Gilberto Modonesi

LA CONCEZIONE ANTROPOLOGICA NELL'IMMAGINARIO EGIZIO

Abstract - The ancient Egyptians thought that the person was formed of different elements which in death broke themselves up. The regeneration of the dead to new life required that the elements of that person reunified themselves. This was carried out by complex funerary rituals. The article wishes to examine these elements to disclose the characteristics and powers of each.

Résumé - Selon les anciens égyptiens la personne était constitué de différents éléments qui dans la mort se dissociaient. Pour la régénération du mort à nouvelle vie les éléments de sa personne devaient s'unifier. Pour cela, on faisait appel à des complexes rituels funéraires. L'article a pour but de passer ces éléments en revue pour relever les caractéristiques et les

pouvoirs de chacun d'eux.

Gli egizi avevano una concezione complessa degli esseri umani. Essi ritenevano che la persona fosse composta di vari elementi che convivevano felicemente nel vivente. ma che diventavano relativamente autonomi e tendevano a dissociarsi con la morte. Alcuni rituali funerari avevano lo scopo di assicurare che tutti i componenti essenziali della persona venissero reintegrati nel defunto al fine di ricomporlo a unità, condizione imprescindibile per la sua rigenerazione. Conosciamo gli elementi costitutivi della persona soprattutto grazie a testi e rappresentazioni di carattere funerario; tale conoscenza ci consente di esplorare il pensiero degli egizi sul significato di ciascuno di tali elementi e di avere una chiave interpretativa delle credenze religiose degli egizi e di molti rituali magici.

Questo contributo vuole raccogliere e riassumere un fondamentale aspetto del pensiero egizio, offrendo l'opportunità di riflettere su quella dimensione del sacro che merita, al pari delle religioni contemporanee, attenzione e rispetto.

Il corpo e i suoi sostituti

Il corpo (dt = djet) è la sede di tutti gli altri componenti della persona. Alla morte il corpo aveva dei sostituti nella salma (h3t = ciat), nella mummia ($s^ch = sah$), nella statua e nelle immagini del defunto (twt = tut).

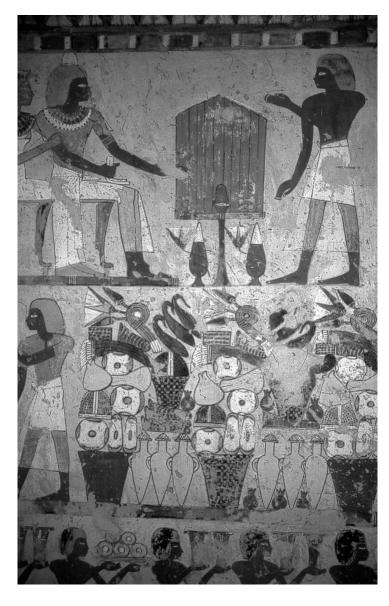
La mummificazione e il relativo rituale rendevano divino ed eterno il corpo del defunto; dopo avere reintegrato in esso tutti gli altri componenti, il defunto era rigenerato a nuova vita per l'eternità.

Già nelle tombe dell'Antico Regno, il periodo delle grandi piramidi, erano poste statue del defunto come sostitute del corpo. Dal Medio Regno si sviluppa la concessione regale di autorizzare alti dignitari a insediare loro statue nei templi, così da condividere con le statue di divinità e del sovrano i be-

Fig. 1 - Il re Thutmosi II incede seguito dal suo ka. Dal tempio di Hatshepsut a Deir el-Bahari (Tebe ovest). Foto di S. Modonesi.



