

Tradizione e innovazioni nella religione egizia I limiti della teoria della democratizzazione dell'aldilà e l'importanza del culto degli antenati

Renata Schiavo
(Leiden University)

Abstract

A restricted number of recent studies have stated that the so-called democratization of the afterlife never took place in Egypt; thus – already during the Old Kingdom – both the king and the elites could achieve the same kind of post-mortem destiny. The present paper aims to examine this new perspective through an in-depth analysis of the Egyptian ancestor worship. Most of the religious innovations that occurred during the First Intermediate Period and the Middle Kingdom could be interpreted in light of an articulated ancestor cult. Moreover, during the Old Kingdom, the beliefs focused on the relationship between living and dead played a fundamental role not only in the religious practices concerning the non-royal people, but also in the royal ideology expressed by the Pyramid Texts.

Keywords

Ancestor Worship, Ancient Egyptian Afterlife, Old Kingdom, Democratization of Afterlife (criticisms related to), Pyramid Texts.

1. Premessa

Nell'ambito degli studi egittologici è possibile riscontrare una marcata tendenza nell'interpretare le principali innovazioni religiose attraverso l'ottica di una progressiva diffusione sociale dei privilegi regali. Sotto questo punto di vista, una delle istanze che ha più profondamente influenzato la letteratura scientifica è quella della cosiddetta *teoria della democratizzazione dell'aldilà*. Con tale dicitura, infatti, si indica uno schema interpretativo secondo il quale la possibilità di una vita ultraterrena doveva essere, in principio, un appannaggio esclusivo del faraone; solo in seguito alla crisi politica verificatasi col Primo Periodo Intermedio, questa prerogativa si sarebbe estesa anche ad altri gruppi sociali.

Nonostante la popolarità ottenuta tra gli studiosi, l'*ipotesi democratica* si è mostrata in realtà insoddisfacente sotto diversi punti di vista¹. Il presente lavoro, dunque, si propone di individuare un metodo d'indagine alternativo, basato su determinate attestazioni di attività culturale interpretabili come espressioni di un articolato 'culto degli antenati'. Tale chiave di lettura, seppur apparentemente semplice, si è rivelata in realtà ricca di interessanti implicazioni. L'*ipotesi democratica*, infatti, non solo ha mostrato i suoi limiti nel voler leggere le importanti trasformazioni religiose verificatesi a cavallo tra il III e il II millennio a. C. esclusivamente alla luce di un fenomeno di estensione

Ricevuto: 22.02.2017. Accettato: 15.03.2017.

¹ WILLEMS 2008; SMITH 2009; HAYS 2011; SMITH 2017.

sociale delle prerogative religiose del sovrano, ma è risultata basarsi su un parziale fraintendimento delle credenze inerenti alla sfera del *post mortem* proprie dell'Antico Regno. Ad un'attenta analisi, infatti, tanto i dati pertinenti alle élite, quanto quelli riguardanti il sovrano mostrano più punti di contatto di quanto abbiano finora messo in luce la maggior parte degli studi dedicati al tema.

In entrambi i contesti, infatti, il destino oltremondano dei morti, oltre che affidato alla conoscenza della letteratura religiosa, era strettamente vincolato alle offerte funerarie e a varie cerimonie per la commemorazione dei defunti. I morti erano di fatto integrati nella stessa comunità dei vivi e, in qualità di membri attivi di quest'ultima, potevano esercitare i propri poteri preternaturali, percepiti come un'estensione dello status sociale posseduto in vita. Adottando questo punto di vista, gli stessi Testi delle Piramidi non risultano unicamente incentrati su un tipo di esistenza oltremondana positiva, da trascorrere in particolari regni celesti, ma tramandano anche una serie di concezioni pertinenti alla sopravvivenza del ruolo sociale del sovrano oltre la morte, nelle quali il faraone deceduto continuava ad esercitare la sua funzione politica di garante dell'ordine sociale e cosmico.

2. La *teoria democratica* e i suoi limiti

Negli studi egittologici, l'espressione *democratizzazione dell'aldilà* è adoperata per indicare la diffusione sociale di alcune pratiche religiose riguardanti la sopravvivenza *post mortem* del defunto, le quali, originariamente concepite come un privilegio esclusivo del sovrano, si sarebbero progressivamente estese a fasce sempre più ampie della popolazione². Nello specifico, la *teoria democratica*, così come esposta per la prima volta da A. Moret nel 1922, sostiene che la crisi politica del Primo Periodo Intermedio avrebbe comportato l'appropriazione da parte dei gruppi sociali subalterni della letteratura religiosa concepita per il faraone (i Testi delle Piramidi e, in modo particolare, le cosiddette formule *š3h.w*), la quale costituiva un presupposto fondamentale per il proseguimento dell'esistenza dopo la morte fisica. Una delle principali conseguenze di questo processo di 'appropriazione' sarebbe da individuarsi nella nascita dei Testi dei Sarcofagi. Tuttavia, diversi studi ritengono di poter estendere una simile dinamica anche alle fasi storiche successive, come il Secondo Periodo Intermedio o il Nuovo Regno, individuando una progressiva rielaborazione di temi figurativi e pratiche religiose proprie della regalità nell'ambito della cultura funeraria dei gruppi sociali non regali³.

La tesi democratica ha influenzato così profondamente gli studi dedicati all'evoluzione storica della religione egizia che non è raro vederla riportata anche in pubblicazioni di prim'ordine senza necessitare di alcun riferimento bibliografico, o ulteriori precisazioni⁴. Ciò nonostante, le critiche e le revisioni non sono mancate. Al riguardo, si è talvolta preferita la dicitura *demotizzazione*, alludendo al fatto che il termine 'democratico' evochi in modo troppo esplicito sistemi e concezioni politiche che poco o nulla ebbero a che vedere con l'Egitto faraonico⁵. Inoltre, è stato evidenziato come i

² DAVID 2002: 154.

³ SZAFRANSKI 1983: 53-66; PODEMANN SØRENSEN 1989: 109-125.

⁴ HAYS 2011: 116.

⁵ Si veda ad esempio ASSMANN 2001: 391.

meccanismi evolutivi tratteggiati dalla teoria sembrano rispecchiare più certi rivolgimenti politici dell'Europa dei secoli scorsi che non quelli sul finire dell'Antico Regno⁶.

