

## IL TEMPIO DI DEIR EL-MEDINA : I CULTI E IL CONTESTO DOCUMENTARIO

Claudia Tirel Cena<sup>1</sup>

Il tempio tolemaico di Deir el-Medina venne ricostruito da Tolomeo IV dove sorgeva l'edificio ramesside dedicato ad Hathor signora dell'occidente di Tebe<sup>2</sup>. Costruito in arenaria, è situato ai piedi della montagna tebana, al fondo del passaggio dello *uadi* in cui si sviluppò il villaggio del Nuovo Regno. L'edificio, di forma rettangolare, con asse principale est-ovest, è diviso in tre parti : una sala ipostila, uno stretto pronao con una scala sul lato sinistro ed un *naos* suddiviso in tre cappelle. La decorazione che non riveste l'intero edificio è stata iniziata da Tolomeo IV e proseguita da Tolomeo VI e Tolomeo VIII per la parte interna. Poi Cleopatra III e Tolomeo IX decorarono il muro esterno meridionale con scene di tematica mammisiaca e Tolomeo XII costruì una nuova piattaforma che fungeva da base repositoria e una porta monumentale, che decorò insieme alla porta di ingresso del tempio<sup>3</sup>. Infine, un imperatore romano, chiamato genericamente *Caesar autokrator*, decorò una nicchia sulla parete esterna di fondo.

### I culti e le cerimonie

Il tempio era dedicato ad Hathor « Signora dell'occidente di Djeme » e ad Amon, ed era connesso al piccolo tempio di Amon di Medinet Habu e ai suoi riti per gli dei primordiali<sup>4</sup>. L'esame delle divinità e dei loro epiteti permette di individuare la presenza nel tempio di due sistemi teologici : quello eliopolitano, con Hathor, Maat, Temet e Osiri, e quello tebano, con Amon, Mut, Khonsu e Montu.

Il programma decorativo, che esplica la teologia del tempio, è riassunto nel pronao, che può essere diviso in due parti : quella meridionale, dedicata ad Hathor e alla teologia eliopolitana, e quella settentrionale, dove si ha l'introduzione di Amon e quindi della teologia tebana. In questa parte Amon compare in tutte le sue ipostasi, ma è soprattutto considerato come dio primordiale dell'Ogdoade, Amon di Djeser-set, o è visto come Amenemope, il suo erede che visita il tempio di Djeser-set a Djeme ogni decade<sup>5</sup>. Questo è un aspetto fondamentale per il tempio e il suo sistema teologico, ma soprattutto per la sua posizione nel contesto religioso della riva occidentale.

Vi è anche l'identificazione di Amon con Osiri, che nelle iscrizioni è sempre collegato a Djeme al punto da essere chiamato « pilastro augusto che risiede nel tumulo di Djeme »<sup>6</sup>. L'assimilazione fra Amon e Osiri può essere spiegata con il fatto che entrambi erano al

<sup>1</sup> Si vuole presentare una ricerca tuttora in corso nell'ambito di un progetto dell'Università di Torino riguardante il sito di Deir el-Medina. La prima fase di questo lavoro ha indagato l'analisi dei culti e delle cerimonie che si dovevano svolgere nel tempio tolemaico attraverso l'esame delle scene raffigurate, delle legende e dei dati architettonici. Ringrazio i professori Jean-Claude Goyon, Brian Muhs e Alessandro Roccati per il loro cortese e prezioso aiuto.

<sup>2</sup> Possiamo supporre che vi sia stato un restauro sotto Tolomeo II, perché Bruyère ha ritrovato un frammento dipinto in cui il sovrano sta facendo un'offerta ; cf. Bruyère (1952) 25, fig. 94.

<sup>3</sup> Cf. Arnold (1999) 185 ; 288 che la inserisce nell'elenco dei mammisi, mentre Daumas (1958) 43-44 pur citandola, esclude la struttura in questione dalla sua analisi, per la presenza di una sola parete decorata e l'assenza di qualsiasi riferimento alla nascita del bambino divino nelle iscrizioni. Sulle scene, cf. anche Daressy (1908) 71-74.

<sup>4</sup> La figura divina che ricorre con maggior frequenza dopo Hathor è Amon.

<sup>5</sup> Sulla complessa teologia tebana, cf. Sethe (1929) 59-60 ; Traunecker (1981) 108-120 ; (1988) 100 ; Zivie (1982) 101-109, in particolare 108 sugli epiteti di Amon *dśr-st*. Sulla figura di Amenemope, cf. Doresee (1971), (1973).