Fig. 2 - Le offerte alimentari del funzionario Menna. Dalla tomba TT 69, necropoli di Qurna (Tebe ovest). Foto di S. Modonesi.



nefici del culto e delle feste divine¹. Il k3 (ka)

Nel recente passato il ka era definito come "il doppio" perché in certe rappresentazioni l'immagine del faraone è seguita da una figura più piccola dello stesso sovrano con due braccia aperte sul capo, che sono appunto il segno geroglifico del ka (Fig. 1). Oggi il ka viene considerato "la forza vitale", quella forza fisica e psichica propria del vivente che scompare con la morte lasciando il corpo inerte². "Morire" aveva per gli egizi il significato di "andare al proprio ka", quindi di ritrovare quella "forza creatrice che, racchiusa nell'uomo, costruisce e mantiene in vita il suo corpo"3. Le numerose offerte alimentari al defunto, sia come cibi deposti nella tomba⁴, sia come rappresentazioni sulle pareti delle cappelle funerarie e sulle stele, con tavole di offerta riccamente imbandite con ogni sorta di vivande, hanno proprio lo scopo di consentire magicamente al defunto di alimentarsi e di mantenere anche nell'aldilà la propria forza vitale⁵ (Fig. 2).

"Dopo il "rito dell'apertura della bocca" le statue e le immagini degli dei e dei defunti rappresentavano il "ka vivente" al cui interno poteva dimorare il ba del dio o del defunto".

La formula 105 del Libro dei Morti associa il ka alla personalità morale del defunto, al giudizio dei suoi comportamenti in vita. Quindi il ka può essere concepito anche come un alter ego, un sosia del defunto che, come tale, presentava le stesse esigenze fisiche e psichiche della persona in vita⁷.

Gli egizi ritenevano che termini omofoni avessero significati collegati: così anche ka (toro) è importante per arricchire di significato il ka del re e del defunto. Infatti questo lemma evidenzia l'aspetto genesiaco del re e del defunto e si integra con gli altri elementi per dare al ka un significato che va oltre l'individuo, un legame fra generazioni. Con la morte la persona si unisce al suo ka, un aspetto del suo essere che egli ha ereditato da suo padre e trasmesso ai suoi figli. Ciò è particolarmente evidente nella successione della regalità. Con l'intronizzazione il re riceveva i cinque nomi del suo protocollo ed entrava in possesso del

ka regale, il ka che si trasmetteva da un re all'altro fin dall'alba dei tempi. Il re si trasformava così da sovrano di natura umana a ka immortale⁸.

Il b3 (ba)

Il ba è usualmente tradotto con "anima", ma in realtà il termine non ha corrispondenze dirette con le nostre concezioni. Infatti il ba è un'entità che emana dalla sfera fisica della persona, è molto attiva e ha appetiti molto terreni: ad esempio, il ba è il motore dell'attività sessuale9. Il ba ha la facoltà sostanziale di superare, secondo la sua volontà, il limine tra terra e cielo e viceversa¹⁰. I testi religiosi affermano che i corpi delle divinità si trovano sottoterra, le loro immagini sono nel rinchiuso dei templi e i loro ba dimorano in cielo¹¹. Pertanto le immagini delle divinità, quali le conosciamo dalle rappresentazioni, vengono vitalizzate dai rituali perché siano in grado di albergare i ba dei rispettivi dei¹², ma dal punto di vista grafico tali immagini sono convenzionali perché i ba sono entità invisibili. I ba delle divinità si manifestano mediante agenti terrestri: le azioni del sovrano, eventi sociali e personali, elementi naturali. Il re in battaglia agisce come Montu, le pestilenze sono i bau di Sekhmet, l'aria è il ba di Shu, le tempeste sono il ba di Seth, e così via¹³. Il ba delle persone comuni si trova spesso rappresentato come uccello a testa umana sotto l'albero che figura la dea Nut o Hathor, la dea del sicomoro, o mentre si disseta da una fonte d'acqua (Fig. 3).

L'aspirazione del ba del defunto è di uscire dalla tomba per godere delle attrattive della vita durante il giorno e con il buio di ritornare nella cripta della tomba e alla mummia per sfuggire ai pericoli della notte¹⁴. Il ciclo diurno-notturno del ba è quindi associato alla corsa del sole in cielo e al ciclico simbolismo magico di nascita-morte-rinascita.

Rn (ren), il nome

Il nome per gli egizi era come una seconda creazione dell'individuo, quando, al momento della nascita, al neonato era impo-



sto un nome che ne esprimeva la natura e il probabile destino. Altrettanto avveniva ogni volta che il nome veniva pronunciato¹⁵.

