discoveries rewrite the Origins of Ancient Egypt*, London.

Willems *et al.*

- 2005 H. Willems, C. Peeters, G. Verstraeten, “Where did Djehutihotep erect his Colossal Statue?”, in *ZÄS* 132, pp. 173-189.

Williams

- 1989 B. Williams, *Excavations Between Abu Simbel and the Sudan Frontier, Keith C. Seele, Director, Parts 2, 3, and 4: Neolithic, A-Group, and Post-A-Group Remains from Cemeteries W, V, S, Q, T, and a Cave East of Cemetery K*, Chicago.
- 2006 B. Williams, “The Cave Shrine and the Gebel”, in E. Czerny, I. Hein *et al.* (eds.), *Timelines. Studies in Honour of Manfred Bietak III*, Leuven-Paris-Dudley, pp. 149-158.

Williams e Logan

- 1987 B. Williams, T.J. Logan, “The Metropolitan Museum Knife Handle and Aspects of Pharaonic Imagery before Narmer”, in *JNES* 46, pp. 245-285.

Winkler

- 1938 H.A. Winkler, *Rock-drawings of Southern Upper Egypt I*, London.

## **SITOGRAFIA**

Database del *Deutsches Archäologisches Institut* (DAI):  
[arachne.dainst.org](http://arachne.dainst.org)

Expeditions to Gebel Adda, Nubia, from 1963 to 1966:  
[gebel-adda.com](http://gebel-adda.com)

Gebelein Archaeological Project:  
[gebelein.wordpress.com](http://gebelein.wordpress.com)

Gebel el-Silsila Project:  
[gebelelsilsilaepigraphyproject.blogspot.com](http://gebelelsilsilaepigraphyproject.blogspot.com)

Wadi el-Hudi Expedition (archaeological sites):  
[wadielhudi.com/archaeological-sites](http://wadielhudi.com/archaeological-sites)

# TAVOLE

TAV. 1

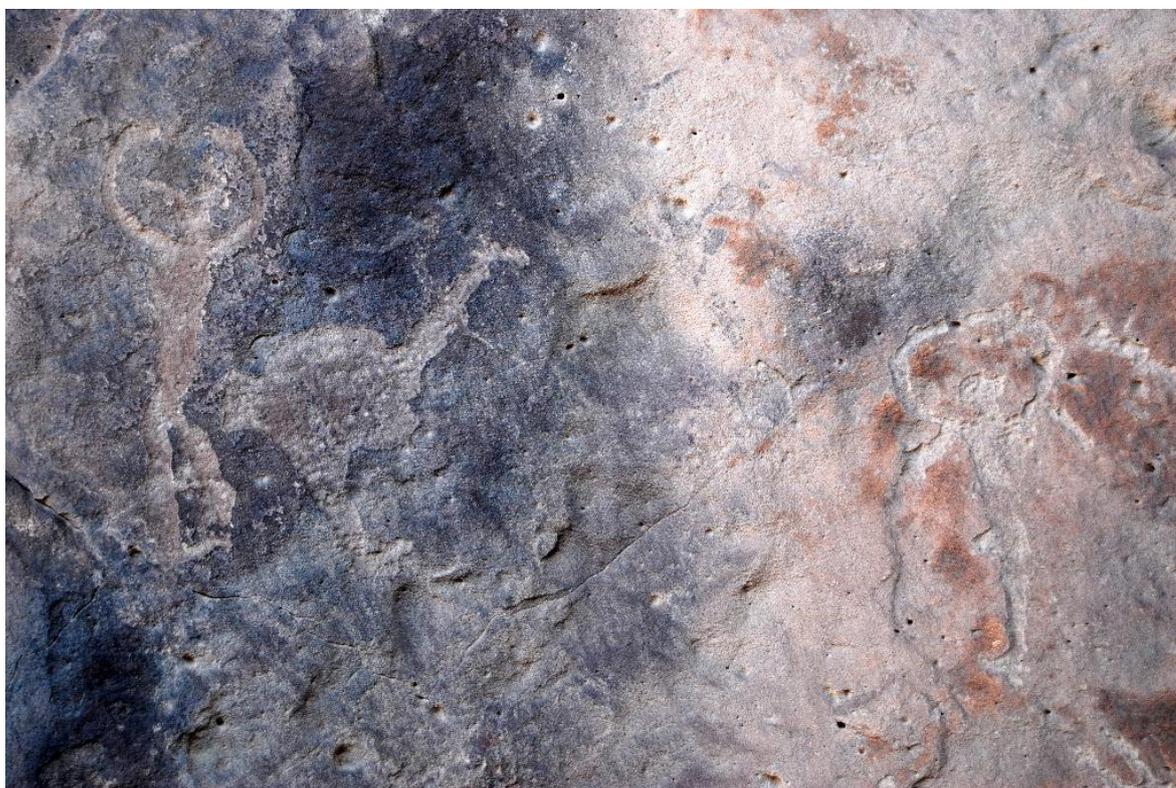


Carta dell'Egitto e della Nubia con i templi rupestri della XVIII dinastia

TAV. 2



a) Wadi Qash - M18 ([www.eastern-desert.com/wadi\\_qash.html](http://www.eastern-desert.com/wadi_qash.html))



b) Wadi Qash ([www.eastern-desert.com/wadi\\_qash.html](http://www.eastern-desert.com/wadi_qash.html))