I due principali artefici dell'ipotesi democratica, infatti, furono A. Moret e H. Kees, la cui attività di studio si colloca nella prima metà del Novecento. Entrambi gli egittologi furono attivamente coinvolti nelle vicende politiche dell'epoca e le loro simpatie emergono chiaramente dai rispettivi lavori. Moret, infatti, basandosi prevalentemente sull'interpretazione di fonti testuali, tra le quali il famoso *Papiro di Ipuwer* (Leiden I 344 recto), legge la situazione di sovvertimento sociale descritta in tali opere alla luce di una vera e propria "lotta di classe" sorta con la crisi del potere centrale sul finire dell'Antico Regno. Secondo la sua interpretazione, l'esito di suddetto conflitto sociale avrebbe comportato la sostituzione del regime faraonico con un altro sistema politico di tipo "democratico", da cui appunto il nome della teoria⁷. Ne *L'accession de la plèbe égyptienne aux droits religieux et politiques sous le Moyen Empire*⁸, il Primo Periodo Intermedio è infatti presentato in termini di "révolution politique et sociale", mentre la divulgazione dei segreti magico-religiosi è tratteggiata come la conquista di un diritto da parte dei ceti subalterni. D'altro canto, come evidenziato da H. Willems, se le teorie esposte da A. Moret hanno così profondamente influenzato gli studi successivi è stato prevalentemente per via delle opere di Kees, paradossalmente di simpatie politiche ben diverse⁹. In *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter: Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches*¹⁰, infatti, egli legge i mutamenti socio-politici del Primo Periodo Intermedio alla luce di un decadimento culturale causato dall'egoismo dei governatori locali, i quali finirono col provocare il collasso del potere regale. Conseguenza di ciò sarebbe stata "l'usurpazione" di alcuni privilegi regali, *in primis* il poter usufruire delle formule dei Testi delle Piramidi. Queste, infatti, secondo Kees, sarebbero state ricopiate sulle pareti dei sarcofagi senza alcun criterio e le glosse che talvolta le completano sarebbero la testimonianza più eclatante dell'ignoranza degli usurpatori¹¹.

Diversi studi hanno riconsiderato un simile paradigma, arrivando, talvolta, a rigettare la *tesi democratica* nella sua totalità¹². In primo luogo, è ormai pienamente riconosciuta la dignità intellettuale dei Testi dei Sarcofagi; ed è stato dimostrato come le formule – soprattutto nel caso più comune della loro trascrizione sulle pareti dei sarcofagi – non siano mai riportate senza criterio, seguendo piuttosto una logica ben precisa, che vuole il testo in determinati punti della bara sulla base di regole coerenti, dettate da un articolato insieme di credenze.

Tuttavia, le critiche più radicali si sono concentrate sull'effettiva divulgazione delle liturgie relative alla sopravvivenza *post mortem* al di fuori della cerchia della famiglia regale, ridimensionando notevolmente la portata della effettiva diffusione sociale delle prerogative religiose del sovrano con l'avvento del Primo Periodo Intermedio.

⁶ WILLEMS 2008: 133-142

⁷ *Ibid.*

⁸ MORET 1922: 331-360.

⁹ WILLEMS 2008: 137-138; si veda in particolare la nota n. 18.

¹⁰ KEES 1956²: 161-164. La prima edizione risale al 1926.

¹¹ *Ibid.*

¹² WILLEMS 2008 e 2014; SMITH 2009; HAYS 2011; SMITH 2017.

Prendendo come punto di partenza il risultato finale del presunto processo di *democratizzazione*, ovvero i Testi dei Sarcofagi, è stato evidenziato come la tipologia di oggetti sui quali le formule furono prevalentemente ricopiate – suppellettile di lusso, tra cui le stesse bare in legno di cedro che danno il nome alla liturgia – costituiscano in realtà dei beni non facilmente accessibili dal punto di vista economico¹³. Inoltre, la maggior parte delle bare decorate con Testi dei Sarcofagi, oltre ad appartenere nella quasi totalità dei casi ad individui piuttosto influenti sia sul piano politico che economico, andrebbero datate al Medio Regno e non al Primo Periodo Intermedio, facendo dunque cadere definitivamente l'ipotesi di una repentina appropriazione popolare direttamente connessa con la crisi del potere centrale¹⁴.

D'altro canto, già nel corso dell'Antico Regno non sembrano mancare attestazioni indirette delle liturgie funerarie in ambito non regale. Sebbene nelle tombe private di questa fase storica non siano mai riportati veri e propri estratti dai Testi delle Piramidi o dai Testi dei Sarcofagi, sono note in realtà iscrizioni in cui il defunto, parlando in prima persona, afferma di conoscere ed essere in grado di recitare le formule che gli consentono di tramutarsi in un *ꜥḥ* o di unirsi al Grande Dio¹⁵.

Più problematico, invece, è il caso di vere e proprie testimonianze dirette. Nell'Oasi di Dakhla, è stato rinvenuto un sudario, appartenuto al governatore locale Medunfer, decorato con delle formule piuttosto simili a quelle dei Testi dei Sarcofagi. A tal proposito, è stato ipotizzato che le iscrizioni in questione dovessero originariamente ornarne il sarcofago, rimanendo impresse sul sudario solo in seguito ad un prolungato contatto. Tuttavia la datazione del reperto non è certa e sono state proposte sia la VI dinastia che VIII dinastia¹⁶. Sono noti anche altri casi simili, come il sarcofago di Anu rinvenuto a Saqqara, o le iscrizioni ricopiate nella tomba di Pepi-Ima a Mendes, ma anche in questi casi la datazione oscilla tra la fine della VI e la IX dinastia¹⁷.

Sebbene queste ultime fonti risultino dubbie nella datazione e la natura (le formule mostrano innegabili tratti comuni sia con i Testi dei Sarcofagi, che con quelli delle Piramidi, ma di fatto costituiscono delle composizioni uniche, prive di paralleli), il quadro di insieme sembra suggerire che l'accesso alle liturgie religiose fosse sostanzialmente riservato agli stessi gruppi sociali sia nell'Antico Regno, che nel Primo Periodo Intermedio e nel Medio Regno, riguardando in tutti e tre i casi esponenti delle élites¹⁸.

¹³ “If no new social groups gained access to the benefits conferred by the Coffin Texts, then the overall number of those who had such access is irrelevant”: SMITH 2009: 10; “On doit en inférer que l'idée courante selon laquelle les Textes des Cercueils étaient ‘en principe’ accessibles à tous méconnaît entièrement la réalité. Disposer des Textes de Cercueils était, au Moyen Empire, aussi rare qu'il ne l'est chez nous posséder une Rolls Royce. Il faut en conclure que les termes de ‘*démocratisation*’, ‘*démotisation*’, et même ‘*prolifération*’ sont inappropriés”: WILLEMS 2008: 171-172.

¹⁴ WILLEMS 2008: 140-142.

¹⁵ HAYS 2011: 124.

