

Religio

Collana di Studi del Museo delle Religioni “Raffaele Pettazzoni”

Diretta da Igor Baglioni

Comitato Scientifico:

Maria Giovanna Biga, Sergio Botta, Ileana Chirassi Colombo,
Sabina Crippa, Emanuela Prinzivalli

Religio

Collana di Studi del Museo delle Religioni “Raffaele Pettazzoni”

Diretta da Igor Baglioni

Volumi pubblicati:

2013 - I. Baglioni (a cura di)

Monstra. *Costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico*

Vol. 1 - Egitto, Vicino Oriente Antico, Area Storico-Comparativa

Vol. 2 - L'Antichità Classica

2014 - I. Baglioni (a cura di)

Sulle Rive dell'Acheronte. *Costruzione e Percezione della Sfera del Post Mortem nel Mediterraneo Antico*

Vol. 1 - Egitto, Vicino Oriente Antico, Area Storico-Comparativa

Vol. 2 - L'Antichità Classica e Cristiana

Volumi in programmazione:

2015 - I. Baglioni (a cura di)

Ascoltare gli Dèi / Divos Audire. *Costruzione e Percezione della Dimensione Sonora nelle Religioni del Mediterraneo Antico .*

Vol. 1 - Egitto, Vicino Oriente Antico, Area Storico-Comparativa

Vol. 2 - L'Antichità Classica e Cristiana

© Roma 2014, Edizioni Quasar di Severino Tognon s.r.l.

via Ajaccio 41-43, 00198 Roma

tel. 0685358444, fax 0685833591

email: info@edizioniquasar.it

ISBN 978-88-7140-570-4

Finito di stampare nel mese di Novembre 2014

presso Global Print - Gorgonzola (MI)

Sulle Rive dell'Acheronte
Costruzione e Percezione della Sfera
del *Post Mortem* nel Mediterraneo Antico

a cura di Igor Baglioni

Primo volume
(Egitto, Vicino Oriente Antico,
Area Storico-Comparativa)

Indice

Primo volume

(Egitto, Vicino Oriente Antico, Area Storico-Comparativa)

Introduzione

Igor Baglioni, <i>Prolegomeni allo studio della sfera del post mortem. Brevi osservazioni di metodo</i>	9
---	---

La sfera del *post mortem* in Egitto e nel Vicino Oriente Antico

Benedetta Bellucci - Matteo Vigo, <i>Note sulla concezione del post mortem presso gli Ittiti</i>	21
Alessandra Colazilli, <i>La Morte per annegamento nell'antico Egitto. Privilegio e dannazione</i>	37
Ilaria Davino, <i>Da un mondo all'altro. L'“apertura della bocca” e il legame tra il defunto e il vivo</i>	48
Francesca Iannarilli, <i>Culto degli antenati o damnatio memoriae? I defunti “speciali” del complesso funerario di Umm el-Marra</i>	61
Valentina Melchiorri, <i>Defunti bambini e dinamiche rituali nel mondo fenicio d'Occidente. Il contributo dell'archeologia</i>	71
Michela Piccin, <i>Escamotages di immortalità? Morte e retorica nel mondo accadico</i>	89
Simonetta Ponchia, <i>Le divinità infere nella letteratura neo-assira tra canonizzazione e ricerca</i>	103
Lucio Sembrano, <i>L'evocazione del mondo infero nel salterio e nei libri sapienziali a confronto con i Canti degli arpisti egiziani</i>	117
Valeria Turriziani, <i>La rappresentazione “parziale” del defunto: funzione e significato dei busti nelle tombe private dell'Antico Regno</i>	135
Irene Vezzani, <i>A ciascuno il proprio destino nella Duat: il papiro SAT 3663 della cantante di Amon Cesmehed-Khonsu</i>	149

La sfera del *post mortem* in una prospettiva storico-comparativa

Paride Bollettin, <i>Il morto non sono io. Vivi e morti tra i Mebengokré del Brasile centrale</i>	159
Jorge García Cardiel, <i>A lomos de la esfinge, guiados por la diosa: El tránsito al más allá en el imaginario ibérico</i>	171
Marco Menicocci, <i>Praterie senza “Aldilà”. Morte e sorte “oltremondana” tra gli indiani Crow</i>	185

Marco Nocca, <i>“Una ex illis ultima”. Immagine e rappresentazione della morte dalla fine del Medioevo al Rinascimento. Danza macabra, Trionfo della Morte, Giudizio Universale in alcuni cicli pittorici italiani.</i>	199
---	-----

**Secondo volume
(L'Antichità Classica e Cristiana)**

Introduzione

Igor Baglioni, <i>Prolegomeni allo studio della sfera del post mortem. Brevi osservazioni di metodo</i>	9
---	---

La sfera del post mortem nell'Antichità Classica

Igor Baglioni, <i>Kerberos. Il cane guardiano degli Inferi nella Teogonia esiodea.</i>	21
Tommaso Braccini, <i>Pescare nell'“Aldilà”. La katabasis di PFayum 2</i>	29
Romina Carboni, <i>Ecate e il mondo infero. Analisi di una divinità liminare</i>	39
Doralice Fabiano, <i>Tra Ade e Olimpo. I castighi di Tantalo e Issione</i>	53
Paolo Garofalo, <i>Non solo funerali: qualche considerazione sulle funzioni del collegio salutare di Lanuvio (CIL XIV 2112) e sulle ragioni della sua dedica a Diana e Antinoo</i>	65
Marco Giuman, <i>ΓΛΑΥΚΟΣ ΠΙΩΝ ΜΕΛΙ ΑΝΕΣΤΗ. Ritualità e simbologia del miele nel mito di Glauco.</i>	75
Ezio Pellizer, <i>Figure dell'“anima” e del regno dei morti nella Grecia arcaica.</i>	89
Carmine Pisano, <i>Riformulare la tradizione: un'antropologia “oltremondana” orfica.</i> . .	99
Diana Segarro Crespo, <i>Orbona: il rischio di divenire un morto in vita nell'antica Roma</i> . .	109
Ilaria Sforza, <i>Il Peso delle Chere. La Kerostasia in Il. VIII 70 e XXII 210</i>	125