TAV. 3

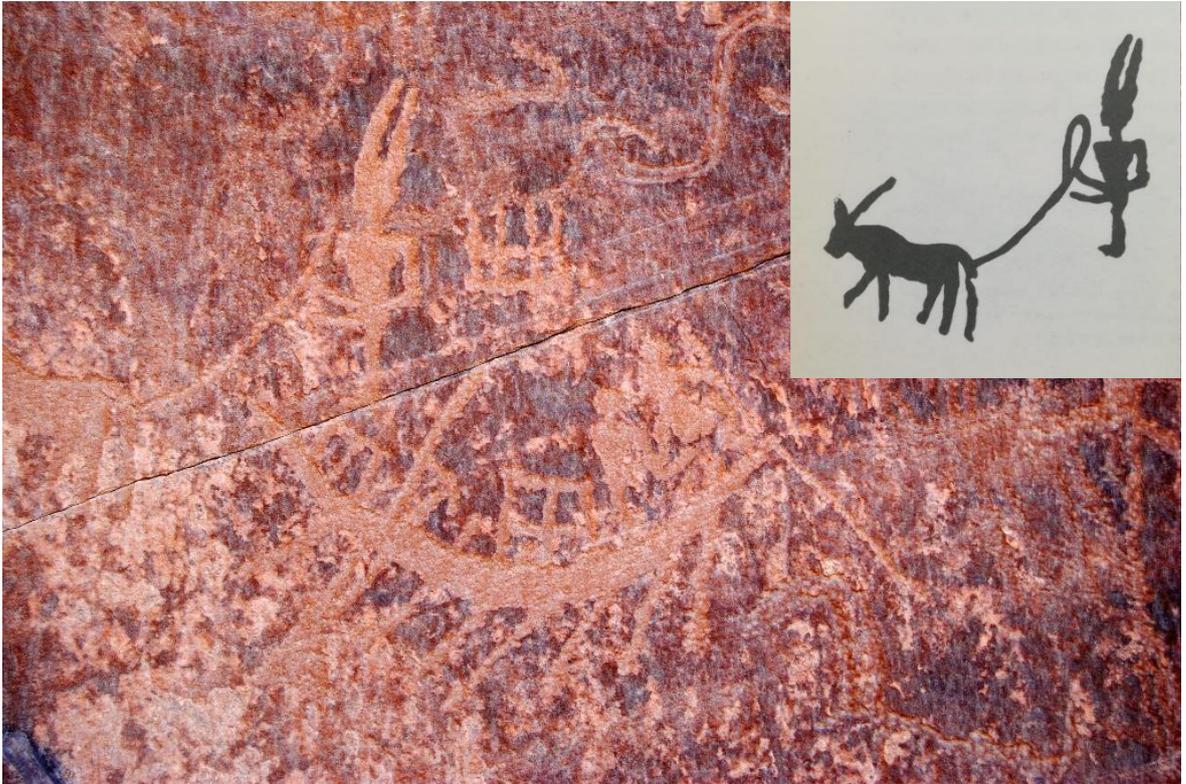


a) Sayala (Bietak e Engelmayer 1963, tav. VII.2)



b) Wadi Umm Salam - 'Jacuzzi' ([www.eastern-desert.com/wadi\\_umm\\_salam.html](http://www.eastern-desert.com/wadi_umm_salam.html))

TAV. 4



a) Wadi Umm Salam ([www.eastern-desert.com/wadi\\_umm\\_salam.html](http://www.eastern-desert.com/wadi_umm_salam.html))

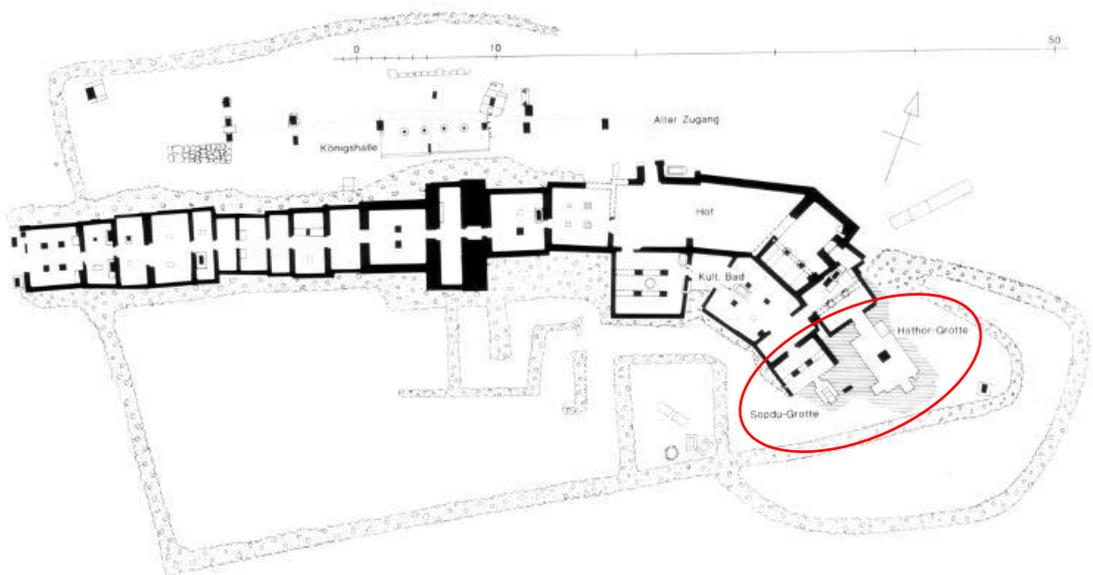


b) Tempio di Elefantina - fase della II dinastia (Kopp 2013, p. 308)

TAV. 5



a) Deir el-Bahari - tempio di Montuhotep II  
([www.flickr.com/photos/gballardice/15990513386/in/photostream/](http://www.flickr.com/photos/gballardice/15990513386/in/photostream/))

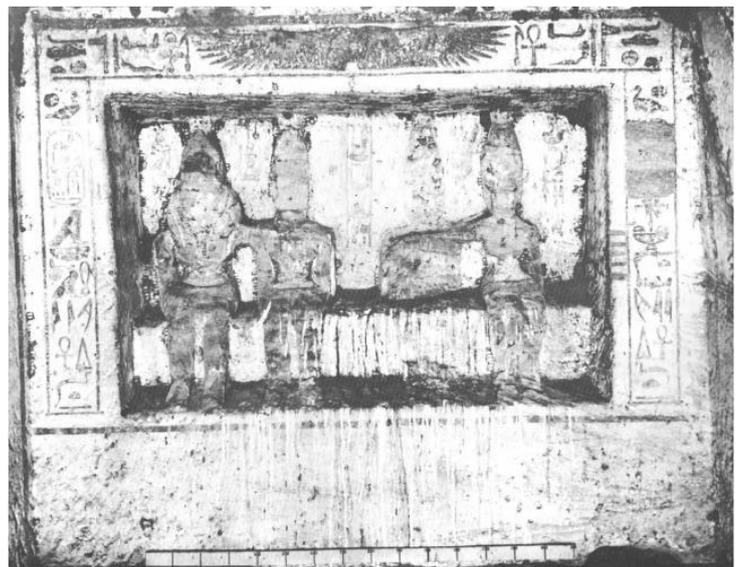
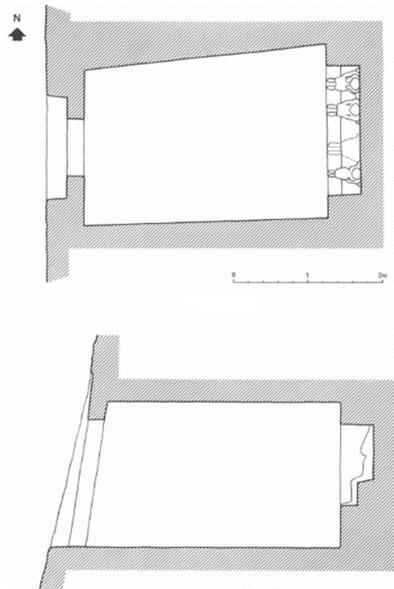


b) Serabit el-Khadim - *speoi* di Hathor e di Ptah (rielaborazione da Arnold 1992, p. 224)