Il nome è un elemento della persona che assicura il ricordo e quindi la sopravvivenza del defunto nel corpo sociale. "Il nome è una dimensione essenziale dell'individuo" e conferisce identità; spesso l'iscrizione del nome rappresenta l'intera persona 17. La magia è particolarmente interessata al nome perché conoscere il nome della persona significa possederne l'essenza, dominarla 18. I testi funerari, vedi ad esempio il Libro dei Morti, indicano i nomi dei vari guardiani dell'aldilà, in modo che il

Fig. 3 - L'artigiano Nebenmaat gioca al senet assistito dalla sua sposa. Dietro di loro i ba dei due sposi ricevono acqua fresca dalla dea del sicomoro. Dalla tomba TT 119, necropoli di Deir el-Medina (Tebe ovest). Foto di S. Modonesi.

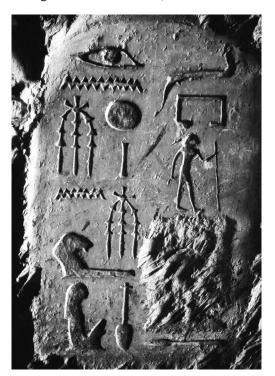


Fig. 4 - Il nome di Senmut scalpellato per annullarne la memoria. Dalla tomba TT 71, necropoli di Qurna (Tebe ovest). Foto di S. Modonesi.

defunto abbia potere su di loro per entrare e uscire dalla tomba a proprio piacimento. Cancellare il nome, scalpellarlo dai monumenti, equivale a decretare la morte definitiva della persona annullando tutta la sua esistenza¹⁹ (Fig.4).

Fig. 5 - L'"ombra" dell'artigiano Nebenmaat, accompagnato dal sole nero-morto, esce dalla cappella funeraria. Dalla tomba TT 219, necropoli di Deir el-Medina (Tebe ovest). Foto di S. Modonesi.

All'ingresso delle tombe, su statue e immagini e su vari oggetti del defunto il nome è bene esplicitato, spesso insieme ai suoi titoli onorari e funzionali più importanti, segno di una vita di successo secondo le prescrizioni della maat, le leggi e le regole sociali istituite dagli dei e dal sovrano. Già sulle pareti esterne delle tombe monumentali può comparire l'autobiografia del defunto, come testimonianza per i passanti di una vita di successo condotta secondo i principi della maat²⁰.



Un altro accorgimento per sollecitare il ricordo dei vivi è l'"appello ai viventi" in cui il defunto dalle pareti esterne della sua tomba si rivolge ai passanti per chiedere che venga pronunciato il suo nome, un barlume di nuova vita.

L'ombra šwt (sciut)

Veloce e rapida nei movimenti, legata al mondo corporeo²¹, è strettamente associata al ba tanto che dal Periodo Tardo in poi questi due elementi tendono a diventare sinonimi²².

Nei testi l'ombra è indicata con il segno geroglifico del ventaglio e talvolta anche dal flabello a una sola piuma di struzzo. Nelle rappresentazioni il ventaglio aperto a manico lungo, e talvolta anche il flabello, stanno a segnalare la presenza attiva dell'ombra di una divinità, cioè la manifestazione del ba di una divinità in una immagine della scena. Spesso le scene rappresentate nei templi mostrano un discreto numero di ventagli anche differenziati nella loro morfologia creando notevoli ambiguità nell'interpretazione²³.

I grandi ventagli aperti, e di norma anche i flabelli a una sola piuma, sono associati nelle rappresentazioni solo a soggetti divini e al faraone, anche quando questi è figurato come sfinge.

Il generico significato dei ventagli nelle rappresentazioni è quello di "protezione". Poiché la protezione non è un'azione che si genera da sé, è evidente che la protezione esercitata dal ventaglio proviene dal ba di una divinità.

Le rappresentazioni del periodo amarniano mostrano moltissimi ventagli tenuti da soldati e pochissimi innalzati da preti, in coerenza con il nuovo simbolo del sole radiante che con i suoi raggi sovrasta le immagini del re Akhenaton e della sua sposa Nefertiti. Il significato del sole radiante va oltre il concetto di protezione: esso vuole segnalare il rapporto parentale tra il dio Aton, il disco solare e il re Akhenaton²⁴. In alcune tombe della XIX e XX dinastia

In alcune tombe della XIX e XX dinastia della necropoli di Deir el-Medina, Luxor, l'ombra è rappresentata come una nera replica dell'immagine del defunto (Fig.5).