La sfera del post mortem nell'Antichità Cristiana

Rossana Barcellona, <i>Fuoco nemico. L'uso polemico delle fiamme infernali tra Salvia-no di Marsiglia e Fausto di Riez</i>	141
Luigi Maria Calì, <i>Escatologia ed esperienze sapienziali nella Necropoli Vaticana</i> . .	155
Michele Ciccarelli, <i>Anime fuori dell'Ade. Carattere e funzione delle anime dei martiri nell'Apocalisse di Giovanni.</i>	173
Giovanni Frulla, <i>“Due strade nell'Ade” (Ps. Iust. De Monarchia 3): riferimenti escatologici nei frammenti della letteratura giudaico-ellenistica.</i>	187
Elio Jucci, <i>Vita e morte a Qumran. Sepolture, risurrezione, ascesa al cielo, e vita comunitaria. Tra il clamore delle tombe, e l'ambiguità dei testi.</i>	197
Paola Marone, <i>Agostino e la questione delle apparizioni dei defunti.</i>	211
Ilaria Ramelli, <i>La dottrina escatologica cristiana dell'apocatastasi tra mondo siriano, greco, latino e copto</i>	221
Teresa Sardella, <i>Dalla scomunica all'Inferno. L'Aldilà come strumento di potere nelle prime decretali</i>	239
Luigi Silvano, <i>Per una fenomenologia dell'Inferno bizantino: la geografia morale delle visioni dell'Aldilà (IV-XI sec.)</i>	259

La Morte per annegamento nell'antico Egitto. Privilegio e dannazione

Alessandra Colazilli

1. Osiride, il dio “sommerso”

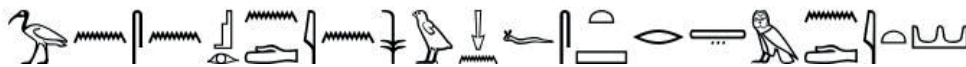
Nell'antico Egitto integrità del corpo e adeguata sepoltura erano presupposti fondamentali per la vita “oltremondana”. La distruzione del corpo era molto temuta sia prima che dopo il trapasso e, tra le varie cause di morte, quella per annegamento poteva rappresentare la non conservazione del cadavere e la non sepoltura. Il potere distruttivo dell'acqua era una minaccia al pari del fuoco malgrado la sua centralità all'interno del pensiero egizio, e poteva essere volutamente impiegato in caso di punizioni e dannazioni eterne. Dalle acque primordiali del Nun, anello di congiunzione tra “mondo terreno” e “mondo oltremondano”, ebbe origine l'universo, mentre il Nilo, con le sue cicliche inondazioni, era alla base della sopravvivenza per l'Egitto antico. Le loro acque “sacre” erano fonte di vita e scenario di creazioni mitologiche e rigenerazioni stagionali. Parte del mito fondante di Osiride si svolge proprio sulle rive del Nilo tra i cui flutti il suo cadavere rilasciò i fertili umori necessari per il rinnovamento della natura e della vegetazione. La morte di Osiride, prototipo del defunto, è stata per lungo tempo erroneamente attribuita ad annegamento a causa di alcuni resoconti di epoca greco-romana¹, al tempo dei quali la morte per annegamento assunse un significato più vicino al concetto di “santificazione” proprio perché attribuita anche a Osiride. In realtà, ad una attenta analisi dei testi egizi, la morte di Osiride non sembra possa essere attribuita ad annegamento nel fiume Nilo e mancando, sfortunatamente, un testo di epoca faraonica che narri per intero il mito (il più completo sembra essere il *Grande Inno a Osiride* contenuto nella stele di Amenmose di XVIII dinastia)², l'interpretazione risulta spesso incerta³. L'unica certezza è che Seth uccise il fratello Osiride e lo gettò nelle acque del Nilo dove fu in seguito recuperato da Iside e Nefti. Secondo alcune versioni del mito il corpo del dio fu addirittura ridotto in pezzi che, andando alla deriva sulle acque, raggiunsero varie località dell'Egitto, dove sorsero santuari dedicati

1 Si veda Griffiths 1909: 132-134; Quaegebeur 1977: 138-143.

2 Louvre C 286. Cfr. Moret 1931: 725-750.

3 Plutarco è l'unico ad aver tramandato il mito nella sua interezza, seppur adoperando un punto di vista greco e interpretando alcuni significati della tradizione: «Tifone prese di nascosto le misure del corpo di Osiride, costruì un'arca di quelle dimensioni [...]. Uno dopo l'altro provarono tutti, ma nessuno ci entrava davvero esattamente; venne poi il turno di Osiride, e quando si sdraiò dentro, subito i congiurati si precipitarono a chiudere il coperchio, lo saldarono all'esterno con i chiodi e ci versarono sopra piombo fuso. Poi trasportarono l'arca al fiume, e la abbandonarono alla corrente perché arrivasse al mare attraverso la bocca tanitica: per questo gli Egiziani anche adesso chiamano questa bocca “odiosa” e “abominevole”». Cfr. Plutarco, *Iside e Osiride*, 13. Secondo Plutarco dunque non il cadavere bensì il sarcofago fu messo in acqua e lasciato andare alla deriva.

alla loro protezione e al loro culto. L'assassinio di Osiride avvenne dunque sulla terra e non in acqua, come dimostrano alcuni termini specifici impiegati già nei *Testi delle Piramidi*:



n sn Wsir ndi.n sw sn.f stš r t3 m ndit

«essi constatarono che suo fratello Seth lo aveva abbattuto a terra presso Nedit»⁴

Sempre nei *Testi delle Piramidi* si racconta di come Iside e Nefti avessero trovato il corpo del fratello in riva al fiume:



m33 n sn Wsir hr gsf m idb


«esse videro Osiride sul suo fianco lungo la riva»⁵

I toponimi impiegati nei testi per indicare il luogo della morte e del ritrovamento riportano dunque determinativi riferiti alla terra ferma, a località precise o alla riva del fiume⁶, mentre i riferimenti e le allusioni all'acqua in altri passaggi non sembrano dare la certezza dell'annegamento:



di n i n k bw k mhi n it k Wsir im

«io ti faccio dono del luogo dove tuo padre Osiride è andato alla deriva»⁷

Il termine *mht*  viene spesso tradotto con “annegare”, “essere annegato”, mentre un significato più appropriato dovrebbe essere “bagnare”, “essere immerso”, “immergersi” e “andare alla deriva”⁸. Esso è impiegato non solo per descrivere la condizione del cadavere di Osiride, ma anche in relazione ad altri elementi come pesci, coccodrilli, imbarcazioni che si muovono sia in superficie che all'interno delle acque⁹. Se ne deduce, quindi, che Osiride sia morto a terra, e solo in un secondo momento sia stato gettato in acqua.