¹⁶ SMITH 2017: 173.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ “Did non-royal individuals have access to the same corpus of texts for the afterlife as kings and queens of Old Kingdom? What evidence we possess suggests that they probably did. There is relatively little in the Pyramid Texts that appears to be of explicitly royal nature (see, however, Sethe 1908-1922, I: 8-9 and 138), while on the other hand a number of Pyramid Text utterances, for instance, Spells 456, 467, 486, and 571, show clear evidence of having been composed with non-royal persons in mind. Thus,

In realtà, il quadro potrebbe risultare ancora più complesso. L'evoluzione storica della religione egizia, soprattutto per quanto riguarda le sue fasi più antiche, è, per forza di cose, documentata solo in modo piuttosto parziale. Inoltre "il caso dei ritrovamenti" potrebbe aver dato adito a delle letture errate. J. Baines, a tal proposito, sostiene che potrebbe esservi stata una circolazione sociale delle liturgie funerarie ben più estesa rispetto a quanto testimoniato dagli attuali dati archeologici. Numerose attestazioni delle formule religiose, non sarebbero arrivate fino a noi perché scritte su materiale deperibile, come rotoli di papiro o pergamena, tipologie di supporto sicuramente più accessibili rispetto ai monumenti in pietra, ai sarcofagi in pregiato legno importato, o altri beni di lusso sui quali si riscontrano più frequentemente le formule in questione¹⁹. Va inoltre sottolineato come le liturgie in questione, soprattutto in questa fase storica più antica, fossero pensate per essere recitate nel corso dei rituali; e, purtroppo, la diffusione orale delle formule e i contesti sociali in cui erano adoperate non possono essere facilmente ricostruibili.

2. I Testi dei Sarcofagi tra innovazione e tradizione

Un altro problema connesso alla teoria democratica è il capire fino a che punto i Testi delle Piramidi e i Testi dei Sarcofagi debbano essere considerati due *corpora* separati, o espressioni differenti di una più ampia tradizione liturgica. La prima edizione dei Testi dei Sarcofagi curata da De Buck fu infatti epurata di gran parte delle formule già attestate nei Testi delle Piramidi e questo fattore potrebbe aver contribuito a consolidare indebitamente l'idea di due tradizioni nettamente distinte. Una più recente pubblicazione di Allen, focalizzata sulle formule dei Testi delle Piramidi attestate su sarcofagi del Medio Regno, ha però ridimensionato questa visione²⁰, come è possibile leggere nella prefazione del volume scritta da Ritner²¹: "[...] it is hoped that the new edition stimulates discussion not only of the longevity of the Pyramid Texts, but of the nature of the Coffin Texts themselves. While Breasted insisted that the Pyramid Texts were sharply distinguished from the Coffin Texts, the frequent appearance of Pyramid Texts on coffins (among the narrowly defined Coffin Texts) leaves this opinion open to question".

Al riguardo, H. Hays ha sostenuto che con la prima pubblicazione dei Testi delle Piramidi a opera di K. Sethe, si sarebbe radicata una visione orientata a riconoscere in queste formule una prerogativa della famiglia regale²². Quando, successivamente, l'interesse degli studiosi si sarebbe spostato su altre attestazioni della letteratura religiosa, diversi fattori – legati alle effettive conoscenze dell'epoca, ma anche, come esposto in precedenza, al contesto storico in cui vissero gli stessi egittologi – avrebbero favorito una lettura del fenomeno secondo un paradigma di diffusione culturale, ovvero di un'"appropriazione" o di una "usurpazione" delle prerogative religiose del sovrano.

Tuttavia, per quanto tali osservazioni siano sicuramente valide, è forte il rischio di cadere in un'altra tipologia di visione falsata della religione egizia, incapace di rendere

both rulers and their subjects are likely to have drawn their afterlife texts from a common stock": SMITH 2009: 7-8.

¹⁹ SMITH 2009: 5; BAINES 1987: 88 e ss.

²⁰ ALLEN 2006b.

²¹ *Ibid.*: xiii-xv.

²² HAYS 2011: 117-120.

conto degli effettivi e importanti mutamenti verificatisi sul finire dell'Antico Regno e che ebbero sicuramente un ruolo di primo ordine nell'affermazione di alcune peculiari idee religiose, in parte preesistenti e riplasmate alla luce di un nuovo e specifico contesto sociale.

In primo luogo, uno stesso testo religioso, pur rimanendo immutato nella forma, può comunque aver acquisito un nuovo significato nel corso del tempo²³. Inoltre, anche concetti religiosi che, a prima vista, sembrerebbero immutati, sia nell'ambito dei Testi delle Piramidi che in quello dei Sarcofagi, possono essere stati, in realtà, l'oggetto di una rifunzionalizzazione. È ad esempio questo il caso di uno dei più importanti luoghi dell'esistenza oltremondana egizia, i famosi *Campi di Canne*, o *Campi di Iaru*, dai quali secondo alcuni studiosi sarebbero derivati (anche etimologicamente) i Campi Elisi della tradizione occidentale²⁴. In base ad un accurato studio di H. Hays, infatti, nel contesto dei Testi delle Piramidi con tale termine verrebbe indicata una regione celeste destinata alla purificazione del sovrano prima del suo accesso al *Campo delle Offerte*; mentre, nei Testi dei Sarcofagi, indicherebbe direttamente il luogo di approvvigionamento per offerte e libagioni²⁵.

È innegabile, infine, che la tradizione dei Sarcofagi mostri inequivocabili elementi innovativi. È infatti possibile distinguere delle vere e proprie tradizioni regionali: quella menfita fortemente debitrice alla tradizione dei Testi delle Piramidi, ma anche quella Tebana e quella medio-egiziana con più forti caratteri di originalità. In modo particolare, l'area medio-egiziana sembra aver posseduto un ruolo chiave nella diffusione dei Testi dei Sarcofagi²⁶. Un lavoro di critica testuale basato principalmente sulle testimonianze da Deir el-Bersha ha infatti proposto una teoria piuttosto suggestiva, secondo la quale diverso materiale testuale legato alla tradizione dei Testi delle Piramidi, all'inizio del Medio Regno, sarebbe stato trasferito dall'area menfita allo *scriptorium* del tempio di Ermopoli, trasformando questo sito nel centro propulsore di una nuova tradizione di testi religiosi confluita nei Testi dei Sarcofagi²⁷.