Fig. 6 - Nel giudizio davanti al dio dei morti Osiri il cuore di Menna è pesato sulla bilancia rispetto all'immagine della dea Maat, simbolo di verità e giustizia. Dalla tomba TT 69, necropoli di Qurna (Tebe ovest). Foto di S. Modonesi.

Qui il contesto non è né divino, né regale²⁵, quindi l'ombra è il puro riflesso dell'immagine del defunto. Dal periodo grecoromano in poi sarà questa la sua forma: i defunti come ombre²⁶.

Il cuore ib (ib)

Era per gli egizi la sede della ragione, della coscienza, della volontà. Per questo motivo nel giudizio del defunto davanti al dio Osiri il cuore veniva contrapposto sulla bilancia a una piuma, il simbolo di Maat, perché eventuali comportamenti devianti dalle regole divine e sociali erano imputabili al cuore²⁷ (Fig.6)

Il pensiero si formava nel cuore e si manifestava con la parola creatrice. La divina espressione di questo principio è nota dal Testo di Teologia Menfita scolpito sulla stele del re Shabaka (B.M. EA 498): Ptah, il dio demiurgo di Menfi, ha concepito nel cuore la creazione che poi ha realizzato mediante la parola, "il verbo". La parola delle divinità era "performativa", creativa²⁸.

Il cuore, un organo fisico della persona, diversamente dagli altri elementi immateriali, veniva lasciato nella mummia. Ma anche per il cuore esisteva il pericolo di una dissociazione durante il giudizio del defunto davanti al dio Osiri. Il superamento del giudizio comportava una lunga dichiarazione del defunto sui suoi corretti comportamenti in vita: è la formula 125 del Libro dei Morti, conosciuta come la "confessione negativa dei peccati". Un cuore dissociato poteva contraddire la dichiarazione del defunto. La formula 30 del Libro dei Morti garantiva la sintonia tra il cuore e la confessione liberatoria del defunto.

La trasfigurazione 'h (akh)

L'akh non viene considerato un componente della persona, ma uno stato di grazia che si conseguiva dopo il positivo giudizio del defunto nell'aldilà. Per il defunto akh ha il senso di "essere trasfigurato"²⁹.

Conclusione

Nel loro insieme gli elementi che compongono la persona consentono al defunto di essere presente in cielo, in terra e nel mondo sotterraneo³⁰. La distinzione tra corpo fisico e gli altri elementi immateriali ha un riscontro nella struttura base della tomba egizia: una cripta sotterranea per la salma mummificata, al fondo di un pozzo erme-

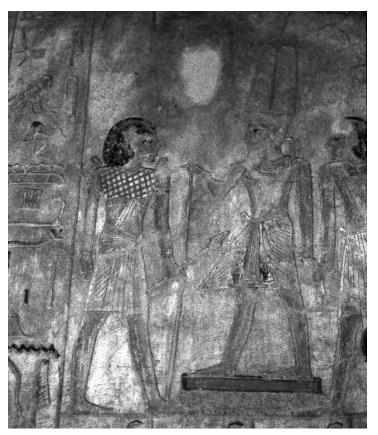


Fig. 7 - Una fase del "rituale dell'apertura della bocca" sulla statua del re Setnakht.
Dalla tomba KV 14, Valle dei Re (Tebe ovest). Foto di S. Modonesi.

ticamente chiuso, e una cappella funeraria in superficie, accessibile per il culto e la memoria del defunto³¹.

Il defunto, reintegrato in tutti i suoi elementi grazie ai rituali e rigenerato, non aveva comunque vita propria nell'aldilà se non passando attraverso un altro rituale fondamentale: "il rito dell'apertura della bocca".