Nella *Pietra di Shabaka*, XXV dinastia, è raccontato il recupero del corpo di Osiride da parte delle sorelle Iside e Nefti:

4 *Pyr.* 1256 a-b. Si veda anche *Pyr.* 957 a-c.; Allen 2005.

5 *Pyr.* 2144 b. Si veda anche *Pyr.* 972 a-b, 1799 a-b, 1008 c, 1500 a-b; Allen 2005.

6 Vernus 1991: 20.

7 CT VII 862, 65 b; De Buck 1935; Faulkner 1978.



8 *Wb* II 122, 2; Vernus 1991: 24-25.frafra

9 *Wb* II 116-127.



n mhi n Wsir mw.f m33 tw 3st zn mhi.f hrw Nbt-hit 3st dd mdw is ndr w im 3st Nbt-hit Wsir dd mdw is sm nk3 spr.sn sw r t3 m

«Osiride fu affogato / andò alla deriva nelle sue acque. Iside (e Nefti) lo avevano già visto andare alla deriva. Horus disse a Iside e Nefti “andate svelte a prenderlo laggiù”. Iside e Nefti dissero a Osiride: “Allora veniamo a prenderti” e lo portarono sulla terra»¹⁰

Numerose sono le iscrizioni provenienti da templi di epoca tarda che fanno riferimento alle “reliquie” di Osiride portate dalle acque e custodite nei santuari¹¹: a Edfu i testi parlano di *mhi m itrw*  “Colui che è immerso nelle acque”¹² mentre a Dendera tra le divinità scolpite nella sala ipostila c’è anche *mhi m wrt* , “Colui che è immerso con la gamba”¹³.

Alcune formule di protezione su sarcofagi di epoca saitica sono invece indirizzate ad impedire che il defunto vada alla deriva (*mhi*):



ii n n k sn tk 3st...hwis twk im k mhi

«se tua sorella Iside è venuta da te [...] è per proteggerti affinché tu non vada alla deriva»¹⁴

Malgrado la precisazione sulla morte di Osiride, verosimilmente avvenuta per mano di Seth sulla terra ferma e, quindi, da non attribuirsi ad annegamento, il forte simbolismo evocato dal corpo del dio fluttuante tra le acque del Nilo, nel quale egli rilascia i suoi umori vivifici, ha fatto di Osiride il defunto per eccellenza che incarna la speranza per ogni trapassato di tornare alla vita dopo la morte, e, soprattutto, ha ispirato la convinzione che gli annegati, in quanto tali, potessero essere a lui equiparati con una specifica, e privilegiata, collocazione dopo la morte, condizione comprovata dai testi funerari.

2. Annegamento come morte privilegiata: i testi funerari

Le acque del Nilo che avevano accolto il corpo di Osiride, impregnatesi dei suoi umori rigeneranti, erano considerate il corrispettivo terrestre delle acque del Nun e direttamente collegate all’“Oltretomba”. Per questo trovava ragione la convinzione che gli annegati, pur non

10 Breasted 1902: *Pietra di Shabaka* Tav. I-II coll. 19-21, 62-63.

11 Per alcuni esempi si veda Cauville 1992: 89.

12 Edfu I 342.5. Cfr. Cauville 1992: 89.

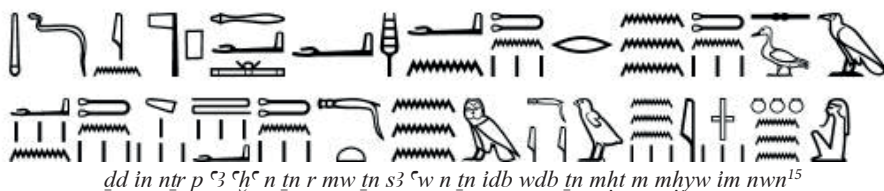
13 Dendera IX 32,7, 4. Cfr. Cauville 1992: 89.

14 Cairo 41046. Cfr. Gauthier 1913: 93.

essendo adeguatamente seppelliti, potessero giungere nell'“Aldilà” attraverso le sue acque. Gli annegati, in quanto accomunati a Osiride, sono anch'essi dei *mḥiw*, “sommersi”.

I testi funerari riferiscono di bacini d'acqua dove gli annegati nuotano protetti da divinità. Giungendo attraverso il Nun nel mondo sotterraneo, essi sono preservati dalla distruzione finale perché rigenerati dalla materia primordiale. Sebbene niente indichi con certezza una loro divinizzazione nei testi egizi, è indubbio che gli annegati, alla luce di alcuni passaggi testuali, vengano considerati dei morti privilegiati e, legittimati per bocca di Ra e Horus, abbiano garanzia di immortalità malgrado la mancata sepoltura.

Nella *Quinta Ora dell'Amduat*, nel primo registro, si fa riferimento agli annegati:



«Parole dette da questo grande dio “Possa tu stare nella tua acqua! Possa tu guardare le tue rive. Possa tu porre la piena con coloro che sono annegati dentro il Nun. Possa tu prenderli e portarli sulle rive della tua acqua della piena. Possa la tua acqua essere con te, essa non si asciugherà»¹⁶.

Nella tomba di Ramesse VI l'iscrizione è posta sopra cinque divinità guardiane delle acque di coloro che sono sommersi nell'“Oltretomba”, con il compito di permettere il passaggio della barca solare. Tra questi c'è anche “Colui che appartiene all'acqua dei sommersi”: *r mw ir mḥyw mw*¹⁷.