<sup>6</sup> Cf. Du Bourguet (2002) § 99, 5. Su questa forma di Osiri, l'Osiri di Djeme, che è nota fin dalla XXVI dinastia e si ritrova anche nei templi di Qasr el-Aguz e Deir Shelwit, cf. Traunecker (1995) 194 e (1981) 130-142 ; Zivie (1982) 108.

centro di una serie di riti che dovevano provocare al loro termine un ritorno dell'energia e della fertilità. Connesse ai due sistemi teologici sono le figure di Imhotep e Amenhotep, scolpite sulle colonne del pronao. Imhotep è raffigurato sulla colonna meridionale e, come nel santuario di Ptah a Karnak, funge da intermediario tra i fedeli e Ptah, quindi qui abbiamo la teologia eliopolitana; invece Amenhotep, raffigurato sulla colonna settentrionale, fa riferimento ad Amon. Questi due « santi » avevano una cappella a Deir el-Bahari e una a Qasr el-Aguz, oltre ad un tempio non lontano da Deir el-Medina. L'importanza del tempio di Deir el-Medina nel loro culto risiede nel fatto che qui, per la prima volta, si ha la loro associazione, in una sorta di parallelismo o fusione tra le due teologie<sup>7</sup>.

Nella cappella meridionale il dio principale è Osiri, chiamato « colui che presiede all'occidente » (*hnty-imnt.t*), ma anche « primo dio di Djeme », epiteto caratteristico di Amon: l'assimilazione tra le due divinità è evidente. Osiri è anche il principio della regalità terrestre, dal momento che è detto « capo sulla terra »; dopo il giudizio diventa *mꜣꜥ-hrw*, cioè si è riappropriato delle proprie prerogative divine e della capacità di agire, e alla fine esce dalla cappella come Osiri Unennefer, ovvero si è rimpossessato delle proprie facoltà regali.

Nella cappella settentrionale, questo principio divino è in grado di generare un erede in modo da perpetuare il potere divino e regale. C'è una fusione tra la teologia eliopolitana e quella tebana, e la funzione regale viene assunta dall'erede di Amon Djoser-set: Amon-Ra. Attraverso gli epiteti si può notare il parallelismo tra le divinità: Osiri-Unennefer e Amon Djoser-set; Nut e Ahet con una funzione materna, Harendotes e Amon-Ra come loro eredi. Quindi abbiamo la trasmissione della regalità divina, e Amon-Ra che dà il soffio di vita alle narici di Osiri è assimilato ad Horo, l'erede. Nel *naos* centrale, il sovrano riceve la regalità: vi è quindi il passaggio dalla regalità divina a quella terrestre, con la consacrazione del re come sovrano delle due terre sotto la protezione di Hathor-Maat.

L'analisi del programma iconografico e della teologia che vi è sottesa porta a ritrovare due linee di sviluppo teologico, che spiegano la natura e la funzione del tempio. Da una parte vi è il ruolo essenziale di Maat-Hathor-Temet, racchiuso in Hathor, signora dell'occidente di Tebe: il tempio ha quindi una funzione divina, perché è il luogo dell'incontro del potere creatore di Amon / Atum con il fattore determinante della stabilità dell'ordine dell'universo, Hathor-Temet-Maat.

Dall'altra parte vi è il ruolo fondamentale di Amon, principio della regalità, e l'equivalenza fra Amon e Osiri-Unennefer, che sono entrambi re degli dei. Entrambi condividono la trasmissione della funzione regale verso l'erede terrestre, il faraone. Il tempio ha quindi una funzione regale: è il luogo del rinnovamento del potere regale terrestre.

Lo stato attuale dello studio, vista l'assenza di riferimenti puntuali ad una liturgia quotidiana e la presenza di alcuni dati archeologici, come la terrazza che serviva da base repositoria per la barca divina portata in processione e un altare per olocausti, porta a pensare che l'edificio fosse riservato a liturgie solenni<sup>8</sup>.

