

La Tradizione Teurgica Egizia: il rituale della “Apertura della Bocca”.

Massimiliano Nuzzolo.

Non c'è probabilmente altro rituale della civiltà dell'Antico Egitto maggiormente noto e diffuso di quello cosiddetto della “Apertura della Bocca” (*upet-r*). Tale rituale, dai significati molteplici e a volte apparentemente contraddittori, come avremo modo di vedere più avanti, è infatti attestato in tutte le fasi della lunga storia egizia, seppur sottostando, nel corso degli oltre tre millenni della cultura faraonica, a svariati cambiamenti e modificazioni, tanto nella documentazione epigrafica e testuale quanto in quella archeologica.

Le motivazioni per l'inserimento di questo breve saggio sul rituale antico egizio sono sostanzialmente le stesse che sono state già affrontate nel capitolo relativo alla teurgia sumero-babilonese dove, seppure con riferimento al mondo mesopotamico, si sono potute intravedere le caratteristiche ideologiche e simboliche e le implicazioni storico-religiose di una tradizione teologica antichissima, con la sua complessa ritualità, come quella sviluppata a partire almeno dal IV millennio a.C. nel vasto contesto vicino orientale e nord africano.

In questo discorso, dunque, l'inclusione della controparte egizia sembra ovvio e scontato per poter dare almeno un primo quadro di riferimento, tutt'altro che esaustivo, ad una problematica così ampia come quella della visione, della percezione e del contatto con il divino, e degli annessi rituali, nelle prime società “complesse” della storia dell'umanità. In tal contesto, prendendo spunto dal quasi omonimo rituale mesopotamico del *mēs pî* (lavaggio della bocca), si è scelto, dunque, di focalizzare la nostra attenzione su un particolare aspetto, sebbene certamente il più pregnante, della tradizione teurgica egizia, quello della cerimonia della “Apertura della Bocca”.

In tal senso, infatti, il quadro offerto dalla documentazione egizia presenta aspetti più complessi di quelli mesopotamici. Come già anticipato, in Egitto il rituale dell'apertura della bocca si praticava, fin dai suoi esordi, non solo sulle statue divine e/o regali, ma anche su quelle dei privati e soprattutto sulle mummie e sui sarcofagi antropoidi (d'ora in poi parleremo solo di mummia per comodità), nella loro autentica natura di statue o meglio, per dirla con Assmann, di “rappresentazioni”, della persona vivente o defunta¹.

La mummia, infatti, al pari della statua, serviva al defunto come supporto della sua vita eterna la quale era concepibile, secondo gli Egizi, solo per il tramite del mezzo corporale. Allo stesso tempo entrambe erano finalizzate a mantenere la presenza dell'individuo nel mondo dei viventi pur

¹ Assmann 2005: 108.

nella piena consapevolezza della sua assenza². Ciò che durante l'esistenza corporale era svolto dal corpo in carne e ossa, dopo la morte era assolto, sul piano tanto simbolico quanto concreto e sensibile, dalle statue e/o mummie del defunto, che fungevano da moltiplicatori dell'io individuale sul piano spaziale e temporale³. Tutto ciò è tanto più vero per la divinità se si considera, per esempio, l'incredibile numero di tombe cenotafio di Osiride o la moltiplicazione di figurine fittili dello stesso Osiride o di Sokar che venivano seppellite ritualmente a Karnak e ad Abido durante manifestazioni di culto di ambito popolare⁴.

Proprio per questo suo aspetto di trasformazione e trasfigurazione il rituale, nel prosieguo diacronico della civiltà egizia, verrà praticato sui sarcofagi antropoidi, sulle mummie degli animali sacri, sugli amuleti teriomorfi e antropomorfi (particolarmente quelli scaraboidi, esplicitamente associati al dio sole Ra nella sua forma mattutina di Khepri) e persino su interi edifici templari, nella loro qualità di "rappresentazioni" consacrate ed animate del divino⁵.

Il rituale si presentava, quindi, come un complesso insieme di formule magiche tramite le quali animare e far nascere (o meglio rinascere nel caso delle mummie) le cose viventi, nel senso più ampio che al termine si può dare, conferendo loro la vita o soffio vitale e permettendo il fondamentale interscambio fra i differenti piani del cosmo⁶ (si veda anche quanto detto nel capitolo sulla teurgia sumero-babilonese a proposito dell'Axis Mundi).

Fin dalla prima esplicita attestazione epigrafica ad oggi nota del rituale, quella proveniente dalla tomba dell'ufficiale Metjen a Saqqara⁷ (inizi della IV dinastia – 2600 a.C. circa), la cerimonia, infatti, è associata alla trasformazione e trasfigurazione del defunto in un *akh*⁸, un concetto teologico – religioso abbastanza complesso che possiamo grosso modo definire, riassumendo le annotazioni di Englund⁹, come *“uno spirito glorioso e splendente, rinato ed asceso all'ambito celeste per godere della vita eterna.....la coscienza o parte immateriale della persona a seguito della sua trasfigurazione, ossia dopo aver superato lo stato di semplice ba”*.

Quanto detto sta a significare che la cerimonia era diretta principalmente a rendere fattivo un passaggio spirituale e, di conseguenza anche concettuale, fra due delle principali forme immateriali

² Ginzburg 1999: 110-9, e particolarmente 112.

³ Assmann 1996: 60-2. In questa prospettiva si può comprendere, per esempio, l'esplosione numerica del fenomeno degli *ushabty*, le statuine-servitori che il defunto portava con sé nell'aldilà per compiere le attività lavorative nella vita ultraterrena. Al riguardo si veda quanto detto da Assmann 2005: 110-2 con ulteriore bibliografia.

⁴ Assmann 2005: 109

⁵ Assmann 2001: 45. Per l'analisi del testo relativo a questa particolare tipologia di apertura della bocca si veda anche Blackman, Fairman 1946: 75-91.

⁶ Assmann 2001: 40-52; Assmann 2005: 87-101, e particolarmente 93.

⁷ Lepsius 1850: pls. 4-5. Per la bibliografia completa del personaggio si veda PM III: 493-4. Per un elenco completo di tutte le citazioni del rituale nell'Antico Regno si veda Hannig 2003: 334. Tutte le datazioni adottate nel presente contributo sono prese da Shaw 2000: 481-9.

⁸ Goyon 1972: 6. Si veda anche Roth 1993: 74 e 75, nota 80.

⁹ Englund 1978: 61-4. Al riguardo e con alcune significative differenze si vedano anche K. Jansen-Winkel 1996: 201-15; Friedman 1984-85: 39-46.

degli esseri viventi tutti, divinità e faraone compresi, ossia quelle di *ba* e *akh* un passaggio che poteva avvenire solo se l'essere animato, rinato (mummia) o creato ex-novo (statua), accoglieva in sé lo spirito o scintilla vitale di derivazione divina e universale (il cosiddetto *ka*). Questo, unendosi al *ba*, l'anima vera e propria dell'essere animato, consentiva la rinascita nella vita ultraterrena e il raggiungimento dello stato di spirito perfetto (*akh*)¹⁰.

Non è certo questa la sede per affrontare nel dettaglio problematiche religiose così intricate e sfaccettate come quelle dei concetti di *ba*, *ka* e *akh* per i quali si rimanda alla vasta letteratura scientifica esistente¹¹. Mi preme, però, sottolineare, per il discorso che ci accingiamo a fare di qui a breve, un aspetto fondamentale e spesso sottovalutato del rituale dell'apertura della bocca, ossia il suo carattere polifunzionale e polidirezionale, una caratteristica certo non esclusiva di questo rituale, essendo condivisa da buona parte della religione e dei culti dell'Antico Egitto¹², ma che trova pieno compimento nel rituale qui in esame in virtù della sua centralità e delle sue molteplici valenze nella visione teurgica e teologica egizia.