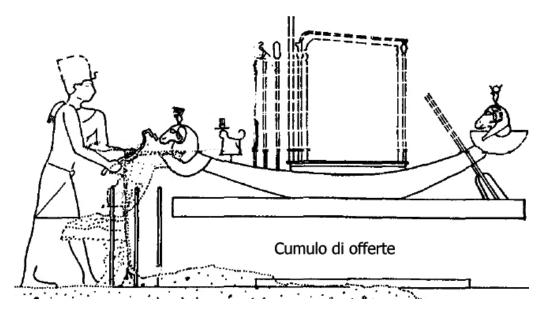
Questo rituale, lungo e complesso applicato alla mummia, ridava al defunto l'uso dei sensi e delle sue energie vitali³² (Fig.7).

Prima ancora che sulle mummie, questo rituale era applicato alle statue che quindi erano considerate vive a tutti gli effetti, seppure in un mondo parallelo.

Immagini e oggetti che potevano diventare la dimora del ka e del ba erano resi "viventi" con i rituali, vale a dire che essi erano assoggettati a processi di azioni rituali strutturate che davano loro una forma di vita autonoma³³. I templi e le barche portative processionali, ad esempio, erano considerati esseri divini e viventi, sia nel loro complesso che nelle parti costituenti. Nei pozzi di fondazione dei templi si ponevano i quattro mattoni "meskhenet" della nascita³⁴. Nell'immaginario degli egizi le mura esterne del tempio del dio Horus, a Edfu, erano costituiti di quattro plotoni viventi di divinità armate che avevano il compito di difendere la casa del dio da intrusioni di entità malefiche³⁵. Il "rituale dell'apertura della bocca" si applicava anche ai templi per rendere vivo il tempio stesso e tutte le sue immagini³⁶, così da consentire alle divinità di insediarsi in essi e di viverci in sicurezza³⁷.

Si offrivano offerte alimentari alle statue e alle barche portative processionali (Fig.8). I ventagli, a volte abbastanza numerosi e di varia tipologia, che nelle rappresentazioni sono associati alle barche divine proces-

Fig. 8 - Il re Thutmosi III opera il "rituale dell'apertura della bocca" alla barca portativa processionale del dio Amon. Dai magazzini nord del tempio di Amon a Karnak (Tebe est). Figura tratta dall'articolo di C. Traunecker, Le "Chateau de l'Or" de Thoutmosis III et les magasins nord du temple d'Amon, CRIPEL 11, 1989.



sionali ancora stazionanti, dimostrano che molte delle loro parti erano considerate soggetti divini, ad esempio le egide di prua e di poppa configurate a immagini di divinità³⁸.

Gli elementi naturali e certi eventi della vita, come le malattie e le pestilenze, erano opera del ba di qualche divinità. La conformazione di certi ambienti naturali, come ad esempio la cima della montagna tebana o il pinnacolo del Jebel Barkal, solo per limitarci agli esempi più significativi, erano considerati espressioni del divino³⁹. Lo stesso vale per certi oggetti "santificati per il loro ruolo episodico (nel culto) o per il loro contatto regolare con immagini e oggetti già attivi"40. Anche gli animali potevano essere la temporanea dimora di divinità che intendevano manifestarsi secondo le caratteristiche proprie di quel certo animale. Il gatto maschio, per esempio. era una ipostasi del dio sole Ra per la sua valentia nell'uccidere i serpenti, simboli di Apopi, il nemico di Ra.

Il mondo del credente egizio era affollato di entità divine invisibili, ma pronte a manifestarsi in eventi di vario genere, positivi ma più spesso negativi. Quale fu la risposta culturale degli egizi alla timorosa devozione verso gli dei?

La **magia**, considerata un dono degli dei agli uomini per difendersi dagli accidenti⁴¹; i **rituali**, che con la loro strutturata ripetitività rassicuravano i credenti sulle angosce della vita quotidiana; i **monumenti funerari**, incubatrici di nuova vita, a cui dedicavano gran parte dei loro pensieri e risorse; i **templi degli dei**, centrali magiche che garantivano il perpetuarsi giornaliero della creazione.

La speranza di immortalità degli egizi si è in gran parte dissolta nel corso del tempo per il logoramento naturale e/o per le selvagge depredazioni che da millenni si accaniscono su tombe, mummie, sarcofagi, statue e ogni altro aspetto della vita e della morte degli antichi abitanti della valle del Nilo.

