



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Dottorato di Ricerca
in Scienze dell'Antichità

Ciclo XXX

Tesi di Ricerca

Silenzio Eloquente.

Prospettive socio-culturali sul
tacere e sulla figura del
“*silenzioso*” nel *corpus*
letterario e documentario di
età faraonica

SSD: L-OR 02

Coordinatore del Dottorato

ch. prof. Luigi Sperti

Supervisore

ch. prof. Emanuele Marcello Ciampini

Dottoranda

Ilaria Cariddi

Matricola 956190

*“Las palabras son puentes.
También son trampas, jaulas, pozos.”*

Octavio Paz, *Carta de creencia*, da “Árbol adentro” (1976-1987)

*“I have known the silence of the stars and of the sea,
And the silence of the city when it pauses,
And the silence of a man and a maid,
And the silence of the sick
When their eyes roam about the room.
And I ask: For the depths
Of what use is language? (...)

And there is the silence of age,
Too full of wisdom for the tongue to utter it
In words intelligible to those who have not lived
The great range of life.*

*And there is the silence of the dead.
If we who are in life cannot speak
Of profound experiences,
Why do you marvel that the dead
Do not tell you of death?
Their silence shall be interpreted
As we approach them.”*

Edgar Lee Masters, *Silence* (1946)

Ringraziamenti

Desidero esprimere la mia più sincera gratitudine al mio supervisore, il prof. E. M. Ciampini, per tutto il suo sostegno, la sua disponibilità, i suggerimenti, la cura nelle revisioni, le lunghe e proficue discussioni, e la vicinanza che mi ha sempre dimostrato. Mi auguro che questo lavoro possa esser degno dell'insegnamento che ha saputo dispensarmi. Contestualmente a lui, i miei ringraziamenti vanno anche al nostro collegio docenti, ai nostri Coordinatori, il prof. F. M. Carinci prima, e il prof. L. Sperti poi, all'Ufficio Dottorato di Ricerca, e a tutto il personale di Ca' Foscari, che in questi tre anni ha accompagnato il mio percorso con costante professionalità ed efficienza, permettendomi anche di presentare parti del lavoro a congressi e incontri internazionali, in insostituibili occasioni di confronto.

In secondo luogo, un affettuoso ringraziamento va alla prof.ssa G. Rosati dell'Università degli Studi di Firenze, mia relatrice di tesi triennale e magistrale, con la quale questo progetto è iniziato, e che non mi ha mai fatto mancare assistenza, materiali e indicazioni, con grandissima generosità. Ringrazio altresì la prof.ssa P. Piacentini, dell'Università degli Studi di Milano, per il suo lavoro di referee sulla bozza del presente elaborato, e per i validi consigli.

Spostandoci dal "pubblico" al "privato", un immenso grazie ai miei colleghi, in special modo Jacopo Calloni, Angelo Colonna, Ilaria Davino e Francesca Iannarilli, per il loro impagabile sostegno, per gli scambi di idee, gli invii di scansioni, e per il tempo passato insieme. E poi ai miei più cari amici, in ordine sparso Francesca, Valentina, Francesco, Viola, Federica, Damiano, Martina, Franz, Nicola, Lorenzo, Paola, che ormai da anni supportano e sopportano le mie chiacchiere su curiose divinità e consigli morali un po' antiquati. E un pensiero ad Ilaria, che è sempre nel mio cuore.

Infine, anche se è stata in realtà l'inizio di questa lunga storia, vorrei ringraziare profondamente la mia famiglia, che mi ha sempre dato ogni appoggio, materiale e immateriale, di cui potessi aver bisogno, sin da quei primi regali di libri illustrati sul "mondo degli antichi Egiziani" che non mi stancavo mai di sfogliare da bambina.

Per ultimo, ma non certo meno importante, ringrazio Leonardo, per il suo grande aiuto, per la pazienza e l'amore che mi hanno accompagnata nel mio percorso, e che mi auguro di poter avere sempre accanto.

Un sentito grazie, professionale e personale, a tutti coloro che hanno reso questi tre anni un'esperienza eccellente sotto ogni punto di vista.

Indice

1. Premessa metodologica	6
1.2 Lessicografia ragionata	11
2. Analisi della figura del “silenzioso” nella letteratura egiziana	18
2.1 Introduzione	18
2.2 Il silenzio negli <i>Insegnamenti</i>	25
2.2.1 <i>Insegnamento per Kagemni</i>	34
2.2.2 <i>Insegnamento di Ptahhotep</i>	39
2.2.3 <i>Insegnamento di un uomo a suo figlio</i>	54
2.2.4 <i>Insegnamento di Amenemope</i>	63
2.2.5 <i>Insegnamenti demotici</i>	88
2.2.6 <i>Excursus</i> . La correlazione metaforica tra calore, parola e silenzio nella letteratura sapienziale	95
2.3 Il silenzio nei “Discorsi”, nei testi narrativi e poetici	116
2.3.1 <i>Il Racconto dell’Oasita eloquente</i>	116
2.3.2 <i>I Discorsi</i>	134
2.3.3 <i>Inni e preghiere di Nuovo Regno</i>	140
2.3.3.1 <i>Meretseger</i>	164
2.3.4 <i>Excursus</i> . La “ <i>Terra del Silenzio</i> ” tra serenità e pessimismo	170
2.3.4.1 Un problema specifico: le interdizioni legate alla sfera del suono. Divieti riguardanti il rumore	193
2.3.4.2 <i>Divieti riguardanti la musica</i>	203
3. La virtù del tacere nei testi autobiografici	213
3.1 Introduzione	213
3.2 Tavola delle occorrenze	224
3.2.1 <i>Tavola delle occorrenze – bibliografia</i>	286
3.3 Studio della fraseologia	312
3.3.1 <i>Note di grammatica e sintassi e posizionamento all’interno della biografia</i>	312
3.3.2 <i>Le specifiche del “silenzioso”</i>	314
3.3.3 <i>L’associazione tra silenzio, calma e ardore</i>	318
3.3.4 <i>“Raggiunsi questo grazie al silenzio...”</i>	323
3.3.5 <i>“Non sono stato alto di voce”</i> : il <i>bwt</i> del rumore	326
3.3.6 <i>Sintagmi di significato affine</i>	335
3.3.7 <i>Imporre il silenzio</i>	339
3.3.8 <i>Casi particolari</i>	346

3.3.9	Tracce d'intertestualità	350
4.	Conclusioni	356
4.1	Valutazione dell'ipotesi cronologica sull'ambito del sacro	356
4.2	Il concetto linguistico di "silenzio eloquente"	361
4.3	Il paradosso del " <i>silenzioso</i> ": alcune ossevazioni socio-culturali	369
4.4	Nascita, evoluzione, slittamento di un ideale	377
5.	Indice dei testi egiziani citati e tradotti	387
6.	Bibliografia	393

1 – Premessa metodologica

La presente ricerca, di natura filologica e storico-culturale, si struttura come un'indagine sistematica sulle menzioni di "silenzio", "silenzioso" e di "essere silenzioso, tacere" ("(s)gr" e "grw"¹) nei settori della letteratura e della documentazione egiziane in cui quest'argomento possiede una specifica rilevanza. Settori non certo ristretti né marginali, che spaziano dalle opere sapienziali alle preghiere, dalla narrativa ai componimenti poetici, dalle autobiografie funerarie ai regolamenti degli spazi sacri, lungo l'intero arco cronologico dell'Egitto antico.

Elemento dotato di una straordinaria continuità lessicale e di una forte compattezza tematica, il silenzio riveste un ruolo solido, strutturale e di primo piano all'interno dell'orizzonte morale di questa civiltà, pur nell'ampiezza dell'intervallo temporale considerato e delle questioni che esso coinvolge. "Una figura centrale dell'etica egiziana", così definisce "il silenzioso" E. Brunner-Traut, tra gli studiosi che si sono occupati più a fondo del tema, nel *Lexikon der Ägyptologie*². Lungi dall'essere limitato al mero evitare di prender parola, quello del "silenzioso" si configura infatti come un modello paradigmatico per vaste aree dell'etica relazionale. Epitome del corretto atteggiamento linguistico, tacere significa prima di tutto padroneggiare ogni aspetto della difficile arte della comunicazione, astenendosi dall'intervenire, in numerose situazioni, per buona creanza, per prudenza, per autocontrollo, e in qualità di una strategia deliberata che, assicurano i testi, conduce sempre al successo, tanto nelle dispute oratorie, quanto nelle situazioni di contrasto della vita quotidiana. Di natura modesta e controllata, e di condotta irreprensibile, il "silenzioso" è inoltre colui che sa evitare tutti quei comportamenti che sono presentati, nei primi periodi della storia egiziana, come minacce al corretto funzionamento delle relazioni sociali, e di conseguenza dello stato nella sua interezza, ma in seguito condannati anche per il loro essere invisibili agli dèi: la violenza verbale, la calunnia, l'ipocrisia, la critica non motivata, la falsità. Secondo quanto predica l'altruismo prescrittivo egiziano, è sempre meglio tacere che rischiare di scivolare in questi errori, sia per non danneggiare la comunità, sia per migliorare la propria reputazione all'interno di essa, traendone così vantaggi materiali. Questa virtù è presentata, infatti, quale "cornerstone of proper courtly

¹ A. Erman, H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* IV, 323-324; V, 179-180. Da qui in avanti, il *Wörterbuch* è indicato come "WB".

² E. Brunner-Traut, "Schweiger", in W. Helck, E. Otto, W. Westendorf, *Lexikon der Ägyptologie* V, p. 759. Da qui in avanti, il *Lexikon* è indicato come "LÄ".

*behaviour*³, motivo di distinzione agli occhi dei superiori, e persino del sovrano, che sceglie i suoi funzionari anche in base a questo criterio.

Tale concetto comprende inoltre la necessaria riservatezza sui misteri religiosi e i segreti di stato, inglobando, a partire dal Nuovo Regno, anche il tacere mistico e rispettoso di fronte alla divinità. Passando in rassegna i pur differenti generi degli *Insegnamenti*, della biografia e degli inni in onore degli dèi, si nota come il “*silenzioso*” sia concordemente ed esplicitamente elevato a modello da seguire, poiché il suo contegno porta al massimo grado il senso dell'ordine, della misura e della disciplina tanto apprezzati dalla morale egiziana: è uno dei metodi più efficaci di attuare, al contempo, la *maat* attiva, e la *maat* comunicativa⁴, in quella che S. Crippa ha definito, in riferimento all'importanza e della polifunzionalità della sfera dell'oralità nel mondo antico, un' “*etica della voce*”⁵. Il concetto del “*silenzioso*”, dunque, non si limita al solo ambito linguistico, ma, in special modo nelle fonti di Nuovo Regno, esso diviene un vero e proprio polo morale positivo, sinonimo di un individuo giusto, benvenuto a corte, tra i suoi sottoposti, tra suoi pari, e dai supèri.

È doveroso precisare sin da questa premessa che è invece del tutto estraneo alla mentalità egiziana l'aspetto “quietistico”, del tacere per mortificazione e sottomissione. Il “*grw*”, al contrario, è sempre presentato come uomo di successo, superiore tanto moralmente quanto materialmente: è l'epiteto di cui si fregiano con orgoglio i membri delle *élite* all'interno delle loro biografie funerarie, motivo di avanzamenti di carriera e di distinzione sociale, e anche quella connotazione più dimessa di chi tace di fronte alla divinità, che analizzeremo nel pensiero di Nuovo Regno, non ne altera il significato positivo, giacché designa chi ha il dio dalla sua parte.

Primo proponimento della presente ricerca è dunque quello di offrire una casistica il più possibile completa sui generi testuali che annoverano riferimenti a questo elemento. All'interno del vastissimo campo della produzione scritta egiziana, è stato naturalmente necessario operare una selezione secondo fattori qualitativi e quantitativi, circoscrivendo la discussione agli ambiti in cui tali riferimenti si sono dimostrati più consistenti e caratterizzanti. Sono dunque rimaste al di fuori della trattazione le molte, ma brevi e spesso oscure menzioni del tacere nei testi funerari e rituali, così come gli accenni a geni, divinità minori e località poco note che presentano appellativi attinenti al silenzio. Con ciò

³ C. Di Biase-Dyson, “*The figurative network. Tracking the use of metaphorical language in Ramesside literary texts*” (i.c.s.: visionato per concessione dell'autrice), p. 11.

⁴ J. Assmann, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale* (2003), pp. 44-47.

⁵ S. Crippa, *La voce: sonorità e pensiero alle origini della cultura moderna* (2015), p. 21.

non si intende che queste categorie siano state, *a priori*, del tutto escluse: non si mancherà di riferirsi a capitoli del *Libro dei Morti*, composizioni cosmogoniche o iscrizioni templari, quando questi apportino sostanziali contributi alla comprensione degli argomenti di volta in volta affrontati. Altro criterio adottato per la delimitazione del materiale è stato quello linguistico: l'indagine è rivolta specificatamente alla produzione in lingua medio e neo-egiziana. Tuttavia non si è trascurato di occuparsi anche dei testi demotici, generalmente citati solo in traduzione⁶, che non di rado costituiscono l'ultimo stadio delle riflessioni sviluppate nella letteratura precedente, arricchendole di accezioni innovative. Così come si menzioneranno le voci di alcuni autori classici e tardoantichi che aiuteranno, specie per particolari argomenti, a completare il quadro. Costruita tale base documentaria, si proporranno alcune considerazioni di valore lessicale, letterario, sociologico e culturale che è possibile trarre dall'analisi dei brani in oggetto, sempre contestualizzati all'interno dei processi storici e intellettuali che li hanno prodotti.

Le fonti sono riportate in traduzione e in traslitterazione, tutte elaborate personalmente consultando le riproduzioni disponibili in letteratura e verificandole, in tutti i casi in cui ciò sia stato attuabile, sulle fotografie e sugli oggetti fisici. La scelta di non accludere anche le trascrizioni dei testi geroglifici è dovuta alla volontà di non appesantire eccessivamente l'elaborato, e al fatto che non si presentano documenti inediti, ma la dissertazione è condotta, in gran parte, sui "classici" della letteratura egiziana, o su testi piuttosto noti e spesso accessibili; la bibliografia fornita puntualmente alla citazione di ogni passo aiuterà, ci si augura, a rintracciare agevolmente gli originali. La sezione che cataloga gli *excerpta* riferiti al tacere nelle autobiografie è corredata da una tabella con una bibliografia dedicata, per una più immediata consultazione delle fonti.

Il lavoro è suddiviso in macro-aree tematiche, all'interno delle quali lo svolgimento è organizzato, in massima parte, in forma diacronica, onde evidenziare con chiarezza i momenti storici in cui compaiono, si modificano o si recuperano specifici termini, idee e modelli. Dopo la premessa, che include una rassegna delle questioni lessicografiche afferenti all'area semantica del tacere (capitolo 1.2), si passa all'analisi del silenzio nel *corpus* letterario, suddivisa tra letteratura didattica (capitolo 2.2) e testi discorsivi, narrativi e poetici (capitolo 2.3), accompagnata da due *excursus* su problemi specifici (capitoli 2.2.6 e 2.3.4). Riserviamo all'introduzione del prossimo capitolo l'esposizione dei

⁶ Per le fonti citate solo in traduzione si prende a riferimento, ove non diversamente indicato, la raccolta di E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto. Cultura e società attraverso i testi* (1969, ma l'edizione utilizzata per questo lavoro è quella del 2007).

criteri seguiti per la divisione del materiale in testi “letterari” e “non letterari”, e nelle relative sotto-categorie.

Riguardo alla letteratura sapienziale, è stato necessario limitarsi, per ragioni di tempo, a trattare più approfonditamente solo alcune tra le numerose opere del *corpus*, scelte tra quelle che includono il silenzio in maniera maggiore, o che ne presentano prospettive originali; tuttavia, anche in questo caso, la loro esposizione è costantemente supportata da citazioni dagli altri componimenti appartenenti al genere, così da giungere ad una visione più organica sul tema. La metodologia scelta prevede innanzitutto un’analisi grammaticale, linguistica e lessicale dei passi, accompagnata, specie per i casi più complessi, da una disamina delle differenti interpretazioni offerte nella letteratura egittologica. In seguito si propone un commento critico, integrato da un consistente apparato di riferimenti intertestuali, e incentrato sull’osservazione di quei fenomeni culturali che i testi recepiscono, attuano e innovano. Lo *status quaestionis* sulle specifiche opere e i relativi problemi di esegesi e traduzione sarà, di volta in volta, inserito all’interno delle sezioni che le riguardano. Si anticipa, però, che il tema del silenzio, pur spesso menzionato dagli editori e dai commentatori dei testi, soprattutto quelli sapienziali, risulta, allo stato dell’arte, trattato in maniera generalmente cursoria, e molto rari sono gli autori che hanno illustrato la pluralità di aspetti che esso comprende⁷.

La sezione dedicata alle cosiddette autobiografie (capitolo 3) prevede invece una tavola di occorrenze organizzate cronologicamente, dall’Antico Regno all’età romana, alla quale fa seguito una disquisizione dettagliata delle fraseologie ricorrenti, volta ad esaminare il loro peso e la loro evoluzione all’interno del discorso biografico. Seguendo un approccio *bottom-up*, queste espressioni sono state catalogate in tipologie non predeterminate, ma estratte dai testi stessi: lo studio del materiale ha infatti evidenziato come le menzioni del

⁷ Una panoramica sintetica ma pressoché completa sugli ambiti afferenti al “*tacere*” e alla figura del “*silenzioso*” è stata ricostruita, in sostanza, solo nella già citata voce del LÄ “*Schweiger*”, di E. Brunner-Traut, e in quella “*Reden und schweigen*”, curata da J. Assmann, in LÄ V (1984) pp. 195-201; approfondimenti degli stessi autori, seppur all’interno di argomenti più ampi, si trovano in E. Hornung, O. Keel (ed.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren* (1979) (J. Assmann, “*Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit*”, pp. 11-49; E. Brunner-Traut, “*Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren in den Koptischen Apophthegmata am Beispiel des Schweigens*”, pp. 163-216). Gli ulteriori contributi sostanziali alla questione, seppur sempre concentrati su ambiti specifici, vengono principalmente da H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation* (1943); G. Lanczkowski, “*Reden und Schweigen im ägyptischen Verständnis, vornehmlich des Mittleren Reiches*”, in O. Firchow, *Ägyptologische Studien* (1955), pp. 186-196; M. J. Fox, “*Ancient Egyptian Rhetoric*”, in *Rhetorica* 1, 1 (1983), pp. 9-22; N. Shupak, *Where can wisdom be found?* (1993) e “*Positive And Negative Human Types In The Egyptian Wisdom Literature*”, in G. Galil et al., *Homeland and Exile* (2009), pp. 245–260; P. J. Frandsen, “*On the avoidance of certain forms of loud voices and access to the sacred*”, in W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (ed.), *Egyptian Religion: The Last Thousand Years* (1998), pp. 975-1000.

silenzio nelle autobiografie tendano ad organizzarsi in strutture linguistiche ricorrenti, ed in *cluster* di argomenti percepiti come omogenei nella mentalità antica. Analizzare queste configurazioni può aprirci alcune finestre sul modo egiziano di concepire e classificare la realtà, sulle categorie cognitive ed interpretative attraverso le quali questa civiltà guardava al suo mondo. Tra gli scopi principali del capitolo vi è l'osservazione delle oscillazioni nell'interesse per la virtù del tacere, di cui s'indagheranno le cause, e l'identificazione dei periodi in cui essa ricorre con più frequenza. All'interno della rassegna, vedremo la qualità del silenzio esibita da personaggi dalle cariche più disparate, da sacerdoti a funzionari, da militari ad architetti, occasionalmente passando per categorie meno prestigiose, tra cui panettieri, artigiani e poliziotti; incontreremo personaggi ben noti, come Userhat-Hatiay e Maya, i responsabili dei capolavori del tesoro di Tutankhamon, o i potenti visir e sommi sacerdoti di Amon dell'età ramesside, finanche ad un faraone, Ramesse IV, tutti accomunati dal loro interesse, talora specifico, talora mero stereotipo, per la virtù del tacere. Nell'analisi dei loro testi, particolare attenzione sarà riservata ai legami che intercorrono tra tale *corpus* e gli altri generi della letteratura egiziana.

Non mancheranno, tuttavia, certe voci discordi, certe visioni del silenzio che sembrano non collimare, e non poteva essere altrimenti in una civiltà il cui pensiero notoriamente rifugge dalla dogmaticità e procede per angolature divergenti, per tesi apparentemente inconciliabili, in una continua tensione verso il multiplo: solo questa "molteplicità di approcci"⁸ permette infatti, per i parametri culturali egiziani, di giungere ad un'approssimazione della complessità del mondo. E dunque, in particolari periodi e tipologie testuali, si vedranno affiorare alcune sfumature di un silenzio certamente non positivo, come quello dell'omertà, dell'indifferenza, della repressione del dissenso, o, semplicemente, quello angosciante di un'aldilà da cui non giunge nessuna voce, nessuna notizia che ci rassicuri sullo stato di coloro che hanno lasciato questo mondo. L'analisi di tali documenti mostrerà come queste prospettive possano essersi relazionate e integrate con quel tacere che è invece qualità morale positiva.

Tra gli intendimenti del progetto vi è anche l'accostarsi ad alcuni aspetti non strettamente correlati alla disciplina egittologica, ma certamente utili alla trattazione di un argomento come quello in oggetto: adotteremo infatti alcune metodologie proprie della linguistica, specialmente quelle dell'analisi delle metafore, letterarie e cognitive (capitolo 2.2.6), quelle appartenenti alla *politeness theory* (capitolo 4.3) e, com'è ovvio, dei *silence studies*

⁸ H. Frankfort, *op. cit.*, pp. 4 e seg..

(capitolo 4.2). L'impiego di questo tipo di filtri per la lettura della documentazione egiziana è un orientamento recente della ricerca, e ancora piuttosto innovativo: ci si augura dunque di poter, in questa sede, mettere a disposizione un caso di studio che ne dimostri la validità.