Un rituale come quello dell'apertura della bocca, che aveva come scopo ultimo e più generale la vivificazione di cose inanimate e, dunque, una loro nuova nascita e/o creazione, non può essere limitato ad una sola categoria dell'essere e dell'esistere ma deve piuttosto aprirsi ad una notevole variazione di concetti e valenze, tanto simboliche e immateriali, quanto reali e concrete, cui il rituale stesso era in ultima istanza finalizzato. In base a ciò, appare quindi errato il voler indirizzare le finalità del rituale principalmente al *ka* piuttosto che al *ba*, come pure si è cercato di sostenere da più parti¹³, dal momento che entrambi andavano a confluire in un'unica teologia della salvezza di cui il rituale era passaggio obbligato e vincolante per l'essere vivente nella sua integrità.

Non è un caso, per esempio, che il rituale, tanto nella sfera privata (tomba di Metjen) quanto in quella regale (Testi delle Piramidi¹⁴) venisse ripetuto per quattro volte e fosse indirizzato verso i

¹⁰ Assmann 2001: 87-92.

¹¹ I due studi più completi e aggiornati sui concetti di *ba* e *ka* sono rispettivamente Žabkar 1968 e Bolshakov 1997 ai quali si rimanda per ulteriori approfondimenti e riferimenti bibliografici. Per il concetto di *akh* si veda invece la nota 9 del presente contributo. Merita una menzione particolare anche la recente e approfondita sintesi in italiano di Bongioanni, Tosi 2002, dove oltre ai tre concetti suddetti vengono affrontate con ampiezza di documentazione anche altri importanti concetti spirituali e teologici egizi quali il nome (*ren*), l'ombra (*shut*), il cuore (*ib*) e l'energia (*hekau*).

¹² Shafer 1997: 18-28, e particolarmente 18-21.

¹³ Bolshakov in particolare sostiene la primaria centralità del concetto di *ka* rispetto agli altri tanto nei rituali quanto nella elaborazione teologica egizia, soprattutto nel periodo centrale della costruzione della sua civiltà, ossia l'Antico Regno (Bolshakov 1997: 282-90). Dal versante opposto Žabkar sembra cedere alla tentazione di considerare la potenza spirituale del *ba* come elemento centrale nelle istanze escatologiche egizie, soprattutto dal Nuovo Regno in poi (Žabkar 1968: 160-3).

¹⁴ Si tratta della prima raccolta scritta, nella storia antico egizia, di testi magico – religiosi finalizzati ad indirizzare e favorire il percorso di resurrezione del faraone defunto. I testi furono incisi all'interno delle piramidi degli ultimi sovrani dell'Antico Regno e di alcune delle loro regine. Non si può esaurire in questa sede la vastissima letteratura ad essi relativa, per cui si menzionerà qui di seguito solo il testo comunemente impiegato per la loro traduzione, ossia Faulkner 1969 (per lo scioglimento si veda la bibliografia del presente contributo).

quattro punti cardinali¹⁵, proprio a richiamare la totalità dell'individuo (quattro sono anche i vasi canopi che contengono le interiora del defunto) sottomesso alla totalità del cosmo, al quale l'individuo stesso (il sovrano nei Testi delle Piramidi, una fascia sempre più ampia della popolazione¹⁶ a partire dal Medio Regno – 2055-1650 a.C. circa – in poi) era destinato a ritornare secondo la concezione escatologica corrente.

Nel caso del rituale antico egizio dell'apertura della bocca, dunque, non si può parlare di una vera e propria teurgia, almeno non secondo la terminologia cui siamo stati abituati dalla tradizione neo-platonica e rinascimentale, non esistendo fra l'altro un vocabolo corrispondente in geroglifico¹⁷. Piuttosto, si deve parlare di un complesso rituale che tramite l'infusione dello spirito o scintilla vitale (il *ka*) nella sostanza inanimata, di qualunque genere essa fosse (statua o mummia), ne consentiva la sua rinascita o "rivitalizzazione", conferendole una natura vivente e facendola partecipare di quell'essenza divina universale e di quell'ordine cosmico, la *Maat*, cui solo gli esseri viventi, seppur in differenti modalità e gradi, possono partecipare¹⁸.

Quanto detto finora potrebbe far credere, però, che il rituale dell'apertura della bocca fosse una pratica sostanzialmente limitata all'ambito funerario e mortuario, ma non è affatto così, dal momento che, come in Mesopotamia, la pratica era fortemente associata alla consacrazione e creazione delle statue divine e/o regali, e alla loro collocazione, e conseguente venerazione, all'interno dei templi¹⁹. Come chiaramente specificato sulla Pietra di Palermo (metà della V dinastia – circa 2450 a.C.), una delle fonti testuali più antiche e autorevoli al riguardo, dato il suo carattere di documento ufficiale, la cerimonia prevedeva la "nascita e l'apertura della bocca [della statua] del dio X – *meset upet-r* (dio X)"²⁰.

Ciò evidenzia, quindi, come il rituale fosse applicabile non solo ad un "supporto" corporeo naturale e reale come la mummia, ma anche ad una creazione ex-novo (statua o immagine per dirla alla egizia – vedi oltre) di un'altra entità, sia essa il defunto stesso, un sovrano o un dio, come nel caso della Pietra di Palermo appena citata.

¹⁵ Otto 1960: 4-8.

¹⁶ Quando parliamo di "fascia ampia della popolazione" intendiamo ovviamente una fascia elitaria dal punto di vista politico-sociale e culturale, l'unica in grado di potersi avvalere in ambito privato di speculazioni teologiche e religiose originariamente elaborate in ambito esclusivamente regale. Al riguardo si veda in particolare Baines 1991: 123-200.

¹⁷ A tal proposito si veda l'interessante saggio di Magris sulla semplificazione platonica, e conseguentemente ellenistica e plotiniana della complessità religiosa, spirituale e filosofica egizia (Magris 2002: 163-80), un fraintendimento i cui influssi ed echi profondi permearono l'intera civiltà occidentale fino agli inizi della riscoperta dell'Egitto faraonico in seguito alle campagne napoleoniche. Per ulteriori dettagli si veda anche il saggio di Albanese nel presente volume.

¹⁸ Sul concetto della *Maat* e sulle sue interrelazioni con il tema qui trattato, con particolare riguardo alla partecipazione del *ba* all'ordine universale costituito, si veda Assmann 1990: 17-39, 114-9.

¹⁹ Blackman 1924: 47-59; Otto 1960: 2-4.

²⁰ La prima attestazione epigrafica della cerimonia in ambito regale è datata al regno di Cheope (Wilkinson 2000a: 224-5 con ulteriore bibliografia) ma non è escluso che il rituale possa essere stato già precedentemente in uso. Esempi datati al regno di Aha e Snefru sono basati su elementi epigrafici troppo dubbi per essere presi in questione (al riguardo si veda Roth 1993: 74 con ulteriore bibliografia). Sulla variante *un-r* per indicare l'apertura della bocca nei rituali più recenti, si veda Roth 2001: 606.

In tutti i casi, questa immagine/statua viene “generata”, “fatta nascere”, secondo quella che è la resa letterale della radice verbale utilizzata (*mes*)²¹, in una forma fisica, concreta e materica che è esplicitamente ed ulteriormente richiamata dal fatto che molto spesso l’atto rituale avveniva nella *hut-nebu* (Casa dell’Oro), una struttura di non chiara origine che probabilmente doveva coincidere con l’atelier dei principali artigiani addetti all’intaglio e alla lavorazione delle suppellettili templari e funerarie²².