Ritengo che, dai riferimenti presenti nella decorazione e nei testi, si possano individuare due tipi di liturgie. Il primo tipo è connesso con il ciclo divino all'inizio dell'anno e con l'unione con il disco solare. Solitamente i templi avevano due scale che conducevano al tetto e servivano per portarvi le effigi divine in modo che potessero essere esposte ai raggi del sole levante e ricevere un nuovo influsso di vita e di energia. Anche a Deir el-Medina vi è una scala, orientata al levar del sole; abbiamo un riferimento ben preciso a

<sup>7</sup> Amenhotep aveva un tempio funerario a Medinet Habu che fu probabilmente abbandonato all'inizio del periodo tolemaico; cf. Łajtar (2006) 14 e 22. Il suo culto venne spostato nel tempio di Hatshepsut a Deir el-Bahari; all'epoca di Tolomeo VIII vennero costruiti due santuari per Amenhotep e Imhotep, uno a Deir el-Bahari e l'altro a Qasr el-Aguz; cf. Łajtar (2006) 22 e 35. Su Imhotep e Amenhotep, cf. Wildung (1977).

<sup>8</sup> Quest'ipotesi è formulata anche da Monserrat / Meskell (1997) 195. Manca infatti ad esempio l'immagine dell'apertura del *naos*. Per i dati archeologici, cf. Bruyère (1952) 51.

queste cerimonie nel *naos* meridionale, dove un testo parla di sollevamento delle perfezioni (*wts nfrw*), chiara allusione al rito dell'unione con il disco solare (*hnm itn*)<sup>9</sup>.

Nello stesso spirito si svolgevano le cerimonie del piccolo sole, cioè le liturgie di Sokar nel mese di Choiak<sup>10</sup>. Vi è un primo riferimento a queste cerimonie nel pronao, dove è raffigurato Osiri, seguito da Sokar, e si dice che entrambi risiedono a Djeme<sup>11</sup>. Questa scena è un'allusione alla festa di Sokar il giorno del mattino divino ed è una sorta di riassunto dei riti osiriaci che si svolgevano a Djeme. Un altro riferimento a queste cerimonie è la rappresentazione della processione di Sokar sulla parete est del *naos* meridionale. Le cerimonie di Sokar-Osiri hanno però anche una valenza che si fonda sul culto del sovrano regnante, che rinasce come il sole, valenza fondamentale negli altri atti culturali che si svolgevano in questo tempio all'interno della cappella nord e di quella centrale, quelli connessi alla sua natura di luogo di rinnovamento del potere regale.

Oltre a queste cerimonie, i dati archeologici (l'altare per olocausti e la piattaforma che serviva da base repositoria) e le evidenze epigrafiche, epiteti divini che fanno riferimento ad Amon Djeser-set ed un testo in cui si fa menzione della festa della valle, mostrano che il tempio si inserisce nel contesto delle liturgie che si svolgevano sulla riva ovest, e in particolare della processione conosciuta come διάβασις τοῦ μεγίτου θεοῦ Ἄμμωνος εἰς τὰ Μεμνόμενα, la visita di Amon alla riva occidentale e soprattutto al tempio di Djeser-set<sup>12</sup>. È probabile che questa processione sia uno sviluppo tardo della bella festa della valle che ingloberebbe i riti per gli dei primordiali di Djeme: in effetti nel Nuovo Regno l'importanza di questa festa crebbe, ma quando la capitale fu spostata e il faraone non venne più seppellito a Tebe, Djeme, la sepoltura di Kematef e degli dei primordiali, divenne il luogo sacro della necropoli. I riti decadari per Kematef e l'Ogdoade, noti sin dall'epoca di Ramesse II, presero il posto delle altre feste, divenendo sempre più importanti e la processione sembra inglobare l'antica bella festa della valle con i riti di Djeme<sup>13</sup>. Come testimonia il papiro funerario ieratico B.M.10209 del IV sec. a.C., all'inizio dell'epoca tolemaica la bella festa della valle veniva ancora celebrata<sup>14</sup>. Il testo non spiega la processione, ma, sulla base di esso, possiamo ritenere che vi fosse un'assimilazione tra la bella festa della valle e i riti di Djeme<sup>15</sup>. Bataille, sulla base dei documenti greci, riteneva che la festa si celebrasse ancora in epoca tolemaica, quando era chiamata διάβασις τοῦ μεγίτου θεοῦ Ἄμμωνος εἰς τὰ Μεμνόμενα.