In quest'ultimo periodo⁴² bande armate stanno compiendo azioni di puro vandalismo verso le antiche memorie dei loro progenitori. I profanatori distruggono senza pietà, incuranti delle antiche maledizioni,

ciò che consentiva ai defunti di credere in una vita ulteriore nell'aldilà. Secondo l'antica concezione antropologica i ka e i ba dei defunti, senza i loro supporti ormai distrutti, sono costretti a vagare sulla terra senza speranza per l'eternità.

Note

- ¹ Assmann, 2003, pag. 146.
- ² Posener, Sauneron, Yoyotte, 1961, pagg. 221-222: "il ka è una manifestazione delle energie vitali"; analogamente si esprimono Faulkner, 1985, pag. 191; Bongioanni& Tosi, 1997, pag. 13; Corteggiani, 2007, pag. 252; Hornung, 2002, pag. 174; Traunecker, vedi nota successiva.
- ³ Traunecker, 1994, pag. 28.
- ⁴ Emery, 1962.
- ⁵ Un termine per "vivande, cibo" è il lemma "kaw" (kau), che ha la stessa radice "ka".
- ⁶ Teeter, 2011, pag. 44.
- ⁷ Assmann, 2003, pag. 158.
- ⁸ Assmann, 2003, pag. 163; Beaux, 2012, pag. 168; soprattutto Bell, 1985, pagg. 251-294.
- ⁹ Numerose sono le formule dei Testi dei Sarcofagi, e non solo, che riferiscono di attività sessuali anche smodate. Ad esempio la formula 576 termina così: "Ogni uomo che conoscerà questa formula, egli copulerà su questa terra notte e giorno; gli sarà remissivo il cuore di ogni donna ogni volta che egli copulerà". Zabkar, 1968, pag. 103: "il ba era l'agente dell'attività sessuale dopo la morte"; Assmann, 2003, pag. 152. ¹⁰ Assmann, 1989, pag. 73; Traunecker, 1994, pag. 29.
- Sauneron, 1963, pagg. 49-50; Hornung, 1986, pag, 209; Dunand, 1991, pag. 169;
 Assmann, 2003, pagg. 146-150 e pag. 305-307 e nota 11 a pag. 601; Plutarco, § 21.
- ¹² Vedi nota n. 4.
- ¹³ Traunecker, 1994, pag. 40.
- ¹⁴ Lo afferma il titolo originale del Libro dei Morti: "Libro dell'uscire al giorno".
- ¹⁵ Tosi, 2004, pag. 306. L'autore segnala anche la presenza di tre nomi: il nome "grande, il nome "piccolo" e il nome "bello": pag. 307.
- ¹⁶ Posener, Sauneron, Yoyotte: pag. 295.

- ¹⁷ Hornung, 2002, pag. 175; Spieser, 2000, documenta ampiamente questo aspetto con i nomi dei faraoni.
- ¹⁸ Il mito ci racconta l'espediente a cui ricorse Isi come maga per conoscere il nome segreto del dio Ra: Bresciani, 1999, pagg. 239-242.
- ¹⁹ Hornung, 2002, pag. 176.
- ²⁰ Roccati, 1982.
- ²¹ Sulla rapidità e fisicità dell'ombra: Guilhou, 1989, pagg. 8 e 16; Hornung, 2002, pag. 176; Herbin, 2003, pagg. 116-117.
- ²² Bongioanni & Tosi, 1997, pag. 85 e pag. 103; Gee, 2003, pag. 233: per questo autore ba e ombra sono coincidenti, almeno dopo il Periodo Tardo.
- ²³ Jequier (1905) a pag. 174 individua ben 6 differenti tipi di ventagli. Inoltre i ventagli sono anche rappresentati come stendardi militari, senza distinzioni morfologiche riconoscibili con i ventagli associati al ba. Sui ventagli come stendardi militari: Faulkner, 1941.
- ²⁴ Davies, 1903-1908.
- ²⁵ Nella tomba di Sethi I compare l'ombra come forma umana, ma nell'ambito del rituale dell'"apertura della bocca". Schiaparelli, 1881, tav. 3; Hornung, 1991, pl. 102 a pag. 166.
- ²⁶ Per il periodo greco-romano alcune rappresentazioni di defunti come ombre sono dipinti nelle tombe di Tuna el-Gebel: Guilmot, 1983, figg. 32 e 33 alle pagg. 65 e 66.
- ²⁷ Hornung, 2002, pag. 174.
- ²⁸ Donadoni, 1959, pagg. 141-144. Una recente traduzione con commento del Testo di Teologia Menfita si può leggere nel sito di Mario Menichetti: www.geroglifici.it
- ²⁹ Assmann, 2003, pag. 142.
- ³⁰ Assmann, 2003, pag. 147.
- ³¹ Assmann, 2003, pag. 145.
- ³² Goyon, 1972, pagg. 87-182.
- ³³ Traunecker (1987) a pag. 234 riferisce di ba che si incorporavano in oggetti e statue. A sua volta Meeks (1988) a pag. 444 formula una regola aurea: "È dio tutto ciò che è introdotto in questo stato dal rito e/o vi è mantenuto dal rito".
- ³⁴ Koleva-Ivanov, 2012, pag. 221 e nota 32 con la bibliografia relativa.
- 35 Goyon, 1985.