Particolarmente significativo è, infine, il fatto che il termine per indicare tale supporto statuaria o corporeo venisse sottinteso nei testi, essendo del tutto omesso come nel caso suddetto oppure, come accade in altre occasioni, venendo genericamente definito come “immagine” (*tut* e *djet* sono i due termini geroglifici più utilizzati per indicare quest’ultimo termine e possono essere anche tradotti come “corpo” e “rappresentazione”)²³.

Questa connotazione del rituale dell’apertura della bocca come non esclusivamente funerario si riscontra, grosso modo nello stesso periodo della Pietra di Palermo, anche nel tempio solare di Niuserra²⁴ (sesto faraone della V dinastia: 2445 – 2421 a.C. circa) dove la citazione del rituale, con la stessa medesima formula vista in precedenza, è presente nelle iscrizioni ufficiali di consacrazione del tempio, ritrovate nel tempio a valle ma riferite ad ambienti di culto del tempio superiore in cui tale rituale doveva essere esplicito²⁵.

Ma gli esempi, espliciti o indiretti, di rituale di apertura della bocca su statue di divinità e sovrani all’interno dei templi non finiscono certo qui, accompagnando anzi la storia egizia fino alla sua conclusione. Solo per citare alcuni significativi esempi, si possono ricordare i “Papiri di Abusir”²⁶, con le svariate attestazioni della strumentazione impiegata per tali rituali, le statue osiriache del primo sovrano del Medio Regno, Mentuhotep II (2055 – 2004 a.C. circa), avvolte in pregiate bende di lino e ritualmente sepolte in una fossa secondaria della sua tomba a Deir el

²¹ Riguardo ai differenti piani semantici della radice verbale in questione, si veda Wb II: 137-8.

²² Traunecker 1989: 106-10. Il significato letterale del termine *hut-nebu* sottintende, da un punto di vista filologico, un legame stretto con l’oro, la carne degli dèi per eccellenza, spingendoci quindi a supporre che un simile ambiente fosse legato, almeno nelle sue origini simboliche, al più prestigioso dei templi delle divinità, ossia quello di Ra ad Eliopoli. Tuttavia, a partire dalla fine dell’Antico Regno, la *hut-nebu* è esplicitamente associata al dio Ptah, dio poliade di Menfi, protettore degli artigiani, creatore e plasmatore degli uomini e del cosmo secondo alcuni filoni mitologici affermatasi a partire dalla fine dell’Antico Regno ma particolarmente centrali nella religione egizia durante il Nuovo Regno (Quirke 2001, 77-8). Non è quindi escluso che già agli inizi dell’Antico Regno il tempio di Ptah a Menfi fosse la vera sede della *hut-nebu*. Non è escluso del tutto, però, che quest’ultima potesse avere anche una controparte simbolica e concettuale nella tomba, come casa della rinascita celeste (per una simile interpretazione del valore di *hut-nebu* si veda Wilkinson 2000: 228-30 con ulteriore bibliografia).

²³ Assmann 2005: 106.

²⁴ Il carattere non funerario dei templi solari e le caratteristiche dei culti in esso svolti, sono stati ampiamente trattati in Nuzzolo 2007: 217-47; Nuzzolo 2010a: 289-312.

²⁵ Per l’immagine del frammento in considerazione si veda Bissing 1928, Bl. 30, nr. 463. Per le annotazioni sullo svolgimento del rituale e sul suo significato nell’ambito delle cerimonie religiose svolte nei templi solari si veda invece Helck 1977: 68-72.

²⁶ Si tratta di un grosso corpus di documenti papiracei ritrovati nel tempio della piramide di Neferirkara e datati fra la fine della V e la fine della VI dinastia (2350 – 2150 a.C. circa): cfr. P. Posener-Kriéger 1976.

Bahari²⁷, o, in epoca molto più recente, la dettagliata descrizione testuale ed iconografica del tempio tolemaico di Edfu²⁸.

A dispetto di questa ampia documentazione, che ci fornisce un quadro abbastanza preciso e affidabile sul significato e sulle implicazioni teologico – religiose del rituale, non sono affatto chiare, invece, le sue origini, né le modalità e le tempistiche di diffusione.

Eberhard Otto, nella ad oggi più completa enucleazione dello svolgimento del rituale, basata quasi esclusivamente sulle versioni conosciute dai Libri dei Morti²⁹ del Nuovo Regno (1550 – 1069 a.C. circa), conclude affermando che l'apertura della bocca riuniva in sé tradizioni culturali e rituali assai eterogenee, provenienti da almeno 6 campi diversi: rituali per le statue, rituali d'offerta funeraria, rituali di mummificazione, rituali di sepoltura, rituali di macellazione, e più generici rituali di purificazione praticati nel culto ordinario templare³⁰.

Sulla base della centralità d'uso di un particolare strumento cultuale (l'asta *dua-ur*) di cui si dirà oltre, solitamente utilizzato per il culto delle statue nel Nuovo Regno, e in mancanza di ulteriori, precisi indizi cronologici, Otto conclude che l'apertura della bocca doveva aver avuto il suo primo impiego e ragion d'essere nei rituali di preparazione e consacrazione delle statue delle divinità, sia nello svolgimento delle principali festività religiose che del culto templare quotidiano³¹.

Assmann concorda con questa visione affermando che il rituale aveva certamente avuto origine nella preparazione delle statue di culto, non solo di carattere divino ma anche regale, pur affermando che il contesto di questo originario culto sulle statue fosse di natura prettamente funeraria³². La sua opinione, nelle linee generali, è condivisa da molti altri studiosi pur essendosi questi concentrati piuttosto sulla descrizione dello svolgimento del rituale, che non sulle sue origini. Fra questi, mi preme ricordare in particolar modo i contributi di Blackman, Helck, Goyon, van Walsem, Smith, nonché il più recente e ampio contributo di Lorton³³.

Tutte queste ipotesi, però, non prendono in considerazione, se non *en passant*, le evidenze archeologiche e testuali precedenti alla precisa e sistematica codificazione scritta del rituale stesso, codificazione avvenuta, come ricordato in precedenza, solo nel Nuovo Regno.

²⁷ Arnold 1974: 51-3.

²⁸ Blackman, Fairman 1946: 75-91.

²⁹ Si tratta di una raccolta di papiri con formule magico – religiose che dovevano servire al defunto, sia in ambito privato che regale, di accedere al mondo ultraterreno e alla vita eterna. Anche in questo caso, come per i Testi delle Piramidi (si veda sopra), essendo la letteratura in merito sterminata, si rimanda ad uno dei testi principali e più antichi sull'argomento, testo citato nella bibliografia del presente contributo come: Naville 1886.

³⁰ Otto 1960 (II): 2.

³¹ Otto 1960 (II): 2-3.

³² Assmann 2005: 108, 312.

³³ Per i riferimenti ai testi summenzionati si veda la bibliografia finale.

In realtà, nella documentazione archeologica ed epigrafica più antica, di cui si è già parlato, non ci sono solo le prove sicure dell'esistenza del rituale, ma anche ulteriori e precisi indizi sulle modalità di svolgimento del rituale stesso e su quale dovesse essere la sua finalità ultima.

In tal senso, in anni relativamente recenti, Ann Macy Roth ha fatto notare, con ottime argomentazioni e con puntuali riscontri archeologici e testuali, come il rituale si svolgesse fin da epoche molto antiche principalmente sulle mummie e fosse modulato, a livello simbolico e concettuale, sulle fasi di nascita, maturazione e crescita del bambino³⁴. La sua analisi parte dalla strumentazione nota archeologicamente dalle sepolture predinastiche dell'epoca di Naqada I (4000 – 3500 a.C. circa) per arrivare a quelle dell'Antico Regno (2686 – 2160 a.C. circa) a Giza e Saqqara. Tale strumentazione trova ulteriori, specifici riscontri anche nella documentazione scritta (Papiri di Abusir³⁵) dove, seppure non esplicitamente menzionata in relazione al rituale dell'apertura della bocca, forse anche a causa del lacunoso stato di conservazione del materiale papiraceo, viene citata a proposito delle suppellettili di culto in dotazione al tempio funerario.