Il *corpus* dei Testi dei Sarcofagi presenta infine alcuni gruppi di formule non solo fortemente originali rispetto alla precedente tradizione dei Testi delle Piramidi, ma anche piuttosto omogenei tra loro nel contenuto e nello stile²⁸. A tal proposito H. Willems parla di "formule senza mitologia"; in questi documenti, infatti, i riferimenti agli dei e ai miti sono secondari, o quasi del tutto assenti; mentre ampio spazio è dato alla figura del defunto e ai complessi rapporti tra morti e viventi²⁹. Il gruppo 131-146, ad esempio, è incentrato sul ricongiungimento del nucleo familiare (*ꜥb.t*). Se molti studiosi, in passato, hanno voluto ravvisare in ciò un tratto di maggior sensibilità e umanità, imperniato sull'importanza dei legami affettivi, gli studi più recenti hanno invece evidenziato come il termine *ꜥb.t* si riferisca in realtà ad una particolare tipo di gruppo sociale e giuridico, e non alla famiglia nucleare in senso stretto; infatti, nelle suddette formule, vengono citati

²³ SMITH 2009: 8.

²⁴ ASSMANN 2001: 232-233.

²⁵ HAYS 2004: 175-200.

²⁶ WILLEMS 2008: 182-185.

²⁷ GESTERMANN 2004: 201-209.

²⁸ WILLEMS 2008: 189 e ss.

²⁹ *Ibid.*

diversi esponenti della servitù, ma non la moglie del defunto, la quale si suppone dovesse appartenere ad un'altra *ꜥb.t*³⁰. La formula 149, invece, descrive una situazione decisamente peculiare: il defunto, recatosi assieme ai propri cari (forse riuniti grazie alle formule 131-146?) in un "tribunale oltremondano", deve affrontare una famiglia antagonista capeggiata da un non ben identificato "nemico"³¹.

Lo scontro assume presto dei connotati violenti, nel quale il morto riesce a tramutarsi in un uccello rapace facendo strage degli avversari. In realtà, non è chiaro se questi ultimi siano persone ancora in vita o a loro volta spiriti; la possibilità di una "seconda morte" è, infatti, un elemento ben attestato nella letteratura religiosa egizia. Tuttavia, è innegabile un parallelo con alcune situazioni riscontrabili nelle cosiddette lettere al morto, in modo particolare con quanto descritto nella lettera su lino conservata al Museo del Cairo³². La mittente della lettera, una vedova di nome Irete, dopo aver narrato di come i membri di un ramo antagonista della famiglia le abbiano sottratto tutti i beni lasciategli in eredità dal marito, invoca quest'ultimo per avere giustizia e, nello specifico, chiede allo spirito di chiamare a sé tutti i suoi "padri, fratelli e amici" affinché si scaglino non solo contro le persone che l'hanno offesa, ma anche contro gli avi deceduti di queste ultime³³.

Il gruppo 30-41, infine, è incentrato sul complesso rapporto tra il capofamiglia deceduto e il suo primogenito che si accinge a sostituirlo all'interno del gruppo familiare; le formule, di fatto, sembrano alludere a un complesso rito di passaggio atto a sancire un nuovo status ottenuto tanto dal defunto quanto dal suo erede³⁴. Fra queste, è particolarmente interessante la numero 38, dove il figlio, per convincere il padre a non trascinarlo con sé nel regno dei defunti, afferma di essere il suo *bꜥ* sulla terra³⁵.

3. Il culto degli antenati tra III e II millennio a. C.

Il parallelo con le lettere ai morti risulta piuttosto interessante. Infatti, sebbene siano attestate lettere databili al Nuovo Regno e all'Età Tarda³⁶, in realtà è possibile individuare un gruppo, numericamente più esteso e piuttosto omogeneo nello stile e nella forma, databile proprio al periodo compreso tra la fine del III mil. e la prima metà del II³⁷.

Le lettere al morto, come indica chiaramente il nome, sono dei messaggi inviati dai vivi ai propri cari deceduti e costituiscono una delle principali fonti per la nostra conoscenza del "culto degli antenati" egizio³⁸. Oltre a una serie di concezioni sui poteri sovrumani degli spiriti e sulla loro capacità di mutare in bene e in male le vicende terrene, da questi documenti emergono anche quelle dinamiche di reciproco sostegno che dovevano regolare i rapporti tra uomini e defunti; gli spiriti erano infatti invocati in

³⁰ WILLEMS 2015: 447-472.

³¹ WILLEMS 2008: 194-196.

³² DONNAT 2009: 62-90; SCHIAVO 2013: 130-135.

³³ DONNAT 2009: 63-66 e 91.

³⁴ WILLEMS 2008: 196-201.

³⁵ DE JONG 1995: 141-157.

³⁶ Alla luce delle conoscenze attuali, tuttavia, sembra essere un caso isolato quello della lettera in ieratico anormale databile alla seconda metà del VII sec. Cf. JASNOW – VITTMANN 1992/93: 23-43.

³⁷ DONNAT 2014.

³⁸ Le lettere ai morti sono state individuate per la prima volta da GARDINER – SETHE (1928). Per un recente studio di ampio respiro dedicato a questi documenti si veda DONNAT 2014.

qualità di guaritori e dispensatori di fertilità, ma anche per risolvere questioni estremamente concrete, come problemi concernenti la divisione di beni ereditari; gli scriventi, di contro, al fine di ottenere tali aiuti, promettevano, o minacciavano, più o meno velatamente, di interrompere le offerte di cibo³⁹.

Le lettere ai morti e le formule dei Testi dei Sarcofagi “senza mitologia” non sono le uniche testimonianze relative alla nuova importanza assunta dal “culto degli antenati” tra la fine del III e la prima metà del II millennio a. C. Sono note, ad esempio, diverse stele, nella maggior parte dei casi provenienti da Abido, sulle quali è inciso un testo costituito quasi esclusivamente da lunghe liste di nomi; gli individui citati sono perlopiù parenti del defunto al quale è dedicato il reperto, ma è interessante sottolineare che siano riportati anche i nomi di individui apparentemente non consanguinei⁴⁰. Al riguardo, non sono mancati studiosi che abbiano associato questi documenti alle già citate formule 131-146 e, più in generale, ad una volontà di sopravvivenza oltremondana dei legami familiari e sociali. Questa tipologia di credenze, inoltre, trova numerosi riscontri anche nell’ambito dell’architettura funeraria; già sul finire dell’Antico Regno, infatti, comincia ad affermarsi una nuova tipologia di tomba privata, significativamente non strutturata per ospitare un singolo individuo, ma un intero nucleo familiare⁴¹.

Questa tendenza si rispecchia anche in un altro particolare fenomeno religioso. Nel corso del Medio Regno, infatti, assumono sempre maggior importanza i culti postumi tributati ad alcuni governatori locali vissuti sul finire dell’Antico Regno, trasformandosi in autentiche devozioni che godettero di una certa popolarità su scala regionale. È questo, ad esempio, il caso del culto di Isi ad Edfu, di Heqaib/Pepinakht ad Elefantina e di Medunefer a Dakhla⁴². Come evidenziato sempre da Willems, inoltre, i principali luoghi destinati alla venerazione postuma dei governatori locali, le cosiddette “Case del Ka” (*hw.t-k3*) devono aver ricoperto un ruolo fondamentale nello sviluppo dei tratti più originali dei Testi dei Sarcofagi⁴³, un elemento che lascia intuire quanto tutti i fenomeni religiosi presi qui in esame siano strettamente connessi tra loro.