TAV. 6

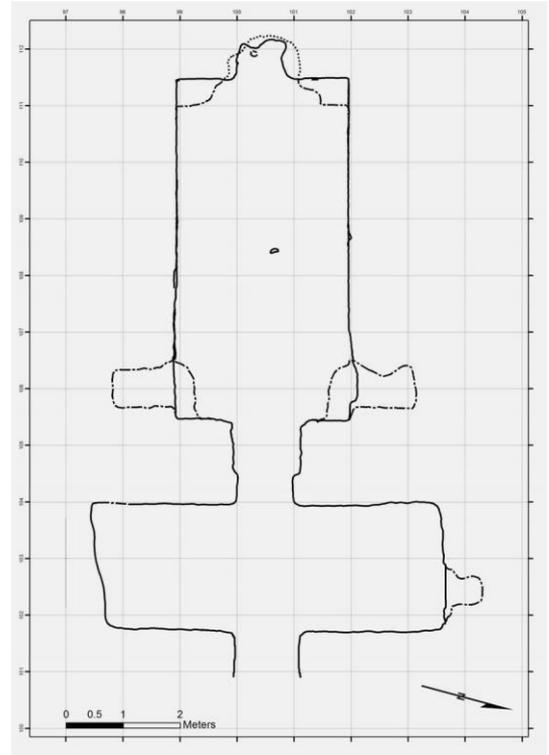
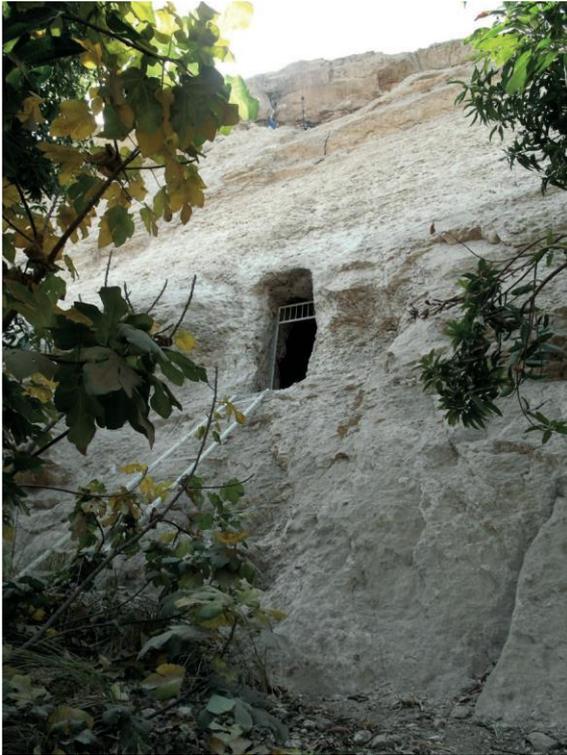


a) Qasr Ibrim - 1. Thutmosi III; 2. Ramses II; 3. Hatshepsut-Thutmosi III; 4. Amenhotep II (rielaborazione da Caminos 1968, tav. 4)

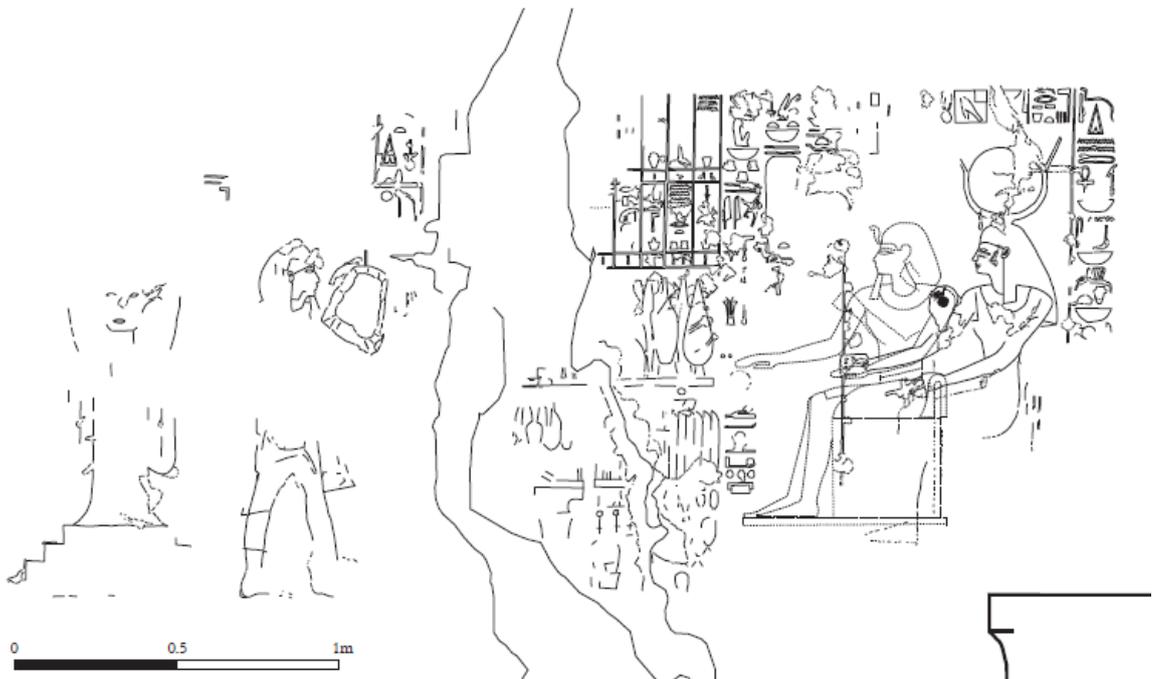


b) Qasr Ibrim, *speos* di Hatshepsut e Thutmosi III - a sinistra: pianta e sezione; a destra: gruppo statuario nel *naos* (Caminos 1968, tavv. 17, 21)