Fra queste suppellettili, le principali erano certamente due: il *peshes-kaf*, un coltello rituale in selce, dalla forma allungata e sottile e con una terminazione a coda di pesce; le lamine *netjeruy*³⁶, una sorta di lastrine piatte di ferro meteorico dalle estremità ricurve, simboleggianti dita umane.

Come testimoniato sia dalle evidenze archeologiche citate in precedenza che dai Papiri di Abusir, e soprattutto dai Testi delle Piramidi in ambito regale³⁷, questi due strumenti rituali, che avranno (soprattutto il *peshes-kaf*) molteplici impieghi nei rituali di culto del Nuovo Regno, essendo principalmente utilizzati durante il processo di mummificazione, dovevano avere avuto originariamente significati molto diversi, legati ad ancestrali pratiche rituali connesse con la nascita di un individuo³⁸.

Per quanto riguarda in particolare il coltello *peshes-kaf*, che risulta essere il più documentato a livello archeologico e testuale (Testi delle Piramidi in particolar modo), Roth ha dimostrato che esso doveva essere stato usato originariamente per tagliare il cordone ombelicale del neonato³⁹.

Come argomentato da Hornung⁴⁰, questo gesto apparentemente semplice e abitudinario, in una società prolifica come quella egizia, doveva assumere un aspetto rituale e simbolico di assoluta centralità: staccare il neonato (intendendolo, in senso letterale, come “essere vivente appena nato”)

³⁴ Roth 1992: 113-47; Roth 1993: 57-79.

³⁵ Posener-Kriéger, Cenival 1968: pls. 12-14. La terminologia della strumentazione templare è anche riassunta e discussa in dettaglio in: Posener-Kriéger 1976: 190-1.

³⁶ Questi oggetti vengono chiamati *sebay* nei Papiri di Abusir. Cfr. Posener-Kriéger 1976: 190.

³⁷ Una delle formule dove si citano entrambi gli strumenti è la numero 30, attestata nelle piramidi dei faraoni Unas e Pepi II e delle regine Neith e Oudjebten. Si veda Faulkner 1969: 8.

³⁸ Roth 1992: 123-6; Roth 1993: 63-6.

³⁹ Roth 1992: 127. Diversa l'opinione di Van Walsem, secondo il quale lo strumento sarebbe stato usato, anche in epoca antica, esclusivamente nell'ambito delle pratiche di imbalsamazione (van Walsem 1978: 200).

⁴⁰ Hornung 1992: 127-48.

dalla placenta della madre che lo aveva nutrito per i nove mesi di gestazione⁴¹. Tale placenta, però, non era solo una parte dell'anatomia femminile, ma aveva un suo corrispettivo a livello simbolico: essa rappresentava, infatti, il caos primordiale, quell'oceano indistinto e omogeneo (in egizio *nun*)⁴², espresso iconograficamente dal serpente Apophis avvolto sulle sue spire⁴³, da cui all'origine dei tempi il dio sole Atum-Ra era sorto per dare vita all'universo intero, secondo numerose versioni del mito conosciute fin dall'Antico Regno (Testi delle Piramidi) e dettagliatamente descritte e raffigurate, nel Nuovo Regno, negli inni religiosi e nelle tombe dei sovrani nella Valle dei Re⁴⁴. L'atto rituale del tagliare il cordone ombelicale assumeva, quindi, un significato cosmico e creativo: dar forma alla vita differenziandola dall'indifferenziato, o per dirla con le parole di Hornung: “*dar vita al molteplice a partire dall'uno*”⁴⁵.

Sempre allo svezzamento e alle primissime fasi di vita del bambino appena nato vengono associate anche le lamine *netjeruy*. Queste due lamine dovevano servire a “purificare” la bocca del defunto risorto per consentirgli di poter ricevere e mangiare le offerte allestite per lui, iniziando così la vera e propria vita eterna⁴⁶; un atto dal forte valore simbolico e dalle evidenti implicazioni pratiche sia nella quotidianità della vita umana, nel caso dei neonati, che nel culto divino e funerario delle statue e/o del defunto rinato, come si dice in riferimento al sovrano nei Testi delle Piramidi⁴⁷.

Altrettanto significativi sono anche alcuni passi successivi dei Testi stessi, laddove si parla delle offerte che venivano portate al faraone rinato subito dopo aver compiuto l'apertura della bocca. Dalla tipologia di offerte, si evidenzia chiaramente che si tratta di alimenti “iniziatici”, ossia cibi dalle valenze sia simboliche che soprattutto pratiche, che avevano il compito di consentire la dentizione e lo svezzamento del defunto rinato (e chiaramente del neonato e/o delle statue negli altri casi) al fine di prepararne la vita autonoma. Solo in seguito, infatti, il defunto riceveva la vera e propria offerta funeraria, solitamente la coscia anteriore del bue, da cui iniziava il rituale di offerta vero e proprio⁴⁸.

⁴¹ In tal senso e con un processo inverso, ossia di ritorno all'utero e alla placenta, il defunto doveva rigenerarsi prima di poter rinascere verso l'aldilà. Da questo concetto deriva molto probabilmente l'idea del sarcofago di forma ovale particolarmente in voga nelle sepolture regali della XVIII dinastia (Thutmosi III è il caso più noto e meglio conservato) ma espresso, dal punto di vista testuale, fin dall'epoca dei Testi delle Piramidi. Si veda Assmann 1989: 139-40.

⁴² Per l'associazione della placenta con il *ka* dell'individuo, e particolarmente del sovrano, si vedano Blackman 1916: 241, nota 3 e Frankfort 1948: 70-4. Schweitzer, però, sulla base dell'iconografia di alcune scene rituali, critica questa ipotesi ritenendo inverosimile tale associazione (Schweitzer 1956: 15).

⁴³ Un'immagine molto precisa e completa in tal senso si trova in Hornung 1992: 147, fig. 18.

⁴⁴ Hornung 1992: 130-33.

⁴⁵ Hornung 1992: 153.

⁴⁶ Nei Testi delle Piramidi, essendo in un contesto regale, le due lamine *netjeruy* rappresentano l'Alto e Basso Egitto che danno la vita al sovrano aprendogli la bocca, con ovvio riferimento alle origini duali del successivo, unitario stato egizio. Questa dualità simbolica rimane però anche in ambito privato e divino con chiaro riferimento ai concetti cosmici di bene e male, sole e oscurità, e quant'altro che sono alla base di tutta l'elaborazione teologica antico-egizia. Si veda al riguardo Roth 1993: 69-74.

⁴⁷ Si veda Roth 1993: 118-21, con le citazioni dei relativi passi nei Testi delle Piramidi.

⁴⁸ Roth 1993: 121-2.

A questo rituale di intrinseco valore simbolico ma con esplicite ed ovvie implicazioni pratiche, si deve essere aggiunto, sovrapposto ed amalgamato, un ulteriore, antichissimo rituale, probabilmente sviluppatosi in parallelo a quello dell'apertura della bocca fin dalla prima epoca dinastica e definito, come abbiamo visto in apertura, la "nascita" (*meset*) della divinità in questione⁴⁹. Il rituale, praticato originariamente sulle sole statue divine⁵⁰, era finalizzato a consentir loro di accogliere lo spirito vitale della divinità stessa ed usufruire delle offerte alimentari che venivano loro fornite.