Se la deificazione di un defunto potrebbe a prima vista apparire un fenomeno religioso poco attinente a ciò che convenzionalmente si designa come “culto degli antenati”, in realtà, ci troviamo sempre di fronte ad un nucleo di pratiche religiose che riconoscono al morto un ruolo sovranaturale, nonché la capacità di intervenire attivamente nelle vicende mondane⁴⁴. L’unica differenza, infatti, va individuata nell’estensione oltre la sfera del nucleo strettamente familiare del culto. Tuttavia, è necessario evidenziare come questa sia in realtà una tendenza insita anche negli altri documenti esaminati in precedenza; si è già sottolineato come le formule dei Testi dei Sarcofagi 131-146 non facciano tanto riferimento alla famiglia in senso stretto (padre, madre e figli), quanto ad un nucleo sociale esteso, che poteva comprendere anche la servitù, e le “stele di famiglia” sembrano riportare anche i nomi di individui che non ebbero rapporti di parentela diretta con il defunto. Inoltre, una lettera al morto databile al Medio Regno, la cosiddetta “Coppa

³⁹ SCHIAVO 2014: 153-162.

⁴⁰ CLÈRE 1985: 77-87.

⁴¹ MORENO-GARCÍA 2010: 133-153.

⁴² MORENO-GARCÍA – DONNAT 2015: 179-207.

⁴³ WILLEMS 2008: 226-227.

⁴⁴ VON LIEVEN 2010.

del Cairo”, presenta una situazione piuttosto simile, trattandosi di una richiesta rivolta ad un capofamiglia deceduto affinché guarisca una serva alle dipendenze della sua famiglia⁴⁵.

Le credenze religiose prese in esame, infatti, per quanto etichettabili come “culto degli antenati”, non sembrano limitarsi ad una semplice venerazione degli avi; piuttosto riflettono una concezione più articolata che vede i defunti mantenere il proprio ruolo sociale dopo la morte ed esercitare i propri poteri sovranaturali all’interno della comunità sulla base di quello che fu il loro status⁴⁶.

Alla luce dei dati appena elencati, è sicuramente corretta la connessione tra l’affermarsi delle élite regionali e il rafforzarsi delle credenze incentrate sul potere sovrumano dei morti nel periodo compreso tra il III e il II millennio a. C. Soprattutto nel caso dei culti tributati ai nomarchi, infatti, ci troviamo di fronte ad un tipo di credenza che ben si addice a celebrare il prestigio di una casata attraverso la commemorazione dei capostipiti⁴⁷. Tuttavia, questo nucleo di pratiche religiose focalizzate su un’idea che vuole il defunto come un membro attivo della stessa comunità dei vivi caratterizzò la religione egizia in ogni sua fase storica. Al riguardo, le fonti databili al Nuovo Regno, soprattutto quelle legate al villaggio di Deir el-Medina, sono praticamente innumerevoli. E, dall’esame di queste attestazioni è stato rilevato come, anche in questo caso, si dovesse trattare di un tipo di credenza basato sulla sopravvivenza oltremondana dei legami interpersonali del defunto così come del suo status sociale⁴⁸. Facendo un passo indietro, inoltre, il ruolo del morto come agente preternaturale capace di influire sulle vicende della stessa comunità in cui visse è un tratto ben attestato anche nell’Antico Regno, non solo nell’ambito delle pratiche religiose dei membri delle élite, ma anche nella stessa sfera della regalità.

4. Il Culto degli antenati nell’Antico Regno: i Testi delle Piramidi e i testi delle sepolture delle *élites* a confronto

Come osservato da H. Hays⁴⁹, tanto le iscrizioni nelle mastabe degli alti funzionari quanto le formule dei Testi delle Piramidi rimanderebbero, di fatto, allo stesso nucleo di credenze. La differenza principale andrebbe infatti individuata nel modo, o per meglio dire, nello “stile” con il quale queste verrebbero trattate nelle iscrizioni delle tombe⁵⁰. I Testi delle Piramidi, infatti, riportano direttamente le formule (*šꜣh.w*) che permettevano l’ottenimento della sopravvivenza oltremondana; la documentazione ascrivibile alle élite, invece, pone l’accento sul risultato che tali formule producevano sul defunto: nelle

⁴⁵ Al riguardo si veda l’interessante parallelo proposto da FISCHER-ELFERT riguardo ai parallelismi fra-seologici tra la “Coppa del Cairo” e le cosiddette Istruzioni Lealiste. Cf. FISCHER-ELFERT 1994: 41-44.

⁴⁶ Questo tipo di meccanica risulta essere un tratto caratteristico delle tradizioni africane. A tal proposito, non costituisce un caso l’importanza ricoperta da un lavoro di I. KOPYTOFF (1971: 129-142) nei primi studi di ambito egittologico che si sono dedicati allo studio del culto degli antenati. Cf. DEMARÉE 1983: 228 e nota 4; BAINES 1987: 82 e nota 9; TOIVARI-VIITALA 2001:225.

⁴⁷ MORENO-GARCÍA– DONNAT 2015: 179-207.

⁴⁸ DEMARÉE 1983; BOMANN 1991; TOIVARI-VIITALA 2001: 225 e ss. HARRINGTON 2013: 69-70.

⁴⁹ HAYS 2011: 115-130.

⁵⁰ *Ibid.*

iscrizioni attestate nelle mastabe, quest'ultimo, infatti, parla di sé in prima persona, sottolineando il suo status di *ꜥh* eccellente, capace di mutare in bene o in male le vicende degli uomini ancora in vita grazie al suo straordinario sapere, che comprendeva anche la conoscenza delle stesse formule rituali⁵¹.

In effetti, il repertorio iconografico e testuale di queste ultime sepolture non mostra alcun riferimento ai regni dell'aldilà descritti nelle grandi opere funerarie. Inoltre, fatta eccezione, per il "Grande Dio" – che come ha dimostrato J. Allen, non sarebbe altri che una trasfigurazione divina dello stesso sovrano – sono quasi del tutto assenti le numerosissime divinità del pantheon egizio⁵². Di contro, in queste tombe sono piuttosto frequenti iscrizioni che descrivono lo spirito del proprietario come un essere preternaturale, dotato di conoscenze e poteri eccezionali grazie ai quali può proteggere i suoi cari, o punire gli ospiti indesiderati che lo disturbano⁵³. Risultano particolarmente interessanti, inoltre, i cosiddetti *Appelli ai Viventi*, una sorta di "preghiera al rovescio", nella quale sono i defunti a invocare i vivi, promettendo la loro protezione sovranaturale ai visitatori e ai passanti che concederanno delle offerte, così come terribili punizioni ai trasgressori intenzionati a violare le loro tombe⁵⁴.