In conclusione, sforzandoci di trascurare, per quanto possibile, gli schemi, i *bias* moderni che intervengono nella nostra interpretazione delle fonti, si è cercato di osservare un mondo che non vede il tacere come sinonimo di sottomissione, mortificazione o impedimento della libera espressione, ma che lo reputa invece una risorsa autonoma, linguistica e del pensiero, uno strumento essenziale per la comunicazione interumana, ma capace di raggiungere anche gli dèi; una forma di risposta equivalente, e in certi casi superiore alla parola, un modo di vita efficace, in grado di portare l'uomo all'affermazione personale e all'utilità sociale. Una riflessione che va dunque a *"toccare le corde più profonde della cultura faraonica"*⁹: una cultura che vede nel silenzio la condizione primigenia dell'universo, e che considera la quiete come parte della *maat*, quell'ordine cosmico che ciascun egiziano era chiamato a ripristinare, mantenere e onorare con ogni atto della propria esistenza.

Il presente lavoro si propone, pertanto, di offrire una prospettiva d'indagine su un carattere singolare e specifico della cultura egiziana, unico nel panorama del Mediterraneo antico, ancora poco indagato, e senz'altro meritevole d'esser meglio conosciuto: il suo peculiare apprezzamento del tacere.

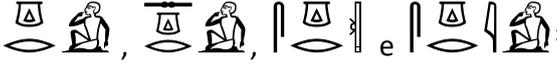
1.2 – Lessicografia ragionata

Come accennato in apertura, i lemmi che andiamo a considerare mostrano una continuità semantica e lessicografica decisamente rilevante: dall'Antico Regno fino all'età romana, i concetti del silenzio e del tacere sono sempre stati espressi con i termini *"gr"* e *"sgr"*, le

cui varianti grafiche più attestata risultano, per *"gr"*,  ,  ,  e  , e per *"sgr"*

⁹ E. M. Ciampini, *"Osservazioni sul linguaggio dell'icona nella cultura faraonica"*, in *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino* 35-36 (2011-2012), p. 155.

¹⁰ *WB V*, 179.

 ¹¹. Il determinativo A2 è di gran lunga il più utilizzato, ma, a partire dal Medio Regno, anche Y1 si riscontra con una certa frequenza¹². Tali lemmi non devono essere confusi con la particella enclitica rafforzativa “gr” (talvolta anche “igr”, “igr”, in medio egiziano più frequentemente “grt”¹³), “davvero”, “ora”, né con l’avverbio “gr/grw” “inoltre” o “non più”¹⁴, attestati sin dall’Antico Regno, di norma scritti senza determinativo, o con il determinativo Y1; secondo alcune teorie, tuttavia, questi enclitici potrebbero derivare ugualmente dal verbo “tacere”¹⁵.

La prima forma documentata in assoluto è difatti quella del verbo bilittero “gr”, che compare già nei Testi delle Piramidi, ed esattamente nella camera sepolcrale di Unas, dunque alla fine della V dinastia: in PT 163c (W 59 nella versione di Unas) troviamo infatti “siedi, taci (tr igr)”¹⁶, e in PT 254b (W 156) “gli dèi taceranno per te, avendo quelli dell’Enneade posto il loro braccio sopra la loro bocca (igr n.k ntrw di.n Psdt ʿ.sn ir r3.sn)”¹⁷.

Come si può notare, questi casi mostrano la variante , con uno *yod* protetico, o aumento, che è una caratteristica sistematica degli imperativi (nel caso di PT 163c) e dei prospettivi (in PT 254b) dei verbi bilitteri all’interno dei testi di Unas¹⁸. Questa peculiarità, scompare quasi del tutto nelle grafie successive dei verbi; ma nel Nuovo Regno la ritroveremo come protetico del participio dei bilitteri nel sostantivo “Igrt”, “la (terra) silenziosa”, ovvero l’aldilà, il regno dei defunti, oppure la necropoli, nelle varianti  (in epoca greco-romana raramente anche ¹⁹: si avvertiva senz’altro un’eufonia generale tra questa denominazione e i termini “hrt”, “necropoli”, “krt”, “cavità, depressione del terreno”, “krrt”, “caverna,

¹¹ WB IV, 323-324. Tutte le forme, le varianti e i risultati dello studio lessicografico presentati in questa sezione sono basati anche sulla consultazione del *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (<http://aew.bbaw.de/tla>).

¹² WB V, 179; R. Hannig, *Agyptisches Wörterbuch II* (2006), pp. 2374, 2601. Per alcuni rari casi di “sgr” con il classificatore A26 () , vd. J. P. Allen, *The Debate Between a Man and his Soul* (2010), p. 41.

¹³ A. H. Gardiner, *Egyptian grammar* (1957), § 255, p. 188.

¹⁴ A. H. Gardiner, *op. cit.*, § 205, p. 155; l’avverbio è più diffuso in medio egiziano, e ne vengono citati anche due casi con il determinativo A2.

¹⁵ T. T. Shmakov, “Some lexical observations on the Pyramid Text material” (2014), p. 16.

¹⁶ A. Piankoff, *The Pyramid of Unas*, tav. 43-44; R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (1969), p. 46. Vd. R. Hannig, *Agyptisches Wörterbuch I* (2003), p. 1369.

¹⁷ A. Piankoff, *op. cit.*, tav. 37; R. O. Faulkner, *op. cit.*, p. 59. Vd. R. Hannig, *ibid.*.

¹⁸ B. Mathieu, “L’emploi du yod prothétique dans les textes de la pyramide d’Unas”, in *BIFAO* 96 (1996), pp. 314-317. Vd. anche A. H. Gardiner, *op. cit.*, § 272, p. 209, e J. P. Allen, *The Inflection of the Verb in the Pyramid Texts* (1984), pp. 12, 16-17.

¹⁹ WB I, 141, 3-5; C. Leitz, *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen I* (2002), pp. 571-572 (da qui in avanti, l’opera è indicata come “LGG”).

tomba²⁰. La correlazione tra il nostro argomento e i luoghi dell'oltretomba sarà approfondita in un apposito capitolo. Lo “i” protetico rimane occasionalmente nei *Testi dei Sarcofagi* nelle designazioni del dio dei defunti, o dei defunti stessi²¹.

Il verbo “gr”, così come anche “sgr”, possono avere il significato secondario, non sempre precisabile con certezza, di “interrompersi”, “fermare”²².

Per quanto riguarda il sostantivo “gr”, la sua più antica attestazione si segnala in una delle tombe dei nomarchi di Primo Periodo Intermedio di Asyut, dove il proprietario Itji-ibi, descrivendo le sue battaglie, dichiara “non ci fu silenzio per me finché non ebbi colpito (n gr n.i r hwi.n.i) [////]”²³: non si tratta dunque ancora del concetto che stiamo qui esaminando, ma di qualcosa di simile a “pausa, sosta”²⁴. Il significato di “silenzio” si sviluppa più ampiamente nel Medio Regno; assieme ad esso, compare il participio, spesso usato come aggettivo, “grw”, con il “w” finale comunemente omissivo. La forma sostantivata, che significa “l'uomo silenzioso”, si presenta invece molto spesso nella grafia

completa , e anche quando manca il “w”, il determinativo aggiuntivo A1 è invece quasi sempre esplicitato²⁵. Le prime testimonianze di “silenzio” e del “silenzioso” si datano alla fine del Primo Periodo Intermedio, nei *Testi dei Sarcofagi* e in alcune autobiografie, ma anche e soprattutto nella letteratura di genere didattico, con *l'Insegnamento per Kagemni*, *l'Insegnamento di Ptahhotep* e il *Discorso di Sasobek*²⁶. Nello svolgimento della ricerca, si osserverà come il termine si presenti sin da subito con una marcata connotazione morale.

Passando alla forma verbale “sgr”, essa è composta come causativo del bilittero, che è la versione attestata più anticamente e più frequentemente: per l'Antico Regno, difatti, R. Hannig registra una sola menzione di “sgr”²⁷ (dalla mastaba di Kagemni, visir sotto Teti, VI dinastia, dove è usato in senso “tecnico” nella descrizione di una scena di caccia agli uccelli: “il manovratore della rete sta in silenzio”²⁸), contro le numerose di “gr” (120 casi anche nel *Thesaurus Linguae Aegyptiae*²⁹). Nel corso dello studio si è però potuto

²⁰ B. Bruyère, *Mert Seger à Deir El Médineh* (1929), p. 130.

²¹ C. Leitz, *LGG*, p. 316, che riporta anche un caso in cui, nel cap. 168 del *Libro dei Morti*, ci si riferisce ad Osiri come “Iwgr”.

²² *WB V*, 179, e *IV*, 324; A. H. Gardiner, *op. cit.*, p. 598.

²³ F. L. Griffith, *The inscriptions of Siût* (1989), tav. 11, r.22; R. Hannig, *Agyptisches Wörterbuch I*, p. 1370.

²⁴ H. Brunner, *Die Texte aus den Gräbern der Herakleopolitenzeit von Siut* (1937), p. 22.

²⁵ R. O. Faulkner, *A concise dictionary of Middle Egyptian* (1962), p. 290.

²⁶ R. Hannig, *Agyptisches Wörterbuch II*, pp. 2602-2603.

²⁷ R. Hannig, *Agyptisches Wörterbuch I*, p. 1252.

²⁸ F. von Bissing, *Die Mastaba des Gem-ni-kai I* (1905), p. 9, tav. 8.

²⁹ Consultato: 10 ottobre 2017. Vd. anche C. Di Biase-Dyson, “The figurative network” (i.c.s.), p. 11.

verificare come il prefisso “s” non abbia necessariamente valore causativo, e il verbo non sia sempre transitivo: spesso infatti esso assume un significato semplicemente intensivo, dal “*tacere*” di “gr” al “*restare in silenzio*” di “sgr”³⁰. La sfumatura di senso è dunque così sottile che le due forme si trovano impiegate alternativamente, senza differenze apprezzabili; soprattutto poi per quel che riguarda il sostantivo, a partire dal Medio Regno “gr” e “sgr” sono utilizzati entrambi per indicare il “*silenzio*”³¹. La forma col prefisso presenta tuttavia anche il valore di “*consolare, calmare*”, “*attutire*”³²: un significato traslato, che non rientra rigorosamente all’interno del nostro argomento, e che dunque non sarà compreso nella presente trattazione.

L’accezione è invece del tutto causativa nel caso del verbo “*sgrh*” (le cui grafie più frequenti sono , “*far tacere*”, “*mettere a tacere*”, o anche, più blandamente, “*far calmare*”, “*soddisfare*”³³, apparso nel Medio Regno³⁴: esso si colloca al confine tra il campo semantico del silenzio e quello della pacificazione e della calma³⁵. Come si può notare dai classificatori, tuttavia, in alcuni casi quest’imposizione del silenzio assume sfumature coattive. Nel corso della disamina delle fraseologie del *corpus* autobiografico, avremo occasione di approfondire il valore di questo verbo nel discorso politico ed autocelebrativo delle *élite* egiziane.

Nel neo-egiziano, specie in quello non letterario, il verbo e il sostantivo diventano, molto frequentemente, “*sg3*”³⁶, per il consueto fenomeno della caduta della “r” nella pronuncia in fine di parola; a volte, la “r” non scompare nella scrittura, ma si aggiunge uno “i” finale, dando origine alla forma “*sgrī*”³⁷. In alcuni documenti si riscontra anche una rara grafia

con doppio determinativo, , che J. Černý ha spiegato con l’influenza della parola omofona “*collina*”, che, in ieratico, porta proprio il determinativo della collina (Δ) accompagnato da due tratti obliqui per distinguerlo dal segno fonetico, dunque facilmente scambiabile per il classificatore dell’orecchio³⁹; è probabile che alla confusione

³⁰ WB IV, 323-324; R. O. Faulkner, *op. cit.*, p. 252.

³¹ R. Hannig, *Agyptisches Wörterbuch* II, p. 2374; R. O. Faulkner, *ibid.*.

³² R. Hannig, *ibid.*.

³³ WB IV, 324, 7-12; R. O. Faulkner, *ibid.*.

³⁴ R. Hannig, *op. cit.*, pp. 2374-2375.

³⁵ N. Shupak, “*Where can wisdom be found?*” (1993), p. 152.

³⁶ WB IV, 320, 7-8.

³⁷ J. Černý, S. Israelit-Groll, *A Late Egyptian Grammar* (1993), pp. 6-7.

³⁸ WB, *ibid.*

³⁹ J. Černý, *Some Coptic etymologies* III, in *BIFAO* 57 (1958), pp. 209-210.

tra i grafemi si sia aggiunta la vicinanza cognitiva tra le sfere dell' "ascolto" e del "silenzio". In neo-egiziano, "sg3" può anche assumere il senso di "essere attonito"⁴⁰: del resto, già nei *Testi dei Sarcofagi* era brevemente comparso un verbo "sgi" con analogo significato⁴¹.

Da "gr", con coalescenza dell'occlusiva velare sonora in sorda, fenomeno già iniziato in neo egiziano⁴², e sempre senza la consonante finale, si è sviluppato in copto l'esito Ⲅⲱ⁴³; a trasferirsi nella nuova lingua non è stato però solo il fonema, bensì anche il particolare valore che il "tacere" aveva nella cultura egiziana, di cui molte tracce si possono rinvenire nei primi scritti degli anacoreti cristiani, come esaustivamente trattato da E. Brunner-Traut⁴⁴.

Non risulta invece possibile dare una risposta agli interrogativi sulle radici etimologiche dei termini fin qui esaminati, in quanto il lavoro più completo in questo campo, l'*Etymological Dictionary of Egyptian* di G. Tákacs⁴⁵, è ancora in corso di pubblicazione e non è arrivato a trattare i lemmi che ci interessano. Non sono state avanzate, a conoscenza di chi scrive, proposte particolarmente convincenti di etimologia per "gr/sg" nella letteratura scientifica; sembrerebbe piuttosto sensata l'ipotesi di una derivazione da "grḥ", "finire, completare"⁴⁶, ad indicare la conclusione di un discorso e, di conseguenza, il tacere, ma, in assenza di prove concrete, non è possibile procedere oltre nel campo delle supposizioni. Senz'altro in letteratura si notano giochi di consonanze con "grḥ", "notte"⁴⁷: i termini venivano evidentemente avvertiti come correlati tra loro sia foneticamente, sia concettualmente.

A. Anselin ha suggerito di vedere in "gr" l'origine, per reduplicazione, di "grg", "menzogna, falsità", spiegandolo con il significato originario di "tendere una trappola" per la caccia, attività per cui è necessario il silenzio, e individuando alcuni riscontri con dialetti africani, filtrati attraverso il copto⁴⁸; senza volersi pronunciare su questa possibilità, vedremo però come nei testi, specie nel Nuovo Regno, si possano cogliere assonanze del genere, non di argomento venatorio, bensì riguardo all'etica delle relazioni, in cui il "silenzio" può

⁴⁰ WB IV, 320, 5.

⁴¹ Cap. 655; CT VI, 276g.

⁴² J. Černý, S. Israelit-Groll, *ibid.*.

⁴³ J. Černý, *Coptic etymological dictionary* (1976), p. 325; vd. anche A. Anselin, "La mâchoire et la calebasse", in *DE* 46 (2000), p. 8.

⁴⁴ E. Brunner-Traut, "Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren in den Koptischen Apophthegmata am Beispiel des Schweigens", pp. 173-216.

⁴⁵ G. Takács, *Etymological dictionary of Egyptian*, 3 voll. (1999-2008).

⁴⁶ WB V, 182-183; vd. anche J. Osing, *Die Nominalbildung des Ägyptischen I* (1976), p. 102.

⁴⁷ WB V, 183-185.

⁴⁸ A. Anselin, *ibid.*.

neutralizzare la “menzogna”. Alla scarsa attenzione ricevuta da questi termini in ambito etimologico corrisponde, poi, anche una limitata presenza negli studi lessicali e lessicografici: l’opera certamente più autorevole in merito, la serie di *Année lexicographique* di D. Meeks, registra, nel corso dei tre volumi, circa una trentina di *record* in totale per “gr” e “sgr”⁴⁹, mentre il progetto *Wortdiskussionen* dell’Università di Basilea solo una decina⁵⁰. Molto più numerose risultano invece le attestazioni di questi lemmi, soprattutto sui testi autobiografici di stele, tombe e statue, e nella letteratura su papiro, come avremo occasione di osservare.

I dizionari registrano alcune altre voci, di uso molto più circoscritto, genericamente afferenti al campo semantico del silenzio. Anzitutto, si segnala il termine “*inb3*”



(e la sua variante “*ibb*”⁵¹), “*essere muto*”, “*muto*”⁵²: tuttavia, in questo caso il riferimento è ad una menomazione fisica, e la parola è infatti utilizzata anche nel gergo medico, e del tutto distinta da quelle finora analizzate. La sua connotazione è espressamente negativa, ed esso non ricorre mai come sinonimo dell’ “*uomo silenzioso*”, che invece è colui che non parla per una scelta etica personale e cosciente⁵³. Ugualmente involontaria è la condizione denotata dall’aggettivo “*dgm*”



, “*chi è senza parole*”, che rileveremo all’interno di un’autobiografia⁵⁴. Il suo determinativo suggerisce prostrazione e privazione⁵⁵, a differenza di quello del “*tacere*”: un ulteriore indizio che mostra, già dalla grafia, che il “(s)gr” non era percepito come mancanza, bensì come facoltà attiva del linguaggio, e che, anche in questo caso, “*tacere*” ed “*essere senza parole*” non sono affatto equivalenti. Raramente impiegati, e con altre

sfumature di significato, sono poi i verbi “*mdn*” , “*essere quieto, calmo,*

⁴⁹ D. Meeks, *Année lexicographique: Egypte ancienne. Tome 1 (1977)* (ed. 1998), pp. 351-352, 406; *Année lexicographique: Égypte ancienne. Tome 2 (1978)* (ed. 1998), pp. 358, 403; *Année lexicographique: Égypte ancienne. Tome 3 (1979)* (ed. 1998), pp. 275, 315.

⁵⁰ Accessibile all’indirizzo <https://aegyptologie.unibas.ch/werkzeuge/wortdiskussionen/> (Consultato: 10 ottobre 2017).

⁵¹ *Insegnamento di un uomo a suo figlio*, §4, 10.

⁵² *WB I*, 96, 2.

⁵³ A. Roccati, “*Muto*”, in C. Ragazzoli, N. Favry, C. Somaglino, P. Tallet (ed.), *Du Sināi au Soudan: itinéraires d’une égyptologue. Mélanges offertes au professeur Dominique Valbelle* (2017), pp. 221-222.

⁵⁴ N.98 nel nostro *database* di menzioni del silenzio nei testi autobiografici, da una stele di Setau, viceré della Nubia sotto Ramesse II, che dichiara “*quando il messaggero era senza parole (dgm), io interpretavo il comando*” (K. A. Kitchen, *Ramesseide Inscriptions III*, 92, 7; da qui in avanti, le *Ramesseide Inscriptions* saranno indicate come “*KRI*”).

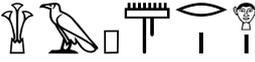
⁵⁵ A. Gardiner, *Egyptian grammar*, p. 442.

rilassato”⁵⁶, e la locuzione “*m ktk*” , “in silenzio, furtivamente”⁵⁷.

All’analisi dei testi, queste casistiche non sono risultate particolarmente attinenti al tema che andiamo a trattare, e sono perciò state lasciate al di fuori della disamina.

Vi sono infine due costruzioni che, in letteratura, si trovano generalmente tradotte come

“mantenere il silenzio”: “*tm(m)*” , letteralmente, “chiudere la bocca”⁵⁸, e

“*ḥ3p-r3 ḥr*” , “essere segreto di bocca, mantenere il silenzio riguardo a (qualcosa)”⁵⁹.

Introdotte nel Medio Regno, e provenienti, almeno per quanto riguarda “*ḥ3p*”, da una probabile radice semitica⁶⁰, esse sono piuttosto frequenti nel lessico delle autobiografie, e ricorrono non raramente in combinazione con “*gr/sgr*”, pur non essendone esatti sinonimi: verranno dunque osservate più nel dettaglio, insieme con le loro varianti, nel capitolo dedicato allo studio delle fraseologie di tale *corpus* documentario.

⁵⁶ *WB* II, 182, 8-9; il sostantivo corrispondente indica “*quiete, riposo*”.

⁵⁷ *WB* V, 147, 1.

⁵⁸ *WB* V, 302-303; R. O. Faulkner, *op. cit.*, p. 298.

⁵⁹ *WB* III, 30, 18; R. O. Faulkner, *op. cit.*, p. 163.

⁶⁰ G. Takács, *Etymological dictionary of Egyptian, Volume one: a Phonological Introduction* (1999), pp. 64, 296.

2 – Analisi della figura del “silenzioso” nella letteratura egiziana

2.1 – Introduzione

L'avvio del nostro percorso di ricerca testuale non può mancare di far cenno alle fondamentali questioni metodologiche sulla definizione della letteratura egiziana, e, a seguire, sulla delimitazione dei vari “generi” all'interno di essa. Un'esposizione sistematica dell'argomento, che in circa centocinquant'anni di studi ha visto avvicinarsi decine di posizioni, scuole di pensiero e teorie anche nettamente contrastanti, eccederebbe lo scopo del presente lavoro; tuttavia si discuteranno qui alcune linee-guida adottate per la divisione, seppur formalistica, del nostro materiale, e per la successiva analisi dei documenti.

“È stato detto –ed è vero– che le testimonianze scritte sono lo specchio delle civiltà antiche; è stato detto –ed è vero– che nessun'altra civiltà del mondo antico ha lasciato tante testimonianze scritte quanto l'egiziana”, annota E. Bresciani⁶¹. La difficoltà di delimitare un corpus che, sin dagli albori della disciplina, appariva con chiarezza come sterminato ed estremamente variegato, è sempre stata avvertita nella comunità scientifica; tuttavia, la discussione su quest'aspetto è inizialmente passata in secondo piano, giacché gli sforzi erano prima di tutto concentrati, com'è ovvio, su raccolta, edizione e analisi filologica dei testi, e così non fu proposta alcuna esplicitazione unanime su cosa costituisse “letteratura” per questa civiltà. La tematica è andata invece approfondendosi nella seconda metà del XX secolo, con l'applicazione dei modelli teoretici moderni alle produzioni antiche, specie per influenza delle correnti dello strutturalismo prima e del post-strutturalismo poi; e si è intensificata a partire dall'influente articolo di J. Assmann *“Der literarische Text im alten Ägypten: Versuch einer Begriffsbestimmung”*, del 1974⁶². Questo lavoro ha difatti illustrato come le antologie di letteratura egiziana apparse fino ad allora, che di volta in volta includevano o escludevano le più diverse tipologie di scritti (documentari, storici, funerari, culturali, scientifici, magici), basassero le loro scelte su discriminanti estremamente variabili, soggette alla sensibilità individuale degli studiosi; inoltre, esso dimostrò che la

⁶¹ E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. VII.