Le finalità e la simbologia del rituale sono grosso modo equivalenti a quelle dell'apertura della bocca ma le sue peculiari modalità di adempimento differiscono in alcuni aspetti. Per quello che possiamo apprendere dalle scene e dai testi del Nuovo Regno⁵¹ punto centrale della cerimonia era la presentazione alla statua della coscia anteriore del bovino (*khepes*), la principale offerta alimentare di qualsiasi rito funerario fin da epoca predinastica, accompagnata, o secondo alcuni sostituita in epoca successiva, da una sorta di asta o cesello cerimoniale chiamato *dua-ur*, principale strumento di culto, come ricordato in precedenza, anche del rituale dell'apertura della bocca, come si può chiaramente constatare in una delle scene più note della tomba di Tutankhamon⁵². Quest'ultimo utensile di culto, in particolare, implica immediate connotazioni divine e stellari essendo la *duat*, da cui la parola *dua-ur* deriva, nient'altro che il cielo stellato o meglio l'universo celeste da cui gli dèi discendono e a cui ritornerà il faraone risorto (i defunti tutti a partire dal Nuovo Regno). La forma stessa dello strumento, una chiara stilizzazione della costellazione dell'Orsa Maggiore⁵³, avvalorata e completa la natura divina e celeste del rituale e dei suoi destinatari.

Ultimo momento di questo rituale, era la consacrazione delle statue che venivano lavate e purificate con acqua e oli sacri e finalmente "vitalizzate" tramite il contatto fisico, ovviamente traslato anche al piano simbolico, dell'officiante (sacerdote o sovrano che fosse) con la statua divina

⁴⁹ Lorton 1999: 151-2. Le prime attestazioni della "creazione" o "nascita" di una statua provengono dalla Pietra di Palermo (si veda Wilkinson 2000: 90-1) in riferimento al regno di Aha (3200 a.C. circa), primo sovrano dell'Egitto unificato, probabilmente da identificare con il mitico Menes della tradizione erodotea (per una più ampia analisi della cronologia, degli eventi politici e delle origini dell'Egitto dinastico, si veda Wilkinson 2000b: 377-95).

⁵⁰ Dal punto di vista epigrafico (Pietra di Palermo) il rituale è testimoniato anche sulle statue regali solo a partire dalla IV dinastia (Wilkinson 2000: 140-1. Una diversa interpretazione del passo in questione è data invece da Roccati 1982: 39. Riguardo alla datazione del rituale su statue regali nell'Antico Regno si veda anche nota 306 nel presente contributo). È logico supporre, tuttavia, che esso potesse essere praticato sia sulle statue regali che su quelle private almeno a partire dalla III dinastia, quando si verifica, infatti, un notevole incremento della produzione statuaria privata.

⁵¹ Una delle immagini più note e meglio conservate del rituale si trova nel Libro dei Morti di Hunnefer conservato al British Museum di Londra. L'immagine è pubblicata in Naville 1886: pl. 2.

⁵² Per l'immagine in questione si veda Reeves 1990: 72-3 con ulteriore bibliografia.

⁵³ In tal senso si veda Roth 1993: 70. La studiosa americana associa anche la coscia bovina, nella sua forma stilizzata, alla stessa costellazione, con analoghe implicazioni religiose e particolarmente cosmologiche.

per mezzo dei due mignoli delle mani, secondo una gestualità che abbiamo già incontrata nel rituale dell'apertura della bocca⁵⁴.

È dunque probabile, per riassumere, che identici gesti simbolici fossero usati, fin da tempo immemore, per differenti finalità rituali⁵⁵, probabilmente con lo scopo di sottolineare la loro complementarità religiosa⁵⁶ e, allo stesso tempo, di rafforzare il ruolo culturale, ed indirettamente anche politico, del faraone, e della classe sacerdotale che lo rappresentava, attraverso la ripetizione e cementazione di un identico rituale⁵⁷.

La creazione dell'essere vivente, con la nascita e il conseguente "svezzamento", si configurava, dunque, come un momento catartico e rigenerativo⁵⁸, di carattere universale, in cui si ripeteva continuamente ed eternamente, sebbene in forme specifiche e parziali nel tempo e nello spazio, l'originale atto creativo del mondo⁵⁹. Tramite queste suppellettili rituali (coltello *peshes-kaf*) di grande pregnanza simbolica, l'essere vivente appena creato e/o rigenerato alla vita, come nel caso del defunto, sconfiggeva il caos primordiale raffigurato da Apophis⁶⁰, dividendo in due quello che originariamente era unito (placenta e neonato da un lato – defunto e caso primordiale dall'altro), ossia moltiplicando l'unità e dando forma e vita all'informe, in ciò riproponendo, nel microcosmo della sua esistenza, la nascita del sole all'interno del dramma cosmico della creazione⁶¹. In seguito, il defunto/statua tramite le lamine *netjeruy* e/o l'asta *dua-ur*, acquisiva la sua natura divina⁶², o meglio partecipava di quella scintilla vitale che era stata donata agli uomini dagli dèi e che era simboleggiata dal materiale stesso in cui erano intagliate queste ultime due suppellettili, il ferro meteorico di origine celeste e, dunque, soprannaturale⁶³.

⁵⁴ Roth 1993: 67-9.

⁵⁵ Roth 1992: 146-7; Roth 1993: 78.

⁵⁶ Roth 1993: 69.

⁵⁷ Bell, con numerosi esempi, amplia l'orizzonte di questa preposizione estendendolo alla teorizzazione e alla pratica rituale antico egizia tout court. Si veda Bell 1992: 81-5, 170, 196-201, 218.

⁵⁸ Anche a questo proposito, Bell parla di ritualità e pratica culturale catartica come elemento basilare dell'intera concezione religiosa egizia (Bell 1992: 70-4, 90-3, 220). Nel caso del rituale dell'apertura della bocca, però, data l'eccezionale importanza delle sue finalità, ossia il pieno compimento della vita eterna, siamo sicuramente di fronte ad un rito di significato più ampio e capillare rispetto ad altri, per i quali, probabilmente, l'elemento catartico e cosmologico era minoritario e secondario.

⁵⁹ Assmann 2002: 59-68, e particolarmente 61.

⁶⁰ Stricker 1975: 287-8.

⁶¹ Hornung 1992: 154. Al riguardo, e con ulteriori argomenti tratti dalla vasta produzione letterario – salvifica dei Libri dei Morti, si veda anche l'exkursus di Hornung sui fondamenti ontologici dell'unicità e molteplicità del divino (Hornung 1992: 155-64).

⁶² Roth 1993: 70-4.

⁶³ È interessante notare come la scelta del materiale di origine divina per queste due suppellettili non sia affatto casuale ma evidentemente motivata dalla necessità di comunicare con la divinità in senso tangibile e concreto, e non solo spirituale e concettuale, tramite "frammenti corporei" della divinità stessa. Non è escluso, perciò, che simili oggetti fossero conservati come delle reliquie all'interno dei santuari, soprattutto quelli di epoca pre/protodinastica, per essere poi usati nelle cerimonie culturali quotidiane ed straordinarie, come è ancora oggi d'uso, *mutatis mutandis*, nelle religioni monoteiste. A questo proposito, con particolare riferimento al tempio di Elefantina, Kemp fa notare come nei templi pre/protodinastici d'Egitto, a differenza delle epoche successive, non vi fosse alcuna specifica caratterizzazione iconografica (statue/oggetti di culto) né testuale della divinità se non attraverso piccole immagini fittili, in svariati

A questo punto, resta da dirimere, però, la questione del come due rituali così simili nelle funzionalità e nelle implicazioni religiose ma molto diversi, almeno originariamente, nella pratica liturgica (se si eccettua, come abbiamo visto, la parte del contatto con il dito mignolo delle mani) si siano incontrati per confluire in un unico e complesso rituale così come attestato senza ombra di dubbio dal Nuovo Regno in poi. Per far ciò bisogna brevemente ritornare all'ambito storico – archeologico, focalizzandosi sull'evoluzione di un concetto apparentemente estraneo alla discussione in esame, quello della definizione della regalità egizia⁶⁴.