Come ha notato A. Roccati, queste iscrizioni possono essere interpretate come un fenomeno speculare alle lettere ai morti, mettendo in luce il patto di mutuo soccorso tra viventi e defunti dal punto di vista di questi ultimi⁵⁵. Sebbene gli Appelli ai Viventi non siano un fenomeno esclusivo dell'Antico Regno, risultando attestati lungo tutto l'arco della storia egizia, è stato evidenziato come alcuni dei testi databili alla V dinastia, per la precisione dal regno di Djedkare-Isesi a quello di Pepi I, mostrino una fraseologia che trova interessanti paralleli nei coevi Testi delle Piramidi, mettendo in luce come le idee concernenti il destino oltremondano delle élite non dovessero poi essere così profondamente diverse da quelle del sovrano⁵⁶.

D'altro canto, se il fine ultimo dei Testi delle Piramidi è sicuramente quello di raggiungere una speciale esistenza ultraterrena, nel corso della quale il sovrano può unirsi al sole nel suo viaggio notturno, attraversare varie regioni celesti e ottenere (ogni giorno) la possibilità di rinascere all'orizzonte⁵⁷; un'attenta rilettura di tale composizione religiosa lascia intravedere come il rapporto tra il padre/defunto e il figlio/erede avesse un ruolo tutt'altro che marginale. Sebbene questo tema non sia reso esplicito come nelle forme 30-41 dei Testi dei Sarcofagi, non mancano formule che possano essere interpretate in tal senso.

Ad esempio, J. Assmann ha identificato un gruppo di testi, da lui nominati *Horus-spells*, eminentemente focalizzati sulla restaurazione del ruolo sociale del sovrano da parte del figlio attraverso il parallelo mitico di Osiride e Horus⁵⁸. E un recente lavoro di N. Billing, basato sui testi delle Piramidi di Pepi I, ha messo in luce come il

⁵¹ *Ibid.*

⁵² ALLEN 2006a: 11 e ss.

⁵³ CZERWIK 2009: 37 e ss.

⁵⁴ SHUBERT 2007.

⁵⁵ ROCCATI 1967: 323-329.

⁵⁶ ROMANOVA 2016: 139-163.

⁵⁷ ALLEN 2015: 9-13.

⁵⁸ ASSMANN 2001: 41-45.

posizionamento delle formule sulle pareti delle stanze della piramide rispecchi una volontà precisa nel delineare un percorso rituale fissato per iscritto con un chiaro valore performativo, dove il defunto è guidato dal figlio/Horus verso la vita eterna⁵⁹. È indubbia, infine, l'importanza ricoperta dai rituali d'offerta nell'ambito di questa composizione⁶⁰. Si tratta di un indizio che, se associato ai culti mortuari istituiti per ogni faraone deceduto lascia intendere come anche il sovrano fosse, in un modo assolutamente speciale, partecipe delle meccaniche di mutuo soccorso tra i vivi e i morti tipiche del culto degli antenati egizio.

La stessa funzione religiosa ricoperta dal faraone defunto risulta arricchirsi di nuovi e interessanti significati, se interpretata alla luce della prosecuzione *post mortem* del ruolo sociale dell'individuo. Il destino divino oltremondano riservato al re, infatti, non doveva costituire solo un privilegio finalizzato all'ostentazione di un grande potere, ma doveva assolvere, innanzitutto, una funzione ben precisa strettamente connessa a questo aspetto. Il faraone non solo era l'uomo più potente di tutto l'Egitto e, di conseguenza, il più influente fra tutti gli antenati⁶¹, ma il suo stesso ruolo politico faceva sì che egli racchiudesse nella sua persona l'intera comunità su cui regnava⁶². La sopravvivenza oltremondana del sovrano garantiva, dunque, il perpetuarsi e la continuità dell'intero popolo egiziano inteso come collettività e, di conseguenza, il prevalere dell'ordine sociale – a cui di fatto corrispondeva quello cosmico – sulle forze caotiche.

5. Limiti della ricerca e nuove prospettive

Le concezioni degli Egizi giocano un ruolo di primo piano negli studi volti a individuare l'origine di un certo tipo di aldilà “positivo” tipico della tradizione cristiana. E, sotto un certo punto di vista, non è errato voler rintracciare nelle credenze dell'età faraonica il punto di partenza di una rappresentazione che vede alcuni defunti (gli iniziati, i pii, coloro che conoscono le giuste formule rituali) come i privilegiati destinatari di un'esistenza *post mortem* speciale da trascorrere nelle regioni celesti⁶³. Tuttavia, un simile atteggiamento rischia di distorcere la nostra visione della religione egizia, enfatizzandone certi aspetti e sovrapponendo le visioni moderne alle idee degli antichi.

Attraverso il presente studio, dunque, si è provato a evidenziare come un altro tipo di sopravvivenza oltremondana, basata su un patto di mutuo soccorso tra i vivi e i defunti, abbia posseduto un ruolo tutt'altro che marginale, non solo per quanto riguarda le pratiche religiose degli individui non appartenenti alla famiglia regale, ma anche nell'ambito della stessa ideologia legata al potere centrale. Tuttavia, è corretto sottolineare come la ricostruzione storica proposta in questa sede possieda alcuni punti deboli.

In primo luogo, essendo uno dei principali scopi del lavoro quello di mettere in luce i limiti della tesi democratica, si è preferito sottolineare i tratti di continuità religiosa tra l'Antico e il Medio Regno, nonché le concezioni religiose che accomunarono sia il re che le élite di fronte al problema della morte, col rischio di far involontariamente apparire la religione egizia come un indifferenziato blocco monolitico. Sotto questo punto di vista,

⁵⁹ BILING 2016: 249-269.

⁶⁰ ALLEN 2015: 5-6.

⁶¹ Cf. Pepi I PT365.

⁶² FINNESTAD 1989: 89-93.

⁶³ SCANDONE MATTHIAE 1987: 11-47.

potrebbe essere interessante osservare in che modo il culto degli antenati si sia di volta in volta trasformato di pari passo coi mutamenti delle più importanti strutture sociali⁶⁴.