Nella *Decima ora dell'Amduat*, Horus con bastone, ureo e disco solare si rivolge così agli annegati nel mondo sotterraneo:



15 Hornung 1963a: 79; Hornung 1963b: 94-96; Hornung 1992b: 400-401.

16 Sharpe 1855: tavv. 5-10; Maspero 1939: 196-197; Hornung 1994: 393-341; Manassa 2007: 122. Per la stessa tipologia di testi su sarcofagi di tarda epoca si veda, ad esempio, quello di Taho figlio di Ahmasi (Cairo 29305). Cfr. Maspero 1939: 196-197, pl. XIV-XVIII.

17 Piankoff 1954: 263, tav 86. Hornung 1963a: ora V, pp. 79-80.

*dd mdw in hr n mhyw igyw sḅzyw nyw mw d3wtyw i mhꜣw snk m nwn ꜥwy sn m rk hr sn
i igyw hr m dw3t bksw sn n nt i hnw nwn m sḅsy hrw sn m-ht b3w sn ḅw n b3w tn iwtyw
sn hnn nꜥwy tn m3ꜥ n rdwy tn ꜥp sn nttn mhyw imyw Nwn ni hnḥn m3swt tn pr tn h3 tn m
hnhw mḥi tn n ḥꜥpi wr mni tn n wdbw f ni ḥw3 ḥꜥpi wr mni tn n wdbw f ni ḥw3 ḥꜥw tn ni
imk wt tn wd tn srꜥ tn m wdn i n tn nttn nn n imyw Nwn mhyw m ht f igr ꜥnh n b3w tn*

«Parole dette da Horus agli annegati, ai capovolti, a coloro che galleggiano distendendosi sui loro dorsi, che sono negli abissi di quelli dell'“Oltretomba”. O voi annegati nell'oscurità, negli abissi, le cui braccia sono vicine alle loro facce. O voi le cui facce sono capovolte nell'“Aldilà”, le cui colonne vertebrali sono nella piena, o voi che nuotate negli abissi, galleggiando distendendosi sui soli dorsi, le loro facce voltate verso le loro “anime” (verso la terra). Possa lì esserci aria per le vostre anime così che non possano essere carbonizzate. Possano le vostre braccia remare senza essere ostacolate. Voi prendete la giusta via negli abissi per mezzo delle vostre gambe, le vostre gambe non sono ostacolate, voi provenite dalla piena, cadete nella vostra corrente, nuotate nella grande inondazione, approdate alle sue sponde. I vostri corpi non odorano di putrefazione, la vostra carne non si decompone, avete potere sulla vostra acqua, respirate perché è ciò che ho voluto. Voi siete davvero coloro che sono negli abissi, gli annegati che seguono il mio corpo il quale porta vita alle vostre anime»¹⁸.

Nelle decorazioni delle tombe di Nuovo Regno il passaggio è accompagnato da vignette descrittive generalmente suddivise in tre registri. In quello inferiore Horus si trova nei pressi di un bacino pieno d'acqua con dodici figure suddivise in quattro gruppi con diverse posizioni del corpo. Nella tomba di Ramesse VI i personaggi sono tredici (cinque nel primo gruppo, quattro nei due gruppi rimanenti) e intervallati altrettanti simboli dell'acqua posti alla testa e ai piedi¹⁹. L'ultimo gruppo ha la particolarità di essere rappresentato con la barba posticcia tipica della divinità²⁰. Le iscrizioni li identificano come *mhyw imyw d3t* (i “sommersi”), *igyw imyw d3t* (i “capovolti”), *sḅzyw imyw d3t* (“coloro che si distendono nell'“Aldilà”).

Scene simili si trovano in diverse tombe della Valle dei Re, come ad esempio quella di Thutmosis III, ma non mancano rappresentazioni anche su sarcofagi a decorare spesso le pareti interne. È il caso del sarcofago in alabastro di Seti I, conservato al Soane Museum di Londra (Fig. 1)²¹. Numerosi sono anche i sarcofagi di epoca tarda come nel caso del sarcofago di Tjaihorpata, dove la *Decima ora dell'Amduat* si trova nel registro superiore della parete interna²².

Altro importante testo funerario del Nuovo Regno e reimpiegato anche in epoca tarda su diversi sarcofagi, è quello del *Libro delle Porte*. Nella Nona Ora i testi sono accompagnati da rappresentazioni su tre registri. Nel registro superiore dodici divinità in cammino dette

18 Maspero 1914: 298-299, 301-302; Piankoff 1954: 304; Hornung 1963a: 176-177; Hornung 1963b: 169 sgg; Hornung 1980: 123, n. 1; Hornung 1994c: 732 sgg; Manassa 2007: 349-350.

19 Piankoff 1954: 299. Muro destro del corridoio G.

20 Piankoff 1954: tavv. 97-99-100.

21 Lefebure 1873: 124-126; Bonomi - Sharpe 1864: 31, tavv 13-14. Sharp li descrive così: «In the middle line we have a river or piece of water, in which are sixteen figures of men in four groups of four each, in various attitudes. These are spiritual beings or ghosts. They are named Mout, the dead, Nouf, the spirits, Achio, the magicians, and Erepo, the water-spirits. This last is the same as the Hebrew word Rephaim, and reminds us of the passage in Job xxvi 5, spiritual beings are born under the waters, and are the inhabitants thereof».