È stato fatto notare, infatti, come, in virtù dell'alto numero di ritrovamenti della strumentazione cultuale relativa alla cerimonia dell'apertura della bocca (*peshes-kaf* in particolare) nelle primitive comunità tribali, poi divenute “*chiefdom*”⁶⁵, del periodo Naqada I-III, sia ipotizzabile che la cerimonia dell'apertura della bocca fosse stata originariamente appannaggio di una consistente elite politica del paese⁶⁶.

Con la graduale unificazione della terra del Nilo e con la sacralizzazione della figura del sovrano, connotazioni “divine” devono essere state aggiunte al rituale, verosimilmente allo scopo di rendere palese la differente, celeste natura del suo primo destinatario⁶⁷. Queste connotazioni vennero molto probabilmente prese dal parallelo, e più importante, rituale templare delle statue, dove elementi di carattere divino e soprannaturale (le lamine *netjeruy* e l'asta *dua-ur*) andavano a completare la cerimonia della “creazione/nascita” della statua della divinità⁶⁸.

Per marcare ulteriormente questa distinzione e renderla comunitariamente riconosciuta e consacrata, il tutto venne trasferito e unificato in alcuni rituali diretti alla persona del faraone⁶⁹, nella cui dualità intrinseca di umano e divino, Alto e Basso Egitto, immagine e forma degli dèi ma corpo mortale lui stesso, si venivano concentrando tutte le possibili implicazioni terrene e ultraterrene dei più svariati rituali.

L'occasione e la motivazione di un tale trasferimento concettuale, se da un lato può essere stata dovuta a necessità di culto di carattere ordinario, quali la complessa gestione quotidiana del

materiali, relative alle forze animali della natura, solo talvolta vagamente antropomorfizzate (Kemp 2000: 72-7). Questa sorta di panteismo latente nella religione egizia viene richiamato, con altre argomentazioni di carattere filologico, anche da Hornung 1992: 110-3. Riguardo allo status differente della prima religione egizia e dei suoi templi si veda anche O'Connor 1992: 83-98.

⁶⁴ Sul concetto di regalità nell'Antico Egitto e sulle svariate implicazioni ad esso legate a livello culturale e religioso in senso lato, si vedano in particolare i due recenti contributi di Baines 1995: 3-42 e Silverman 1995: 49-92 dove si troverà anche una ampia bibliografia sull'argomento.

⁶⁵ Riguardo alla definizione di *chiefdom* e alla loro evoluzione in stato unitario, si veda Kemp 2000: 33-8.

⁶⁶ Roth 1992: 133.

⁶⁷ Riguardo alla trasformazione delle pratiche rituali e delle simbologie comunitarie in elementi elitari e regali del successivo stato egizio unificato si veda in particolare Kemp 2000: 38-53.

⁶⁸ È probabilmente per il loro carattere templare e non funerario che le lamine *netjeruy* e l'asta *dua-ur* sono completamente assenti dalla documentazione archeologica predinastica e dinastica laddove, al contrario, sono spesso citate, nella V e VI dinastia, sia nei Papiri di Abusir che nei Testi delle Piramidi.

⁶⁹ Kemp 2000: 53-64, e particolarmente 59-62.

culto regale e la pratica delle offerte alimentari a lui dedicate all'interno dei templi delle piramidi, dall'altro deve aver avuto, a mio avviso, una primaria motivazione di legittimazione simbolica e teologica della regalità, e soprattutto della sua natura divina, trascendente ed immanente allo stesso tempo, e va quindi ricercata nelle principali e più antiche celebrazioni della regalità nella civiltà egizia⁷⁰, in primo luogo la festa *sed*.

Come nel caso dei concetti religiosi di *ba*, *ka*, e *akh*, cui si è accennato prima, anche nel caso della festa *sed* entriamo in un campo ampio e variegato, di cui è difficile tracciare una descrizione storica uniforme e lineare, trattandosi di un rituale che è stato molto probabilmente il risultato graduale di un insieme di più tradizioni religiose e culturali provenienti da differenti substrati etnici. Esula d'altronde dagli orizzonti del presente contributo una sua trattazione specifica, per la quale, ancora una volta, si rimanda alla amplissima produzione scientifica⁷¹.

Sta di fatto, però, che il momento saliente della festa era la corsa rituale del sovrano intorno al campo consacrato, da ripetersi quattro volte come abbiamo visto anche nel caso dell'apertura della bocca e del rituale di culto sulle statue⁷². La corsa era accompagnata e preceduta dallo stendardo di *Upuaut*, il dio sciacallo "che apre le vie", in epoche successive spesso identificato con Anubis e, dunque, dai chiari connotati funerari⁷³.

Uno dei momenti simbolicamente più pregnanti di questo rituale, che immediatamente precede la corsa vera e propria ed è chiaramente raffigurato in un rilievo della festa *sed* nel tempio solare di Niuserra, era il contatto simbolico fra i due mignoli del sovrano e il suddetto stendardo divino, dotato di un ureo (valenza regale) e retto dal sacerdote (rappresentante) delle "Anime di Ieracompoli", sostanzialmente le anime degli antenati defunti divinizzati, ossia, in senso traslato, le divinità tutte⁷⁴.

È molto probabile, quindi, che il faraone sia qui raffigurato mentre sta compiendo allo stesso tempo l'apertura della bocca e la consacrazione, secondo le due tipologie di rituale di cui si è detto in precedenza, di una insegna/stendardo divino che rappresenta ed impersona, in senso simbolico e corporeo allo stesso tempo, l'intera comunità degli dèi. Questi precedono e assistono il sovrano nel più delicato momento del rituale, quello della rinascita tramite la corsa rituale, avvalorandone la sua legittimità dinastica⁷⁵. Il sovrano, dal canto suo, compiendo la corsa dimostra di aver riacquisito le forze vitali e cosmiche della creazione originaria, confermando il proprio diritto divino a

⁷⁰ Si veda anche quanto detto da Bleeker 1967: 23-6 sulle differenti tipologie di festività.

⁷¹ Si vedano soprattutto Bleeker 1967: 96-123 e Hornung, Staehelin 1992 con ulteriore bibliografia.

⁷² Bissing, Kees 1922: 85-90, e particolarmente 89.

⁷³ Sulle più ampie implicazioni di *Upuaut* nelle origini della religione egizia e delle sue celebrazioni festive si veda anche Kees 1956: 26-37.

⁷⁴ Per il disegno del frammento in questione si veda Bissing 1923, Bl. 13, nr. 33b.

⁷⁵ Nuzzolo 2010b: 85-99, e particolarmente 94.

governare⁷⁶. Il carattere allo stesso tempo funerario e regale dello stendardo (vedi quanto detto sopra) completa il quadro affermando, in un sola sequenza scenica, la compenetrazione del sovrano con le divinità e il passaggio di consegne, e di natura, dalle une all'altro. Il fatto che la celebrazione della festa *Sed* si concluda con la visita delle cappelle divine da parte del sovrano che rende loro omaggio con offerte del tutto simili a quelle normalmente impiegate in ambito funerario, momento culturale ancora presente nelle scene di epoca tolemaica, completa la quadratura del cerchio, assimilando, in un'unità semantica unica, le istanze funerarie con quelle della regalità e del culto divino⁷⁷.