Un'altra prova della persistenza di questa festa in epoca tolemaica è l'iscrizione del tempio di Deir el-Medina menzionata prima, che dimostra anche l'assimilazione fra i riti di Djeme e la festa della valle<sup>16</sup>. Il tragitto di questa processione non è sicuro, anche se conosciamo la partenza dal tempio di Luxor, l'arrivo a Medinet Habu e poi, terminato il rito, un ritorno a Luxor dopo una sosta a Karnak. È però probabile che toccasse i principali luoghi di culto attivi sulla riva occidentale; per la vicinanza a Medinet Habu, la teologia di Djeme nella decorazione e la presenza di una base repositoria, Deir el-Medina doveva essere una delle stazioni della processione. È quindi verosimile che il percorso potesse costituire una sorta di circuito: Luxor, Medinet Habu, Deir el-Medina, forse una sosta a

<sup>9</sup> Cf. Du Bourguet (2002) § 62, scena intitolata: « Spirito vivente di Osiri Unennefer trionfante, (che ha) le sue due sorelle intorno a lui; le <loro> braccia portano i loro ornamenti nel loro ufficio di sollevamento delle perfezioni eternamente. »

<sup>10</sup> Su Sokar, cf. Graindorge (1994) 170–310.

<sup>11</sup> Cf. Du Bourguet (2002) § 99, 5: « Discorso di Osiri, pilastro augusto che risiede nel tumulo di Djeme »; 99, 6: « Discorso di Sokar colui che risiede nel tumulo di Djeme ».

<sup>12</sup> Amon « dà il buon soffio alle narici di Osiri nel suo momento della festa della valle »; cf. Du Bourguet (2002) § 81. Per la traversata di Amon in epoca tolemaica, cf. Bataille (1952) 89–91; Cabrol (2001) 563–564 e 741–744; Traunecker (1981) 134–137.

<sup>13</sup> Cf. Traunecker (1981) 134–137; Cabrol (2001) 563–564 e 741–744.

<sup>14</sup> Cf. Traunecker (1981) 124–125; Haikal (1970).

<sup>15</sup> Cf. Traunecker (1981) 135–136.

<sup>16</sup> Cf. anche Monserrat / Meskell (1997) 194 e Traunecker (1981) 136–137.

Deir el-Bahari e poi Karnak, dove si trova anche il tempio di Opet, sede della rinascita di Osiri cui il tempio di Deir el-Medina « fait pendant », come afferma Gutbub<sup>17</sup>.

#### L'archivio e il culto di Amon a Deir el-Medina e Medinet Habu

La ricerca sta proseguendo con l'analisi dei documenti presenti nell'archivio di una famiglia di sacerdoti connessi con il tempio : è l'archivio di Totoes, ritrovato da Schiaparelli nel 1905 e conservato al museo egizio di Torino, che consta di 57 papiri, di cui 44 demotici e 12 greci<sup>18</sup>. Pur essendo un archivio privato e quindi vertente in gran parte sugli affari personali di questi sacerdoti e della loro famiglia, da esso si possono ricavare informazioni sul tempio, sulla sua gestione e sui suoi rapporti con altri edifici e luoghi della riva ovest<sup>19</sup>. Per raggiungere questo scopo, occorre concentrarsi sulle titolature delle persone, sui luoghi di culto e sulle divinità menzionati ; in questa parte della presentazione si intende fornire un riassunto dei principali risultati sinora ottenuti e di alcuni problemi tuttora aperti.

Le persone menzionate nei contratti sono quasi tutte, salvo alcune eccezioni, *pastophoroi* di Amon di Djeme, e sicuramente portano questo titolo tutti i familiari (maschi) di Totoes<sup>20</sup>. Nei documenti demotici sovente a questo titolo ne segue un altro, solitamente quello di profeta di Hathor, o addirittura altri due, cosa piuttosto rara nei documenti tebanici coevi, mentre nei documenti greci le stesse persone vengono definite solamente *pastophoroi* dei Memnonia<sup>21</sup>. L'aspetto che stupisce maggiormente è la posizione sempre preminente che il titolo di *pastophoros* di Amon ha nei papiri demotici rispetto a quello di profeta, che pure è di grado superiore. Quest'ultimo sembra essere utilizzato in molti casi solo per certificare legalmente il diritto di godere di giorni di liturgie o altre rendite che si stanno per cedere, e viene talvolta sostituito da formule in cui si dice « come profeta, sacerdote, *pastophoros*, portinaio, astronomo di ogni carica *iszwt* e incarico *shn* »<sup>22</sup>. La predominanza di questo titolo, sempre legato ad Amon Djeser-set, e il suo uso esclusivo nei testi greci, trovano un riscontro puntuale nell'importanza che la figura di Amon, legata ai riti decadari di Djeme, ha nel tempio : come già detto, sebbene il tempio sia dedicato ad Hathor-Maat, il dio viene raffigurato sulle sue pareti quasi quanto la dea (25 volte contro 27) e tende ad assimilare a sé le altre divinità maschili principali<sup>23</sup>.