⁶² In *Orientalistische Literaturzeitung* 69 (1974), pp. 117-126. Tali posizioni sono state poi riprese e modificate dall'autore specialmente in *“Kulturelle und literarische Texte”*, in A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms* (1996), pp. 59-82, e in *“Cultural and literary texts”*, in G. Moers (ed.), *Definitely: Egyptian literature* (1999), pp. 1-15.

questione non era capziosa o solo formale, bensì molto specifica del panorama culturale egiziano, anche grazie all'analisi di svariate composizioni che travalicano o eludono le categorizzazioni consuete. Mettendo a fuoco alcuni dei concetti-chiave necessari ad una formulazione più sistematica e *"context and culture-bound"*, come funzionalità, occasione, profili strutturali e contenutistici di un testo, Assmann tentava una mappatura delle produzioni egiziane in *"an Kunstformen orientierte Literatur"* e *"nicht-künstlerische Literatur"*, con suddivisioni ulteriori tra sacro e profano, prosa e poesia, privato e monumentale⁶³. Sebbene l'autore abbia in seguito definito troppo rigide queste dicotomie, nonché eccessivamente influenzate dalla tradizione formalistica⁶⁴, l'articolo ha aperto la strada ad una più ampia e consapevole discussione sul problema⁶⁵. Al volgere del nuovo secolo, J. Baines ha offerto una sintesi sui progressi di un dibattito ancora aperto, proponendo un inquadramento delle sue diverse tendenze secondo tre prospettive principali, che riportiamo di seguito⁶⁶.

a. *"Literature consists of all well- or highly-formed texts, that is, of written compositions of more than minimal extent that employ connected discourse."*

Si tratta della definizione più ampia, che propende per considerare come "letteratura" la totalità della produzione scritta che abbia carattere strutturato; raramente formulata in maniera esplicita⁶⁷, essa ha nondimeno influenzato la stesura di lavori basilari come *Ancient Egyptian Literature* di M. Lichtheim, che include un'estrema varietà di tipologie testuali, e che intraprende la sua trattazione proprio da un genere che molti altri studiosi estromettono invece dal novero delle *"belles lettres"*, ovvero sia l'autobiografia⁶⁸. Un criterio simile è stato seguito, nella tradizione italiana, dall'ancora fondamentale

⁶³ J. Assmann, *"Der literarische Text im alten Ägypten"*, pp. 121-122.

⁶⁴ J. Assmann, *"Cultural and literary texts"*, p. 2.

⁶⁵ Per un'introduzione alla problematica, vd. H. U. Gumbrecht, *"Does Egyptology need a 'Theory of Literature'?"*, in A. Loprieno (ed.), *op. cit.*, pp. 3-20. Per una trattazione esaustiva sullo *status quaestionis*, si rimanda a G. Moers, *Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrtausends vor Christus: Grenzüberschreitung, Reisemotiv und Fiktionalität* (2001) e a R. B. Parkinson, *Poetry and culture in Middle Kingdom Egypt: a dark side to perfection* (2002), pp. 22-36. Per una visione d'insieme sintetica e più aggiornata, vd. J. Baines, *"Research on Egyptian literature: background, definitions, prospects"*, in Z. Hawass (ed.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-First century 3* (2003), pp. 1-4.

⁶⁶ J. Baines, *op. cit.*, p. 4. Si vedano anche i contributi in risposta a questo modello presentati da J. P. Allen, F. Haikal, R. Jasnow, A. Roccati, W. K. Simpson all'interno dello stesso volume (pp. 27-45).

⁶⁷ J. Baines, *op. cit.*, p. 11.

⁶⁸ M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I* (1973), pp. 3-5.

antologia di E. Bresciani (intitolata però *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*), orientata su un raggio altrettanto ampio che va a comprendere, ad esempio, fonti documentarie, epistolari, funerarie, liriche, mitologiche, medico-magiche⁶⁹. Tale definizione si focalizza principalmente sui marcatori di forma e stile, evidenziando l'alto grado di elaborazione linguistica che caratterizza non solo le opere narrative e poetiche, ma anche molta della produzione apparentemente "d'occasione" o fortemente legata ad uno specifico contesto funzionale. Nel corso dello studio, avremo modo di ravvisare l'importanza di questi aspetti soprattutto nelle sezioni dedicate ad inni e preghiere e alle autobiografie.

b. *"Literature is a temporally-circumscribed phenomenon whose core is the written 'stream of tradition', that is, culturally salient texts that were maintained in scriptoria and in the educational and scholarly process, and transmitted in the long term. This definition can encompass texts, such as lists, that do not employ connected discourse."*

Tale visione è invece incentrata primariamente non tanto sul momento della composizione, ma anche e soprattutto sulla riproduzione e l'uso dei testi lungo l'arco cronologico della civiltà, approfondendo concetti sostanziali quali la ricezione, la sopravvivenza, lo *status* rivestito dalle singole produzioni all'interno della tradizione, nonché le questioni di *authorship*, *agency*, ufficialità, decoro e intertestualità. Uno dei contributi di maggior rilievo in questo filone viene dalla "*theory of cultural texts*" avanzata da Assmann⁷⁰, che ha sostituito, in parte, le sue posizioni precedentemente ricordate. In essa, lo studioso tedesco propone di spostare il *focus* della discussione dal concetto di "letteratura" a quello, appunto, di "testi culturali", ovvero a quel nucleo di documenti che costituiscono la parte centrale, tradizionale ed essenziale del sapere di una data civiltà, conosciuti da tutto lo strato letterato della popolazione (e verosimilmente anche da una cerchia più ampia), e che sono insegnati nelle scuole e preservati nella memoria e negli archivi, giacché esprimono, su vari livelli e in molteplici forme, i valori basilari e l'identità stessa di una società⁷¹. È possibile, e anzi probabile per

⁶⁹ Vd. E. Bresciani, *op. cit.*, pp. VII-VIII. Nell'introduzione all'edizione 1990 (p. VIII), l'autrice riconosce: "*qualcuno, forse, troverà che nelle mie scelte ho portato all'estremo il criterio largo di letteratura (...)*".

⁷⁰ Vd. nota 62.

⁷¹ J. Assmann, "*Cultural and literary texts*", pp. 7-8.

la civiltà egiziana, che tali composizioni non siano state prodotte intenzionalmente per assumere un simile *status* paradigmatico, ma che lo abbiano conseguito nel corso dei secoli. Questa soluzione “b” mette in rilievo la straordinaria persistenza e qualità normativa della lingua medio-egiziana e di quello che è stato chiamato il “*corpus classico egiziano*”, che in tale lingua è redatto: periodi limitati d’intensa creatività hanno generato opere rimaste come punti di riferimento nella memoria collettiva, costantemente riprodotte e rielaborate fino alle età più tarde. Gli scritti che hanno subito questo processo non sono però, necessariamente, quelli che esibiscono una profonda complessità di strutture e di strategie comunicative, o una maggiore quantità di nozioni originali: simili percezioni moderne, infatti, possono non essere state avvertite allo stesso modo in passato, o possono aver perso valore in favore di altri fattori considerati culturalmente più rilevanti⁷².

La sezione che andiamo ad introdurre non si occuperà di testi brevi o non formalizzati, che possono invece essere annoverati all’interno di questo tipo di definizione; inoltre, esamineremo anche composizioni che, pur essendo stilisticamente esemplari e dense di contenuti, non sono rimaste a lungo nel gusto dei lettori, e che tuttavia hanno introdotto elementi cruciali per lo sviluppo dell’argomento del silenzio. Alle prospettive relative allo “*stream of tradition*” ci riallaceremo invece più distintamente nel terzo capitolo, con lo studio dell’intertestualità nel genere autobiografico, e con l’esame di alcune particolari fraseologie, come quelle dei nomarchi di Asyut, copiate e prese a modello per oltre un millennio.

c. *Literature is belles lettres, a French term that has become widespread for highly formed and primarily written (hence ‘lettres’) generally fictional texts composed or reutilized for no single context, for such purposes as entertainment, edification instruction, exploring the possible, and imaginatively thinking the otherwise unthinkable or inexpressible.*

L’ultima prospettiva, che è la più ristretta, prende spunto da alcuni dei già menzionati saggi di Assman, ma circoscrive la questione interpretando in maniera differente i criteri di ricezione e d’intertestualità, introducendo la *mimesis*, e soprattutto elevando a principio

⁷² J. Baines, *op. cit.*, p. 11.

discriminante quello della *fictionality*; tra i contributi più significativi a questa discussione si segnalano quelli di A. Loprieno⁷³, G. Moers⁷⁴ e R. B. Parkinson⁷⁵.

Fra gli elementi costitutivi della sua classificazione, Assmann aveva proposto di considerare come i testi possano essere caratterizzati dalla loro "funzione", che ne determina forma e significato⁷⁶: e mentre certe produzioni, come ad esempio i rituali, le biografie, o le iscrizioni storiche, sono strettamente dipendenti dall'uso pratico cui sono rivolti, e spesso anche dal supporto su cui si presentano, le "*belles lettres*" non paiono essere state composte per alcuno scopo limitato e specifico, né il loro contenuto è vincolato ad alcun ambito, occasione o istituzione. "*The meaning of a literary text does not seem to be dependent on a specific functional context (...) The meaning is entirely within the text.*"⁷⁷ Ciò non significa che esse costituiscano "arte per l'arte", non solo, ovviamente, perché si tratta di un'idea moderna, ma anche in ragione del fatto che è molto difficile tracciare i contorni dei fenomeni di creazione, consumo e circolazione della letteratura nell'antico Egitto⁷⁸; inoltre, alcune di queste composizioni si prefiggono obiettivi almeno parzialmente pratici, primi fra tutti gli *Insegnamenti*, che, allo stesso tempo, "*dilettano ed istruiscono*"⁷⁹. Ciò non significa neppure che altre varietà di scritti manchino della volontà di rendere appagante l'esperienza della lettura o della recitazione, o che non impieghino le stesse strategie e, talvolta, anche lo stesso livello di sofisticazione dei testi qui in oggetto, e anche di questo si avrà modo di discutere.

Tuttavia, i testi che rientrano nella definizione "*c*" mostrano un particolare livello di astrazione, modulato in differenti gradazioni di *fictionality*, da storie immaginifiche come il *Racconto del naufrago* alle più austere sapienze, dalle cornici pseudoepigrafiche appena accennate di certi *Insegnamenti* alle cosiddette *Lamentazioni*, che trasformano un intero

⁷³ A. Loprieno, *Topos und Mimesis zum Ausländer in der ägyptischen Literatur* (1988); "Defining Egyptian literature: ancient texts and modern theories", in A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms* (1996), pp. 39-58.

⁷⁴ G. Moers, *op. cit.*; "Fiktionalität und Intertextualität als Parameter ägyptologischer Literaturwissenschaft", in J. Assmann, E. Blumenthal, G. Posener (ed.), *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten* (1999), pp. 37-52.

⁷⁵ R. B. Parkinson, "Types of literature in the Middle Kingdom", in A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature*, pp. 297-312; *Poetry and culture in Middle Kingdom Egypt: a dark side to perfection* (2002); *Voices from ancient Egypt: an anthology of Middle Kingdom writing* (2008).

⁷⁶ J. Assmann, "Der literarische Text im alten Ägypten", pp. 123-124; "Cultural and literary texts", pp. 3-4.

⁷⁷ J. Assmann, *op. cit.*, p. 4.

⁷⁸ Vd., e.g., R. B. Parkinson, *Poetry and culture*, pp. 66-85; K. Nordh, *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings* (1996), pp. 154-168.

⁷⁹ *Insegnamento di Amenemope*, 27, 7-8; vd. V. P.-M. Laisney, *L'Enseignement d'Amenémopé* (2007), p. 223.

periodo storico in un modello paradigmatico nel quale anche la narrazione di tensioni e sofferenze può acquisire un carattere estetico. Per citare Baines, *“literary works model ideal worlds, possible worlds, or counter-worlds, and manipulate settings for thematic and ideological purposes.”*⁸⁰ Queste “creazioni artistiche” si distinguono dunque per un’assenza di utilità o scopo pratico immediato, per la loro *fictionality*, e per un’alto grado d’intertestualità reciproca, di dialogo instaurato tra un’opera e l’altra, di ripresa e di discussione interna, fattori che riaffermano ulteriormente l’indipendenza funzionale di tale categoria.

È questa, dunque, la definizione a cui abbiamo scelto di attenderci per suddividere il materiale dello studio: la sezione che andiamo ad introdurre si occuperà di testi che si sono voluti indicare come *“letterari, narrativi e poetici”*, mentre la successiva macro-categoria viene riservata al *corpus* autobiografico, che non rientra in questa prospettiva di *“belles lettres”*. Non si desidera, tuttavia, tracciare linee di demarcazione eccessivamente ferree, poiché ad esempio inseriamo in questa prima parte gli inni e le preghiere su stele, *ostraca* e papiri, testi, a rigore, *“funzionali”*, ma il cui grado di letterarietà ed intertestualità mette a dura prova le distinzioni formali; ma soprattutto poiché continui, ed essenziali per la comprensione del valore del *“silenzio”* nella cultura egiziana, saranno i rimandi tra i due gruppi.

Le sotto-categorie di questa sezione iniziale riflettono la seconda grande problematica che ha attraversato la discussione teoretica sulla letteratura egiziana, che è quella della determinazione dei generi. Anche in questo caso non si mira, in questa sede, ad offrire nuovi apporti ad un dibattito esteso e complesso, per la cui sintesi si rinvia a lavori specifici sull’argomento⁸¹, bensì solo a chiarire la metodologia utilizzata nella ripartizione della documentazione.

La classificazione moderna dei generi letterari non è naturalmente applicabile *tout court* alla produzione di questa civiltà, e le categorie che individuiamo sembrano spesso non corrispondere a quelle che ci sono familiari; oltre a ciò, è da notare l’assenza, nella lingua egiziana, di una terminologia stabile e coerente che identifichi differenti tipologie testuali. Nonostante tali considerazioni, non si può tuttavia affermare che il concetto non fosse

⁸⁰ J. Baines, *op. cit.*, p. 6.

⁸¹ Vd., in special modo, R. B. Parkinson, *“Types of literature in the Middle Kingdom”*, che basa la sua discussione sui modelli formulati, in teoria della letteratura, in A. Fowler, *Kinds of literature: an introduction to the theory of genres and modes* (1987). Per una breve esposizione sui “nuovi generi” emersi nel Nuovo Regno, nella letteratura demotica, e in testi frammentari ancora poco conosciuti, vd. J. Baines, *op. cit.*, pp. 13-17, e i contributi di S. Quirke, A. Loprieno, J. Assmann, W. Guglielmi, P. Derchain, C. J. Eyre in A. Loprieno (ed.), *op. cit.*, pp. 263-434.

avvertito già in antico. Le composizioni di Medio Regno con cui andiamo ad aprire condividono in maniera evidente alcuni fondamentali tratti comuni, quali consistenza di forme e contenuti, uniformità di tono e di argomento, ed un uso coerente delle stesse formule e motivi stilistici, restituendo così l'impressione di un "gruppo" dotato di compattezza interna. Perpetuandosi, tali caratteristiche hanno dato origine a categorie che divengono spesso molto ben individuabili, e che hanno costituito il cuore di quello "stream of tradition" di cui si è ragionato in precedenza. A partire da queste considerazioni, R. B. Parkinson individua nella letteratura di Medio Regno tre generi principali, quelli che dimostrano di avere un chiaro *status* già nella percezione antica: "teachings, tales and discourses"⁸².

La discriminante più chiara per definire l'appartenenza di un'opera ad una di queste categorie è, naturalmente, la presenza di un' "etichetta" o di un titolo all'interno del testo stesso. Come vedremo, questo accade (in parte e con alcuni fattori problematici) per gli *Insegnamenti*, ma non per i racconti: eppure, essi si riconoscono con precisione per il loro carattere di composizioni non commemorative, non funzionali, e d'invenzione, con argomenti spesso fantastici o avventurosi, o comunque dotati di un intreccio narrativo. L'unico esemplare di questa categoria che contenga un'importante tematizzazione del silenzio, e l'unico quindi di cui tratteremo in questa sede, è il *Racconto dell'Oasita eloquente*⁸³.

Il filone dei "discorsi sul bene e sul male" (citeremo qui *Profezia di Neferti*⁸⁴, *Lamentazioni di Khakheperraseneb*⁸⁵, *Lamentazioni di Ipuwer*⁸⁶, *Dialogo del disperato con la sua anima*⁸⁷, e il *pRamesseum II*, testo frammentario che combina brevi massime e toni pessimistici⁸⁸) si distingue invece per la frequente designazione come "mdt" o "tsw", ma soprattutto per la natura riflessiva ed il tono drammatico dei testi che lo compongono, che, nella forma di un monologo o di un dialogo, e seguendo uno schema "sonst-jetzt", descrivono *a posteriori* le condizioni infelici di un momento di crisi. Essi sono difatti spesso indicati nell'ambito accademico, come abbiamo già accennato, sotto il nome di "Lamentazioni" o "letteratura pessimistica", definizioni di comodo che saranno utilizzate anche nel presente lavoro,

⁸² R. B. Parkinson, *op. cit.*, pp. 297-305; J. Baines, *op. cit.*, p. 11.

⁸³ R. B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant* (1991).

⁸⁴ W. Helck, *Die Prophezeiung des Nfr.tj* (1992).

⁸⁵ A. H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden* (1909), pp. 95 e seg.

⁸⁶ R. Enmarch, *The dialogue of Ipuwer and the Lord of All* (2005).

⁸⁷ J. P. Allen, *The Debate between a Man and His Soul: A Masterpiece of Ancient Egyptian Literature* (2010).

⁸⁸ J. Barns, *Five Ramesseum Papyri* (1956), pp. 11-14 e tavv. 7-9.

sebbene non bisogna dimenticare che ad esempio *La profezia di Neferti*, l'unico esemplare completo in nostro possesso, offre nel finale una risoluzione positiva.

Questi generi individuati per il Medio Regno si protraggono per tutto l'orizzonte della letteratura egiziana, con maggiore o minore fortuna a seconda dei periodi storici; ad essi vanno ad aggiungersi, tra tardo Medio Regno e Nuovo Regno, categorie del tutto originali e, anche in questo caso, solitamente ben delimitabili per le loro intrinseche caratteristiche di forma e contenuto, come gli inni religiosi⁸⁹ e la poesia d'amore⁹⁰. Mentre quest'ultima non è pertinente alla nostra ricerca, aggiungeremo, come già detto, la tipologia degli inni alla nostra catalogazione del materiale, attenendoci, per il resto, alla suddivisione tripartita proposta da Parkinson.

Intraprendiamo dunque la ricerca sui significati del "silenzio" all'interno della letteratura egiziana dividendo il materiale secondo questi indirizzi principali, tenendo tuttavia sempre presente la considerazione di Parkinson su come i generi non vadano intesi a guisa di tassonomie reciprocamente incompatibili, bensì come classificazioni di massima, costantemente soggette alla grande permeabilità e fluidità tra i *corpora* che caratterizza la produzione egiziana⁹¹. La complessità di opere come *l'Oasita eloquente*, capaci di includere e rielaborare motivi eterogenei, o come la *Kemit* e i *Papiri del Ramessesio*, che sfuggono a rigidi criteri di divisione, sarà esaminata più in dettaglio nel corso dello svolgimento.

2.2 – Il silenzio negli *Insegnamenti*

Sia sotto il profilo cronologico, sia sotto quello della rilevanza quantitativa e qualitativa, può risultare opportuno intraprendere l'indagine sulla figura del "silenzioso" nella letteratura egiziana dal *corpus* degli *Insegnamenti*. Il volume dei manoscritti, la loro ampiezza, e la frequenza di citazioni nella documentazione archeologica di tutte le epoche,

⁸⁹ J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* (1999; da qui in poi indicato come "ÄHG"), pp. 1-6.

⁹⁰ B. Mathieu, *La Poésie Amoureuse de l'Égypte Ancienne: Recherches sur un genre littéraire au Nouvel Empire* (1996), vd. in special modo pp. 343-248.

⁹¹ R. B. Parkinson, *op. cit.*, pp. 305, 308-311.

infatti, conferisce a questo *corpus* un'indiscutibile prominenza, in linea con il suo ruolo di principale divulgatore dei valori-cardine della civiltà che lo ha prodotto⁹².

Fino a pochi anni orsono, il genere della sapienza, tra i meglio delimitabili pur tra le difficoltà metodologiche sopra esposte, era annoverato tra i primi a fare la propria comparsa nel panorama culturale egiziano, a fianco di autobiografie e testi religiosi⁹³. Recenti studi hanno invece dimostrato l'appartenenza anche dei più antichi tra gli *Insegnamenti* alla fine del Primo Periodo Intermedio o agli inizi del Medio Regno, nonostante le ambientazioni fittizie nei periodi fiorenti dell'Antico Regno⁹⁴. L'esaltazione del silenzio sin dagli esempi originari di questa tipologia letteraria si accorda perfettamente, come vedremo, alla comparsa del tema tra i testi autobiografici di XII dinastia. Riguardo ai manoscritti pervenuti fino a noi, i picchi nelle quantità di papiri, frammenti, *ostraca* e tavolette contenenti *Insegnamenti* si registrano tra il Secondo Periodo Intermedio e la XVIII dinastia, e poi in età ramesside, e sono concentrati nei territori di Tebe e di Menfi⁹⁵; naturalmente la validità di tali dati deve essere calibrata sui problemi dell'irregolare sopravvivenza dei supporti e delle difformità dei contesti di scavo⁹⁶.