È evidente, tuttavia, come nel prosieguo temporale della storia egizia questo complesso rituale (apertura della bocca + rituale sulle statue, la festa *Sed* rimanendo sempre ed unicamente una prerogativa regale), fra l'altro oramai assimilato in un unico modulo celebrativo come detto in precedenza, sia gradatamente passato dall'ambito regale a quello privato, seguendo, con modalità e tempistiche di cui è qui superfluo parlare, il più graduale e noto fenomeno storico – antropologico della “democratizzazione” dell'aldilà o, per dirla con le parole di Assmann, della “demotizzazione” delle pratiche e delle simbologie funerarie⁷⁸.

Un ultimo aspetto di carattere socio – culturale merita, infine, d'esser ricordato: la presenza e centralità nel rituale dell'apertura della bocca del “figlio amato” del defunto, menzionato sia nella forma testuale più antica della cerimonia, i Testi delle Piramidi, che nei più recenti Libri dei Morti, e presente fin nelle ultimissime versioni dell'epoca tarda⁷⁹. Se da un lato la sua presenza appare scontata, considerando il fatto che in tutte le società antiche il figlio primogenito era destinato alla successione patrilineare dell'eredità e del potere familiare, dall'altro, come sottolineato da più parti, costui ha immediati ed espliciti richiami con il paradigma osiriaco e con i misteri della sua morte e resurrezione⁸⁰, richiami che arrivano in molte versioni dei Libri dei Morti, anche in contesto privato, a citare esplicitamente come Horus il figlio del defunto, protagonista della parte centrale

⁷⁶ Si deve notare, inoltre, che in queste scene della corsa rituale (e non solo nel caso delle scene provenienti dal tempio solare) il sovrano reca nelle mani il cosiddetto scettro *mekes*, un particolare tipo di scettro, di piccole dimensioni e con le estremità appuntite, che viene comunemente interpretato come un'arma/bastone da combattimento (per maggiori dettagli sul significato e sulla forma del *mekes* si veda Kees 1986: 1375-6). Considerando la palea somiglianza di questo oggetto con il *peshes-kaf*, nonché il particolare contesto rituale in cui ricorre all'interno della festa *Sed* (vedi quanto detto sopra), non è escluso che anch'esso (*mekes*) possa avere avuto a che fare, almeno originariamente, con la celebrazione del rituale dell'apertura della bocca e che possa essere, quindi, interpretato, alla pari del *peshes-kaf*, come una sorta di coltello/strumento rituale. Uno studio più approfondito sulla questione è in fase di realizzazione da parte di chi scrive.

⁷⁷ Nuzzolo 2010b: 121-2. Sulle implicazioni escatologiche ed ultraterrene di quest'ultima parete della cerimonia, ossia la visita alle cappelle divine, si veda anche Hornung, Staehlin 1992: 41-6.

⁷⁸ Assmann 2005: 73-75 con ulteriore bibliografia. Il termine “demotizzazione”, recentemente introdotto da Assmann, appare evidentemente più consono al contesto storico-religioso e sociale dell'Antico Egitto, laddove il precedente termine “democratizzazione”, coniato nei primi del Novecento, implica connotazioni politico-sociali evidentemente anacronistiche e fuorvianti.

⁷⁹ Per l'analisi della sequenza completa del rituale nelle vignette dei Libri dei Morti, si veda Assmann 2005: 310-7.

⁸⁰ Griffith 1980: 234.

della cerimonia, un ruolo cerimoniale e mito-poietico un tempo prerogativa esclusiva del sovrano e/o del sacerdote ritualista⁸¹.

Ancora una volta, dunque, un archetipo regale viene messo a disposizione di una moltitudine di “persone comuni” la cui perpetuazione del rituale diventa di per se stessa garanzia e convalida della sua costante efficacia ed eterna validità.

Quanto detto, d’altro canto, testimonia ulteriormente della natura multiforme e sfaccettata della concezione religiosa e della speculazione teologica egizia, in cui il sincretismo di metafore e significati, continuamente arricchiti, reinterpretati e vivificati, non inficiava la pratica cultuale e rituale ma la rendeva, anzi, sempre più viva ed efficace perché legittimata dalla potenza e dal prestigio della tradizione.

Bibliografia e abbreviazioni

Arnold 1974

Arnold, D., *Der Tempel des Mentuhotep von Deir el Bahari*. I Bd. *Architektur und Deutung* (Archäologische Veröffentlichungen 8), Mainz 1974

Assmann 1989

Assmann, J., *Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt*, in: Simpson, W.K. (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt* (Yale Egyptological Studies 3), New Haven 1989: 135-159

Assmann 1990

Assmann, J., *Maât: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990

Assmann 1996

Assmann, J., *Preservation and Presentation of Self in Ancient Egyptian Portraiture*, in: Der Manuelian, P., Freed, R. (eds.), *Studies in honour of William Kelly Simpson* (2 vols.), Boston 1996

Assmann 2001

Assmann, J., *The Search for God in Ancient Egypt* (originale: *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit ein früheren*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1984), Ithaca 2001

Assmann 2002

Assmann, J., *La morte come tema culturale. Immagini e riti mortuari nell’Antico Egitto* (originale: *Der Tod als Thema der Kulturtheorie*, Frankfurt am Main 2000), Torino 2002

Assmann 2005

Assmann, J., *Death and Salvation in Ancient Egypt* (originale: *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001), Ithaca 2005

⁸¹ Goyon 1972: 96-7; Schmitz 1984: 833-6.

Baines 1991

Baines, J., *Society, Morality and Religious Practise*, in: Shafer, B.E. (ed.), *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths and Personal Practise*, London 1991: 123-200

Baines 1995

Baines, J., *Kingship, Definition of Culture, and Legitimation*, in: O' Connor, D., Silverman, D.P. (eds.), *Ancient Egyptian Kingship* (Probleme der Ägyptologie 9), Leiden – New York – Köln 1995: 3-47

Bell 1992

Bell, C., *Ritual Theory, Ritual Practise*, New York 1992

Bissing 1923

Bissing, F.W. von (Hrsg.), *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re. II Bd. Die kleine Festdarstellung*, Berlin – Leipzig 1928

Bissing 1928

Bissing, F.W. von (Hrsg.), *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re. III Bd. Die grosse Festdarstellung*, Berlin – Leipzig 1928

Bissing, Kees 1922

Bissing, F.W. von, Kees, H., *Untersuchungen zu den Reliefs aus dem Re-Heiligtum des Rathures*, München 1922

Blackman 1916

Blackman, A.W., *The Pharaoh's Placenta and the Moon-God Khons*, *Journal of Egyptian Archaeology* 3 (1916): 235-249

Blackman 1924

Blackman, A.W., *The Rite of Opening the Mouth in Ancient Egypt and Babylonia*, *Journal of Egyptian Archaeology* 10 (1924): 47-59

Blackman, Fairman 1946

Blackman, A.W., Fairman H.W., *The Consecration of an Egyptian Temple According to the Use of Edfu*, *Journal of Egyptian Archaeology* 32 (1946): 75-91

Bleeker 1967

Bleeker, C.J., *Egyptian Festivals. Enactment of Religious Renewal* (Studies in the History of Religions XIII), Leiden 1967

Bolshakov 1997

Bolshakov, O., *Man and his Double in Egyptian Ideology of the Old Kingdom* (Ägypten und Alten Testament 37), Wiesbaden 1997

Bongioanni, Tosi 2002

Bongioanni, A., Tosi, M., *Spiritualità dell'Antico Egitto. I concetti di Akh, Ba e Ka*, Rimini 2002