Il tempio di Deir el-Medina sembra quindi essere non solo semplicemente connesso a quello di Amon Djeser-set a Medinet Habu, ma in qualche modo dipendente da esso. Supponendo infatti una dipendenza del tempio di Deir el-Medina da quello di Amon Djeser-set, si può spiegare la posizione predominante del titolo di *pastophoros* di Amon di Djeme, perché i sacerdoti menzionati nell'archivio erano in primis *pastophoroi* di Amon Djeser-set

<sup>17</sup> Cf. Gutbub (1961) 334.

<sup>18</sup> I documenti demotici furono pubblicati da Botti nel 1967, d'ora in avanti citato P.Tor.Botti, mentre quelli greci furono pubblicati da Norsa e Vitelli in PSI IX 1014–1025. Sulle numerose correzioni alla lettura di Botti, cf. Zauzich (1971), (1972), e (1973). Sulla genealogia della famiglia di Totoes, cf. Pestman (1985) 144.

<sup>19</sup> Monserrat / Meskell (1997) 195 sottolineano che molti documenti dell'archivio riguardano le relazioni economiche interne dei sacerdoti con il tempio.

<sup>20</sup> Il titolo è omissso negli atti privati di Totoes e di suo cognato Pikos. Altri titoli sono : « sacerdote di Min *hk3-Iwn* e di Amon-Ra di *Hnm.t W3st* » (P.Tor.Botti 2, 1), titolo portato anche da due *pastophoroi* di Amon in P.Tor.Botti 6 ; « pastore sacerdote di Montu » (P.Tor.Botti 11, 6 e 22, 2) e « uomo che veste il cocodrillo del tempio di Sobek » (P.Tor.Botti 12 a, 2 e B, 2). Sulla funzione di *pastophoros*, cf. Schöborn (1976) e Serfass (2001) 188.

<sup>21</sup> Sui due titoli, cf. ad es. P.Tor.Botti 1, 2. Il titolo di *pastophoros* dei Memnonia si ritrova in PSI IX 1018, 12 ; 1022 b, 18 ; 1024, 3 ; 1025 b, 14 e 17.

<sup>22</sup> A proposito de *iszwt* e *shn*, cf. Pestman (1977) 84–85 h.

<sup>23</sup> Oltre a Osiri, anche Montu, che assume un'importanza maggiore nelle ultime fasi decorative del tempio, viene assimilato ad Amon, come si vede ad es. dalla scena 175 in cui porta gli epiteti dell'Amon primigenio « apparso nel grande Nun, colui che è venuto all'esistenza all'origine, dio grande, signore del cielo, della terra, della *duat*, delle acque e delle montagne ». Sull'inserimento di Montu nei culti di Djeme, cf. Sambin (1995).

e avevano secondariamente l'incarico di gestire il tempio di Hathor. In questa direzione va anche l'indicazione che ci fornisce P.Tor.Botti 34 B, in cui è contenuto il giuramento degli anziani del tempio di Hathor: essi, in una questione relativa agli affari del tempio, non giurano sulla dea cui questo è intitolato, ma su Amon dell'Ogdoade (P.Tor.Botti 34 B, 8: *Imn-nꜣy.w-ḥmnw-īw*). In occasione di un altro giuramento degli anziani, P.Tor.Botti 40, 7, si dice che viene fatto nel cortile di Djeme, cioè del tempio di Amon-Djeser-set, per cui vi è anche la possibilità di identificare il luogo del giuramento.

#### La dea Hathor e il nome del tempio

La seconda divinità su cui ricaviamo informazioni è Hathor, o meglio Hathor-Maat, perché uno dei documenti più antichi, P.Tor.Botti 1, riporta il nome esatto del tempio « *rpy* di Hathor sovrana dell'occidente e Maat sovrana dell'occidente che si trova sulla collina di Djeme »<sup>24</sup>. La dedica del tempio ad Hathor-Maat è evidente dalle iscrizioni e raffigurazioni sulle sue pareti, dove però l'edificio viene genericamente chiamato monumento (*mnw*)<sup>25</sup>. È singolare notare come, nei testi dell'archivio successivi al 137 a.C., l'epiteto della dea si trasformi da signora dell'occidente (sottinteso di Tebe) divenendo signora dell'occidente di Djeme e che questa natura « totalizzante » della teologia di Djeme, che coinvolge tutte le altre divinità, venga trasposta anche nelle iscrizioni templari dove, a partire dall'epoca di Tolomeo XII, la dea ha lo stesso epiteto o è collegata a Djeme<sup>26</sup>.