TAV. 7



a) Gebelein - a sinistra: entrata dello *speos* (Takács 2020, tav. 3.2);  
a destra: pianta (Takács *et al.* 2015, fig. 1)

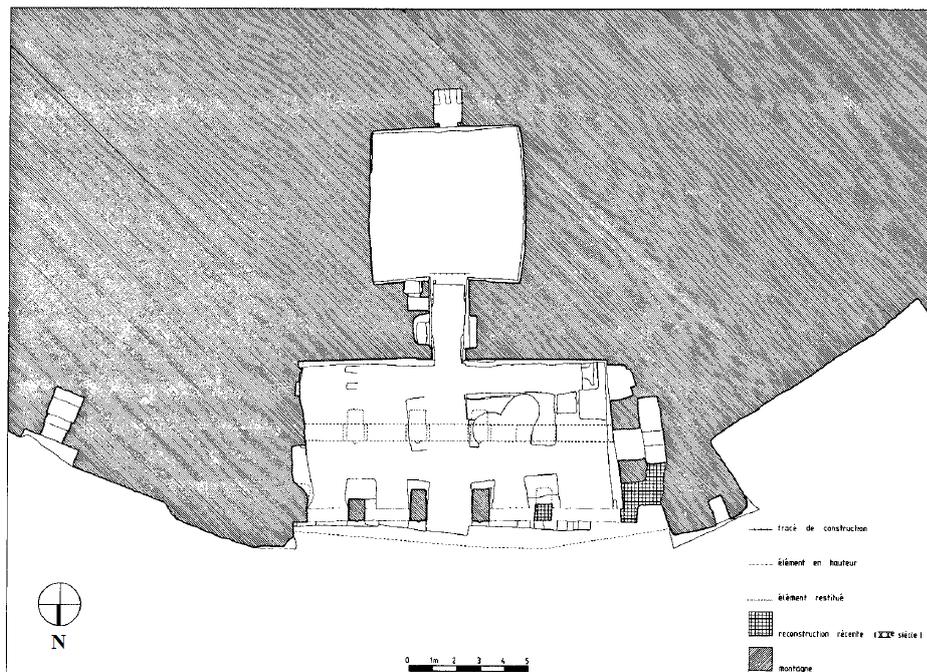


b) Gebelein - parete sud: ricostruzione ipotetica del rilievo (Takács 2020, tav. 11)

TAV. 8

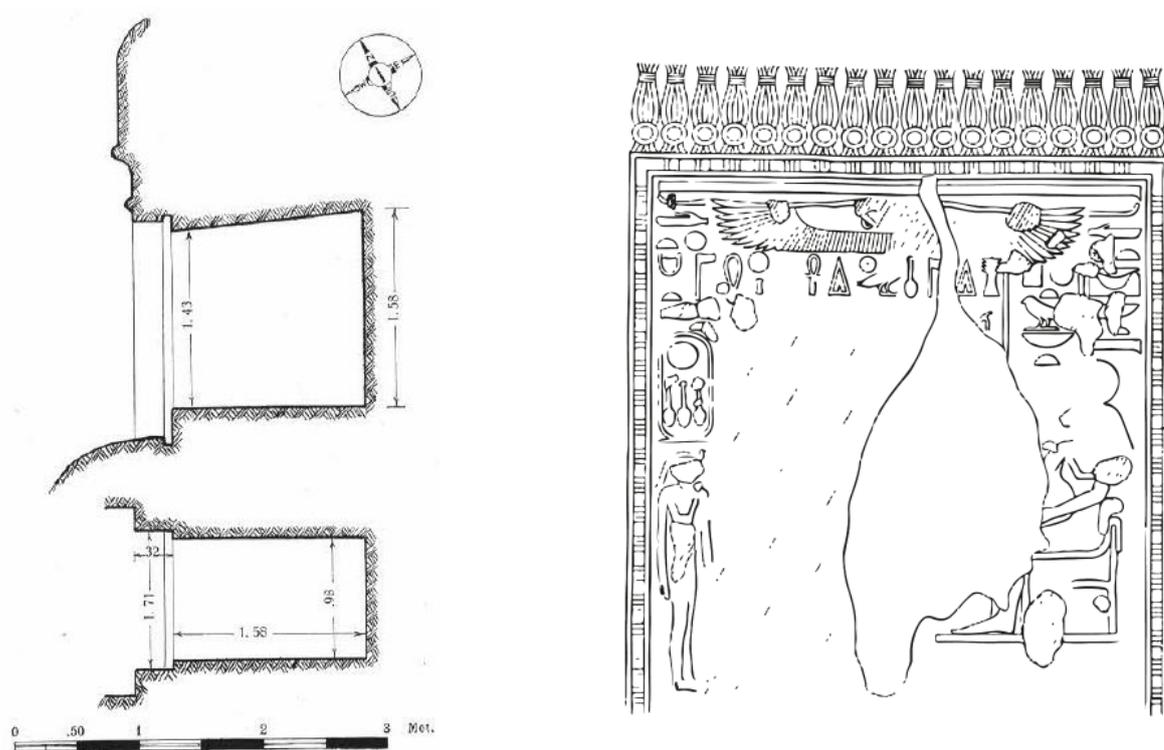


a) Speos Artemidos - veduta della facciata  
(<https://laciviltaegizia.org/2021/01/11/lo-speos-artemidos/>)