22 Maspero 1914: 298-299; Manassa 2007: 349-350.

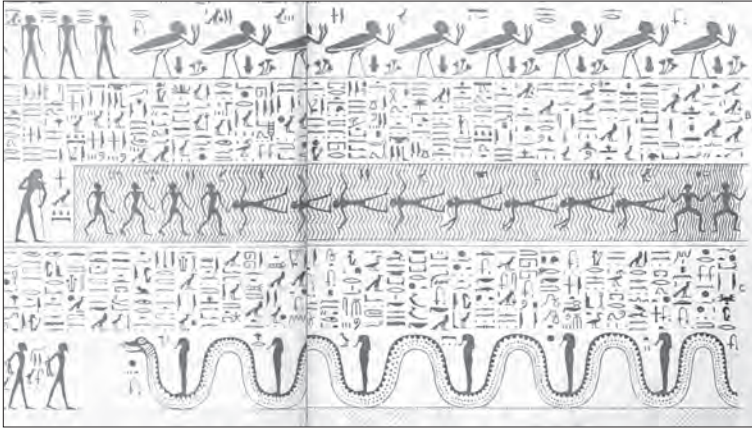







Fig. 1: IX ora del *Libro delle Porte*. Sarcofago di Seti I (XIX dinastia). Sloane Museum, Londra (da E. Lefebure, *The book of Hades from the sarcophagus of Seti I in Records of the Past*, Vol. X, London).

“il concilio che da pane al giusto ed erbe alle anime nell’isola del fuoco” sono precedute da nove anime *b3*, “le anime che sono nell’isola del fuoco”, e un dio con bastone²³. Nel registro mediano si trova rappresentata la barca di Ra, trainata da quattro personaggi, mentre muove verso un grande bacino d’acqua con sedici figure maschili nude, raggruppate in quattro gruppi di quattro personaggi e identificate in base al movimento delle braccia e delle gambe, e a un’iscrizione:  *hrpjw* (i “sommersi”);  *Igwj* (i “galleggianti”);  *nbjw* (i “nuotatori”);  *pg3w* (“coloro che si distendono”)²⁴.

Nella tomba di Ramesse VI i primi tre gruppi sono rappresentati di profilo mentre l’ultimo presenta i corpi frontalmente ma con le sole teste di profilo²⁵. A custodire il bacino d’acqua si trova un dio con bastone, detto  *Imj nww*, “Colui che è negli abissi” o “L’abitante del Nun”, il quale si rivolge agli annegati²⁶. Anche Ra, che procede a bordo della sua barca solare, parla con loro:



*ḥꜥ n tn m mw tn http tn m kbḥw tn šmt tn n nwn nmt n nwy b3w tn tpw t3 http sn m srḳw sn
nnt is mwt wr sn 3wt sn m http t3 iw dbn n ꜥ n sn tp t3*

23 Piankoff 1954: 192.

24 Piankoff 1954: 124.

25 Piankoff 1954: 191 sgg., muro sinistro del Corridoio D, Tavv. 55-56.

26 «O voi sommersi nell’acqua, i nuotatori nella piena. Guardate Ra, colui che passa nella barca, il più grande dei misteri. Egli ordina cose per gli dèi, egli si prende cura degli spiriti. Acclamate! Riposate, oh voi che siete stanchi. Guardate, Ra ha ordinato cose per voi», cfr. Piankoff 1954: 94; Hornung 1979a: 308-310; Hornung 1980b: 215.



Fig. 2: Particolare delle IX ora del *Libro delle Porte*. Tomba di Tausert e Setnakht. (KV 14). XIX-XX dinastia.

«Voi che avete dominio sopra le vostre acque dovrete gioire della vostra frescura, dovrete muovervi attraverso la piena primordiale, il vostro movimento è attraverso la piena mentre le vostre “anime” sono sopra la terra. Esse sono contente di respirare e non moriranno. I loro doni sono tra i doni dati sopra la terra»²⁷.

Nella tomba di Tausert e Setnakht la Nona Ora del *Libro delle Porte* è essenzialmente identica a quella di Ramesse VI, ma qui gli annegati non sono tutti nudi bensì, per i primi tre gruppi, si nota il gonnellino bianco tipico, mentre l'ultimo gruppo è completamente nudo e i personaggi sono posti frontalmente anche per quanto riguarda il viso (Fig. 2). La rappresentazione frontale in Egitto non è infrequente, basti ricordare alcune divinità quali Osiride, Hathor e Bes, ma poteva essere impiegata anche per raffigurare i nemici²⁸. In questo caso la frontalità potrebbe indicare la volontà di rappresentare gli annegati semplicemente nell'atto di distendersi nuotando, con braccia e gambe allargate per conferire alla rappresentazione maggiore realismo.


Il registro inferiore della Nona ora del *Libro delle Porte* mostra Horus con una staffa che precede un gruppo di dodici nemici, con le braccia legate in modo diverso, che avanzano verso un serpente che sputa fuoco con sette mummie sopra di esso. Sono i nemici di Osiride, “gli ardenti”. È importante sottolineare, dunque, come il posto occupato dagli annegati nell’“Oltretomba” si trovi in prossimità di un gruppo di nemici condannati, in un luogo dove persiste l'oscurità e dove il fuoco rappresenta la massima punizione, un luogo rischiarato solo dal passaggio della barca solare. Questa posizione privilegiata tra nemici arsi dal fuoco è di netta superiorità poiché, come dice Ra stesso, essi nuotano nella frescura delle acque, le loro anime si trovano sopra la terra e ricevono doni. Ciò significa che, pur essendo annegati e non avendo ricevuto sepoltura, essi sono comunque destinati alla vita eterna, sono giunti al cospetto di Ra attraverso le acque del fiume Nilo e possono godere della gioia di vedere Ra durante il suo viaggio notturno.


27 Piankoff 1954: 194; Hornung 1979a: 316-317; Hornung 1980b: 216 sgg.

28 Volokhine 2000: 83-84, Fig. 96.

3. Osiride “Glorificato tra i Glorificati”

Come dimostrato attraverso l’analisi dei testi funerari egizi, la posizione privilegiata occupata dagli annegati nell’“Aldilà” garantiva loro la sopravvivenza, la sussistenza e la frescura in contrasto con le punizioni inflitte ai nemici che li circondano. Questo aspetto ha senza dubbio contribuito, insieme al mito di Osiride, a farne non solo dei privilegiati, ma addirittura degli esseri divinizzati o in qualche modo “santificati”, almeno in una fase tarda della storia egiziana²⁹.