Al nome del tempio, però, è legato anche il problema maggiore posto dai papiri dell'archivio, in quanto i documenti demotici menzionano contemporaneamente un tempio sulla montagna / collina di Djeme (*nt ḥr tꜣ sb.t* oppure *ḏw n Dmꜣ*) e uno nella necropoli (*ḥr tꜣ ḥꜣs.t Dmꜣ*), entrambi dedicati ad Hathor signora dell'occidente<sup>27</sup>. Negli ultimi papiri demotici (successivi al 120 a.C.), però, la distinzione scompare e si parla solo genericamente di un tempio di Hathor signora dell'occidente di Djeme<sup>28</sup>. Dalla lettura della parte demotica dell'archivio sembrerebbe trattarsi, come già afferma Pestman, dello stesso edificio, indicato in due modi differenti<sup>29</sup>. I papiri greci, invece, tutti contemporanei ai testi demotici più recenti, parlano a volte di giorni liturgici di Afrodite (PSI IX 1014), a volte di tempio di Afrodite ἐν τοῖς κατὰ τοὺς τῶν Μεμνονείων τάφοις (PSI IX 1019, 1016 e 1022), e a volte di tempio di Afrodite ἐν τῷ ἀπὸ βορρᾶ μέρει Μεμνονείων ἐπὶ τοῦ ὄρου (PSI IX 1020), oppure ὄρου (1018). Gli editori hanno letto in entrambi i casi ὄρου, ma già Wilcken proponeva la correzione ὄρου(c), domandandosi che cosa potesse essere questo confine<sup>30</sup>. Bataille propone di mantenere la lettura ὄρου e di vedere in questo edificio il tempio di Hathor a Deir el-Bahari, che si troverebbe al confine tra l'Hermonthite e la Peri Thebaide, o, accettando l'emendamento di Wilcken, ai fianchi della montagna<sup>31</sup>. Dopo di lui gli studiosi, eccetto Pestman, hanno accettato la sua ipotesi che vi fossero due templi di Hathor: quello di Deir el-Medina nella necropoli e quello di Deir el-Bahari sul confine o sulla montagna, senza tener conto del fatto che Bataille si è basato solo sui documenti greci – dato che quelli demotici erano ancora inediti – e nonostante, come scrive Łajtar, « non vi

<sup>24</sup> Cf. P.Tor.Botti 1, 2, con correzione di Zauzich (1971) 44.

<sup>25</sup> Ad es. Du Bourguet (2002) § 17 e 26.

<sup>26</sup> Per i papiri, cf. ad es. P.Tor.Botti 9, 8; per le iscrizioni templari, Du Bourguet (2002) § 184 e 190 (in quest'ultima scena si dice che Hathor risiede a Djeme).

<sup>27</sup> P.Tor.Botti 1, 2; 6, 4; 7, 6; 8, 5–6 e 9, 3 parlano di tempio sulla montagna, mentre P.Tor.Botti 2, 2 e 4, 13 di tempio nella necropoli.

<sup>28</sup> Cf. P.Tor.Botti 25 A, 10–11; 31, 5; 33, 4.

<sup>29</sup> Cf. Pestman (1981) 95, n.1.

<sup>30</sup> Cf. Wilcken (1930) 76.

<sup>31</sup> Cf. Bataille (1952) 60 e 96. Sulla geografia dei Memnonia, cf. Pestman (1993) § 16 b.

sia una prova diretta a favore dell'uso della cappella di Hathor a Deir el-Bahari per scopi culturali in epoca tolemaica e romana »<sup>32</sup>.

Se volessimo definire con certezza il nome del tempio, stando ai documenti demotici, per la menzione di Hathor-Maat nel P.Tor.Botti 1, dovremmo dire che è quello sulla montagna di Djeme e non, come tutti ritengono, quello nella necropoli, a meno che i testi non ci diano due designazioni differenti dello stesso edificio, cosa abbastanza probabile dall'analisi dell'intero archivio<sup>33</sup>. La questione merita comunque ulteriori approfondimenti che tengano conto dei dati archeologici e della storia precedente della cappella di Hathor a Deir el-Bahari, con una particolare attenzione al lessico: l'edificio sarebbe stato chiamato *rpy* come nell'archivio o si sarebbe usato un altro termine? Sicuramente un secondo tempio di Hathor e magari la conservazione del culto di Amon a Deir el-Bahari ben si inserirebbero nell'ipotesi di un percorso della processione di Amon sulla riva ovest, che ricalcherebbe il vecchio percorso della bella festa della valle.