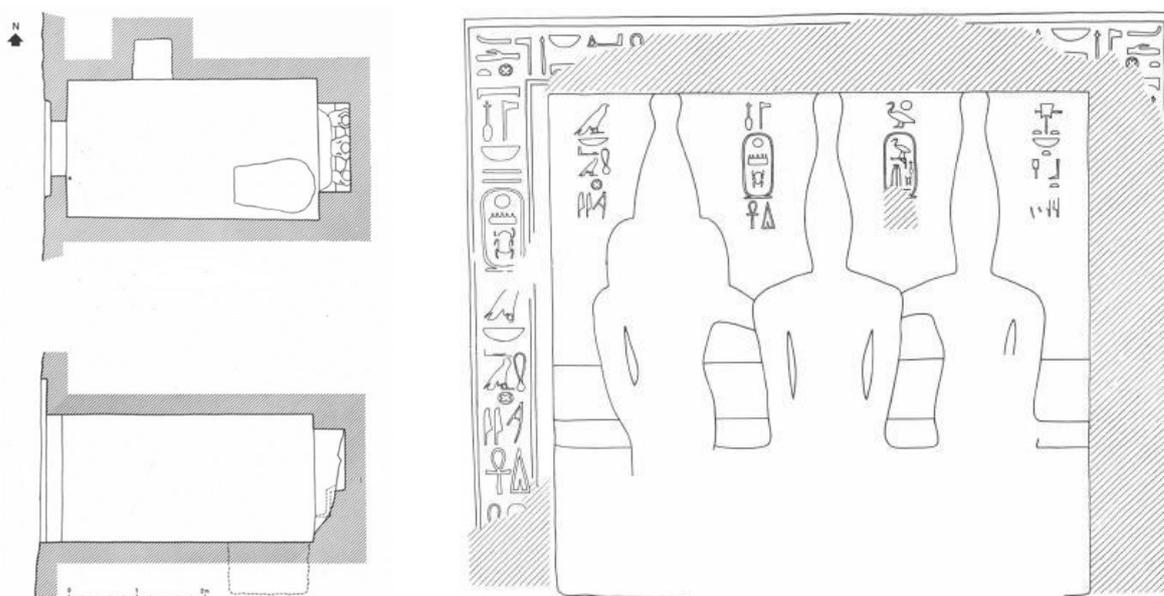


b) Speos Artemidos - pianta (rielaborazione da Chappaz 2014, p. 158)

TAV. 9



a) Batn el-Baqara - a sinistra: sezione e pianta (Fakhry 1939, p. 710);  
a destra: disegno del rilievo della parete posteriore (Takács 2019, p. 286)

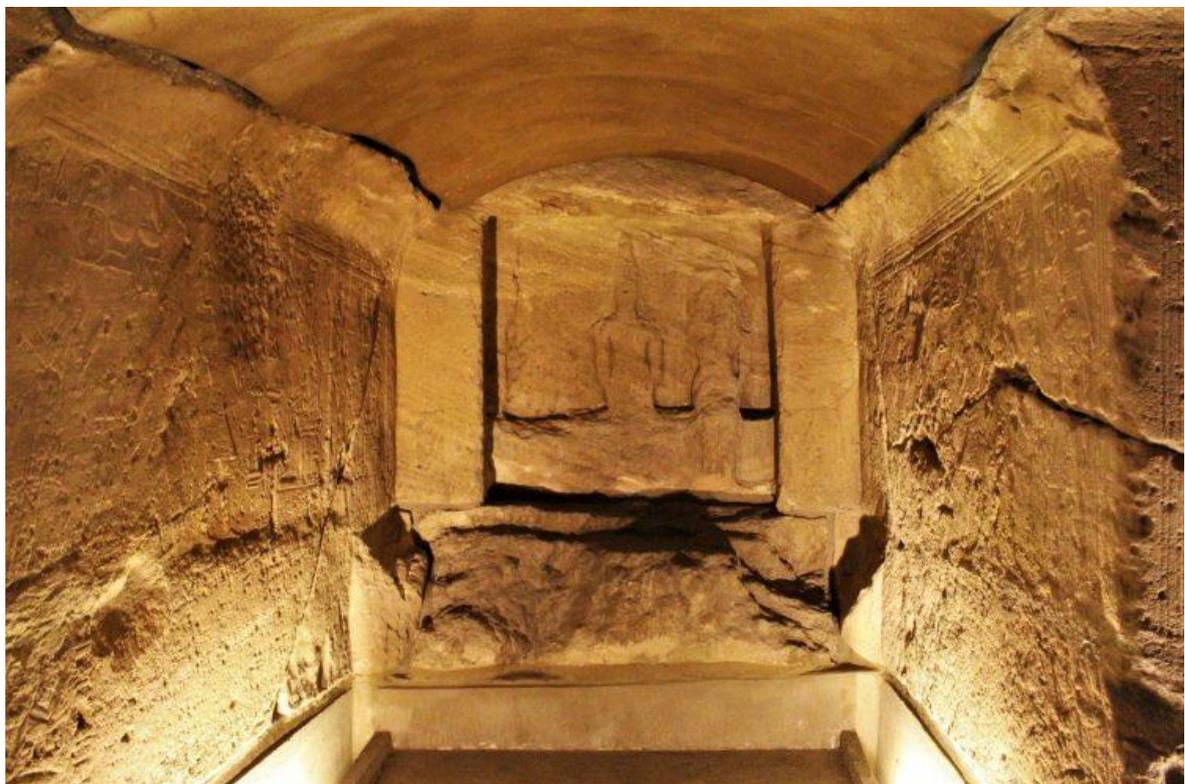


a) Qasr Ibrim, *speos* di Thutmosi III - a sinistra: pianta e sezione; a destra: disegno del gruppo statuario del *naos* (Caminos 1968, tavv. 6, 11)