Seppure, quindi, non si possa più parlare di alta antichità per queste opere, resta indiscutibile la posizione di rilievo che esse rivestono all'interno dell'orizzonte culturale di questa civiltà: il genere della "sapienza"⁹⁷, un compendio di precetti etici e pratici elaborati in forma letteraria, è senz'altro uno dei più diffusi nel Vicino Oriente antico, ma risulta particolarmente sviluppato nell'Egitto faraonico, ove vanta non solo un gran numero di produzioni, ma anche una straordinaria continuità, dal Primo Periodo Intermedio all'età

⁹² J. Baines, "Research on Egyptian literature", p. 6.

⁹³ Vd., e.g., E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto* (testi come *Kagemni* e *Ptahhotep* sono raggruppati sotto la letteratura di Antico Regno ancora nell'edizione 2007, pp. 37 e seg.); M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I* (1973), p. 5; A. Roccati, *Sapienza egizia: la letteratura educativa in Egitto durante il II millennio a.C.* (1994), p. 7.

⁹⁴ Si veda in special modo A. Stauder, *Linguistic dating of middle Egyptian literary texts* (2013); inoltre, J. P. Allen, *Middle Egyptian literature: eight literary works of the Middle Kingdom* (2015), p. 2.; P. Vernus, *Sagesses de l'Égypte pharaonique* (2010), pp. 18-19.

⁹⁵ J. Osing, "School and literature in the Ramesside period", in I. Branconi et alii (ed.), *L'impero ramesside. Convegno internazionale in onore di Sergio Donadoni* (1997), p. 133.

⁹⁶ F. Hagen, *An ancient Egyptian literary text in context: the Instructions of Ptahhotep* (2012), p. 64; per i contesti di ritrovamento dei testi sapienziali, che sono per la maggioranza funerari, vd. pp. 64-77.

⁹⁷ H. Brunner, "Lehren", in *LÄ III* (1980), pp. 964-968. Per una sinossi sulla bibliografia più rilevante sull'argomento, vd. P. Vernus, *op. cit.*, p. 36. Un elenco dei testi di genere sapienziale di più recente scoperta si trova in G. Posener, "Les richesses inconnues de la littérature égyptienne", in *RdE 6* (1951), pp. 27-48 (vd. anche articoli successivi), aggiornato, per quanto riguarda i testi di Nuovo Regno, da V. Ritter, "La littérature sapientiale du Nouvel Empire. Un état de la question", in P. Kousoulis e N. Lazaridis (ed.), *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists II* (2015), pp. 1523-1529.

tolemaica. Le espressioni “sapienza”, “saggezza” o “letteratura sapienziale” (e gli analoghi “*wisdom literature*”, “*Lebenslehren*”, “*Lehren*”, “*sagesse*” nell’ambiente accademico europeo e statunitense) sono da sempre utilizzate, in egiptologia, per influsso della terminologia biblica; ma, dalla seconda metà del Novecento in poi, è stato sovente messo in luce che il vocabolo dell’ebraistica non è direttamente sovrapponibile agli scopi e alle forme della produzione egiziana⁹⁸. In particolare, M. Lichtheim ha dimostrato come la definizione, sebbene utile ad indicare, in senso ampio, quei testi che si occupano di delineare e trasmettere la morale, sia però fuorviante: poiché il concetto di “saggio” o “saggezza” non è presente nel vocabolario egiziano, se non per una breve comparsa nel demotico *Insegnamento del Papiro Insinger*⁹⁹. Sta di fatto che tali termini risultano tuttora invalsi per riferirsi a questa branca della letteratura egiziana: si è deciso dunque, anche in questa sede, di adoperarli, seppur con tutte le cautele del caso, solo come “etichetta”, e in maniera del tutto intercambiabile con le ulteriori definizioni più diffuse.

L’altra espressione spesso utilizzata in egiptologia in questo contesto è quella di “letteratura didattica” (“*Instuction*”, “*Teaching*”, “*Weisheitlehre*”, “*einsegnement*”), certamente meglio rispondente all’uso egiziano: in geroglifico, questo tipo di composizione

è detto  “*sb3yt*”¹⁰⁰, letteralmente, appunto, “istruzione, insegnamento”, dal verbo  “*sb3*”, “*istruire*”, con il determinativo dell’uomo che brandisce un bastone a indicarne il carattere di indottrinamento, in linea di massima, passivo¹⁰¹. Nel Nuovo Regno, alcuni dei testi di questa categoria riportano specificazioni ulteriori: “*sb3yt mtrt*”, “*insegnamento educativo*”¹⁰² e “*sb3yt šꜥt*”, “*insegnamento epistolare*”¹⁰³. Come accennavamo, difatti, tale raggruppamento presenta dei tratti distintivi piuttosto marcati e omogenei, tra cui il fatto che ognuna delle opere in nostro possesso, quando ne è conservata l’intestazione, si apre con la frase “*inizio dell’insegnamento*”: tale peculiarità dimostra la consapevolezza, da parte degli autori,

⁹⁸ Per la problematica terminologica sul genere vd. M. V. Fox, “*Two decades of research in Egyptian wisdom literature*”, in *ZÄS* 107, 1 (1980), pp. 120-135, e R. J. Williams, “*The Sages of Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship*”, in *JAOS* 101 (1981), pp. 1-19, che presentano un riepilogo sulla questione.

⁹⁹ M. Lichtheim, *Moral Values in Ancient Egypt* (1997), pp. 1-8. Di diverso parere è J. Assmann, che nel suo “*Weisheit, Schrift und Literatur im alten Ägypten* (in A. Assmann, *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III*, 1991, pp. 475-500), sostiene che l’Egitto avesse un concetto astratto di “saggezza”, paragonabile a quello ebraico, pur non possedendo un vocabolo corrispondente.

¹⁰⁰ *WB IV*, 85-86.

¹⁰¹ *WB IV*, 83-84.

¹⁰² Vd. P. Vernus, *op. cit.*, p. 15, e V. Ritter, *op. cit.*, pp. 1524-1525.

¹⁰³ V. Ritter, *op. cit.*, pp. 1525-1526.

dell'esistenza di un "genere" con caratteristiche precise, all'interno del quale inserirsi. Tuttavia, se pure tutte le sapienze sono indicate con il termine *sb3yt*, non tutte le opere designate come tali sono sapienze: la denominazione si applicava a qualunque tipo di istruzione che poteva esser stata formulata oralmente, e successivamente compilata in forma letteraria¹⁰⁴. Sono dunque presentati come *sb3yt* decreti in cui il faraone istruisce su alcune procedure particolari¹⁰⁵, ma pure *onomastica*, miscellanee scolastiche, e testi che forniscono indicazioni per determinate categorie professionali, come il visir o alcuni ranghi sacerdotali¹⁰⁶. Inoltre, nel Nuovo Regno, alcuni scribi compongono epistole fittizie di contenuto educativo che definiscono *sb3yt*¹⁰⁷, e qualificano con questo termine certe sezioni delle loro autobiografie funerarie, considerandole, evidentemente, alla stregua di vere e proprie istruzioni al buon vivere¹⁰⁸. Come conclude P. Vernus, "*appliqué par les anciens Égyptiens à la littérature, le mot sb3y.t recouvre donc tout à la fois la dénomination précise, 'technique' pour ainsi dire, d'un genre caractérisé par sa forme explicitement didactique, et une manière plus large de désigner les œuvres qui, par-delà les genres divers qui les informent, recèlent des messages utiles au comportement social*"¹⁰⁹.

Ai fini di condurre un'analisi chiara e rigorosa sulla presenza del silenzio all'interno di della letteratura didattica, risulta necessario operare, anche in questa sezione, una ripartizione del materiale su criteri il più possibile oggettivi. Seguendo le indicazioni di A. Roccati¹¹⁰, si è dunque deciso di trattare qui solo le "sapienze" in senso stretto, ovvero i testi che iniziano con la formula tradizionale poc'anzi menzionata, delineati in forma di insegnamento di padre in figlio, e con l'esplicita indicazione di un autore. Sono questi, difatti, i caratteri più distintivi di quel genere letterario che ha come finalità esclusiva e dichiarata l'insegnare le norme di condotta sulle quali regolare l'esistenza. Alcune composizioni che vengono a volte incluse nel genere, come le *Lamentazioni* e *l'Oasita eloquente*, che, esplorando il motivo del "giusto sofferente"¹¹¹ e dell'importanza dei valori tradizionali, trattano

¹⁰⁴ P. Vernus, *op. cit.*, p. 12.

¹⁰⁵ Il decreto di Horemheb, vd. H. Brunner, *Altägyptische Weisheit* (1988), p. 393, e alcuni testi che riportano disposizioni di Akhenaton, vd. J. Assmann, "*Die 'loyalistische Lehre' Echnatons*", in *SAK* 8 (1980), pp. 1-32.

¹⁰⁶ Vd. P. Vernus, *ibid.*; A. Roccati, *op. cit.*, p. 13.

¹⁰⁷ V. Ritter, *op. cit.*, pp. 1526-1527.

¹⁰⁸ Vd. A. Roccati, *ibid.*; F. Hagen, *op. cit.*, p. 31; C. Ragazzoli, "*The pen promoted my station*", in J. Barjamovic, K. Ryholt (ed.), *Problems of Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia* (2016), pp. 161-162.

¹⁰⁹ P. Vernus, *op. cit.*, p. 14

¹¹⁰ A. Roccati, *ibid.*.

¹¹¹ Per una trattazione parziale su questo argomento vd. D. Bricker, *Innocent Suffering in Egypt*, in *Tyndale Bulletin* 52, 1 (2001), pp. 83-100.

tematiche affini agli *Insegnamenti*, saranno invece presi in esame al capitolo successivo, tra i testi a carattere di “fiction” e quelli poetici. Tuttavia, le connessioni tra queste composizioni che condividono, in senso lato, il proposito educativo e l’attitudine etica, sono tante e tali che ci troveremo spesso a tracciare riferimenti incrociati tra le varie opere, senza rigide barriere ed esclusioni assolute.

Gli *Insegnamenti* si presentano dunque, nella maggioranza dei casi, organizzati nella forma di un insieme di consigli elargiti da un padre ad un figlio per tenere una buona condotta nella vita. Giunto alla vecchiaia dopo una carriera sempre invidiabile e impeccabile, l’“autore” lascia un’eredità di conoscenza e di moralità, tramandando così i valori che gli hanno permesso di prosperare e che garantiranno anche alla posterità di proseguire sulla buona strada. Si tratta quindi di una *Altersweisheit*¹¹², di una saggezza senile, e ancestrale, perché basata sulla lettura degli ammonimenti degli antichi, che si realizza nell’esperienza biografica, la quale a sua volta può fare da paradigma per perpetuare il ciclo dell’apprendimento.

A differenza della maggioranza della produzione letteraria egiziana, questi testi vantano quindi un autore: vengono trasmessi sotto il nome di una figura storica di rango, o in alcuni casi di un faraone realmente esistito. Molteplici sono le discussioni in campo accademico sulla veridicità di tali attribuzioni, ma la tendenza generale è di considerarle produzioni pseudoepigrafiche¹¹³, dato che, in quasi tutti i casi, lingua e grammatica ci indirizzano verso una composizione più tarda rispetto a quella dichiarata¹¹⁴: la cornice narrativa ha lo scopo di infondere realismo e rilevanza al racconto, e tale pratica è ben attestata anche nei generi simili alla sapienza di altre culture del Vicino Oriente antico¹¹⁵. Quella che Vernus definisce la “*litterature d’idées*”¹¹⁶ necessita di essere presentata sotto il nome di un’*auctoritas* che sia garante della validità dei consigli: in genere si tratta di nobili vissuti alle corti di gloriosi sovrani dell’Antico Regno, e di cui si conservava memoria, o di funzionari di cui vengono elencate meticolosamente cariche ed onorificenze, al fine di rendere le loro massime più paradigmatiche. Gli anonimi autori effettivi dei testi stabiliscono così un dialogo con il passato che, come ha rilevato A. Loprieno, mira ad un

¹¹² J. Assmann, “*Sagesse et écriture*”, in G. Gadoffre (ed.), *Les sagesses du monde* (1991), pp. 47-48.

¹¹³ B. van de Walle, G. Posener, *La transmission des textes littéraires égyptiens I* (1948), pp. 95 e seg.; M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I*, p. 6; K. Nordh, *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings. Conceptual Background and Transmission* (1996), pp. 148-155; J. Baines, *op. cit.*, p. 18.

¹¹⁴ J. Baines, *op. cit.*, p. 3.

¹¹⁵ A. Loprieno, “*Defining Egyptian literature*”, in A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms* (1996), p. 53.

¹¹⁶ P. Vernus, *op. cit.*, p. 20.

duplice scopo: "on the one side it creates a set of canonic models of fictionality, on the other it conveys the expectations of contemporary ideology"¹¹⁷.

Degni di menzione sono però i casi di Nuovo Regno di cui conosciamo gli autori, per così dire, in carne ed ossa: alcuni personaggi della comunità di Deir el-Medina¹¹⁸, ben attestati da fonti documentarie, ci hanno lasciato frammenti di saggezze di loro propria composizione, i più noti dei quali sono *l'Insegnamento di Amonnakht* e *l'Insegnamento di Hori*¹¹⁹. Che si trattasse di prodotti di ambito esclusivamente locale o di più ampio respiro, la pratica testimonia che la sapienza si configura, attraverso i secoli della storia egiziana, non solo come tradizione serbata grazie alla copia dei "classici", ma anche come opera cosciente di rinnovamento e di prosecuzione di un genere sempre percepito come vivo e valido: una cultura del testo non solo riproduttiva, ma altresì produttiva. Tipologia che si prestava, per le sue intrinseche caratteristiche, all'emulazione e alla variazione, la *sb3yt* è un "contenitore" che ogni epoca ha riempito sia di concetti fondanti per la civiltà, costantemente reiterati, sia di contenuti nuovi: pur potendo apparire formulari ad un primo sguardo, le massime recepiscono invece, sottilmente, lo spirito del tempo, riflettendo preoccupazioni, bisogni, idee politiche, religiose, sociali. Esse sono dunque un prezioso strumento che ci permette di verificare con eccezionale continuità la consistenza e l'evoluzione del pensiero umano, in uno specifico contesto storico, per quasi un millennio.

Spostandoci verso i contenuti della letteratura didattica, l'argomento e lo scopo delle opere è sovente illustrato nelle introduzioni delle stesse. Le *Istruzioni Lealiste*, ad esempio, introducono il proprio ammaestramento come "*sšr ʕnh m3ʕw*", "il percorso del vivere rettamente"; *l'Insegnamento di Amennakht* si apre con le parole "*sb3yt mtrt tsy(w) n w3t n ʕnh*", "insegnamento educativo, discorsi riguardo alla via della vita", e la stessa metafora della strada è presente nel prologo dell'*Insegnamento del pChester Beatty IV v*¹²⁰. Ma è *l'Insegnamento di Amenemope* ad offrirci, probabilmente, il più efficace sunto di tutto ciò in cui una sapienza mirava ad istruire:

¹¹⁷ A. Loprieno, *ibid.*

¹¹⁸ Per la diffusione e la produzione di testi sapienziali a Deir el-Medina, vd. F. Hagen, *An ancient Egyptian literary text in context*, pp. 83-126.

¹¹⁹ Sull'argomento vd. M. Lichtheim, *op. cit.*, pp. 22-35; P. Vernus, *op. cit.*, pp. 54-56 e 369-367; J. Baines, *op. cit.*, p. 17. Vd. anche S. Bickel, B. Mathieu, "*L'écrivain Amennakht et son enseignement*", in *BIFAO* 93 (1993), pp. 31-51.

¹²⁰ Vd. M. Lichtheim, *op. cit.*, p. 35. Per le metafore della "via" e del "sentiero" in altri testi didattici di Nuovo Regno, vd. C. Di Biase-Dyson, "*Spatial Metaphors as Rhetorical Figures. Case Studies from Wisdom Texts of the Egyptian New Kingdom*", in F. P. Horn, C. Breytenbach (ed.), *Spatial Metaphors: Ancient Texts and Transformations* (2016), pp. 43-65.

Insegnamento di Amenemope, 1, 1-10

“ḥ3t-ḥ m sb3yt m ḥnh

mtr(w)t n wd3

tp rd nb n ḥkḥk wrw

nt ḥw n smrw (...)

r sḥk3.f r mît m ḥnh

r swd3.f ḥr tp-t3

r dit h3y ḥ3ty.f r k3r.f

iry ḥm.f r dw”¹²¹

*“Inizio dell’insegnamento di vita,
dell’ammaestramento di salute,
di tutte le regole dell’acostarsi ai grandi,
dei costumi dei cortigiani (...)
per dirigere (l’uomo) sul sentiero della vita
e farlo prosperare sulla terra,
per far discendere il suo cuore nella sua cappella,
e perché egli possa dirigersi lontano dal male.”*

Il termine centrale, cogente di queste presentazioni è proprio “ḥnh”: gli *Insegnamenti* egiziani non offrono un’astratta “sapienza”, bensì istruzioni concrete per un cammino di vita retto e proficuo, per padroneggiare l’etica delle relazioni, per inserirsi correttamente nel contesto sociale, e compiere ciò che è giusto in ogni situazione, respingendo il male da sé e dal prossimo: come riassume J. P. Allen, essi trattano l’applicazione della *maat* alla vita di ogni giorno¹²².

È certamente necessario tenere a mente che ci troviamo di fronte a una letteratura con un’*agency* ben precisa, un prodotto della cultura delle *élite* egiziane¹²³, ad esse stesse reindirizzato. Mancando le testimonianze scritte, risulta estremamente complesso

¹²¹ V. P.-M. Laisney, *L’Enseignement d’Aménémopé*, p. 22.

¹²² J. P. Allen, *op. cit.*, p. 161.

¹²³ Per la discussione su cosa s’intenda per “*élite*” nella società egiziana e sulle stratificazioni interne di questa “classe”, specialmente nell’ambito del Nuovo Regno, si rimanda a J. Auenmüller, *Die Territorialität der Ägyptischen Elite(n) des Neuen Reiches* (2013), pp. 41-70.

avvicinarsi al *folk model* del pensiero, della percezione e delle modalità d'azione della maggioranza della popolazione egiziana¹²⁴, e comprendere dunque se e quanto l'etica della classe letterata fosse condivisa da cerchie più ampie. Ad un livello ulteriore, la questione sta anche nello stabilire se i concetti e le preoccupazioni espressi nelle sapienze riflettano effettivamente le necessità e lo spirito della società, o se non si tratti principalmente di motivi letterari¹²⁵. N. Lazaridis ha dimostrato come la compattezza del sistema etico egiziano, i cui valori sono espressi in maniera estremamente coerente tra *Insegnamenti*, autobiografie e altre fonti testuali, possa far propendere con una certa sicurezza per la prima ipotesi¹²⁶. Senza addentrarsi oltre in questa problematica delicata e difficilmente indagabile, ricordiamo solamente l'esistenza di un *topos* che prevede la possibilità, come vedremo in *Ptahhotep* e nel *Racconto dell'Oasita eloquente*, che anche i più umili possano non solo eccellere in certe virtù cardine degli *Insegnamenti*, come l'eloquenza, ma addirittura ammaestrare essi stessi alla giustizia e alla morale. Si tratta certo, ancora una volta, di finzione letteraria, e di un prodotto della mentalità scribale: ma il solo fatto che questi casi fossero percepiti come possibili e non inverosimili può farci riflettere. Per concludere, annotiamo come le massime siano configurate sotto forma di consigli pratici, chiari, di senso comune, che, apparentemente, chiunque poteva seguire traendone profitto.

Le norme di condotta presenti in questi testi vanno a comporre un'etica fortemente improntata al successo mondano del singolo, inserito però all'interno dell'ordine sociale: un sistema costellativo, in cui vivere significa, in primo luogo, essere in relazione. Onestà e carità, rispetto per le tradizioni e le gerarchie, riguardo per il prossimo, estrema serietà in atti e parole, responsabilità e moderazione sono le componenti del profilo ideale tracciato nella letteratura didattica, a cui si raccomanda sempre di attenersi; allo stesso tempo, i testi stigmatizzano tutti gli aspetti dei comportamenti da evitare.

Tali ammonimenti sono, il più delle volte, accompagnati da "giustificazioni" estremamente lineari: gli autori illustrano, tramite esempi e sentenze gnomiche, le conseguenze positive e negative che i comportamenti raccomandati o proibiti provocano a livello personale e generale. Le meccaniche che governano la sapienza, riconosciute nella lunga storia degli studi su questo genere, sono il principio di causalità morale, secondo il quale solo

¹²⁴ Per una breve trattazione sul *research model* e il *folk model* focalizzata sulla cultura scribale e sulle sue connessioni con il tessuto sociale, vd. K. Nordh, *op. cit.*, pp. 16-21.

¹²⁵ N. Lazaridis, "Ethics", in *UCLA Encyclopaedia of Egyptology* (2008), pp. 3-4.

¹²⁶ N. Lazaridis, *ibid.*.

compiere il bene paga, mentre il male conduce inevitabilmente al fallimento; e il principio di reciprocità, quel *do ut des* che sta alla base delle connessioni umane¹²⁷. J. Assmann ha sintetizzato tutto ciò nel suo concetto di “giustizia connettiva”¹²⁸: una giustizia che congiunge serratamente azione e conseguenza, nell’ordine immanente di un mondo basato sulla *maat*, ma di cui l’uomo è costantemente responsabile, e che altresì unisce gli uomini in vicendevole sollecitudine, producendo armonia e, per estensione, stabilità nella comunità. Soprattutto per quanto riguarda il Primo Periodo Intermedio e il Medio Regno, questi concetti si esplicano, sempre per citare l’autore, sotto forma di una “solidarietà verticale”¹²⁹, che da un lato esorta chi è in basso al rispetto dell’ordine costituito, dall’altro impegna i livelli più alti alla responsabilità nei confronti dei deboli. Nel Nuovo Regno il sistema, pur conservando intatte le sue basi di sostegno reciproco e senso comunitario, subisce alcune alterazioni di significato che andremo a rilevare.