Se non era parte del percorso, Deir el-Bahari era sicuramente collegato a Deir el-Medina, per il culto di Imhotep e di Amenhotep. I testi dell'archivio di Totoes ci forniscono alcune informazioni sul loro culto, come la presenza di due *ml* (sacelli), uno superiore ed uno inferiore, mentre i documenti precedenti parlano solo di un *ml* di Amenhotep, con un'estensione del culto verso la fine del II secolo a.C.<sup>34</sup> Sembra anche che vi sia stato un ampliamento degli interessi della famiglia di sacerdoti del tempio di Deir el-Medina che non solo si occupavano di questo tempio e di altri edifici minori a Djeme, ma ricavano rendite anche da Deir el-Bahari. Infine anche i sacerdoti di Amenhotep citati hanno come primo titolo quello di *pastophoroi* di Amon di Djeme, cosa che porterebbe a vedere il tempio di Amon Djoser-set come il fulcro e il punto di controllo da cui dipendono tutti i culti di Tebe ovest.

Tra le altre informazioni interessanti che ricaviamo dall'archivio, vi è il riferimento ad olocausti per il sovrano, che ben si accordano con il ritrovamento della base d'altare a corna fatto da Bruyère. La ricerca infatti ora mira, attraverso i dati di scavo, a coniugare meglio le informazioni fornite dall'archivio con la realtà del tempio e del villaggio circostante. Se dall'archivio risulta evidente che gli interessi della famiglia di Totoes, case, liturgie, terreni, erano incentrati in gran parte nella città di Djeme, per estendersi di lì a buona parte di Tebe ovest, è pur vero che la famiglia possedeva l'abitazione nei pressi del tempio di Deir el-Medina, in cui l'archivio è stato ritrovato e che i papiri testimoniano l'esistenza di un villaggio sotto il tempio di Hathor, in cui si trovavano due cassette per le offerte<sup>35</sup>. In questa località chiamata semplicemente *p3 tmy* e quindi non identificabile con Djeme, in quanto sempre citata come *Dm3*, dovevano risiedere, almeno temporaneamente, i sacerdoti del tempio e gli operai che lavoravano alla sua decorazione, attività che è proseguita ben oltre la durata temporale dell'archivio. I dati archeologici uniti alle informazioni che possiamo ricavare dall'archivio possono quindi permetterci di capire meglio le liturgie, le funzioni dei sacerdoti e le relazioni fra il clero del tempio di Hathor e quello di altri templi della riva ovest, migliorando la nostra conoscenza dei Memnonia in epoca tolemaica.

<sup>32</sup> Cf. Łajtar (2006) 45. Tra gli studiosi che hanno accettato l'ipotesi di Bataille, vi sono Quaegebeur (1974) 51; Vandorpe (1995) 227–228; Monserrat / Meskell (1997) 182, n. 9.

<sup>33</sup> I due testi più antichi in cui si ritrovano le due diverse denominazioni (P.Tor.Botti 1 e 2) sono all'incirca coevi e riguardano la stessa persona, Psemminis figlio di Zmanres. La denominazione del tempio alterna la definizione « sulla montagna » con quella « nella necropoli »; talvolta è priva di ogni riferimento geografico come in P.Tor.Botti 3 fino a quando a partire da P.Tor.Botti 25 manca ogni precisazione geografica, precisazione che, come già detto, viene mantenuta nei documenti greci coevi.

<sup>34</sup> Cf. Łajtar (2006) 28–30.

<sup>35</sup> Cf. P.Tor.Botti 36, 14.