TAV. 10

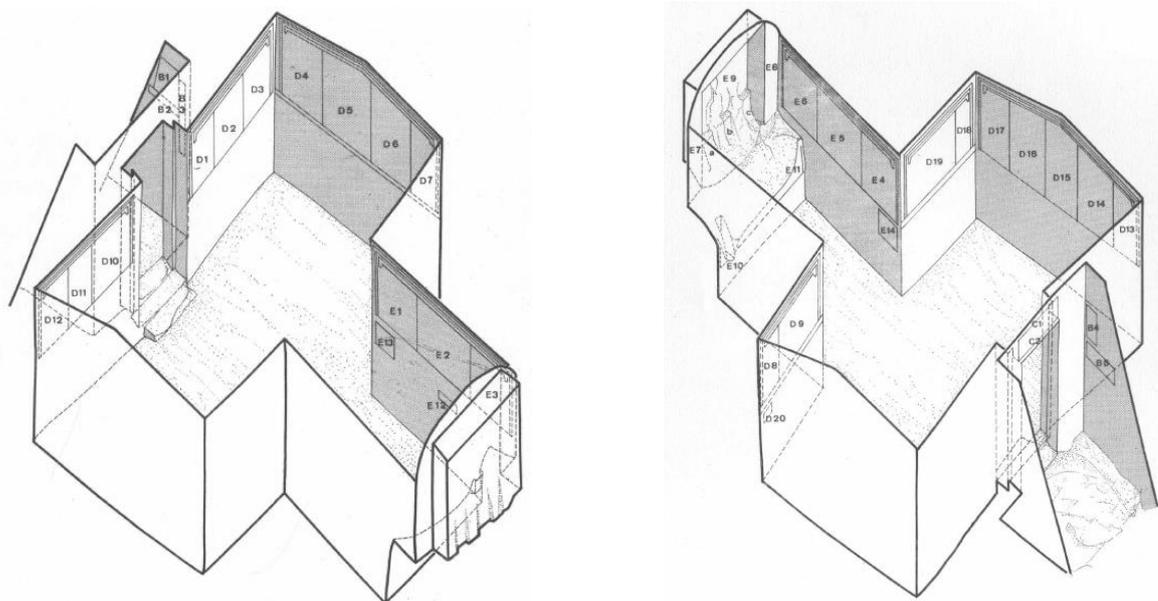


a) Ellesija - vista del tempio nel suo sito originario  
(<https://mediterraneoantico.it/articoli/news/il-museo-egizio-e-il-tempio-di-ellesija-parte-1/>)



b) Ellesija - gruppo statuario del *naos*  
([https://it.m.wikipedia.org/wiki/File:Temple\\_of\\_Ellesija-02.jpg](https://it.m.wikipedia.org/wiki/File:Temple_of_Ellesija-02.jpg))

TAV. 11

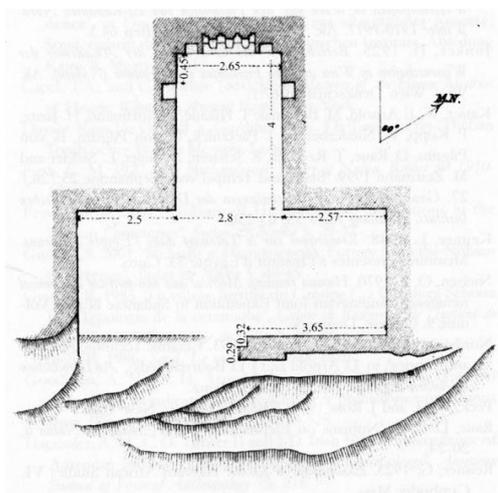


a) Ellesiya - sezione assonometrica dello *speos* con disposizione dei rilievi  
(Desroches-Noblecourt et al. 1968, tavv. VII-VIII)

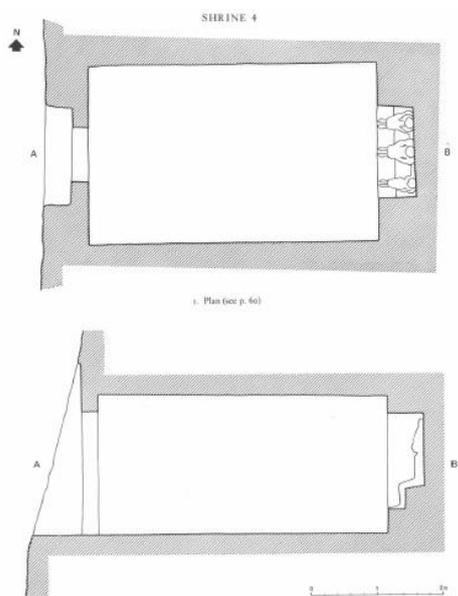


b) Gebel Dasha - vista della facciata  
([https://www.trekearth.com/gallery/Africa/Sudan/North/Ash\\_Shamaliyah/photo1415296.htm](https://www.trekearth.com/gallery/Africa/Sudan/North/Ash_Shamaliyah/photo1415296.htm))

TAV. 12

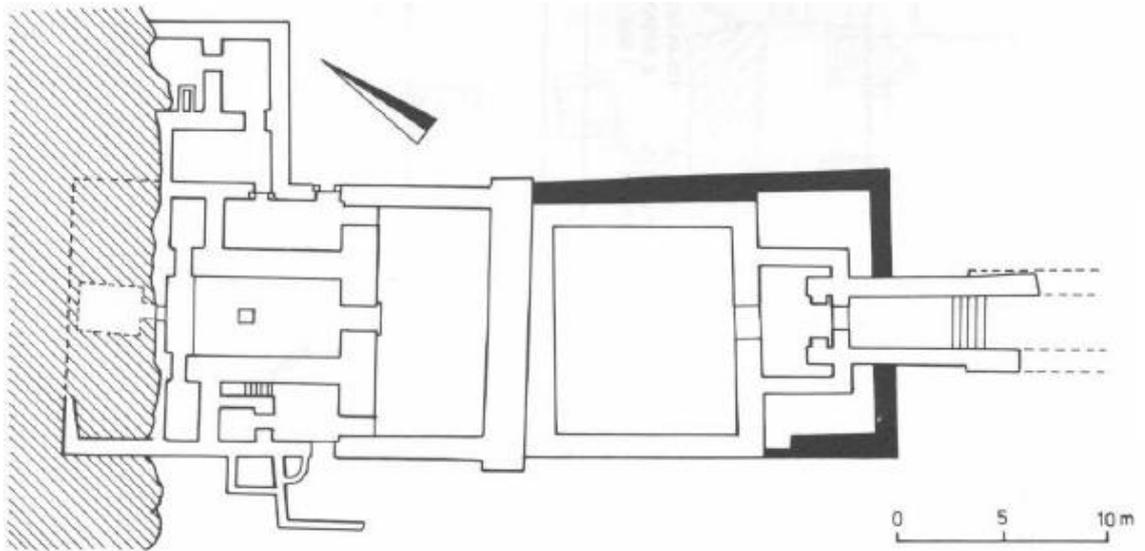


a) Gebel Dosha - a destra: pianta (LD I, tav. 115);  
a sinistra: gruppo statuario del *naos* (Davies W.V. 2016, p. 20)



b) Qasr Ibrim, *speos* di Amenhotep II - a sinistra: pianta e sezione (Caminos 1968, tav. 23);  
a destra: foto del gruppo statuario del *naos* (Ullmann 2020, p. 149)