L’epiteto *ḥsy*³⁰, , il “favorito” o il “glorificato”, veniva generalmente attribuito ad Osiride per essere poi esteso a una particolare categoria di defunti. I testi confermano che quella di *ḥsy* fosse una condizione di beatitudine acquisita dal defunto tramite l’elemento acquatico e, per questo motivo, spesso tradotto erroneamente con “annegato”, contribuendo all’identificazione del *ḥsy* con la stessa categoria degli annegati³¹. In realtà, la condizione di “Glorificato” può riguardare in generale ogni defunto, ma sembra fosse particolarmente presente nei casi di immersione rituale che fanno del morto l’oggetto di una venerazione speciale³². Dunque, se Osiride è il *ḥsy* per eccellenza tra i *ḥsyw* allora egli è il “Glorificato” tra i “Glorificati”, a prescindere dalla morte per annegamento. Anche Horus, spinto da Seth a gettarsi nel Nilo e prontamente soccorso dalla madre Iside, è definito *ḥsy* pur non essendo annegato³³. A rafforzare l’identificazione con gli annegati ha senza dubbio contribuito anche la derivazione del termine copto per indicare “annegare”³⁴ proprio da *ḥsy*³⁵.

Un esempio di privilegio riservato a questa particolare categoria di defunti è il tempio di Dendur, eretto sotto l’imperatore Augusto vicino Kalabsha, sulla riva ovest del Nilo a sud di Marwaw e ora al Metropolitan Museum di New York. Il tempio è dedicato a due uomini deificati dopo essere annegati³⁶: Petesi e Pihor. Tracce di colore, rispettivamente blu e verde, furono individuate sulle loro figure rappresentate all’interno del pronao (muro nord, scena IV)³⁷ e sull’architrave della porta dell’anticamera (scena I)³⁸, evocando in questo modo non solo i colori del Nilo e della vegetazione, ma anche quello della pelle di Osiride, e di conseguenza la probabile morte per annegamento. I due defunti vengono equiparati a Osiride anche nell’epiteto di *Wsir ḥsy 3ʿ* , “Osiride il Grande Glorificato”³⁹.

29 Erodoto II 90: «Se si trova un uomo, non importa se egiziano o straniero, rapito da un coccodrillo o ucciso dal fiume stesso, gli abitanti della città sul territorio della quale viene gettato sono assolutamente tenuti a imbalsamarlo, ad acconciarlo nel miglior modo, e a seppellirlo in bare “sacre”. E nessuno, sia parente o amico, ha diritto di toccarlo; tranne i sacerdoti del Nilo, i quali lo seppelliscono con le proprie mani, essendo esso ritenuto qualche cosa di più che il cadavere di un uomo».

30 *Wb* III 156, 7-157.

31 Rowe 1940.

32 Hornung - Brodbeck 1975: 17-19; Quaegebeur 1977: 139-140; Koenig 1994.

33 Quaegebeur 1977: 246-250.

34 Vycichl 1983: 313-314.

35 Tertulliano scrive «*esietos...vocant quos aquae necaverunt*» dove *esiestos* è forse molto simile a *ḥsy* e, quindi, probabilmente indica la condizione di “glorificato” raggiunta tramite l’immersione. Cfr. Quaegebeur 1977: 129-143.

36 Blackman 1911: 2.

37 Blackman 1911: 82, nota 2.

38 Blackman 1911: 38-39, scena 1, tav. LXI, 1; scena 2, muro sud del pronao, interno tav. LIV.

39 Blackman 1911: 34, 82; Rowe 1940: 8-9.

Sempre in epoca romana, l'annegamento di Antinoo nel Nilo fu probabilmente la causa della sua divinizzazione. Il testo sull'obelisco del Pincio a Roma non menziona l'annegamento, ma Antinoo è definito *h̄sy*. Questa morte avvenuta nel Nilo è stata spesso messa in discussione soprattutto per quanto riguarda l'accidentalità, ipotizzando che Antinoo possa essersi suicidato per scopi rituali o che addirittura sia stato Adriano stesso a imporgli la morte, una sorta di sacrificio per sostituzione dovuto a un maleficio di cui l'imperatore si credeva vittima.

4. L'annegamento rituale

Un altro caso di "mistificazione" avvenuto per opera di autori tardi, come nel caso dell'annegamento di Osiride, è quello del toro Api, ipostasi di Osiride e del Nilo venerata sin dalla I dinastia. La complessità del suo culto ha fatto giungere sino a noi le decine di sarcofagi con carcasse animali rinvenute nel Serapeum di Saqqara e deposte dopo un lungo periodo di lutto e venerazione. Secondo autori come Plutarco, Plinio ed Ammiano Marcellino, una volta raggiunti i venticinque anni il toro era messo a morte per annegamento rituale nella piscina del tempio per poi essere sostituito da un altro esemplare opportunamente scelto⁴⁰. Prove certe che dimostrino l'esistenza di questa pratica non sembrano esserci, al contrario, nella dichiarazione di innocenza del *Libro dei Morti*, capitolo 125, si legge l'affermazione «non ho mai ucciso un toro "sacro"»⁴¹. Sembra certo che in epoca greco-romana si sia scambiato per presunto annegamento quello che in verità era un rituale di purificazione che avveniva nella cosiddetta "Casa della Purificazione"⁴², dove il toro era probabilmente lavato con acqua ed immerso nel natron come accadeva per i cadaveri umani. Lavare il corpo con acqua significava rimuovere le impurità e condurre alla resurrezione⁴³: «la maestà di Apis fu portata nel *kbht* per poter riposare in seguito nella *w^cbt*». Le stele ramessidi provenienti dal Serapeum rafforzano l'idea che, in realtà, questo annegamento rituale non sia mai stato praticato poiché l'epitaffio dedicato a ogni toro defunto riporta il calcolo della sua età e dimostra che la durata della vita era variabile e non legata ai venticinque anni come tetto massimo, una longevità difficile da raggiungere.