In secondo luogo, avendo preso in considerazione i periodi più antichi dell'Egitto faraonico (l'Antico e il Medio Regno) i dati a disposizione non possono che restituire un quadro piuttosto parziale della società egizia. Quasi nulla, infatti, ci è dato sapere di come gli individui più umili si relazionassero di fronte alla morte e diversi aspetti rimangono insoliti: fino a che punto il poter aver accesso ad un certo tipo di esequie – sicuramente dispendiose – poteva influenzare il destino oltremondano? Un defunto altolocato poteva effettivamente essere percepito come un mediatore privilegiato con la sfera del divino ed essere dunque venerato e invocato dai suoi servitori ancora in vita (come lascia presumere la coppa del Cairo)⁶⁵? Queste e altre questioni meritano di essere sviluppate in studi successivi.

A tal proposito, tuttavia, va sottolineato come la stessa concezione della regalità sacra egizia possa essere riletta alla luce di questo nucleo di credenze incentrato sui rapporti tra i viventi e i defunti. Pur esistendo delle eccezioni⁶⁶, il carattere divino non investiva direttamente i singoli regnanti in carica (la cui natura umana era ben presente agli Egizi), ma l'istituzione della regalità inserita nel suo complesso apparato rituale⁶⁷, trasmessa di padre in figlio e probabilmente legittimata anche attraverso la venerazione dei predecessori⁶⁸. Risulta chiaro, dunque, che ci troviamo di fronte ad un fenomeno strettamente connesso con il culto degli antenati, soprattutto se prendiamo in considerazione che, solo dopo la morte, il sovrano era inserito a pieno titolo nella schiera degli esseri divini⁶⁹.

Partendo da un simile presupposto, per quanto riguarda l'Antico Regno, una certa peculiarità del destino *post mortem* riservato al faraone andrebbe individuata e letta alla luce della sua particolare funzione ideologica sul piano sociale.

Come affermato in precedenza, è piuttosto plausibile che i testi connessi alle liturgie funerarie fossero accessibili anche agli individui non regali già nelle fasi storiche più antiche. Tuttavia, le formule dei Testi delle Piramidi riportate all'interno delle tombe regali della V e della VI dinastia sono ricopiate in modo tale da formare un insieme coerente con la struttura architettonica delle stesse sepolture⁷⁰. Al riguardo, gli studiosi non hanno esitato a parlare di una vera e propria “monumentalizzazione” del rito funerario, basata sul ruolo performativo attribuito al testo scritto⁷¹, che, in questo specifico contesto, era sicuramente riplasmato per soddisfare esigenze strettamente legate alla figura del sovrano. Senza che questo fattore implichi necessariamente l'esistenza di una concezione dicotomica atta a contrapporre il destino oltremondano del re a quello del

⁶⁴ Si vedano in tal senso alcune osservazioni di BAINES 1987: 98.

⁶⁵ FISCHER-ELFERT 1994: 41-44.

⁶⁶ Sono piuttosto rari i casi di faraoni che furono effettivamente considerati vere e proprie divinità prima della morte. I casi più noti sono quelli di Amenhotep III e Ramesse II. Cf. BICKEL 2002: 63-90; HABACHI 1969.

⁶⁷ O'CONNOR – SILVERMAN 1995: XXV.

⁶⁸ BELL 1985: 251-294.

⁶⁹ WILDUNG 1977: 3.

⁷⁰ BILING 2016: 249-269.

⁷¹ HAYS 2012: 257 e ss.

resto della popolazione in termini di “accesso esclusivo” ai regni dell’Aldilà, si può comunque ipotizzare che la speciale attenzione tributata al faraone sia da connettersi proprio al ruolo religioso da questi ricoperto in qualità di garante dell’ordine cosmico che, nella visione degli Egizi, coincideva con lo stesso ordine sociale.

Alla luce di una simile riflessione, appare evidente che le credenze inerenti alla sopravvivenza *post mortem*, soprattutto nel corso dell’Antico Regno, debbano essere lette come un fatto inerente alla perpetuazione oltremondana dei rapporti sociali piuttosto che del singolo individuo di per sé. Sotto questo punto di vista, la credenza in una vita dopo la morte era intrinsecamente legata ad una concezione che vedeva nei morti dei membri potenzialmente attivi della stessa società dei vivi⁷²: i defunti potevano influenzare le vicende mondane in qualità di esseri sovranaturali, ma i loro poteri risultavano di fatto direttamente proporzionali al ruolo sociale ricoperto in vita⁷³.

Bibliografia

- ALLEN 2006a = J. P. ALLEN, “Some Aspects of the non-royal Afterlife in the Old Kingdom”, in M. BARTA (ed.), *The Old Kingdom Art and Archaeology. Proceedings of the Conference Held in Prague, May 31 – June 4, 2004*, Prague 2006: 9-17.
- ALLEN 2006b = J. P. ALLEN, *The Egyptian Coffin Texts, Volume 8. Middle Kingdom Copies of Pyramid Texts*, Chicago 2006.
- ALLEN 2015 = J. P. ALLEN, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta 2015.
- ASSMANN 2005 = J. ASSMANN, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, New York 2005.
- BAINES 1987 = J. BAINES, “Practical Religion and Piety”, *JEA* 73, 1987: 79-98.
- BELL 1985 = L. BELL, “Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka”, *JNES* 44.4, 1985: 251-294.
- BICKEL 2002 = S. BICKEL, “Aspects et fonctions de la déification d’Amenhotep III”, *BIFAO* 102, 2002: 63-90.
- BILLING 2016 = N. BILLING, “It is I, Your Son; I am Horus: Ritual and Spatial Progression in the Pyramid of Pepy I”, in I. HEIN – N. BILLING – E. MEYER-DIETRICH (eds), *The Pyramids: Between Life and Death*, 1, Uppsala 2016: 249-269.
- BOMANN 1991 = A. BOMANN, *The Private Chapel in Ancient Egypt: A Study of the Chapels in the Workmen's Village at El Amarna with Special Reference to Deir El Medina and Other Sites*, London 1991.
- CLÈRE 1985 = J. J. CLÈRE, “Une stèle familiale abydénienne de la XIIe dynastie”, *BIFAO* 85, 1985: 77-87.
- CZERWIK 2009 = D. CZERWIK, “*ink 3h* in the Light of the Tomb Inscription of the VI Dynasty”, in A. GIEYSZTORA (ed.), *Proceedings of the Third Central European Conference of Young Egyptologists. Egypt 2004. Perspectives of Research. Warsaw 12-14 May 2004*, Pultusk 2009: 37-47.
- DAVID 2002 = R. DAVID, *Religion and Magic in Ancient Egypt*, London 2002.
- DE JONG 1995 = A. DE JONG, “Coffin Texts Spell 38: The Case of the Father and the Son”, *SAK* 21, 1995: 141-157.
- DEMARÉE 1983 = R. J. DEMARÉE, *The Akh Iqer En-Ra-Stelae. On Ancestor Worship in Ancient Egypt*, Leiden 1983.
- DONNAT 2009 = S. DONNAT, “Le rite comme seul référent dans les lettres aux morts”, *BIFAO* 109, 2009: 62-90.