Altro punto essenziale concettualizzato da Assmann è che l’interconnessione umana predicata dagli *Insegnamenti* si configura anche e soprattutto come una “solidarietà comunicativa”, ovvero sia costruita sul linguaggio come strumento di coesione sociale: essa è imperniata, prima di tutto, su un buon ascolto, e, a cascata da esso, sul retto parlare e sul retto agire¹³⁰. L’ascolto, uno dei grandi temi delle sapienze, specialmente trattato in *Ptahhotep*, è ciò che dischiude il cuore dell’uomo all’ammaestramento, e che lo rende accorto, partecipe, capace di comprendere: “*sdm*” è la parola-chiave che riassume l’intero processo della ricezione e della trasmissione della conoscenza¹³¹. E naturalmente, non vi può essere ascolto senza silenzio: la dimensione sociale va a comporsi così in un reticolo di interdipendenze tra il tacere, l’ascolto, il parlare e l’agire.

Da questo tessuto connettivo che forma la visione del mondo illustrata dalle sapienze prende corpo il concetto del silenzio inteso come virtù, una virtù niente affatto passiva, bensì attiva e performativa: il modello dell’ “uomo silenzioso”, di colui che padroneggia la complessità della sfera comunicativa, e dunque, della vita sociale, si carica progressivamente di tutta una serie di connotazioni positive che lo rendono “*figura cardine dell’etica egiziana*”¹³².

¹²⁷ M. Lichtheim, *op. cit.*, pp. 35-43.

¹²⁸ J. Assmann, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten* (1990), in special modo pp. 58-85 e 273-289.

¹²⁹ J. Assmann, *Potere e salvezza. Teologia politica nell’antico Egitto, in Israele e in Europa* (2002), pp. 186-215.

¹³⁰ J. Assmann, *Potere e salvezza. Teologia politica nell’antico Egitto, in Israele e in Europa* (2002), p. 156

¹³¹ K. Nordh, “*Aspects of ancient Egyptian curses and blessings*”, p. 37.

¹³² E. Brunner-Traut, “*Schweiger*”, in *LÄ V*, p. 759.

Per tali motivazioni, il tema del silenzio spicca come uno dei più trattati nella letteratura sapienziale, dai suoi albori fino agli ultimi rappresentanti del genere¹³³. Nel *corpus* dei testi che vi afferiscono, menzioni esplicite del silenzio e dell' "uomo silenzioso" in senso etico si registrano nelle seguenti opere¹³⁴:

- *Insegnamenti* scritti in medio-egiziano:

Insegnamento per Kagemni, Insegnamento di Ptahhotep, Istruzioni Lealiste (Insegnamento di Kairsu), Insegnamento di Kheti, Insegnamento di un uomo a suo figlio, Insegnamento per Merikara, Raccolta di aforismi.

- *Insegnamenti* scritti in neo-egiziano:

Insegnamento di Ani, Insegnamento dalla miscellanea scolastica del pChester Beatty IV v, Insegnamento di Amenemope, Insegnamento del pBrooklyn.

- *Insegnamenti* scritti in demotico:

Insegnamento di Ankhsheshonqi, Insegnamento del pInsinger.

Come segnalato nella premessa, la scelta che si è voluto operare in questa sede è quella di dedicare una trattazione più approfondita ai testi che presentano i punti focali e gli snodi essenziali dello sviluppo del tema, i più atti all'osservazione dell'influenza che fenomeni storici, sociali e culturali possono aver esercitato sul genere. Tuttavia, l'analisi viene supportata con la citazione delle sezioni significative anche da opere non direttamente oggetto di disamina, in modo tale da andare a comporre una visione d'insieme il più possibile integrata e completa.

2.2.1 – Insegnamento per Kagemni

¹³³ J. Assmann, "Reden und Schweigen", in *LÄ V*, p. 195; E. Brunner-Traut, *ibid.*.

¹³⁴ Per un elenco dei testi sapienziali in nostro possesso allo stato attuale della ricerca si rimanda a P. Vernus, *op. cit.*, a V. Ritter, *op. cit.*. Per un elenco comprendente anche altre tipologie testuali, e corredato di indicazioni su numero di copie, supporti e datazioni, vd. S. Quirke, "Archive", in A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature*, pp. 384-387.

Uno degli esemplari probabilmente più antichi del genere didattico ci viene trasmesso, sfortunatamente solo nella sua parte finale, in un unico esemplare, quello del pPrisse I¹³⁵; lo straordinario manoscritto, forse il papiro letterario meglio conservato ad essere giunto fino a noi, contenente anche la versione completa dell'*Insegnamento di Ptahhotep* di mano dello stesso scriba, è paleograficamente e ortograficamente collocabile nella seconda metà della XII dinastia, nonostante persistano alcune proposte per una datazione più alta¹³⁶. La cornice narrativa si ambienta invece nella III dinastia: si tratta dei consigli scritti dal visir del re Unas per i figli, e specialmente per il suo erede Kagemni, che, come ci informa la conclusione dello stesso papiro, diverrà anch'egli visir e governatore della capitale sotto Snofru. Il nome dell'autore delle massime non ci è conservato; era stato più volte suggerito di identificarlo con quel "Kairsu" menzionato proprio a fianco di Ptahhotep nella rassegna dei grandi autori del passato contenuta nel pChester Beatty IV v, 3¹³⁷; tuttavia, recenti scoperte hanno dimostrato che si tratta invece del nome dell'autore delle *Istruzioni lealiste*¹³⁸. Quanto al visir Kagemni, la sua figura, confusa con quella di un omonimo della VI dinastia, era assunta a "patrono" della necropoli menfita tra la fine dell'Antico Regno e il Primo Periodo Intermedio¹³⁹. Lo status prestigioso e mitizzato di questi personaggi indica dunque, anche in questo caso, nella direzione di una paternità fittizia dell'opera.

Pur conservato solo nelle sue battute conclusive, il testo riporta più di un riferimento al tacere. L'invito principale di queste massime per come ci sono conservate, quello alla moderazione, si declina anche nel controllo dei propri discorsi e nella lode per chi è capace di farlo al massimo grado. La nozione di "grw", assente nei frammenti del testo sapienziale probabilmente più antico in nostro possesso, l'*Insegnamento di Djedefhor*, si presenta invece in *Kagemni* in maniera già notevolmente sviluppata: un fattore di grande rilievo per il nostro studio. I brevi passi che riguardano questa figura si possono definire già una buona sintesi del concetto che vedremo ampliarsi e approfondirsi nell'arco dell'intera produzione sapienziale. Simbolo supremo di autocontrollo e di comportamento

¹³⁵ pBNF Egyptien 183-194; A. H. Gardiner, "The Instruction addressed to Kagemni and his Brethen", in *JEA* 32 (1940) pp. 71-74, e "Kagemni once again", in *JEA* 37 (1951), pp. 109-110; W. Barta, "Lehre für Kagemni", in *LÄ* III (1980), pp. 980-982; F. Hagen, *op. cit.*, pp. 134-142. Vd. anche W. Helck, "Papyrus Prisse", in *LÄ* IV (1982), p. 726.

¹³⁶ Per una concisa bibliografia sulle questioni di datazione vd. P. Vernus, *op. cit.*, pp. 89, 93, e F. Hagen, *op. cit.*, p. 142.

¹³⁷ G. Posener, "Les richesses inconnues de la littérature égyptienne", in *RdE* 6 (1951), pp. 32-33.

¹³⁸ U. Verhoeven, "Von der 'Loyalistischen Lehre' zur 'Lehre des Kairsu'. Eine neue Textquelle in Assiut und deren Auswirkungen", in *ZÄS* 136/1 (2009), pp. 87-98.

¹³⁹ P. Vernus, *op. cit.*, p. 90; vd. E. Martin-Pardey, "Kagemni", in *LÄ* III (1980), pp. 290-291.

apprezzato, mantenere il silenzio è consigliato in qualità di vera e propria strategia per emergere nell' "arena dell'etichetta ritualizzata", come R. B. Parkinson¹⁴⁰ definisce la corte del Medio Regno.

r. (x+)1,1 – 1,3

"wḏ3 sndw ḥsd mty

wn ḥn n grw

wsh st nt hr(w) m mdww"¹⁴¹

"L'uomo prudente prospera,

il moderato è lodato,

è aperta la tenda per il silenzioso,

è ampia la sede del tranquillo.

Non parlare."

Il testo in nostro possesso esordisce con quelle che potrebbero essere quattro frasi nominali a predicato aggettivale, con participi sostantivati per soggetto, oppure *sḏm.f*, che probabilmente appartenevano alla sezione finale di una massima precedente. Tuttavia non mancano le ipotesi secondo cui l'inizio del pPrisse corrisponderebbe effettivamente all'inizio dell'*Insegnamento*, e che quest'unità possa fare da introduzione sull'argomento dell'opera, in uno stile differente dalla consueta presentazione dell'autore¹⁴². In ogni caso, che questo fosse il vero principio delle massime, o che lo scriba abbia consciamente deciso di cominciare a copiare da questo punto, è senz'altro degno di nota che il papiro si apra con la lode del silenzioso.

Queste prime battute, chiare nel senso generale, sono però complicate da questioni grammaticali e lessicografiche; in particolare, come ha osservato S. Morschauser, i participi sostantivati costituiscono dei termini assoluti, pregni di significato e di sfumature che, in un inizio di testo così *ex abrupto*, non sono pienamente indagabili; le traduzioni moderne, dai risultati anche molto differenti, dimostrano che non c'è consenso sulla

¹⁴⁰ R. B. Parkinson., *Poetry and culture in Middle Kingdom Egypt* (2002), pp. 257-258.

¹⁴¹ J. P. Allen, *Middle Egyptian literature: eight literary works of the Middle Kingdom* (2015), p. 162.

¹⁴² S. Morschauser, "The Opening Lines of Ka-gm.n.i", in B. Bryan, D. Lorton, *Essays in Egyptology in Honor of Hans Goedicke* (1994), pp. 177-178; P. Vernus, *op. cit.*, p. 90.

comprensione di questo passo¹⁴³. Ci atteniamo qui ad una trasposizione il più neutrale possibile, limitando la discussione all'oggetto del nostro studio.

È possibile asserire che il "silenzioso" e il "tranquillo" (o il "quieto", giacché "hrw" ha anch'esso il determinativo di uomo che porta la mano alla bocca) siano qui presentati come ospiti sempre benaccetti, senza dubbio sinonimi del "moderato" e del "prudente" per i quali si prospetta plauso e successo. Sempre aperta è la questione se "n grw" sia da intendersi dativo, o, per parallelismo con il verso successivo, genitivo; del resto, anche la resa di "hn" come "tenda", proposta per la prima volta da A. Gardiner, è tutt'altro che certa, e non è dunque possibile delucidare del tutto il significato del passo, all'infuori di un generale apprezzamento del "grw"¹⁴⁴. "M mdww" è un imperativo negativo con desinenza "-w" del complemento negativo espressa¹⁴⁵; molte traduzioni suggeriscono un significato di "non far molte parole" o "non chiacchierare", in luogo di un troppo assoluto ammonimento a non parlare. La precisazione potrebbe tuttavia essere superflua, giacché in altri *Insegnamenti* di Medio Regno, come vedremo, numerose sono le occasioni in cui "non parlare" si rivela utile, e la regola morale del tacere non implica mai, in realtà, una totale esclusione del discorso.

Nel suo recente lavoro, Allen¹⁴⁶ propone invece di interpretare "m mdww" come preposizione+sostantivo intendendo quindi "wsh st nt hr(w) m mdww" "è ampia la sede di chi è tranquillo nelle parole". Egli commenta inoltre: "the verb gr in the Middle Kingdom denotes stillness or quietness rather than silence. The "quiet man" is one who acts with calm and consideration rather than passion or rashness"¹⁴⁷.

Anche Morschauer considera problematica la presenza del silenzio in questo passaggio, preferendo non rendere le frasi al passivo e considerare "wd3" e "wsh" come *sdm.f* prospettive, arrivando alla traduzione "il moderato, che loda ciò che è giusto, che apre la tenda per il silenzioso, possa egli prosperare". La scelta è motivata dal fatto che "it is unclear, however, as to why a person who is merely 'silent', per se, would be worthy of any sort of honor."¹⁴⁸ Egli contesta l'interpretazione originaria di Gardiner di "sndw, mty, gr"

¹⁴³ Vd. S. Morschauer, *ibid.*

¹⁴⁴ Per gli interrogativi relativi a questo passo vd. P. Vernus, *op. cit.*, p. 94.

¹⁴⁵ Cfr. A. H. Gardiner, *Egyptian grammar*, §341, p.261 (nota 25).

¹⁴⁶ J. P. Allen, *ibid.*

¹⁴⁷ J. P. Allen, *ibid.*

¹⁴⁸ S. Morschauer, *op. cit.*, pp. 180-181.

come virtù “privative”¹⁴⁹, di astensione dall’eccesso, e considera l’espressione “*aprire la tenda per il silenzioso*” (cioè, a suo parere, per l’umile) una mera indicazione di ospitalità. Entrambe queste affermazioni sembrano, pur con motivazioni differenti, isolare questa prima menzione dell’ “*uomo silenzioso*” dal suo sviluppo nei testi successivi, *contra* Lichtheim, che ritiene invece queste righe il punto d’origine di una figura destinata ad un ruolo di spicco nella moralità egiziana¹⁵⁰. La questione sarà discussa più in dettaglio nella successiva sezione dedicata a *Ptahhotep*, e, per quanto riguarda l’associazione con “l’umile”, in quella sull’*Oasita eloquente*.

r.(x+)1,12 – 2,1

“*im pr rn.k*

iw gr.k m r3.k

nis.tw.k

*m 3-ib.k*¹⁵¹

“*Fai emergere il tuo nome*

mentre taci con la bocca,

quando sei chiamato.

Non essere vanitoso.”

La condanna dell’ostentazione è esplicita: la virtù deve venire allo scoperto non solo senza forzature, senza vanterie, ma addirittura senza che sia necessaria una sola parola a riguardo. È anzi l’azione stessa del tacere a far crescere il proprio buon nome: “*Sua Maestà mi amava perché ero silenzioso*”, dichiara ad esempio un principe di XII dinastia nella sua autobiografia¹⁵².

¹⁴⁹ A. H. Gardiner, *The Instruction addressed to Kagemni and his Brethen*, p. 74.

¹⁵⁰ M. Lichtheim, “*Didactic Literature*”, in A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms* (1996), p.245; dello stesso parere anche, e.g., E. Bresciani, *op. cit.*, p. 37.

¹⁵¹ J. P. Allen, *op. cit.*, p. 165. Per un approfondimento grammaticale su questo passo vd. H. Doranlo, “*La costruzione ‘iw sdm.f prospectif’ dans Kagemni*”, in A. K. Eyma, C. J. Bennett (ed.), *A Delta-man in Yebu* (2003), pp. 207-208.

¹⁵² Stele di Samontu BM828; N.12 nel nostro *database* di testi autobiografici, vd. cap. 3.2.

Anche in questo caso Allen¹⁵³ propone una traduzione leggermente differente: la forma *iw sdm.f* è assimilata ad un altro imperativo in asindeto “*fai emergere il tuo nome ma sii quieto con la tua bocca quando sei chiamato*”, e la massima è interpretata come un invito a costruirsi una buona fama ma senza gloriarsi quando si viene notati. Il concetto è probabilmente valido, ma si può forse obiettare che il caso paragonabile di *Ptahhotep* P 127-129¹⁵⁴ non prescrive di tacere quando si è chiamati, bensì di farlo *finché* non si è chiamati.

Le idee sulla moderazione nel parlare vengono riprese e ampliate dal pressoché coevo *Insegnamento di Ptahhotep*, che predica il “tacere” in una pluralità di accezioni e situazioni anche molto differenti fra loro.

2.2.2 – *Insegnamento di Ptahhotep*

Oltre al già citato pPrise I, che ci conserva la sua versione integrale e più antica (benché anche quella meno attestata nelle fonti successive¹⁵⁵), *l’Insegnamento di Ptahhotep*¹⁵⁶ ci è tramandato da altri tre papiri, uno di Medio Regno e due di Nuovo Regno¹⁵⁷, da una tavoletta di epoca Hyksos e da tre *ostraca* ramessidi¹⁵⁸; tutte le fonti sono di provenienza tebana. I manoscritti ramessidi ci testimoniano l’elaborazione di una vera e propria nuova edizione del testo: questa recensione, detta “scolare”, non si limita ad occasionali varianti, ma sostituisce termini più comuni a quelli ormai desueti, amplia certi brani per renderli pedagogicamente più chiari, e riadatta o elimina passaggi divenuti, in quell’epoca, oscuri o

¹⁵³ J. P. Allen, *ibid.*

¹⁵⁴ Z. Zăba, *Les maximes de Ptahhotep* (1956), p. 26.

¹⁵⁵ H. Brunner, “*Zitate aus Lebenslehren*”, in E. Hornung, O. Keel (ed.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren* (1979), p. 139.

¹⁵⁶ Si è scelta come edizione di riferimento la pubblicazione di Z. Zăba, *op. cit.*, con integrazioni e discussioni dalle edizioni più aggiornate, in particolare S. Quirke, *Egyptian literature 1800 BC: questions and readings* (2004), P. Vernus, *Sagesses de l’Égypte pharaonique* (2010); F. Hagen, *An ancient Egyptian literary text in context: the Instructions of Ptahhotep* (2012); J. P. Allen, *op. cit.* (2015).

¹⁵⁷ pBM10371 e pBM10435, probabilmente databili ad Amenemhet III; pBM10509, di XVIII dinastia, e pTorino CGC54014, di epoca ramesside. Vd. P. Vernus, *op. cit.*, p. 148.

¹⁵⁸ Tavoletta Carnarvon (CG 41790) e *ostraca* Deir el-Medina 1232-1234. Vd. P. Vernus, *ibid.*. La maggior parte dei testimoni, diretti o indiretti, di *Ptahhotep* sono dunque di Nuovo Regno e oltre: vd. F. Hagen, *op. cit.*, p. 24.

del tutto incomprensibili¹⁵⁹. Sarà di seguito riportata anche questa versione, quando presenti modifiche sostanziali ai brani in oggetto.

A lungo considerato l'espressione della cultura e del pensiero dell'Antico Regno, data approssimativamente per attendibile l'ambientazione sotto il faraone Iseki della V dinastia, *Ptahhotep* è oggi invece assegnato alla tarda XI dinastia o alla metà della XII: qualunque data precedente al Medio Regno è infatti inammissibile per ragioni linguistiche, e una redazione nel periodo fondativo della cultura "classica", tra la creatività del Primo Periodo Intermedio e gli inizi del Medio Regno, sembra la più probabile¹⁶⁰. Il visir Ptahhotep sarebbe dunque, ancora una volta, un'*auctoritas* plasmata sul modello di figure di cui si era serbato il ricordo: si conoscono almeno quattro personaggi con questo nome e questa carica nella seconda metà della V dinastia, ma l'ispirazione più plausibile è quella di Ptahhotep detto "il Grande", visir divinizzato e proprietario di una tomba a Saqqara molto nota in antico, e famosa ancor oggi¹⁶¹.

Gli ammaestramenti che l'anziano dignitario rivolge al proprio figlio e successore sono, come per tutto il genere didattico di Medio Regno, di natura sostanzialmente pratica, volti ad ottenere, tramite l'istruzione al comportamento corretto in ogni circostanza, successo e benefici per se stessi e per la collettività. Ognuna delle 37 massime presenta una situazione sociale che faccia da esempio al precetto, cui si associa una giustificazione data dell'esperienza empirica e dall'osservazione di verità universali; il tutto in uno stile epigrammatico, denso e variegato come le circostanze che esplora. L'indirizzo specifico al futuro visir non costituisce che l'avvio del discorso, visto che il testo dichiara, sin dal titolo, uno scopo ben più ampio, di orientamento in tutti gli aspetti fondamentali delle relazioni umane. Il fulcro dell'opera educativa risiede però, come dichiarato esplicitamente dal testo, nell'eloquenza: è questa infatti la prima preoccupazione avanzata dal faraone Iseki, nella cornice narrativa, quando egli richiede all'anziano saggio un'istruzione per il futuro visir:

P 36-37

"dd.in ḥm n ntr pn

¹⁵⁹ P. Vernus, *op. cit.*, pp. 103-106.

¹⁶⁰ P. Vernus, *op. cit.*, pp. 106-107; A. Stauder, *op. cit.*, pp. 108-110, 511.

¹⁶¹ E. Martin-Pardey, "*Ptahhotep*", in *LÄ IV* (1982), p. 1181; la tomba in questione è la mastaba D62, vd. N. De Garis Davies, *The Mastaba of Ptahhetep and Akhetetep* (1900).

*sb3 r.k sw r mdt hr ḥ3t*¹⁶²

*“Disse allora la Maestà di questo dio:
insegnagli prima di tutto a parlare.”*

Tema ripreso, poche righe più avanti, dall’intestazione dell’*Insegnamento* stesso:

P 42-48

*“ḥ3t-ḥ m tsw n mdt nfrt
ddt.n (...) t3ty Pth-ḥtp
m sb3 ḥmw r rh
r tp-ḥsb n mdt nfrt”*¹⁶³

*“Inizio dei discorsi del bel parlare
che pronunciò (...) il visir Ptahhotep
nell’istruire l’ignorante al sapere
e alle regole del bel parlare.”*

Fondamentale è dunque in questo testo il ruolo della parola, considerata un mezzo sempre utile, sempre effettivo, indispensabile per giungere alla posizione sociale desiderata e ad eccellenti risultati in ogni ambito, ma anche estremamente arduo da padroneggiare: *“La parola è più difficile di ogni lavoro, e il suo conoscitore è quello che la sa usare a proposito.”*¹⁶⁴ Sullo stesso piano d’importanza vengono dunque posti il “buon parlare”, “*mdt nfr*”, e il sapere, “*rh*”.

All’arte della parola pertiene, come approfondiremo, anche il silenzio: e non solo perché si reputa necessario parlare solo dopo aver ascoltato e quando si è certi di sapersi contenere, per evitare il tanto biasimato comportamento “*focoso*”, affrettato e arrogante. Il tacere può essere più efficace del parlare, durante una discussione, data la complessità del gestire correttamente il discorso. Silenzio è anche non ripetere le maldicenze, non

¹⁶² Z. Zăba, *op. cit.*, p. 18; di diverso parere è S. Quirke, che in *Egyptian Literature 1800 BC* (2004), p. 90, intende “*teach him the speech from the past*”, non leggendo in questo passo un riferimento all’eloquenza, bensì alla sapienza del passato.