Budge 1909

Budge, E.A.W., *The Book of the Opening of the Mouth*, London 1909

Englund 1978

Englund, G., *Akh. Une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique* (Boreas 11), Uppsala 1978

Faulkner 1969

Faulkner, R.O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford 1969

Frankfort 1948

Frankfort, H., *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago 1948

Friedman 1984-85

Friedman, F., *The Root Meaning of ʒh: Effectiveness or Luminosity*, Serapis 8 (1984-85): 39-46

Ginzburg 1999

Ginzburg, C., *Repräsentation: Das Wort, die Vorstellung, der Gegenstand*, in: Ginzburg, C. (ed.), *Holztaugen: Über Nähe und Distanz*, Berlin 1999: 110-119

Goyon 1972

Goyon, J.-C., *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte : Le Rituel de l'ouverture de la bouche, les Livres des respirations*, Paris 1972

Griffith 1980

Griffith, J.G., *The Origins of Osiris and his Cult* (Studies in the History of Religions XL), Leiden 1980

Hanning 2003

Hanning, R., *Ägyptisches Wörterbuch I. Alten Reich und Erste Zwischenzeit*, Mainz am Rhein 2003

Helck 1967

Helck, W., *Einige Bemerkungen zum Mundöffnungsritual*, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts für ägyptische Altertumskunde im Kairo 22 (1967): 27-41

Helck 1977

Helck, W., *Die "Weihinschrift" aus dem Sonnenheiligtums des Königs Neuserre bei Abu Gourab*, Studien zur Altägyptischen Kultur 5 (1977): 47-77

Hornung, 1992

Hornung, E., *Gli dèi dell'Antico Egitto* (originale: *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellung*, Darmstadt 1971), Roma 1992

Hornung, Staehelin 1992

Hornung, E., Staehelin, E., *Neue Studien zum Sedfest* (Aegyptiaca Helvetica 20), Basel 1992

Jansen-Winkeln 1996

Jansen-Winkeln, K., *Horizont und Verklärtheit: Zur Bedeutung der Wurzel ʒh*, Studien zur Altägyptischen Kultur 23 (1996): 201-215

Kees 1912

Kees, H., *Der Opfertanz des ägyptische Königs*, Leipzig 1912

Kees 1956

Kees, H., *Der Götterglaube im Alten Ägypten*, Berlin 1956

Kees 1986

Kees, H., *Zepter*, in: Helck, W., Westendorf, W. (Hrsg.), *Lexikon der Ägyptologie* (VI Bd.), Wiesbaden 1986: col. 1373-1389

Kemp 2000

Kemp, B.J., *Antico Egitto. Analisi di una civiltà* (originale: *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, London – New York 1989) Milano 2000

Lepsius 1850

Lepsius, R., *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien* (II Bd.), Berlin – Leipzig 1850

Lorton 1999

Lorton, D., *The Theology of Cult Statues in Ancient Egypt*, in: Dick, M.B. (ed.), *Born in Heaven Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, Winona Lake (Indiana) 1999: 123-210

Magris 2002

Magris, A., *La complessità egizia e la semplificazione platonica*, in: Bongioanni, Tosi 2002: 163-180

Naville 1886

Naville, E., *Das ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie*. I Bd. *Text und Vignetten*, Berlin 1886

Nuzzolo 2007

Nuzzolo, M., *The Sun Temples of the V Dynasty: a Reassessment*, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 36 (2007): 217-247.

Nuzzolo 2010a

Nuzzolo, M., *The V Dynasty Sun Temples Personnel: an overview of titles and cult practise through the epigraphic evidence*, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 39 (2010): 289-312.

Nuzzolo 2010b

Nuzzolo, M., *I Templi Solari e l'Ideologia Regale nell'Antico Regno* (tesi di dottorato inedita), Napoli 2010

O'Connor 1992

O'Connor, D.P., *The Status of Early Egyptian Temples: an Alternate Theory*, in: Adams, B., Friedman R. (eds.), *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman 1944-1990*, Oxford 1992: 83-98

Otto 1960

Otto, E., *Das ägyptische Mundöffnungsritual*. I Bd. *Text*; II Bd. *Kommentar* (*Ägyptologische Abhandlungen* 3), Wiesbaden 1960

Posener-Kriéger 1976

Posener-Kriéger, P., *Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakai (Les Papyrus d'Abousir): traduction et commentaire* (*Bibliothèque d'Étude* 65/1-2), Le Caire 1976

Posener-Kriéger, Cenival 1968

Posener-Kriéger, P., Cenival, J.-L. de, *The Abusir Papyri. Hieratic Papyri in the British Museum*, London 1968

PM III

Porter, B., Moss, R., *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic, Texts, Reliefs and Paintings* (vol. III. Memphis), Oxford 1974-81 (2nd ed.)

Quirke 2001

Quirke, S., *The Cult of Ra. Sun-Worship in Ancient Egypt*, London 2001

Reeves 1990

Reeves, N., *The Complete Tutankhamun*, London 1990

Roccati 1982

Roccati, A., *La Littérature Historique sous l'Ancien Empire Égyptien*, Paris 1982

Roth 1992

Roth, A.M., *The psš-kf and the 'Opening of the Mouth' Ceremony: a Ritual of Birth and Rebirth*, *Journal of Egyptian Archaeology* 78 (1992): 113-147

Roth 1993

Roth, A.M., *Fingers, Stars and the 'Opening of the Mouth': the Nature and Function of the ntrwj Blades*, *Journal of Egyptian Archaeology* 79 (1993): 57-79

Roth 2001

Roth, A.M., *Opening of the Mouth*, in: Redford, D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Oxford 2001: 605-609

Schmitz 1984

Schmitz, B., *Sem*, in: Helck, W., Westendorf, W. (Hrsg.), *Lexikon der Ägyptologie* (V Bd.), Wiesbaden 1984: col. 833-836

Schweitzer 1956

Schweitzer, U., *Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der Alten Ägypter* (Ägyptologische Forschungen 19), Glückstadt 1956

Shafer 1997

Shafer, B.E., *Temples, Priests and Rituals: an Overview*, in: Shafer, B.E. (ed.), *Temples of Ancient Egypt*, London – New York: 1-30

Shaw 2000

Shaw, I., (ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford 2000

Silverman 1995

Silverman, D.P., *The Nature of Egyptian Kingship*, in: O' Connor, D., Silverman, D.P. (eds.), *Ancient Egyptian Kingship* (Probleme der Ägyptologie 9), Leiden – New York – Köln 1995: 49-92

Smith 1993

Smith, M., *The Liturgy of Opening the Mouth for Breathing*, Oxford 1993

Stricker 1975

Stricker, B. H., *De Geboorte van Horus* (III vol.), Leiden 1975

Traunecker 1989

Traunecker, C., *Le 'Château de l'Or' de Thutmosis III et les magasins nord du temple d'Amon*, Cahier de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille 11 (1989): 89-111

van Walsem 1978

van Walsem, R., *The pšs-kf: An investigation of an ancient Egyptian funerary instrument*, Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden 59 (1978): 193-249

Wb II

Erman, A., Grapow, H., *Wörterbuch der ägyptischen Sprache im Auftrage der deutschen Akademien* (II Bd.), Berlin 1922

Wilkinson 2000a

Wilkinson, T. A. H., *Royal Annals of Ancient Egypt. The Palermo Stone and its associated fragments*, London – New York 2000

Wilkinson 2000b

Wilkinson, T. A. H., *Political Unification: toward a reconstruction*, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts für ägyptische Altertumskunde im Kairo 56 (2000): 377-395

Žabkar 1968

Žabkar, L.V., *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts* (Studies in Ancient Oriental Civilisation 34), Chicago 1968