- ³⁶ Per il tempio di Edfu: Reymond, 1969, pagg. 294 e 314. Per il tempio di Hibis a Kharga: Cruz-Uribe, 1999, pagg. 69-73. Sui 4 mattoni della nascita e il "rituale dell'apertura della bocca" applicato ai templi: Roth &Roehrig, 2002, pagg.135-136.
- ³⁷ Allen, 2000, pag. 79: "Le immagini dei templi sono talvolta chiamate le loro ombre".
- ³⁸ Ivanov, 2003, pag, 336.
- ³⁹ Desroches-Noblecourt, 2003.
- ⁴⁰ Tranecker, 1987, pag. 234. A sua volta la Piacentini (2003, pag. 18) scrive: ""Anche gli oggetti della vita quotidiana possono essere riprodotti come oggetti votivi, quindi sacralizzati, e posti nelle tombe per accompagnare per sempre il defunto".
- ⁴¹ Così si esprime Merikara in una delle "istruzioni" a suo figlio: "[Dio] Ha fatto per loro [gli uomini] la magia come arma per respingere il colpo degli accidenti": Roccati, 1994, pag. 70, § 28.
- ⁴² Predazioni e vandalismi si susseguono dal gennaio 2011 a oggi. In tutto l'Egitto necropoli e musei sono diventati un obiettivo di ladri e vandali. Nel mese di agosto 2013, nel momento in cui sto scrivendo questo articolo, il museo di Mallawi è stato razziato di tutti i suoi reperti; è stato distrutto e dato alle fiamme quello che per dimensioni e peso non si poteva portare via; le attrezzature del museo totalmente fatte a pezzi.

Bibliografia

ALLEN J.

2000 - Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hierogliphs, University Press, Cambridge.

ASSMANN J.

1989 - Maat. L'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale, Julliard, Paris.

2003 - Mort et au-delà dans l'Egypte ancienne, Edition du Rocher, Paris.

BONGIOANNI A., TOSI M.

1997 - La spiritualità dell'antico Egitto. I concetti di akh, ba e ka, Il Cerchio, Rimini.

BRESCIANI E.

1999 - Letteratura e poesia nell'antico Egitto, Einaudi, Torino.

BEAUX N.

2012 - La chapelle d'Hathor. Temple d'Hatshepsut à Deir el-Bahari, IFAO, Le Caire.

BELL L.

1985 - Aspects of the Cult of the deified Tutankhamun. Melanges Gamal Mokhtar, IFAO, Le Caire.

CORTEGGIANI J-P.

2007 - L'Egypte ancienne et ses dieux, Favard, Paris.

CRUZ-URIBE E.

1999 - Opening the Mouth as Temple Ritual. Gold of Praise, *Oriental Institute*, Chicago.

DAVIES N.

1994 (1903-1908)- The Rock Tombs of El Amarna, EES, London.

DONADONI S.

1959 - La religione dell'antico Egitto, Laterza, Bari.