¹⁶³ Z. Zăba, *op. cit.*, pp. 19-20.

¹⁶⁴ P 368-369; Z. Zăba, *op. cit.*, p. 45.

parlare più del necessario, il miglior modo di mostrare, senza vaniloquio, il proprio valore e la propria superiorità.

Sette sono i passi dell'*Insegnamento di Ptahhotep* che contengono il concetto del "mantenere il silenzio" in senso stretto. Solo il primo non è di natura etica, ma si trova nell'introduzione, dove il saggio enumera le sofferenze dell'età avanzata: "r3 gr(w) n mdw.n.f" "la bocca tace, non può parlare"¹⁶⁵. Le altre consigliano il tacere come strategia attiva per la buona riuscita dei rapporti sociali; una sola è presentata sotto una luce apparentemente negativa. Numerosi sono inoltre i riferimenti all'esimersi dal parlare, o dal parlar troppo, nelle situazioni in cui questo possa portare danno a se stessi e alla collettività; verranno qui esaminati solo quelli più direttamente collegabili al tacere.

P 68-73

*"ir gm.k d3isw m 3t.f
mitw.k nty m rmnw.k
dd.k hpr ikr.k r.f m gr
iw.f hr mdt bint
wr wf3 in sdmyw
rn.k nfr m rh n srw"*¹⁶⁶

*"Se trovi un litigante nel suo momento
un tuo pari che ti equivalga,
fa' sì di diventare migliore di lui per mezzo del silenzio,
mentre egli parla male.
Grande sarà il disgusto (per lui) negli ascoltatori,
e il tuo nome sarà bello nella mente dei nobili."*

"*D3isw*", "litigante, contendente" (participio imperfettivo attivo del verbo "*d3is*"¹⁶⁷) è senza dubbio un oppositore nel campo di un dibattito, essendo il termine connotato con il determinativo dell'uomo che porta la mano alla bocca (A2). Il silenzio è esplicitamente presentato qui come un mezzo per avere successo in una disputa verbale di carattere

¹⁶⁵ P 13; Z. Zăba, *op. cit.*, p. 16.

¹⁶⁶ Z. Zăba, *op. cit.*, pp. 21-22.

¹⁶⁷ WB V, 521.

complesso (contro *“un tuo pari che ti equivalga”*), anche grazie all’uso della preposizione con valore strumentale. Da notare la messa in rilievo del rema *“m gr”* tramite la costruzione enfatica della frase.

In questa sezione *Ptahhotep* presenta tre differenti casi di discussione, tutti introdotti dalla stessa fraseologia:

1. *“Se trovi un litigante nel suo momento,
uno che dirige il cuore e che ti è superiore,
piega le braccia e curva la schiena.
Potrai sminuire chi parla male non facendogli opposizione nel suo momento,
e lui sarà considerato un ignorante,
il tuo autocontrollo avrà eguagliato la sua ricchezza.*

2. *“Se trovi un litigante nel suo momento,
un tuo pari che ti equivalga,
fa’ sì di diventare migliore di lui tacendo, mentre egli parla male.
Grande sarà la sua cattiva reputazione presso quelli che ascoltano,
e il tuo nome sarà buono nella reputazione dei nobili.”*

3. *“Se trovi un litigante nel suo momento,
un meschino non certo tuo pari,
non ti adirare contro di lui, dal momento che è debole,
lascialo perdere, che si punirà lui stesso.
Non gli rivolger la parola per alleggerirti il cuore!”¹⁶⁸*

Si presentano dunque le differenti possibilità di una disputa contro un superiore (caso 1), contro un avversario di pari rango (caso 2) e contro un inferiore (caso 3). Vernus annota come, vista l’incertezza del vocabolario utilizzato in questo passo, non sia indubbio che le tre ipotesi siano strutturate secondo una gerarchia sociale: i termini utilizzati per i diversi tipi di interlocutore possono alludere ad opulenza e povertà come a competenza e mediocrità intellettuale¹⁶⁹. Non si può fare a meno di osservare, comunque, come il suggerimento offerto per tutte e tre le evenienze sia pressoché analogo: non rispondere al

¹⁶⁸ Passi qui citati in traduzione da E. Bresciani, *op. cit.*, pp. 42-43.

¹⁶⁹ P. Vernus, *op. cit.*, p. 153.

contendente, lasciando che questi si rovini da solo e sfruttando l'occasione per mostrare, al contempo, il proprio autocontrollo. Nel primo caso, evitare di rispondere serve a neutralizzare il vantaggio che il superiore possiede per la sua posizione sociale, e a palesare che anche un "grande" può parlar male; nel secondo, tacere è utile a far emergere la propria eccellenza; nel terzo, ad evitare di immischiarsi con persone dappoco, che si rischierebbe solo di irridere con inutile durezza.

Il principio sotteso a questo suggerimento è, ancora una volta, il tema-chiave dell'*Insegnamento di Ptahhotep*: la potenza della parola, disseminata di insidie in cui è semplice cadere se non si padroneggia a perfezione l'arte del discorso. Il silenzio mette al riparo da questi pericoli, lasciando che siano le azioni e il carattere dell'uomo a parlare. Non solo: esso è capace di neutralizzare il potenziale negativo del discorso, evitando che sfoci in conseguenze peggiori. Nelle parole di M. Lichtheim a commento di questo passo, "*silence, then, is an active virtue which stops quarrel and combat. Right silence and right speech have equal value.*"¹⁷⁰

Come approfondiremo più avanti, la presentazione del tacere come strategia vincente nell'agone oratorio è un *unicum* nella retorica antica¹⁷¹, il che ha sconcertato considerevolmente i primi lettori moderni dell'opera; tuttavia, a metà del secolo scorso R. Faulkner fece notare come "*a maintenance of complete silence seems perhaps a curiously passive line to take, but (...) a hearer who remained completely unmoved would be a phenomenon which would not only disconcert the speaker, but would also attract considerable attention; the magistrates whom Ptahhotpe is so anxious to please would naturally give favourable notice to a person so entirely self-controlled*"¹⁷².

È però da sottolineare che solo nel caso 2 viene esplicitamente menzionato il silenzio; gli altri due esempi propongono il rispetto dovuto in ogni caso ad un superiore, e una pacifica noncuranza verso le accuse di un subalterno. Può trattarsi di un primo indizio di come il silenzio rivesta uno *status* speciale, che non coincide con una mera assenza di replica. Significativo è anche il fatto che esso sia presentato come soluzione per il caso forse più difficile, quello di una disputa contro un proprio pari, un uomo addestrato nelle stesse arti, forte delle stesse armi (un ufficiale o uno scriba, si presuppone), contro il quale non bastano deferenza o indifferenza per uscire vincitori dallo scontro.

¹⁷⁰ M. Lichtheim, *Moral values in ancient Egypt*, p. 24.

¹⁷¹ M. J. Fox, "Ancient Egyptian Rhetoric", in *Rhetorica* 1 n.1 (1983), pp. 9-22; vd. cap. 4.2.

¹⁷² R. O. Faulkner, "Ptahhotpe and the disputants", in O. Firchow (ed.), *Ägyptologische Studien* (1955), p. 84.

P 119-130

"ir wnn.k m s n ḥms

r ist tt wr r.k

(...)

m mdw n.fr i3št.f

n rh.n.tw bint ḥr ib

mdw.k ḥft wšd.f tw

*iw ddt.k r nfr ḥr ib.f"*¹⁷³

"Se sarai uno di quelli seduti alla tavola di uno più grande di te

(...)

non parlargli finché non abbia chiamato:

non si sa cosa possa essere sgradevole per il cuore.

Parla quando sei interrogato:

ciò che dirai sarà bello per il suo cuore."

L'etichetta alla tavola di un superiore è un'altra occasione in cui *Ptahhotep* raccomanda di astenersi, in via cautelativa, dal parlare; non è citato qui direttamente il silenzio, ma si utilizza l'imperativo negativo "*m mdw*". Anche in questo caso si può sottolineare come *Ptahhotep* riservi al termine "*gr/sgr*" uno spazio particolare, e lo utilizzi solo in casi eticamente rilevanti, non quando esorta semplicemente, come in questo passo, ad evitare discorsi fuori luogo.

P 165-166

"m s3 r3.k r-gs h3w.k

*wr irt ḥryt nt gr(w)"*¹⁷⁴

"Non gonfiare la tua bocca presso i tuoi vicini:

è grande la deferenza nei confronti del silenzioso."

¹⁷³ Z. Zäba, *op. cit.*, pp. 25-26.

¹⁷⁴ Z. Zäba, *op. cit.*, p. 29.

L'“uomo silenzioso”, che aveva già fatto la sua comparsa nell'*Insegnamento per Kagemni*, e che sarà un aspetto ricorrente in molti altri testi sapienziali successivi, è presente anche in *Ptahhotep*. Mentre la versione del pPrisse riporta “gr”, il pBM10409 (versione L₂ nell'abbreviazione di Z. Zaba) esplicita lo “w” prima del determinativo, facendo propendere così per l'interpretazione di “il silenzioso”. Non si può escludere però che, nella recensione originale, si trattasse dell'infinito del verbo o del sostantivo “silenzio”; il significato letterale è comunque “grande è il fare rispetto del silenzioso/silenzio”, ancora una volta con la posizione enfatica di “gr/grw” in fine di verso.

Il tacere, oltre che utile, si rivela dunque un comportamento socialmente apprezzato, in maniera del tutto paragonabile a 1,12-2,1 dell'*Insegnamento per Kagemni*; pur senza volersi addentrare nei problemi di intertestualità di *Ptahhotep*¹⁷⁵ o di cronologia tra i due testi, l'assonanza tra i passi è immediatamente percepibile. Ugualmente il tema dell'evitare ogni vanteria (letteralmente “ꜥꜥ ib” in *Kagemni*¹⁷⁶, di nuovo “ꜥꜥ ib” e “sꜥ rꜥ” in *Ptahhotep*¹⁷⁷) si ripropone in entrambi gli *Insegnamenti*. Il concetto che questi testi tratteggiano è quello che, negli studi sociologici, viene indicato come “impression management”, nel quale il silenzio è riconosciuto anche modernamente come uno strumento valido¹⁷⁸.

Anche riguardo a questo passo Allen, che nella sua traduzione opta per il sostantivo al posto del participio, facendone il soggetto della frase (“quiet makes for great respect”¹⁷⁹), avverte nuovamente che il termine non ha ancora il significato di “silenzio” ma di semplice calma: egli esclude quindi, come già aveva rimarcato per *Kagemni*, che ci si stia riferendo a quell'ideale dell' “uomo silenzioso” che emergerà negli *Insegnamenti* di epoche successive. La scelta richiede una discussione più ampia. Stanti le difficoltà nel datare con precisione i singoli testi didattici, possiamo verosimilmente collocare *Kagemni* e *Ptahhotep* agli inizi del Medio Regno. La presenza in *Kagemni* del concetto con una valenza eminentemente positiva, e ricca di implicazioni, ed il suo frequente e variegato impiego in *Ptahhotep*, non sono forse sufficienti a far asserire con sicurezza che si tratti di un ideale morale già completamente strutturato. Il confine tra autocontrollo e silenzio è però difficile da

¹⁷⁵ Cfr. a riguardo F. Hagen, *op. cit.*, pp. 143 e seg..

¹⁷⁶ 2, 1-2.

¹⁷⁷ P 52, P 178; P 165.

¹⁷⁸ Vd., e.g., R. Fivush, “Speaking silence: The social construction of silence in autobiographical and cultural narratives”, in “Memory” 18, 2 (2010), p. 91.

¹⁷⁹ J. P. Allen, *op. cit.* p. 181.

definire: possiamo solo sottolineare come sia impiegato sempre lo stesso aggettivo-verbo, “gr”, in entrambi i testi, e come il personaggio del “silenzioso” faccia, sempre in entrambi, la sua comparsa.

Rivolgendosi ad altre opere di Medio Regno, si può notare come anche nel *Racconto dell’Oasita eloquente* ci si riferisca a questa figura, che sembra possedere una certa connotazione etica: il protagonista raccomanda di prediligere i giusti, ovvero i silenziosi, si dichiara lui stesso tale, e soprattutto, come approfondiremo al capitolo dedicato, le frequenti menzioni del tacere in un testo tutto imperniato sulla *maat* non possono non far riflettere¹⁸⁰. Restando sempre in ambito di Medio Regno, *l’Insegnamento di un uomo a suo figlio*, come vedremo alla prossima sezione, mette in luce nuovamente la figura del “silenzioso” in maniera prominente: consigliato in opposizione al comportamento del “chiassoso” e dell’ “ignorante”, il tacere con connotazione moralmente positiva ricorre con frequenza. Inoltre, è certamente significativa la comparsa dell’aggettivo “silenzioso” in funzione di epitetto esornativo in vari testi autobiografici proprio di XII dinastia¹⁸¹.

Se fosse avvenuto dunque uno slittamento di significato da generica “calma” a vero “silenzio”, e quindi all’ideale morale che riscontriamo nelle autobiografie e nelle saggezze posteriori, resta da chiarire quando esso sia collocabile, e quali siano i *markers* che consentirebbero di individuarlo. Dove tracciare la linea di confine, tra testi che impiegano sempre lo stesso termine e in contesti assimilabili? Quali criteri ci permetterebbero di distinguere con certezza la variazione tra queste sfumature di senso? Un approccio metodologico più strutturato e il confronto con un numero maggiore di testi saranno necessari a chiarire questo punto, che lasciamo, per il momento, in sospeso.

P 240-242

“rn.k nfr nn mdwy.k

h^cw.k dβ(w)

hr.k r h3w.k

“b.tw n.k m hmt n.k”¹⁸²

“Se il tuo nome è bello senza che tu faccia parola,

¹⁸⁰ Vd. cap. 2.3.1.

¹⁸¹ Vd. cap. 3.3.2.

¹⁸² Z. Zäba, *op. cit.*, p. 35.

*il tuo corpo è ben nutrito,
la tua faccia rivolta a quelli del tuo ambiente,
e ti si loda per ciò che tu nemmeno sapevi."*

La struttura del passo è soggetta a più di un'interpretazione; "*nn mdwy.k*" potrebbe essere inteso anche come una *sdm.f* passiva e proseguire dunque la serie di risvolti positivi che si prospettano per chi si sa guadagnare la fiducia – "*il tuo nome è bello, non sei calunniato, il tuo corpo è ben nutrito*"¹⁸³. Tuttavia la maggior parte dei traduttori, a cominciare da Z. Zaba¹⁸⁴, si è attenuta alla scelta della *sdm.f* attiva: l'idea di avere una buona nomea senza doversi sforzare a costruirla, senza che siano necessarie parole per farla emergere, ben si accorda con i numerosi inviti di *Ptahhotep* ad evitare vanterie e ostentazione, nonché, nuovamente, con il passo 1,12-2,1 di *Kagemni*. Se questa è l'interpretazione corretta, l'utilità del "non parlare troppo" è qui presentata in modo assai concreto: il risultato non è solo la stima e la lode della collettività, ma persino un "*corpo ben nutrito*". Da sottolineare comunque che si tratta anche in questo caso di "non parlare" in una specifica situazione, e non esplicitamente di "silenzio".

P 254-256

*"iw wr r ht.f nmm
iw k^c.fr hsf.f hr.s
iw.f gr.f hr iw dd.n.i"*¹⁸⁵

*"Il nobile che si oppone alla sua cosa, si inganna
se pensa di punirlo (il messaggero) per questo
allora tacerà, dicendo 'ho parlato'."*

Questo passo, non del tutto chiaro dal punto di vista grammaticale, esamina il caso di un messaggero che porti notizie potenzialmente sgradite al ricevente. Diversi autori si sono

¹⁸³ Per questo significato cfr. *WB II*, 179, 21.

¹⁸⁴ Z. Zäba, *op. cit.*, p. 134.

¹⁸⁵ Z. Zäba, *op. cit.*, p. 36.

occupati delle criticità e hanno proposto discordanti tentativi di traduzione¹⁸⁶, ma possiamo comunque dire che é plausibile considerare questa ammonizione un altro esempio del fare silenzio per uno scopo “utilitaristico”: è raccomandato al fine di evitare al messaggero di peggiorare la propria situazione. Il consiglio di tacere allude inoltre all’autocontrollo che un uomo saggio deve mostrare di possedere persino nelle circostanze più ardue.

P 350-355

*“imi.k whm msk n mdt
n sdm.k sw
prw pw n t3-ht
whm mdt m3 n sdm”¹⁸⁷*

*“Non ripetere una calunnia
e non l’ascoltare neppure:
è la parola del focoso.
Ripeti le cose che hai visto, e non soltanto udito.”*

Ptahhotep ci fornisce anche il primo esempio del “focoso” (“t3-ht”, letteralmente “dal ventre infuocato”): è il prototipo dell’uomo chiassoso, irruente e iracondo, fabbricatore di cattivi discorsi. Questa figura, che si era già delineata nel ritratto del figlio arrogante di Ptahhotep P 206-217, è destinata a diventare un *topos* letterario: ad essa si contrappone quella, diametralmente opposta, del “freddo” e, per un interessante processo cognitivo di analogia, del silenzioso. I termini con cui ci si riferirà a questo personaggio pericoloso nei testi successivi sono differenti, ma il concetto basilare e la metafora del fuoco per indicarne il temperamento resteranno, nel corso dei secoli, esattamente gli stessi. Anche a questo argomento sarà dedicato un capitolo a parte¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Per un tentativo di delucidazione vd. J. Borghouts, “Prominence, Constructions and Pragmatic Functions”, in G. Englund e P. J. Frandsen (ed.), *Crossroads: Chaos, or the Beginning of a new Paradigm* (1986), p. 63.

¹⁸⁷ Z. Zăba, *op. cit.*, p. 44.

¹⁸⁸ Vd. cap. 2.2.6, e, per questa terminologia nel *corpus* delle autobiografie, 3.3.3.

L'astensione dalla parola, consigliata in maniera decisa in P255 con l'uso dell'imperativo negativo e con l'avverbio "rsst", è ancora un'occasione di preservare la "purezza dal peccato della lingua"¹⁸⁹.

P 362-366

"ir wnn.k m s ikr
hms m sh n nb.f
s3k ib nb r bw ikr
gr.k 3h st r tfif
*mdy.k rh.n.k wh^c.k "*¹⁹⁰

*"Se sei un uomo di qualità,
che siede nel consiglio del suo signore,
rivolgi tutto il tuo cuore verso l'eccellenza.
Il tuo silenzio è più utile della pianta-teftef;
parla quando sai come spiegare."*

La versione L₁ (frammenti dei pBM10371 e 10435) si differenzia, in questo caso, dal passo P364-5 del pPrisse, rimanendo comunque su un tono analogo:

"hn r.k s3k ib.k
*3h [...]"*¹⁹¹

*"frena la tua bocca, rivolgi il tuo cuore
a ciò che è utile (?) [...]"*

Zaba registra¹⁹² come il verbo "hn" significhi "fermare, frenare, bloccare", ma non chiudere del tutto: è infatti impiegato in *Oasita eloquente* B1, 7 per indicare il cammino del contadino ostacolato dal prepotente Nemtynakht –ostacolato, per l'appunto, non

¹⁸⁹ J. Assmann, "Reden und Schweigen", in *LÄ V* (1984) p. 197.

¹⁹⁰ Z. Zäba, *op. cit.*, p. 45.

¹⁹¹ Z. Zäba, *ibid.*.

¹⁹² Z. Zäba, *op. cit.*, pp. 149-150.

completamente sbarrato. Non sarebbe dunque un esatto sinonimo del “tacere” che compare nelle righe successive del papiro Prisse, ma indicherebbe più il senso di “controllare il proprio discorso”. Lo stesso sintagma “*hn r*” si ritrova in P 618-619.

La “*pianta-teftef*” menzionata nel paragone sull’utilità del silenzio è un *hapax legomenon*; si è pensato ad un errore nel determinativo di pianta e che debba invece trattarsi di “*tftf*” col significato di “*precipitazione*”¹⁹³ –un altro termine, come vedremo, appartenente al campo semantico delle degenerazioni del discorso, a cui *Insegnamenti* e autobiografie raccomandano, instancabilmente, di non cedere. Allen¹⁹⁴ propone invece di identificare la pianta con la valeriana: si alluderebbe al potere calmante che può avere il tacere. L’interpretazione non si può escludere, ma questa massima non concerne suggerimenti su come placare una contesa, bensì è incentrata sui consigli riguardo all’arte del discorso: “è un artista chi parla nel consiglio”, prosegue l’autore in P 368-269, “la parola è più difficile di ogni lavoro, e il suo conoscitore è colui che la sa usare a proposito”¹⁹⁵.

P 370-379

ir wsr.k dd.k snd.k

m rh m hrt dd (...)

m k3 ib.k tm.f dhi

m gr s3w hnd.k

wšb.k mdt m nsr

shr hr.k hn.tw

*iw nsw nt b-ib shr.f*¹⁹⁶

“Se sei potente, fatti rispettare

con la conoscenza e con la calma nel parlare. (...)

Non esaltare il tuo cuore, e non sarà umiliato,

non tacere, attento a non fermarti.

Quando rispondi ad un discorso in fiamme

volta via la tua faccia, padroneggiandoti:

le fiamme del focoso si dissipano.”

¹⁹³ WB V, 300, 6.

¹⁹⁴ J. P. Allen, *op. cit.*, p. 200.

¹⁹⁵ Z. Zäba, *op. cit.*, p. 45.

¹⁹⁶ Z. Zäba, *op. cit.*, p. 46.