Malgrado il falso caso del toro Apis, annegamenti rituali con scopi "magici" sembra siano realmente avvenuti nell'antico Egitto. Soprattutto in epoca greco-romana alcune specie animali erano opportunamente fatte annegare, come nel caso dello scarabeo il cui ruolo era quello di fare da intermediario al "mago":

40 Ammiano Marcellino, *Rerum gestarum libri qui supersunt*, XXII 14,7: «Dopo aver vissuto il suo tempo prefissato esso è annegato nella sacra fontana»; Plinio il vecchio, *Naturalis Historia*, VIII 71, 184: «A questo toro non è permesso vivere oltre un certo numero di anni; esso è ucciso facendolo annegare nella Fontana dei sacerdoti. Poi questi vanno, in atteggiamento generale di lutto, e cercano un altro toro con cui rimpiazzarlo».

41 *Libro dei morti* 125,13.

42 Vos 1993: 30; 163, Fig. 11.

43 Vos 1993: 31.

«Se desideri entrare in contatto con gli dèi [...] prendi uno scarabeo e annegalo nel latte di una vacca nera e ponilo in un braciere; dopo ciò esso funzionerà “magicamente” e giungerà la luce»⁴⁴.

Anche un gatto poteva essere trasformato in *ḥsy* tramite annegamento: «Prendi un gatto e trasformalo in *esies* immergendo il suo corpo nell'acqua». Durante l'annegamento doveva essere pronunciata una formula poi scritta su tre *lamellae*, ovvero delle tavolette in metallo iscritte. Il gatto doveva poi essere avvolto in bende come una mummia e sepolto in una necropoli. L'acqua usata per annegare il gatto doveva essere sparsa nel luogo in cui il “mago” voleva espletare il rito. Il gatto essendo strettamente collegato con il culto solare era invocato contro i nemici del “mago”⁴⁵.

Analoga funzione “magica” poteva avere la testa di un annegato:

«Prendi la testa di un annegato, portala nei campi e sotterrala, metti dei grani di lino su di essa e raccogliili quando sono alti, porta il lino al villaggio, lava la testa nel latte, ricoprila e mettila in un posto che desideri. Quando vuoi scoprire un ladro devi prendere una piccola quantità di lino, pronunciare una formula per lui, dire il nome dell'uomo due volte, fare un nodo e raccogliergli. Se è l'uomo che ha rubato, egli parla finché non scioglierai il nodo»⁴⁶.

5. L'annegamento come punizione e dannazione

I testi funerari raccontano di come il serpente Apopi, acerrimo nemico di Ra, avesse attentato al viaggio notturno del dio nell'“Oltretomba”, ingurgitando l'acqua del Nun per impedire alla barca solare di proseguire⁴⁷. Fu Horus ad intervenire per fermare il serpente, annegandolo nel fiume, momento ricordato solennemente all'inizio di ogni nuovo anno in coincidenza con il momento della piena che, secondo la tradizione, impediva al serpente intrappolato sul fondo del Nilo di tornare in superficie. Per questo il periodo della secca e il crollo delle sponde del fiume e della terra stessa dovevano essere scongiurati in quanto conseguenza delle azioni del serpente. L'inondazione al contrario era il ricordo di quel momento in cui Apopi fu sconfitto e annegato. Nel *Libro del Giorno* Apopi è raffigurato sul fondo delle acque mentre viene trafitto da due personaggi mentre un terzo si china su di lui e lo infilza con un coltello, facendogli ingurgitare l'acqua che il serpente aveva a sua volta bevuto per ostacolare il passaggio di Ra. Si tratta di una punizione inflitta ripetendo lo stesso “peccato” commesso dal serpente.

La stessa punizione inflitta ad Apopi era spesso messa in pratica nei confronti di traditori e nemici che dovevano così subire una pena, quella della morte per annegamento, che comportava la perdita e la distruzione del corpo, la cui integrità era fondamentale per la vita oltre la morte⁴⁸.

44 Griffith - Thompson 1904a: col. III, 31-32.

45 PGM III. 1-164. Cfr. Betz 1992: 18 sgg.

46 Koenig 1994: 248

47 *Libro dei morti* CVIII.

48 Secondo Erodoto, la regina Nitocris aveva fatto costruire un ambiente collegato al Nilo dove affogare i traditori: «ella fece costruire un palazzo con una immensa sala sotterranea. Sotto il pretesto di inaugurarla, diede un grande

Nel Papiro *Westcar*, è il faraone Nebka ad uccidere la moglie, bruciandone il corpo e gettandone le ceneri nel fiume⁴⁹, mettendo in atto una doppia dannazione, mentre nella cosiddetta *Tavoletta Carnarvon 1*, dov'è conservato il testo della disfatta degli Hyksos da parte di Kamose, si legge di come il faraone, dopo aver deciso la morte del ribelle Teti, ordini che la moglie di quest'ultimo venga «condotta sulla riva del fiume», *itzy r mryt*⁵⁰, inducendo a pensare a una condanna a morte per annegamento. La stessa frase ricorre difatti in un testo proveniente da Deir el Medina⁵¹ dove una donna accusata di aver rubato oggetti dal tempio di Amon è condotta “sulla riva del fiume”, *r mryt*. A subire una simile morte non sono solo ladri e traditori, ma soprattutto i nemici, una pratica in uso sin dal Predinastico a giudicare da un graffito a Gebel Sheik Suleiman⁵², dove una nave da guerra egiziana naviga tra nemici annegati, uno dei quali viene lanciato in acqua, mentre un altro sembra legato alla prua della nave e sospeso sull'acqua.

La morte per annegamento era riservata a nemici stranieri e nemici traditori dello stato, questo perché la paura della perdita del corpo tramite la furia dell'acqua restò sempre viva nella mentalità egizia, così come la paura del fuoco. Effettivamente Osiride, sebbene già morto, fu salvato ugualmente, e con una certa premura, dalle acque del Nilo e gli fu data degna sepoltura secondo la tradizione. L'integrità del corpo restò fondamentale per il raggiungimento della vita piena e felice nell'“Aldilà”, ma ciò non impedì agli egizi di elaborare la convinzione che le acque “sacre” del Nilo, in quanto tali e in quanto provenienti dal cielo, fossero comunque sorgente di vita e che la disgrazia di annegare dovesse essere ricompensata con la vita eterna e il sostegno delle divinità.