⁷² SCHIAVO 2014: 153-162.

⁷³ *Ibid.*

- DONNAT 2015 = S. DONNAT, *Écrire à ses morts: enquête sur un usage rituel de l'écrit dans l'Égypte pharaonique*, Grenoble 2015.
- FINNESTAD 1989 = R. B. FINNESTAD, "Divine Access: the so-called Democratization of Egyptian Funerary Literature as a Socio-cultural Process", in G. ENGLUND (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988*, Uppsala 1989: 109-125.
- FISCHER-ELFERT 1994 = H. W. FISCHER-ELFERT, "Loyalistische Lehre und Totenbrief (Cairo Bowl) im Vergleich", *GM* 143, 1994: 41-44.
- GARDINER – SETHE 1928 = A. H. GARDINER – K. SETHE, *Egyptian Letters to the Dead*, London 1928.
- GESTERMANN 2004 = L. GESTERMANN, "Sargtexte aus Dair al-Birsa. Zeugnisse eines historischen Wendepunktes?", in S. BICKEL – B. MATHIEU (éds.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages*, Cairo 2004: 201–219.
- HABACHI 1969 = L. HABACHI, *Features of the Deification of Ramesses II*, Glückstadt 1969.
- HARRINGTON 2013 = N. HARRINGTON, *Living with Dead: Ancestor Worship and Mortuary Ritual in Ancient Egypt*, Oxford 2013.
- HAYS 2004 = H. HAYS, "Transformation of Context: The Field of Rushes in Old and Middle Kingdom Mortuary Literature", in S. BICKEL – B. MATHIEU (éds.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages*, Cairo 2004: 175–200.
- HAYS 2011 = H. HAYS, "The Death of the 'Democratisation of Afterlife'", in N. STRUDWICK – H. STRUDWICK (eds.), *Old Kingdom: New Perspectives. Egyptian Art and Archaeology 2750-2150 BC*, Oxford 2011: 115-130.
- HAYS 2012 = H. HAYS, *The Organization of the Pyramid Texts: Typology and Disposition*, Vol. I, Leiden 2012.
- JASNOW – VITTMANN 1992-93 = R. JASNOW – G. VITTMANN, "An Abnormal Hieratic Letter to the Dead", *Enchoria* 19-20, 1992-93: 23-43
- KEES 1956 = H. KEES, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Leipzig 1956² (1926¹).
- KOPYTOFF 1971 = I. KOPYTOFF, "Ancestor as Elders in Africa", in *Africa. Journal of the International African Institute* 41, 1971: 129-142.
- MORENO-GARCÍA – DONNAT 2015 = J. C. MORENO-GARCÍA – S. DONNAT, "Intégration du mort dans la vie sociale égyptienne à la fin du troisième millénaire av. J.-C.", in A. MOUTON – J. PATRIER (eds.), *Life, Death and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East*, Leiden 2015: 179-207.
- MORENO-GARCÍA 2010 = J. C. MORENO-GARCÍA, "Oracles, Ancestor Cults and Letters to the Dead: The Involvement of the Dead in the Public and Private Family Affairs in Pharaonic Egypt", in A. STORCH (ed.), *Perception of the Invisible: Religion, Historical Semantics and the Role of Perceptive Verbs (Sprache und Geschichte in Afrika, 21)*, Köln 2010: 133-153.
- MORET 1922 = A. MORET, "L'accession de la plèbe égyptienne aux droits religieux et politiques sous le Moyen Empire", in *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de J. F. Champollion*, Paris 1922: 331-360
- O'CONNOR – SILVERMAN 1995 = D. O'CONNOR – D. P. SILVERMAN, *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden 1995.
- PODEMANN SØRENSEN 1989 = J. PODEMANN SØRENSEN. "Divine Access: the so-called Democratization of Egyptian Funerary Literature as a Socio-cultural Process", in G. ENGLUND (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988*, Uppsala 1989: 109-125.
- ROCCATI 1967 = A. ROCCATI, "Due lettere ai morti", *RSO* 42, 1967: 323-329.
- ROMANOVA 2016 = O. ROMANOVA, "Some Untypical Appeals to the Living from the Tombs of the Old Kingdom", *GM* 249, 2016): 139-163.
- SCANDONE MATTHIAE 1987 = G. SCANDONE MATTHIAE, "L'aldilà nell'Antico Egitto", in P. XELLA (ed.), *Archeologia dell'Inferno*, Verona 1987: 11-47.

- SCHIAVO 2013 = R. SCHIAVO, "Sulla possibile funzione giuridica di alcune lettere al morto", *Aegyptus* 93, 2013: 125-145.
- SCHIAVO 2014 = R. SCHIAVO, "Rapporti morali e giuridici tra viventi e defunti nell'Egitto faraonico", *IAH* 6, 2014: 153-162.
- SHUBERT = S. B. SHUBERT, *Those Who (Still) Live on Earth: A Study of the Ancient Egyptian Appeal to the Living Texts*, (unpublished Ph.D. dissertation) Toronto 2007.
- SMITH 2009 = M. SMITH, "Democratization of the Afterlife", in J. DIELEMAN – W. WENDRICH (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles 2009: <http://repositories.cdlib.org/nelc/uee/1147>.
- SMITH 2017 = M. SMITH, *Following Osiris: Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia*, New York 2017.
- SZAFRANSKI 1983 = Z. E. SZAFRANSKI, "Some Remarks about the Process of Democratization of the Egyptian Religion in the Second Intermediate Period", *Études et Travaux* 12, 1983: 53-66.
- TOIVARI-VIITALA 2001 = J. TOIVARI-VIITALA, *Women at Deir el-Medina: A Study of the Status and Roles of the Female Inhabitants in the Workmen's Community during the Ramesside Period*, Leiden 2001.
- VON LIEVEN 2010 = A. VON LIEVEN, "Deified Human", in J. DIELEMAN – W. WENDRICH (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles 2010.
<http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0025k5hz>.
- WILDUNG 1977 = D. WILDUNG, *Egyptian Saints: Deification in Pharaonic Egypt*, New York 1977.
- WILLEMS 2008 = H. WILLEMS, *Les textes des sarcophages et la démocratie. Éléments d'une histoire culturelle du Moyen Empire égyptien*, Paris 2008.
- WILLEMS 2015 = H. WILLEMS, "Family Life in the Hereafter according to Coffin Texts Spells 131-146: a Study in the Structure of Ancient Egyptian Domestic Groups", in R. NYORD – K. RYHOLT (eds.), *Lotus and Laurel. Studies on Egyptian Language and Religion in Honour of Paul John Frandsen*, Copenhagen 2015: 447-472.