In un passo parzialmente ambiguo si trova l'unico ammonimento a non tacere di tutta la letteratura sapienziale fino ad *Anksheshonqi* e al *Papiro Insinger*. L'incertezza è principalmente sul verbo con cui è costruito "s3w", che potrebbe essere "hni" "fermarsi", oppure "hnd" "camminare, calpestare" (senza il segno "d" espresso), e di conseguenza sull'intero senso da dare alla frase. Zaba, scegliendo il primo significato, commenta così il brano: *"Le sens est probablement: Tu n'es pas obligé de garder le silence à tout prix, mais quand tu parles, parle avec calme (hrt du 371) et non avec précipitation (cf. štm 373) de sorte que tu ne sois pas forcé de t'arrêter après avoir commis une faute irréparable."*¹⁹⁷

L'usuale elogio della calma e del discorso controllato è evidente (e rivolto, in questo caso, ad un potente), ma l'invito a non tacere senza una connotazione più specifica della situazione è senz'altro degno di nota. Da segnalare anche come la divisione in frasi qui proposta sia puramente teorica: il consiglio di non tacere e non fermarsi potrebbe anche legarsi alla situazione successiva, quella del "discorso arroventato". Di nuovo si presenta un personaggio assai simile al "focoso" ("t3-ib", "quello dal cuore infiammato"), di nuovo il suggerimento è quello di "voltar via la faccia", senza rispondere; le ulteriori implicazioni di questo passo saranno analizzate più avanti¹⁹⁸.

P 422-425

*"ir sf.k hr sp hprw
gs3.k n s hr ʿk3.f
sw3 hr.fm sh3 sw
dr gr.f n.k hrw tpy"*¹⁹⁹

*"Se sei indulgente riguardo ad un caso che è avvenuto
e propendi per un uomo a causa della sua rettitudine
passaci sopra, e non pensarci
dal primo giorno in cui egli tacerà per te."*

¹⁹⁷ Z. Zäba, *op. cit.*, p. 151.

¹⁹⁸ Vd. cap. 2.2.6.

¹⁹⁹ Z. Zäba, *op. cit.*, pp. 49-50.

Anche in questo caso è difficile precisare il senso esatto da attribuire alla frase in cui compare il verbo “gr”. La polifunzionalità della preposizione permette anche il significato di “fino al primo giorno in cui tacerà davanti a te” (Zaba²⁰⁰ e Bresciani²⁰¹ intendono con questo “finché non cesserà di essere sincero”, ma la correlazione tra il tacere e la mancanza di schiettezza non viene chiarita). Il concetto generale di una raccomandazione di indulgenza verso i piccoli errori di una persona perbene è piuttosto sicuro, meno lo è il significato del verbo “gr” nel contesto. Si può forse ipotizzare che il “tacere” indichi il ritorno ad un comportamento retto e tranquillo dopo l’errore²⁰²; se si nota che l’uomo si è riappropriato dell’usuale calma, si può lasciar correre.

P 618-619

“hrp ib.k hn r3.k
ih shr.k m srw”²⁰³

“Sommergi il tuo cuore, frena la tua bocca,
affinché tu sia noto fra i nobili.”

Ancora una volta un invito, se non ad un silenzio completo, a disciplinare il discorso e nascondere il proprio cuore: autocontrollo, riserbo, basso profilo sono le chiavi per il successo nell’alta società. Non a caso, come vedremo, questo è un tema sviluppato e frequentemente ripetuto nelle autobiografie di tutte le epoche²⁰⁴.

In conclusione dei sei brani qui citati, è senz’altro da evidenziare la frequenza con cui *l’Insegnamento di Ptahhotep* impiega e consiglia il silenzio, e la variabilità di funzioni, sempre positive (tranne il caso ambiguo di P 375), che questo concetto può assumere. Lo abbiamo visto nelle vesti di qualità dinamica, capace da sola di frenare la violenza; abbiamo notato la sua interpretazione estremamente pratica, come virtù rivolta all’affermazione mondana, all’approvazione sociale, e persino all’assicurarsi “*un corpo ben nutrito*”; ma anche quella di strumento ancillare al discorso, utile ad evitare fallimenti,

²⁰⁰ Z. Zäba, *op. cit.*, p. 154.

²⁰¹ E. Bresciani, *op. cit.*, p. 50.

²⁰² Così parafrasa ad es. P. Vernus, *op. cit.*, p. 165.

²⁰³ Z. Zäba, *op. cit.*, p. 63.

²⁰⁴ Vd. cap. 3.3.7, e inoltre, ad. es., J. J. Clère, “*L’expression dns mhwt des autobiographies égyptiennes*”, in *JEA* 35 (1949), pp. 38-42.

ostentazione e conseguenti danni al proprio *ethos*; e persino la sfumatura di un'opportuna indulgenza verso i piccoli errori.

Si può pertanto affermare che il tacere è annoverato già in *Kagemni e Ptahhotep* tra le virtù essenziali per il *savoir vivre*, in una pluralità di accezioni che si ritroveranno nella maggioranza dei testi sapienziali successivi.

2.2.3 – *Insegnamento di un uomo a suo figlio*

Il Medio Regno è rappresentato, nel nostro percorso, anche da questo testo tanto esteso quanto frammentario, per molti versi ancora problematico²⁰⁵. È infatti sopravvissuto in una decina di copie parziali tra frammenti papiracei, un rotolo in pelle e una tavoletta, più 142 ostraca²⁰⁶; nonostante i testimoni siano tutti di Nuovo Regno (XVIII-XIX dinastia, con una particolare popolarità nella cultura scolare ramesside), grammatica, stile e tematiche inquadrano la composizione nel periodo finale della XII dinastia²⁰⁷.

Questo *Insegnamento* non si fregia, a differenza dei precedenti, della paternità di un personaggio di spicco, ma si apre con un'intestazione anonima: “*inizio dell'insegnamento che fa un uomo a suo figlio.*” La *sb3yt* sembra così assumere un carattere più generico e rivolgersi ad un pubblico più ampio, al corpo amministrativo dello stato in senso lato, non solo a principi e futuri visir. Anche *Ptahhotep*, certamente, indirizzava il suo ammaestramento di vita a chi fosse “*un capo, che dà ordini ad un gran numero di persone*”, ma parimenti a consiglieri, magistrati e subalterni, a chi “*sta seduto alla tavola di chi è più grande*”; ma l'*Insegnamento di un uomo a suo figlio* acquista visibilmente un diverso tono di deferenza. La prima parte del testo è contraddistinta, difatti, dalla raccomandazione della fedeltà al sovrano, e dalla descrizione dei benefici per coloro che lo servono diligentemente (con accenti e fraseologie che ricordano l'*Insegnamento di Khety* e le *Istruzioni lealiste*, anch'essi grossomodo databili al periodo della restaurazione, e che

²⁰⁵ Si è scelta qui come edizione di riferimento H.-W. Fischer-Elfert, *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn: eine Etappe auf dem "Gottesweg" des loyalen und solidarischen Beamten des Mittleren Reiches* (1999), con integrazioni e discussioni dalle edizioni più recenti, in particolare S. Quirke, *Egyptian literature 1800 BC: questions and readings* (2004), e P. Vernus, *Sagesses de l'Égypte pharaonique* (2010).

²⁰⁶ Vd. G. Posener, “*Lehre eines Mannes an seinen Sohn*”, in *LÄ III* (1980), pp. 984-986, e H.-W. Fischer-Elfert, “*Neue fragmente zur Lehre eines Mannes für seinen Sohn*”, in *JEA 84* (1998), pp. 85-92; un elenco più aggiornato delle fonti si trova in P. Vernus, *op. cit.*, pp. 290-291.

²⁰⁷ Cfr. A. Stauder, *op. cit.*, p. 508.

paiono, insieme, formare una sorta di trittico²⁰⁸); nella seconda sono enumerate le regole di corretto comportamento e svolgimento del lavoro per il funzionario. Come già nell'*Insegnamento di Ptahhotep*, è il buon uso della parola la preoccupazione principale dell'autore, che mette in guardia esplicitamente sulla sua doppia natura, potenzialmente distruttiva quanto efficace; riflessione che conduce all'elogio dell' "uomo silenzioso", e alla trattazione del tema del tacere con una frequenza paragonabile a quella di *Ptahhotep*.

§1,3

*"mty gr ḥ3m rmn"*²⁰⁹

"Il silenzio è preciso, è il piegarsi del braccio."

Questo frammento tratto dalla prima sezione del testo si presta anche ad un'interpretazione al participio, del tipo *"giusto è il silenzioso che piega il braccio"*. In entrambi i casi, il gesto qui descritto ha un significato di rispetto e sottomissione²¹⁰: è un motivo ricorrente nel linguaggio sapienziale, dall'*Insegnamento di Ptahhotep* (P 62 *"Se trovi un litigante nel suo momento, uno che dirige il cuore e che ti è superiore, piega le braccia e curva la schiena"*²¹¹), fino all'*Insegnamento del papiro di Brooklyn* (5,9 *"mentre coloro che sono più grandi di lui piegano le braccia davanti a lui"*²¹²), più volte ripreso anche dalle biografie²¹³. Se ne avverte un'eco anche in un passaggio di *Amenemope* (22, 7-8), sempre in connessione col silenzio, ma con una sfumatura più di protezione, dato che il soggetto è in questo caso la divinità: *"mettiti tra le braccia del dio: grazie al tuo silenzio si abbasseranno"*²¹⁴.

§10,5-9

"nr.n.tw gr"

²⁰⁸ P. Vernus, *op. cit.*, p. 279.

²⁰⁹ H.-W. Fischer-Elfert, *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn: Textband* (1999), p. 28.

²¹⁰ B. Dominicus, *Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches* (1994), p. 23

²¹¹ Z. Zäba, *op. cit.*, p. 21.

²¹² R. Jasnow, *A Late Period Hieratic Wisdom Text: P. Brooklyn 47.218.135* (1992), p. 95.

²¹³ Cfr., e.g., all'interno del nostro database (vd cap.3.2), la stele di Rudjahau (BM159, 9) *"che piega il braccio, che conosce il luogo dove si deve stare tra i grandi"* e quella di Mentuhotep (UC 14333, 12) *"che piega il braccio per tutto il mondo"*.

²¹⁴ V. P.-M. Laisney, *L'Enseignement d'Aménémopé*, p. 196.

tr tri hr w3t
wšd.tw kb r [mdt?]
rwi.tw r nb-r3
*w3.tw hr k3 hrw.f*²¹⁵

*“È il silenzioso quello che viene riverito,
è il rispettoso ad essere rispettato per strada.
Si chiede tranquillità ad un discorso
e si reagisce contro un ‘signore della bocca’,
si evita colui la cui voce è alta.”*

Attraverso una serie di costruzioni in forma impersonale, si prospetta ancora una volta, come in *Kagemni* e *Ptahhotep*, la stima per chi è quieto e riguardoso. La seconda parte è però soggetta ad alcuni dubbi, principalmente per la presenza del raro sintagma “*wšd r mdt*”, che in *WB* e in Faulkner è reso con il significato di “*invitare a parlare*”²¹⁶. I casi riportati sui dizionari e la ricostruzione di “*mdt*” nella lacuna dell’*Insegnamento* si basano su un passo dall’autobiografia di Amenemhet II dalla sua tomba a Beni Hasan (BH2), che recita:

*“w3h-ib wšd.fr mdt bss gm.n.f^cb^m”*²¹⁷

“Considerato quando chiede di parlare, eccetto che quando trova il millantatore”.

Su questa base, P. Vernus propone dunque: “*de même qu'on invite le mesuré à parler, de même on écarte le hâbleur, qui se trouve rabroué en raison du volume de sa voix*”²¹⁸. La resa di “*kb*” al participio, nel significato di “*il misurato, il tranquillo*”, richiama una figura perfettamente attestata nel *corpus* autobiografico, come osserveremo²¹⁹, spesso citata in associazione con il “*silenzioso*”; tuttavia, l’idea di “*invitare chi è calmo a parlare*” risulta piuttosto problematica, se si prende in considerazione il passo §19, 4, che, lo vedremo, ammonisce a guardarsi dalla parola, che può trasformare “*il tranquillo (kb) in uno di tante*

²¹⁵ H.-W. Fischer-Elfert, *op. cit.*, p. 136.

²¹⁶ *WB* I, 375; R. O. Faulkner, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 71.

²¹⁷ *Urk.* VII 21, 3-4 = P. Newberry, *Beni Hasan I* (1893), tav. XV; per la discussione su questo passo e quello corrispondente dell’*Insegnamento* vd. H.-W. Fischer-Elfert, *op. cit.*, pp. 137-138.

²¹⁸ P. Vernus, *op. cit.*, p. 284.

²¹⁹ Vd. cap. 3.3.3.

parole”, ma anche alcuni brani del coevo *Racconto dell’Oasita eloquente* da cui si evince che il protagonista, pacifico per natura, è malauguratamente costretto a intervenire a causa della traversia in cui si trova²²⁰. Neppure nel *corpus* autobiografico, che registra numerose istanze di personaggi che rivendicano di aver fatto tacere chi parla o chi è “*alto di voce*”²²¹, si ritrova, a conoscenza di chi scrive, alcuna affermazione del contrario. H.-W. Fischer-Elfert, propendendo sempre per “*kb*” al participio, presenta un’interpretazione ancora differente del passo: “*einen-Besonnenen-fordert-man-auf, zu [sprechen?] über-den-’Herrn-den-Mundes’- (aber) ist-man-ver[ärgert]. Man-flucht über-den-dessen-Stimme-laust-ist.*”²²²

La versione qui scelta, simile a quella proposta da S. Quirke²²³, sebbene non si accordi con la traduzione “canonica” di “*wšd r mdt*”, avrebbe però il vantaggio di non cadere in contraddizione con il passo successivo, e di risultare ugualmente sensata anche nella variante, offerta da uno degli *ostraca*, che vede “*srj*” al posto di “*mdt*” in fine di verso²²⁴: il desiderio di calma e “freddezza” in luogo del “calore” è, come avremo occasione di approfondire, un *topos* del linguaggio sapienziale.

Particolarmente interessanti sono anche le espressioni “*nb-r3*” e “*kb hrw*”, atteggiamenti esecrabili che, nelle autobiografie dalla XII dinastia in poi, ci si vanta spesso di non aver commesso²²⁵.

§12,1-2

“rhn.tw hr gr m sh

hpp.w š3 (?) r3w hr wš (?)”²²⁶

“È al silenzioso che ci si rimette nella sala del consiglio

molte bocche si ritirano a causa di una sola. (?)”

Il silenzioso ricompare in questo paragrafo che H.-W. Fischer-Elfert intitola “*la condotta nel consiglio e con i postulanti*”, e che risulta, di nuovo, fortemente problematico dal punto di

²²⁰ Vd. cap. 2.3.1.

²²¹ Vd. cap. 3.3.7.

²²² H.-W. Fischer-Elfert, *op. cit.*, p. 136.

²²³ S. Quirke, *op. cit.*, p. 104

²²⁴ H.-W. Fischer-Elfert, *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn: Tafelband* (1999), §10, 7.

²²⁵ Vd. cap. 3.3.6.

²²⁶ H.-W. Fischer-Elfert, *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn: Textband*, p. 150.

vista della trascrizione e della grammatica. Si è scelto qui di interpretare “*hpp.w*” come *sdm.f* passiva e di accettare la lettura di “*w*” in assonanza con una fraseologia desunta dal genere biografico, attestata per la prima volta nella tomba Khnumhotep II a Beni Hasan (BH3), databile a Sesostri I:

*"r3 w^c htm r3w"*²²⁷

"l'unica bocca, che annienta le bocche"

L'esortazione al silenzio nel tribunale è ripresa dall'autore dell'*Insegnamento di un uomo a suo figlio* anche in una sezione successiva:

§16,5-7

"ir wp.k s 2 m knbt

*hms.k drt.k r r3.k"*²²⁸

"Se giudichi due uomini in consiglio,

siedi con la mano alla bocca."

Seppur non menzionato specificatamente, il tacere appare rappresentato da quel “*siedi con la mano alla bocca*”, che evoca in modo immediato, visivo proprio il determinativo geroglifico del termine “*silenzio*”; l'immagine si ritrova anche nell'*Insegnamento di Kheti*, dove, tra gli ammonimenti alla continenza e al rispetto per i superiori, si legge “*se entri e il padrone di casa è in casa sua, e tende le sue braccia ad un altro prima che a te, siediti con la mano alla bocca, non domandargli qualcosa per te*”²²⁹. Il concetto dell'utilità del silenzio nei procedimenti giudiziari sarà ulteriormente esaminato nella sezione dedicata al *Racconto dell'Oasita eloquente*, dove il consiglio viene applicato, ma non con i risultati previsti dall'*Insegnamento*.

§14x+8

²²⁷ *Urk. VII 32, 9* = P. Newberry, *op. cit.*, tav. XXVI; N.20 nel nostro *database* di testi autobiografici, vd. cap. 3.2. e approfondimento in 3.3.7. L'epiteto si riferisce al figlio del proprietario del monumento, Khnumhotep III.

²²⁸ H.-W. Fischer-Elfert, *op. cit.*, p. 166.

²²⁹ W. Helck, *Die Lehre des Dw3-ḥtjj*, vol. II (1970), p. 128.

“*m fh ib.k 3w gr.k [///]*”²³⁰

“*Non lasciare andare il tuo cuore; fa’ che il tuo silenzio sia lungo. [///]*”

§15x+5

“*[iw?].f gr hr mdwt ir.f*”²³¹

“*Egli tace sotto le parole contro di lui*”

Il tema è presente anche nei paragrafi 14 e 15, estremamente frammentari. Il primo caso, come commenta Fischer-Elfert²³², pare il classico ammonimento a “*nascondere il cuore*”, a frenare cioè istinti, ardori e risposte troppo affrettate –sia questo un consiglio per il campo della retorica, per non offrire appigli all’avversario, o più in generale nell’etica delle relazioni. Il secondo è inserito in una discussione sull’amicizia, e sembrerebbe presentare la situazione, del tutto inedita nel contesto della letteratura didattica, di qualcuno che viene ridotto al silenzio dalla forza di un discorso. La potenza della parola è certamente, come si ravviserà nel passo successivo, un argomento pregnante di questo *Insegnamento*; tuttavia possiamo anche ricordare come il silenzio fosse menzionato, nell’ambito della conduzione delle proprie amicizie, in *Ptahhotep* P 422-425²³³. Data la natura lacunosa e disarticolata della sezione, non risulta possibile chiarire questo passaggio atipico.

§19,1-9

ir mdt mitt ht pw

sdp pw wšb smh (?)

hd (?) st r r3 n gr

irr.s kb m š3 hrw

3h hry nfr w3h-ib

wšb n rh rwi n hm

nn h3h-r3 šwi [m?] hnš

wn.n.f ht

²³⁰ H.-W. Fischer-Elfert, *op. cit.*, p. 160.

²³¹ H.-W. Fischer-Elfert, *op. cit.*, p. 163.

²³² H.-W. Fischer-Elfert, *op. cit.*, p. 162.

²³³ Z. Zäba, *op. cit.*, pp. 49-50.

*ḳb-srf tmm mry*²³⁴

*“Quanto al discorso, esso è la sembianza del fuoco:
è il bruciare della risposta dell’ignorante (?),
sfolgorante (?) di sede presso la bocca del silenzioso.
Esso può trasformare (anche) il tranquillo in uno di tante parole.
È utile la tranquillità, è bella la consideratezza.
Rispondi al sapiente, evita l’ignorante.
Non c’è uomo di bocca frettolosa che sia libero dal fetore,
quando questi abbia spalancato il cuore.
Chi è calmo di temperamento (o “chi raffredda l’ardore”) è completo d’amore.”*

Il paragrafo²³⁵, cui Fischer-Elfert attribuisce l’icastico sottotitolo *“das Feuer der Rede”*²³⁶, pur essendo di non univoca interpretazione, rappresenta un rilevante punto di svolta nel linguaggio sapienziale. Esso, difatti, esplicita e sviluppa in maniera evidente, per la prima volta, una metafora concettuale essenziale nel discorso poetico e nel pensiero egiziano: la correlazione tra la parola ed il fuoco. Già osservata nei riferimenti al *“focoso”* dell’*Insegnamento di Ptahhotep*, essa si dipana qui in una riflessione complessa, che investe molti dei termini della moralità egiziana già incontrati in precedenza, o che discuteremo nel lessico delle autobiografie.

Il senso metaforico del fuoco sarà approfondito nel capitolo dedicato²³⁷, e anticiperemo qui solo le considerazioni relative alla presenza del silenzio nell’economia della massima. Il paragrafo si apre con una struttura a chiasmo tra le prime due righe, costruite entrambe con frasi nominali “di esistenza” con il *pw*: per parallelismo con “*mdt*” e “*ht*” si è interpretato anche “*wsb*” come sostantivo, secondo le indicazioni di Fischer-Elfert²³⁸, anche perché la resa al participio (“è il bruciare che risponde all’ignorante”) necessiterebbe, per la costruzione del verbo “*wsb*”, di un “*n*” dativo che non è invece presente. Plausibile, e di significato grossomodo equivalente, è la versione offerta da

²³⁴ H.-W. Fischer-Elfert, *op. cit.* p. 189.

²³⁵ Vd. anche la prima pubblicazione del testo in K. A. Kitchen, *“Studies in Egyptian Wisdom literature - II. Counsels of discretion (O. Michaelides 16)”*, in *Oriens Antiquus* 9.3 (1970), pp. 203-210.

²³⁶ H.-W. Fischer-Elfert, *ibid.*.

²³⁷ Vd. cap. 2.2.6.

²³⁸ H.-W. Fischer-Elfert, *op. cit.* p. 202.

Vernus, *“c’est brûler que de répliquer sans savoir”*²³⁹. In assonanza con il participio *“grw”* del verso successivo (nominalizzato con sicurezza dalla presenza del determinativo dell’uomo assiso), si è tradotto qui il corrotto *“sh̄m”* come *“ignorante”*, ma *“ignoranza”* è parimenti possibile. *“Wd”* è purtroppo solo una congettura, essendo la prima parte della riga quasi totalmente in lacuna. Se questa interpretazione è ammissibile, sarebbe qui manifestata, in una potente metafora, la doppia natura del fuoco, e, per analogia, del discorso: esso brucia la bocca dell’ignorante, il quale si fa danno da sé con il suo cattivo parlare, mentre sulle labbra dell’uomo giusto rimane solo l’altro aspetto della fiamma, quello positivo, di splendore ed efficacia. In un apparente paradosso, il luogo dove il discorso rifugge è la bocca del silenzioso: ma considerato lo sviluppo della riflessione sul tacere da *Kagemni* in poi, non stupisce che la padronanza della dialettica venga qui esplicitamente attribuita al *grw*. La forza della parola, infatti, è talmente formidabile che persino il *“kb”*, il *“freddo”*, il *“tranquillo”*, può essere investito dal suo devastante calore: per l’autore del testo, l’inclinazione naturale, anche quella più positiva, può essere alterata dalle pratiche e dalle frequentazioni. Come nella prima parte dell’*Insegnamento* si proclama che il favore del sovrano è in grado di mutare l’ignorante in sapiente, il maligno in amorevole, il miserabile in gioioso²⁴⁰, altrettanto trasformative, ma in senso opposto, si rivelano le distorsioni del discorso –la fretta, la verbosità, l’arroganza citate in quest’occasione, e continuamente biasimate nell’opera.