## Bibliografia

- Arnold, D. (1999), *Temples of the Last Pharaohs* (Oxford).
- Bataille, A. (1952), *Les Memnonia* (Paris).
- Botti, G. (1967), *L'archivio demotico da Deir el-Medineh* (Firenze).
- Du Bourguet, P. (2002), *Le temple de Deir el Medina. Textes édités et indexés par Luc Gabolde* (Le Caire).
- Bruyère, B. (1952), *Rapport sur les fouilles de Deir el-Médineh (1935–1940) II*, (FIFAO 20, Le Caire).
- Cabrol, A. (2001), *Les voies processionnelles de Thèbes* (Leuven).
- Daressy, G. (1908), « Notes sur les bas-reliefs du temple de Deir el-Medineh », *BIFAO* 6, 71–74.
- Daumas, F. (1958), *Les mammisis des temples égyptiens* (Paris).
- Doresse, M. (1971), « Le dieu voilé dans sa châsse et la fête du début de la décade », *Revue d'Égyptologie* 23, 113–136.
- Doresse, M. (1973), « Le dieu voilé dans sa châsse et la fête du début de la décade », *Revue d'Égyptologie* 25, 92–135.
- Graindorge, C. (1994), *Le Dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire* (Wiesbaden).
- Gutbub, A. (1961), « Hathor *hnt iwn.t*, Rê Hor *hnt bhd.t*, Amon *hnt w3s.t* », in Sainte Fare Garnot, J. (éd.), *Mélanges Mariette (BdE 32, Le Caire)* 303–348.
- Haikal, F. (1970), *Two Hieratic Funerary Papyri* (London).
- Łajtar, A. (2006), *Deir el-Bahary in the Hellenistic and Roman Period* (Warsaw).
- Monserrat, D. / Meskell, L. (1997), « Mortuary Archaeology and Religious Landscape at Graeco-Roman Deir el-Medina », *JEA* 83, 179–197.
- Pestman, P.W. (1977), *Recueil de textes démotiques et bilingues II* (Leiden).
- Pestman, P.W. (1981), *L'archivio di Amenotes figlio di Horo (Cat. Gen. Museo Egizio di Torino, serie I, vol. V, Milano)*.
- Pestman, P.W. (1985), « Fureter dans les papiers de Totoês », in Pestman, P.W. (éd.), *Textes et études de papyrologie grecque, démotique et copte (Pap. Lugd. Bat. 23, Leiden)* 144–148.
- Pestman, P.W. (1993), *The Archive of the Theban Choachytes (2<sup>nd</sup> Cent. B.C.): A Survey of the Demotic and Greek Papyri Contained in the Archive (Stud. Dem. 2, Leuven)*.
- Quaegebeur, J. (1974), « Prêtres et cultes thébains à la lumière des documents égyptiens et grecs », *BSFE* 70–71, 37–55.
- Sambin, C. (1995), « Médamoud et les dieux de Djéme sous les premiers Ptolémées », in Vleeming (1995) 163–168.
- Schöborn, H.-B. (1976), *Die Pastophoren im Kult der ägyptischen Götter* (Meisenheim am Glan).
- Serfass, A. (2001), « Petition to the Epistrategos Vedius Faustus », *ZPE* 134, 183–190.
- Sethe, K. (1929), *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis : eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs* (Berlin).
- Traunecker, C. (1981), *La chapelle d'Achôris à Karnak II* (Paris).
- Traunecker, C. (1988), « Thèbes-Memphis : quelques observations », in Zivie, A.P. (éd.), *Memphis et ses nécropoles au Nouvel Empire. Nouvelles données, nouvelles questions. Actes du colloque CRNS, Paris 1986* (Paris).
- Traunecker, C. (1995), « Le Pap. Spiegelberg et l'évolution des liturgies thébaines », in Vleeming (1995) 183–202.
- Vandorpe, K. (1995), « City of Many a Gate, Harbour for Many a Rebel », in Vleeming (1995) 203–240.
- Vleeming, S. (ed.) (1995), *Hundred-Gated Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period (Pap. Lugd. Bat. 27, Leiden)*.
- Wilcken, U. (1930), « Urkunden-Referat », *APF* 9, 63–103.
- Wildung, D. (1977), *Imhotep und Amenhotep. Gottverdung im alten Ägypten* (München / Berlin).
- Zauzich, K.-Th. (1971), « Korrekturvorschläge zur Publikation des demotischen Archivs von Deir el-Medine, part I », *Enchoria* 1, 43–56.
- Zauzich, K.-Th. (1972), « Korrekturvorschläge zur Publikation des demotischen Archivs von Deir el-Medine, part II », *Enchoria* 2, 85–95.
- Zauzich, K.-Th. (1973), « Korrekturvorschläge zur Publikation des demotischen Archivs von Deir el-Medine, part III », *Enchoria* 3, 63–70.
- Zivie, Ch.M. (1982), « Recherches sur les textes ptolémaïques de Medinet Habou », in *L'Égyptologie en 1979 II* (Paris) 101–109.