TAV. 13

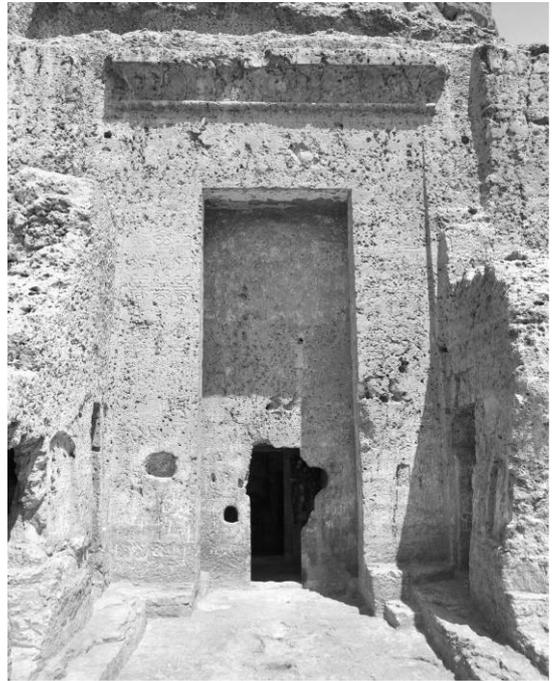
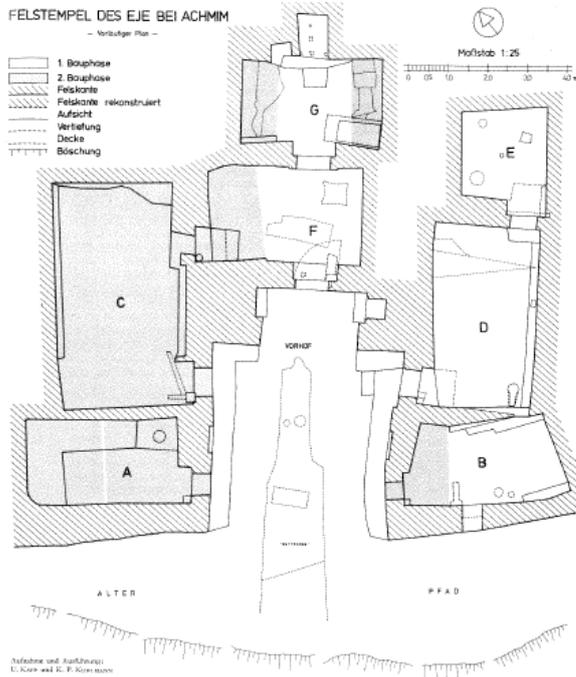


a) Wadi el-Sebua - pianta dell'*hemispeos* (rielaborazione da Hein 1991, tav. 7)



b) Wadi el-Sebua - dipinto della parete ovest (Ullmann 2011, tav. VIII)

TAV. 14

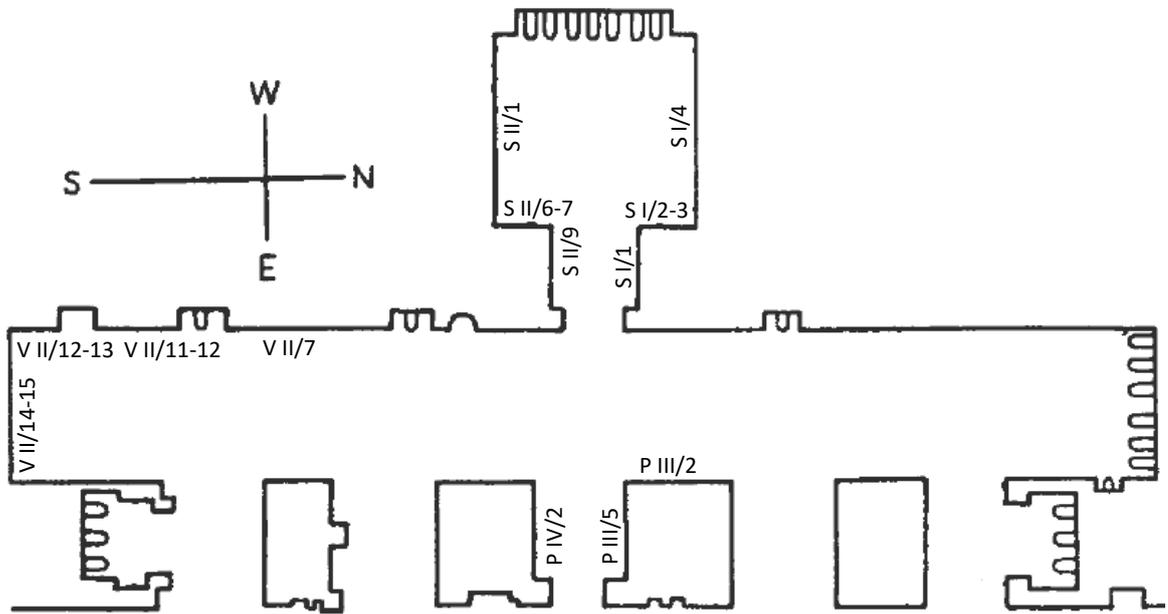


a) Akhmim, *speos* di Ay - a sinistra: pianta (Kuhlmann 1979, p. 167);  
a destra: foto del portale (Lurson 2019, p. 207)



b) Gebel el-Silsilah - vista della facciata  
([https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Speos\\_of\\_Horemheb\\_in\\_Gebel\\_el-Silsila](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Speos_of_Horemheb_in_Gebel_el-Silsila))