Bibliografia

- Allen 2005: J. P. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta 2005.
- Betz 1992: H. D. Betz, *The Greek Magical PaPyri in Translation, Including the Demotic Spells*, vol. I, Chicago 1992.
- Blackman 1911: A. M. Blackman, *The temple of Dendur*, Cairo 1911.
- Bonomi - Sharpe 1864: J. Bonomi - S. Sharpe, *The alabaster sarcophagus of Aimeneptah I king of Egypt now in sir John Soane's museum*, London 1864.
- Breasted 1902: J. H. Breasted, *The Shabaka Stone*, ZÄS 39, 1902, pp. 39-54.
- De Buck 1961: A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts VII*, Chicago 1961.
- Cauville 1992: S. Cauville, *Les inscriptions géographiques relatives au nome tentyrite*, BIFAO 92, 1992, pp. 67-99.
- Erman 1927: A. Erman, *The literature of Ancient Egypt*, London 1927.

banchetto ai signori che sapeva aver partecipato all'uccisione di suo marito. Durante la festa, lei fece chiudere le porte ed aprire un condotto segreto che portava le acque del Nilo nell'appartamento. Tutti i convitati furono annegati. Temendo la vendetta dei parenti delle sue vittime, Nitocris si gettò in una camera riempita di cenere e fu soffocata». Cfr. Erodoto II, 100.

49 Erman 1927: 38; *PaPyr.us Berlin* 3033 col. 4,10.

50 Gardiner 1916: *Caranarvon Tablet* 1 linea, 112-114.

51 Ostrakon Nash I (British Museum No. 65930).

52 Needler 1967.

- Erman - Grapow 1926-1963: A. Erman - H. Grapow, *Das Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Leipzig-Berlin 1926-1963.
- Faulkner 1969: R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford 1969.
- Faulkner 1978: R. O. Faulkner, *The ancient Egyptian Coffin texts*, vol. III, Warminster 1978.
- Gardiner 1916: A. H. Gardiner, *The Defeat of the Hyksos by Kamose. The Carnavon tablet N.1*, JEA 3(1), 1916, pp. 95-110.
- Gauthier 1913: H. Gauthier, *Cercueils anthropoïdes des prêtres de Montou*, Le Caire 1913.
- Griffith 1909: F. L. Griffith, *Herodotus II. 90: Apotheosis by Drowning*, ZÄS 46, 1909, pp. 132-134.
- Griffith - Thompson 1914: F. L. Griffith - H. Thompson, *Demotic magical Papyrus of London and Leiden*, London 1904.
- Hornung 1963: E. Hornung, *Das Amduat, die Schrift des verborgenen Raumes*, I-II, ÄgAbh 7, Wiesbaden 1963.
- Hornung 1979: E. Hornung, *Das Buch von den Pforten des Jenseits nach den Versionen des Neuen Reiches*, I, AegHel 7, Geneva, 1979.
- Hornung 1980: E. Hornung, *Das Buch von den Pforten des Jenseits nach den Versionen des Neuen Reiches*, II, AegHel 8, Geneva 1980.
- Hornung 1992: E. Hornung, *Texte zum Amduat*, II, Geneva 1992.
- Hornung 1994: E. Hornung, *Texte zum Amduat*, III, Geneva 1994.
- Hornung - Brodbeck 1975: E. Hornung - A. Brodbeck, *Apophis*, LÄ I, 1975, cols. 350-352.
- Koenig 1994: Y. Koenig, *L'eau et la magie*, in B. Menu, (ed.), *Les problèmes institutionnels de l'eau*, BdE 110, Le Caire 1994.
- Lefebure 1873: E. Lefebure, *The book of Hades from the sarcophagus of Seti I*, "Records of the Past: Being English Translations of the Assyrian and Egyptian" Vol. X, Egyptian Texts, London 1873.
- Manassa 2007: C. Manassa, *The Late Egyptian Underworld: Sarcophagi and Related Texts from the Nectanebid Period*, "Ägypten und Altes Testament", Band 72, Wiesbaden 2007.
- Maspero 1914: G. Maspero, *Sarcophages des époques persane et Ptolémaïques*, vol. 1, IFAO, Le Caire 1914.
- Maspero - Gauthier 1939: G. Maspero - H. Gauthier, *Sarcophages des époques persane et ptolemaïque*, vol. 2., IFAO, Le Caire 1939.
- Moret 1931: A. Moret, *La légende d'Osiris à l'époque thébaine d'après l'hymne à Osiris du Louvre*, BIFAO 30, 1931, pp. 725-750.
- Needler 1967: W. Needler, *A Rock-Drawing on Gebel Sheikh Suliman (near Wadi Halfa) showing a Scorpion and Human Figures*, JARCE 6, 1967, pp. 87-91.
- Piankoff 1954: A. Piankoff, *The Tomb of Ramesses VI, Ancient Egyptian Religious Texts and Representations 1*, New York 1954.
- Quaegebeur 1977: J. Quaegebeur, *Les 'saints' égyptiens pré-chrétiens*, OLP 8, 1977, pp. 129-143.
- Rowe 1940: A. Rowe, *Newly Identified Monuments in the Egyptian Museum Showing the Deification of the Dead, together with Brief Details of Similar Objects elsewhere*, ASAE 40, 1940, pp. 1-67.
- Sethe 1908-1922: K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums*, 4 vol., Leipzig 1908-1922.
- Sharpe 1855: S. Sharpe, *Egyptian Inscriptions from the British Museum and Other Sources*, 2 voll., London 1855.
- Vernus 1991: P. Vernus, *Le mythe d'un mythe: la prétendue nomade d'Osiris - de la dérive d'un corps à la dérive du sens*, SEAP 9, 1991.
- Vycichl 1983: W. Vycichl, *Dictionnaire étymologique copte*, Leuven 1983.
- Volokhine 2000: Y. Volokhine, *La frontalité dans l'iconographie de l'Égypte ancienne*, CSEG 6, Geneva 2000.
- Vos 1993: R. L. Vos, *The Apis embalming ritual. P. Vindob 3873*, Leuven 1993.