DESROCHES-NOBLECOURT C.

2003 - Lorsque la nature parlait aux Egyptiens, Edition Philippe Rey, Paris.

DUNAND F., ZIVIE-COCHE C.

1991 - Dieux et Hommes en Egypte, Armand Colin. Paris.

EMERY W.B.

1962 - A funerary Repast in an Egyptian Tomb of the Archaic Period, Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, Leiden.

FAULKNER R.O.

1941 - Egyptian Military Standards, *JEA*

1995 - The Ancient Egyptian Book of the Dead, British Museum, London.

GEE J.

2003 - Ba sending and its Implications.

Proceedings of the 8th International

Congress of Egyptologists, American
University Press, Cairo.

GOYON J.

1972 - Rituels funéraires de l'ancienne Egypte, Les Editions du Cerf, Paris.

1985 - Les dieux-gardiens et la gènese des temples, IFAO, Le Caire.

GUILHOU N.

1989 - La veillesse des dieux, Universitè de Montpellier, Montpellier.

GUILMOT M.

1983 - Documents insolites en Egypte ancienne, Rossel, Bruxelles.

HERBIN R-F.

2003 - La renaissance d'Osiris au temple d'Opet, *RdE 54*.

HORNUNG E.

1986 - Les dieux de l'Egypte. L'Un et le multiple, Le Rocher, Paris.

1991 - The Tomb of Pharaoh Seti I/Das Grab Sethos' I, Artemis & Winkler, Zurich and Munchen.

2002 - La spiritualità dell'antico Egitto, L'"Erma" di Bretschneider, Roma.

IVANOV S.

2003 - The Aegis in Ancient Egypt. Artistic Aspects of Interpretation. *Proceedings of the 8th International Congress of Egyptologists*, American University Press, Cairo.

JEOUIER G.

1905 - A propos d'une stèle éthiopienne, *Recueil de Travaux, Tome 27.*

KOLEVA-IVANOV E.

2012 - Osiris et les briques sacrées, *BIFAO 112*. **MEEKS D.**

1988 - Notion de "dieu" et structure du panthéon ancien, *RHR* 205/1.

MENICHETTI M.

2011 - Teologia Menfita. La pietra di Shabaka. «www.geroglifici.it» ultimo accesso 21 maggio 2011.

PIACENTINI P.

2003 - Per l'eternità dell'eternità; geroglifici e sacralizzazione. Parole per sempre, *ACME*, Milano.

POSENER G., SAUNERON S., YOYOTTE J.

1961 - Dizionario della civiltà egizia, Il Saggiatore, Milano.

PLUTARCO

1984 - Iside e Osiride, Piccola Biblioteca Adelphi, Milano.

REYMOND E.A.E.

1969 - The Mithical Origin of the Egyptian Temple, Manchester University Press, Manchester.

ROCCATIA.

1982 - La litterature historique sous l'Ancien Empire Egyptien, Les Editions du Cerf, Paris.

1994 - La sapienza egizia, Paideia Editrice, Brescia.

ROTH A.M., ROEHRIG C.

2002 - Magical Bricks and the Bricks of Birth, *JEA 88*.

SAUNERON S.

1963 - Remarques de philologie et d'étymologie, *RdE 15*.

SCIAPARELLI E.

1881 - Il libro dei funerali degli antichi egiziani, Ermanno Loescher, Torino.

SPIESER C.

2000 - Les noms du Pharaon comme etres autonome au Nouvel Empire, Editions Universitaires de Fribourg Suisse, Fribourg.

TEETER E.

2011 - Religion and Ritual in Ancient Egypt, Cambridge University Press, Cambridge.

TOSI M.

2004 - Dizionario Enciclopedico delle Divinità dell'Antico Egitto, Ananke, Torino

TRAUNECKER C.

1987 - Une pratique de magie populaire dans les temples de Karnak. *La Magia ai Tempi dei Faraoni*, Arte e Natura Libri, Milano.

1994 - Gli dei dell'Egitto, Xenia, Milano. **ZABKAR L.**

1968 - The Study of the Ba Concept in Ancient Egypt, The University of Chicago Press, Chicago.