TAV. 15

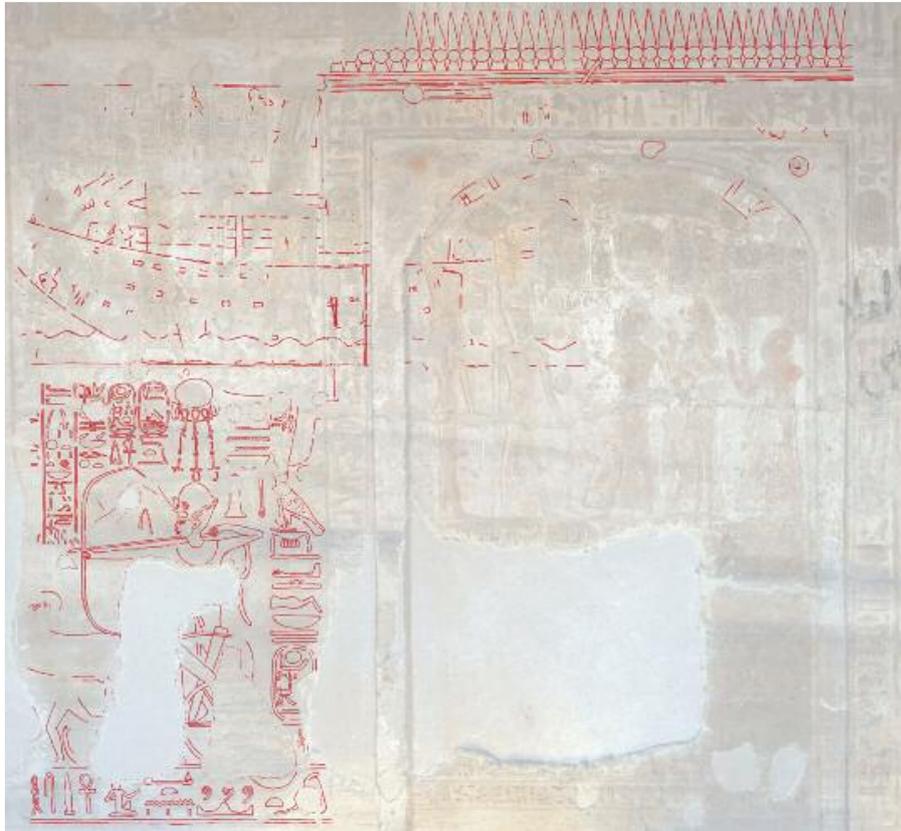


a) Gebel el-Silsilah - pianta dello *speos* con numerazione dei rilievi secondo lo schema di C. Thiem, 2000 (rielaborazione da PM V, p. 209)

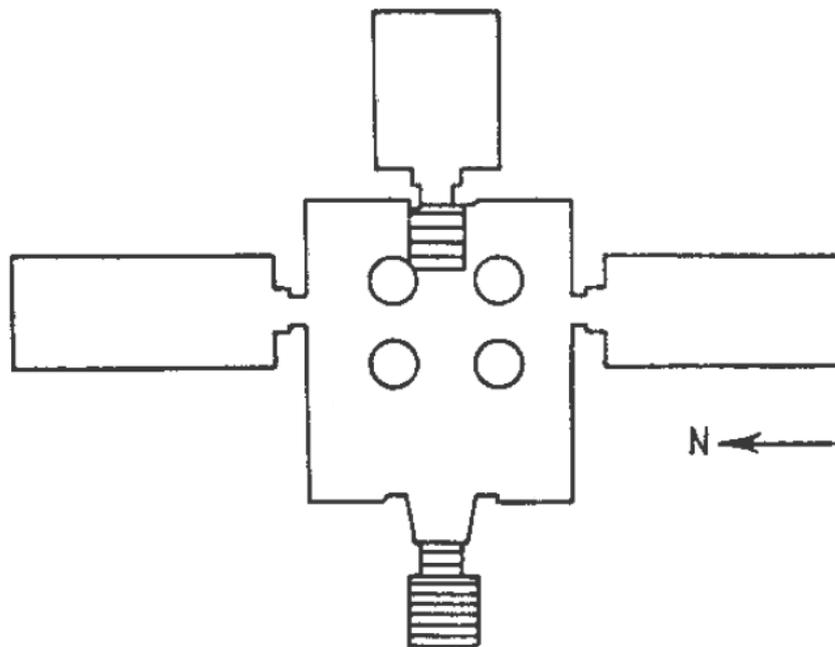


b) Gebel el-Silsilah - foto del gruppo statuario del *naos*  
(<https://www.flickr.com/photos/man4u/26716702287>)

TAV. 16



a) Gebel el-Silsilah, lato sud del vestibolo - ricostruzione della scena con imbarcazione attribuita a Hatshepsut (Martinez 2015, p. 73)

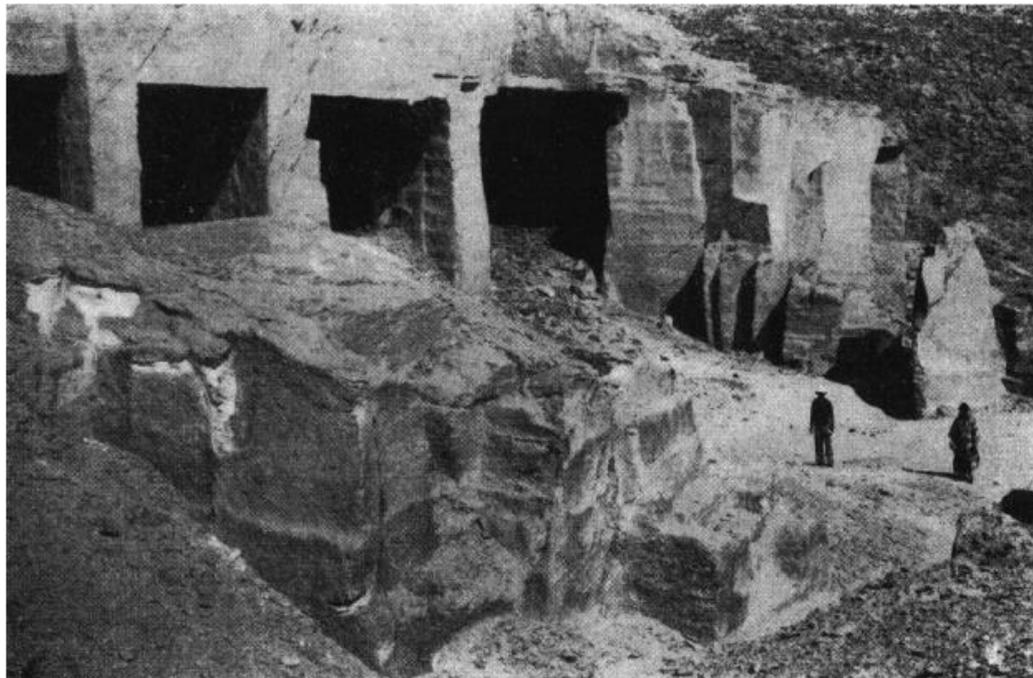


b) Abu Hoda - pianta dello *speos* (rielaborazione da PM VII, p. 120)

TAV. 17



a) Abu Hoda - foto della sala centrale  
([https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Abuhoda\\_church.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Abuhoda_church.jpg))



b) Gebel Abu Foda - *speos* non finito (Klemm R. 1988, p. 49)