Riguardo alle differenti restituzioni del passo, piuttosto atipica risulta quella di M. I. Toro-Rueda, *“Die Rede, die ist so etwas wie eine Flamme. Eine unbedachte Antwort ist ein Schadenfeuer. Sie ist erfrischender als der Mund eines Schweigsamen, denn sie sorgt für die Abkühlung deiner Geschwätzigkeit”*²⁴¹. Sebbene naturalmente ragionevole dal punto di vista grammaticale, la versione al comparativo è forse, anche in questo caso, difficile da sostenere nel significato. Il confronto tra il *“discorso”* e la *“bocca del silenzioso”* non risulta bilanciato, e che si paragoni il discorso al fuoco, per poi considerarlo *“rinfrescante”*, non sembra seguire la logica della metafora; ma soprattutto, come avremo modo di notare, non vi è nella documentazione egiziana nessun’altra indicazione che l’ambiguo potere del discorso possa essere più efficace, più benefico, più *“fresco”* di una bocca che tace. Ad ogni modo, la congettura non si può escludere del tutto. Da segnalare come invece la variante proposta da N. Shupak, *“the mouth of the quiet man (r̄3 n grw) makes coolness*

²³⁹ P. Vernus, *op. cit.*, p. 287.

²⁴⁰ §4, 1-10.

²⁴¹ M. I. Toro-Rueda, *Das Herz in der ägyptischen Literatur* (2003), p. 164.

(*ḳḅḥw*) among gabblers (*ʕšw ḥrw*)²⁴², non sia accettabile: il sostantivo “*r3*” è infatti maschile, e non concorda dunque con “*irr.s*”, inoltre “*ḳḅ*” (non “*ḳḅḥw*”) in due ostraca sui tre in cui la parola è conservata per intero, riporta il classificatore dell’uomo assiso²⁴³, pertanto non può trattarsi della “*frescura*”.

Vedremo in seguito come risonanze di questo brano, innovativo e carico di significati, possano essere colte in altri componimenti letterari e biografici di Medio e Nuovo Regno.

§20,6-8

ir gr.k ḥpr n.k pḥwy

wšb.k m nfryt

*iw ḥn wʕ 3bb ʕš3t*²⁴⁴

“Se sarai silenzioso, avverrà per te la fine.

Rispondi correttamente:

un singolo discorso è il desiderio dei più. [///]”

Il termine “*pḥwy*” si riferisce qui chiaramente alla “buona fine”, al successo²⁴⁵; meno esplicite sono invece, di nuovo, le due frasi successive. Risulta ambigua la grafia di “*nfryt*”²⁴⁶, che si può intendere come “*correttezza*”, oppure come “*bontà, cose buone*”, in un invito a rispondere solo se si hanno da offrire argomenti utili o parole gentili: entrambe le possibilità possono ricollegarsi a quella “*mdt nfrt*”, la “*parola perfetta*”, il “*bel discorso*” di cui abbiamo trattato in *Ptahhotep* e che non significa solo, come messo in luce da Assmann²⁴⁷, una retorica raffinata, ma anche il “*discorso solidale*”, quel giusto dialogo che è forza costruttiva e coesiva della comunità.

La conclusione del paragrafo sull’apprezzamento universale della concisione, qui presentata nella traduzione di Fischer-Elfert e Quirke²⁴⁸, non è condivisa da Vernus, che non la considera convincente dal punto di vista grammaticale e propone invece “*un seul*

²⁴² N. Shupak, *Where can wisdom be found?* (1993), p. 153.

²⁴³ H.-W. Fischer-Elfert, *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn: Tafelband*, §19, 4.

²⁴⁴ H.-W. Fischer-Elfert, *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn: Textband*, p. 209.

²⁴⁵ H.-W. Fischer-Elfert, *op. cit.*, p. 217.

²⁴⁶ Vd. discussione in H.-W. Fischer-Elfert, *op. cit.*, pp. 217-218.

²⁴⁷ J. Assmann, “*Reden und Schweigen*”, in *LÄ V*, p. 199 (specialmente nota 46); *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit*, pp. 77 e seg..

²⁴⁸ H.-W. Fischer-Elfert, *ibid.*; S. Quirke, *op. cit.*, p. 105.

mot vise une multitude”, nel senso che una sola parola di un potente può avere effetto su un gran numero di persone²⁴⁹. L’ipotesi è naturalmente valida, tuttavia è da segnalare come il tema della *brevitas* abbia paralleli rilevanti: non solo al paragrafo precedente dell’*Insegnamento*, dove il tranquillo rischia di tramutarsi “*in uno di tante parole (ḥꜣ hrw)*”, ma anche nelle *Istruzioni lealiste*, dove si ribadisce che “*molte parole sono un male per il cuore (ḥꜣ hrw isft hr ib)*” e che, dunque, “*è utile tacere (3ḥ gr)*”²⁵⁰. Il tema sarà ripreso nel Nuovo Regno, ad esempio nell’*Insegnamento di Ani*, che consiglia “*non far molte parole, taci, e ti andrà bene (m d3yt ḥꜣ mdwt gr.tw ḥpr.k m nfr)*”²⁵¹; ed entrerà a far parte della “*confessione negativa*” del cap. 125b del *Libro dei Morti*, ove il defunto, tra le dichiarazioni d’innocenza, proclama “*non ho moltiplicato le parole nel discorso (n ḥꜣ hrw.i hr mdt)*”²⁵².

§24,9-10

“w3d pw ḥnn m r3.f
ḥpr srhy m ts ḥ3”²⁵³

“*Il prospero è colui che trattiene la sua bocca:
le accuse degenerano in discorsi di guerra.*”

Infine, un riferimento indiretto al tacere, che, come già in *Kagemni*, lega la felicità e il successo al saper controllare il proprio parlare; il r.10 mostra ancora la pericolosità del linguaggio, da cui è facile veder scaturire conseguenze estremamente concrete. Le considerazioni su questo tema essenziale nell’*Insegnamento di un uomo a suo figlio*, che si intreccia inestricabilmente alla lode del “*silenzioso*” e al biasimo del “*focoso*”, saranno portate a termine nell’*excursus* sulle metafore del fuoco al termine di questo capitolo.

2.2.4 – *Insegnamento di Amenemope*

²⁴⁹ P. Vernus, *op. cit.*, pp. 287 e 294.

²⁵⁰ G. Posener, *L’Einsegnement Loyaliste* (1976), p. 132.

²⁵¹ 16, 17-17,1; J. F. Quack, *Die Lehren des Ani* (1994), p. 94-95.

²⁵² R. Faulkner, *The Egyptian Book of the Dead* (ed. 2008), tav. 31; S. Quirke, *Going out in daylight* (2013), p. 272.

²⁵³ H.-W. Fischer-Elfert, *op. cit.*, p. 248.

Uno degli ultimi componenti sapienziali della letteratura faraonica, considerato tra i prodotti più raffinati dell'intero genere letterario, ci è tramandato principalmente dal papiro BM10474, proveniente da Tebe, di cui occupa tutto il *recto* e che ci restituisce l'opera per intero²⁵⁴; alcuni passi sono conservati anche in quattro tavolette lignee di uso scolastico, un frammento di papiro, un *ostrakon* e un graffito²⁵⁵. Come *Ani*, si tratta di un testo che faceva parte del *curriculum* dell'educazione scribale²⁵⁶: un aspetto da tener presente quando saranno affrontati temi simili a quelli di *Amenemope* nella letteratura innica e nelle iscrizioni autobiografiche.

La composizione di questo *Insegnamento* è stata a lungo ritenuta molto tarda, in ragione della datazione alla XXV-XXVI dinastia del papiro del British Museum, la prima fonte di *Amenemope* ad essere modernamente riconosciuta. Il ritrovamento delle copie parziali ha riaperto la discussione: il frammento papiraceo e l'*ostrakon* risalgono infatti alla XXI-XXII dinastia, mentre le altre fonti all'epoca saitica o persiana²⁵⁷. Punto fermo resta il *terminus post quem* dell'inizio della XIX dinastia, fissato dall'*Insegnamento di Ani*²⁵⁸, di cui in *Amenemope* compare una citazione, e la cui lingua appare più antica di quella del secondo testo²⁵⁹.

Secondo i più recenti studi paleografici e linguistici, la stesura originaria potrebbe essere avvenuta tra la fine della XX e l'inizio della XXI dinastia, ma l'opera ha continuato ad essere letta, e a far parte della cultura scolastica, almeno fino a tutta l'era della dominazione persiana²⁶⁰. La lunga tradizione di *Amenemope* e il suo duraturo favore sono testimoniati, inoltre, dalla sua diretta influenza sulla saggezza veterotestamentaria, in particolare sul *Libro dei Proverbi*: la questione dei rapporti tra le due tradizioni sapienziali, che, sin dalla

²⁵⁴ *Editio princeps*: E. A. W. Budge, *Hieratic Papyri in the British Museum, Second Series* (1923), tav. 1-14. Il verso del papiro è invece occupato da una miscellanea con stralci da un *onomasticon*, due inni al sole e alla luna (probabilmente della stessa mano dello scriba di *Amenemope*), e un calendario di giorni fasti e nefasti. Per la frequenza tra l'accostamento di testi che appaiono, all'occhio moderno, di generi assai differenti, e per la contiguità tra la cultura "sacerdotale" e quella "scribale", vd., e.g., J. Assmann, "Kulturelle und Literarische Texten", in A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms* (1996), pp. 59-81. Per l'analisi del testo, si è scelta anche in questo caso l'edizione più recente ed esauriente, V. P.-M. Laisney, *L'Enseignement d'Aménémopé* (2007).

²⁵⁵ pStockholm MM18416, tavolette Torino 58005, Torino 58001, Louvre E17173 e Moscow I i d324, *ostrakon* CG1840. Per una bibliografia aggiornata su queste fonti vd. A. Roccati, *Sapienza egizia*, pp. 124-125, e P. Vernus, *op. cit.*, pp. 417-418.

²⁵⁶ F. Hagen, *An ancient Egyptian literary text in context*, p. 200.

²⁵⁷ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 6.

²⁵⁸ J. F. Quack, *Die Lehren des Ani* (1994), pp. 61-62.

²⁵⁹ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, pp. 6-7.

²⁶⁰ R. J. Williams, *The sages of Ancient Egypt in the light of recent scholarship*, in *JAOS* 101 n. 1 (1981) p. 10; V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, pp. 7 e 235.

prima edizione di *Amenemope* ha generato una ricchissima discussione nel campo degli studi biblici ed egittologici, esula dall'argomento del nostro studio e non sarà dunque, in questa sede, affrontata²⁶¹.

L'Insegnamento prende l'avvio da un lungo prologo ove l'autore ne presenta lo scopo e l'efficacia ed enumera i propri titoli: Amenemope, figlio di Kanekht, scriba contabile del catasto di Akhmim, redige le sue massime per il figlio più giovane Horemmaakheru, sacerdote di Min-Kamutef. Sempre aperta è la questione se si tratti o meno di finzione narrativa; se pure nulla può confermarci che siamo di fronte ad un individuo realmente esistito, e i precedenti del genere indicano senz'altro nella direzione di una cornice pseudoepigrafica, tuttavia Amenemope è perlomeno, come osserva Vernus²⁶², un personaggio verosimile. Perché la sua saggezza è visibilmente dominata dalle preoccupazioni e dagli interessi della classe media dei funzionari, e fornisce suggerimenti professionali dettagliati sull'esattezza delle misurazioni e dei confini, sulle funzioni contabili e giudiziarie, oltre a richiamare a più riprese il mondo della classe scribale e amministrativa, con i suoi riferimenti a Thot e quel contesto templare da cui dipendeva, alla fine del Nuovo Regno, larga parte dell'economia egiziana.

Quale che sia il vero autore del testo, inoltre, esso mostra una notevole omogeneità sia a livello di composizione e contenuto, con i suoi trenta capitoli sticografici in cui ogni tema è sviluppato in raggruppamenti coerenti, sia a livello stilistico, nel suo neo-egiziano letterario ricco di metafore, paragoni, parole rare e fraseggi brillanti, sempre teso verso la chiarezza e la lucidità espressiva. Uniforme è anche la grammatica delle massime, spesso configurate come distici di proibizioni con un primo verso all'imperativo negativo e un congiuntivo nel secondo, oppure come prescrizioni in forma iussiva o al prospettivo. La formulazione delle istruzioni in forma preminentemente vetitiva è, del resto, una delle innovazioni principali della letteratura sapienziale di Nuovo Regno²⁶³.

Soprattutto, *Amenemope* organizza il suo pensiero attorno ad un evidente punto centrale: un senso morale fortemente impregnato di religiosità. Il dio, nominato il più delle volte al singolare ("p3 nty"²⁶⁴), è presente nella maggioranza dei capitoli, a mostrare la sua

²⁶¹ La bibliografia sulla questione è estremamente vasta; per una visione d'insieme sull'argomento, le conclusioni più recenti e un indice dei principali contributi, vd. V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, pp. 239-246 e P. Vernus, *op. cit.*, pp. 396-398 e 420.

²⁶² P. Vernus, *op. cit.*, p. 393.

²⁶³ M. Lichtheim, *"Didactic Literature"*, p. 258.

²⁶⁴ Su questa espressione, che ha generato un vasto dibattito sul monoteismo in *Amenemope*, e su come essa indichi invece per le sapienze di Nuovo Regno, in senso generico, "un dio" o "ciascun dio", vd. E.

partecipazione ad ogni momento della vita dell'uomo, e come referente ultimo delle regole di buon comportamento. L'intera opera mostra una visione tripartita delle relazioni umane, descrivendo i meccanismi di un corretto rapporto con i superiori, con i bisognosi, e con la divinità²⁶⁵ –preoccupazioni che sono sempre state alla base dell'etica egiziana, ma lo spazio dedicato qui alla terza componente non ha precedenti nella letteratura didattica. Lo spirito del tempo, come approfondiremo più avanti, anima queste massime: quella visione del mondo in cui il dio dirige personalmente la sua creazione e gli eventi, e in cui l'uomo costruisce con lui un rapporto diretto, che è una delle grandi rivoluzioni religiose, culturali e sociali di Nuovo Regno.

È in questa cornice che s'inserisce il tema del silenzio²⁶⁶, rappresentato da otto menzioni esplicite dell'aggettivo-verbo "gr"²⁶⁷, e da numerosi altri ammonimenti indiretti al tacere: si tratta perciò, tra gli *Insegnamenti*, della composizione in cui questo argomento ricorre con più frequenza. L'importanza del concetto non si registra però soltanto a livello quantitativo, bensì soprattutto qualitativo: la figura del "silenzioso", benché ancora tradizionalmente delineata come strategia l'affermazione mondana, si arricchisce in *Amenemope* di sfumature, accezioni e implicazioni inedite, collegate con la rilevanza del divino nell'economia dell'opera, che molto hanno fatto discutere in ambito accademico, fino a mettere in dubbio che si tratti dello stesso ideale celebrato negli *Insegnamenti* antecedenti²⁶⁸. Dopo aver analizzato le singole ricorrenze del termine, discuteremo dunque alcuni aspetti di questa problematica.

Prologo (2, 7-11)

"gr m3^c m Tny T3-Wr

m3^c-hrw n Ipw

nb mr hr imntt (n) Snwt

nb is n 3bdw

Imn-m-ipt s3 n K3-nht

Hornung, *Gli dei dell'antico Egitto* (1992), pp. 44-55; V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, pp. 247-249; P. Vernus, *op. cit.*, p. 43.

²⁶⁵ M. Gilula, "Review of *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope*", in *JAOS* 98 (1978), no. 4. (1978), p. 506.

²⁶⁶ Parte di questa sezione è stata presentata al *XVI Convegno di Egittologia e Papirologia IICE* (Siracusa, 26 settembre-2 ottobre 2016) con il titolo "Alcune considerazioni sulla figura del 'silenzioso' nell'*Insegnamento di Amenemope*".

²⁶⁷ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 36.

²⁶⁸ M. Lichtheim, *op. cit.*, p. 258.

*m3^c-hrw n T3-Wr*²⁶⁹

*“Il vero silenzioso originario di Thinis di Ta-Ur,
il giustificato di Akhmim,
proprietario di una piramide a occidente di Senut,
proprietario di una tomba in Abido,
Amenemope figlio di Kanekht,
il giustificato di Ta-Ur.”*

Ci si imbatte nella prima menzione del nostro tema già nella presentazione dell'autore: si tratta dell'epiteto *“vero silenzioso”* (qui scritto con la grafia ²⁷⁰) che compare in questo brano come unico appellativo morale di Amenemope, usato in parallelo con *“m3^c-hrw”*, quasi ne avesse la stessa importanza per la costruzione dell'individualità e della memoria del personaggio; come vedremo, esso riveste poi un ruolo centrale in uno dei capitoli più noti dell'opera. È per questo che nella storia degli studi di *Amenemope* si è forse voluto vedere, in questo appellativo, più di quanto realmente vi sia, come testimonia M. Gilula:

“The expression gr-m3^c ‘the truly silent one’ is perhaps the most famous and most discussed of all Amenemope's ideas. Again this happened primarily because of Biblical scholars who attributed to this person different characteristics and saw in him the embodiment of all the noble qualities. A. Alt believed that the idea of the gr-m3^c was Amenemope's most individual contribution.”²⁷¹

Come Gilula e altri commentatori non hanno mancato di constatare, l'espressione è in realtà nota sin dalle autobiografie di XVIII dinastia; lo studio estensivo delle menzioni di *“silenzioso”* presentato nel cap. 3.3.2 permette di precisare non solo che la formula non è di per sé eccezionale, ma che si tratta invece, a tutti gli effetti, di una fraseologia convenzionale nel *corpus* dei testi biografici. Si registrano in catalogo 28 casi di *“gr(w)”*

²⁶⁹ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 30.

²⁷⁰ Cfr. V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 326.

²⁷¹ M. Gilula, *op. cit.*, p. 505.

m3^c”, tra cui 17 ascrivibili alla XVIII dinastia, 6 all’età ramesside, e i rimanenti 5 al Terzo Periodo Intermedio²⁷²: l’epoca di composizione di *Amenemope* non è dunque neanche quella che registra il maggior interesse per l’epiteto. E neppure si può vederlo come “*belonging to the ethical-religious domain*”²⁷³, giacché il suo contesto primario, privo di correlazioni specifiche col divino, è invece quello delle autobiografie.

È inoltre da menzionare che con lo stesso appellativo sono definiti l’autore e il destinatario del colofone del pErmitage 1116A²⁷⁴, il manoscritto più completo che ci tramanda l’*Insegnamento per Merikara*; il papiro è databile alla metà della XVIII dinastia. Oltre a ciò, il prologo di *Amenemope* richiama alla memoria le parole con cui si qualifica l’anonimo autore della *Kemit*²⁷⁵, una classica raccolta di materiale didattico in uso in tutto il Nuovo Regno, ma la cui redazione, almeno parziale, si data tra la fine dell’XI e l’inizio della XII dinastia²⁷⁶; un testo composito, formato da esercizi, modelli di lettera e di fraseologia, ma anche elementi autobiografici e istruzioni morali, tanto che alcuni autori non esitano a raggrupparlo assieme agli *Insegnamenti*²⁷⁷.

Kemit, §13-14

“ink gr hnty

dr srf m km3w sp

*šw m ʿš3t hrw.ı”*²⁷⁸

*“Io sono il silenzioso del palazzo,
che respinge l’ardore nel creare l’occasione
privo di eccesso nella mia voce.”*

²⁷² Vd. cap. 3.3.2.

²⁷³ N. Shupak, “Positive And Negative Human Types In The Egyptian Wisdom Literature”, in G. Galil et alii (ed.), *Homeland and Exile. Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded* (2009), p. 257.

²⁷⁴ vd. G. Lenzo Marchese, *Les colophons dans la littérature égyptienne*, in *BIFAO* 104 (2004), p. 362.

²⁷⁵ W. Barta, “Die Schulbuch *Kemit*”, in *ZÄS* 105 (1978), pp. 6-14; H. Brunner, “*Kemit*”, in *LÄ* III (1980), pp. 383-384.

²⁷⁶ La *Kemit* è citata infatti nell’*Insegnamento di Kheti*; vd. R. B. Parkinson, “*Teachings, discourses and tales from the Middle Kingdom*”, in S. Quirke (ed.), *Middle Kingdom Studies* (1991), p. 118; S. Quirke, *Egyptian Literature 1800 BC*, p. 52.

²⁷⁷ H. Brunner, *ibid.*; J. Assmann, *Cultural and Literary Texts*, p. 9. Per le problematiche di collocazione di questo testo nel canone degli scritti di Medio Regno, vd. R. B. Parkinson, “*Types of literature in the Middle Kingdom*”, in A. Loprieno (ed.) *Ancient Egyptian Literature: History and Forms* (1996), p. 307.

²⁷⁸ S. Quirke, *op. cit.*, p. 54.

Anche il collegamento tra l'attributo di "*silenzioso*" e i testi didattici ha pertanto dei precedenti, ed è ben attestato l'uso di questa dicitura in ambito scribale, specialmente in sede di presentazione dell'autore o del copista.

Del resto, gli altri epiteti come "*giustificato*" o "*possessore di una piramide*" richiamano prettamente al lessico delle iscrizioni funerarie: sempre tra di esse, il nostro *database* registra anche numerose istanze di "*silenzioso*" legato ad una città, come "*il silenzioso di Karnak, la bocca chiusa di Tebe*", o "*il silenzioso della sua città*", oppure "*il calmo della sua città, il silenzioso della sua casa*", diciture elaborate, a quanto risulta, durante la XVIII dinastia e diffuse poi fino al periodo tardo e tolemaico²⁷⁹.

Similmente, all'interno del *corpus* delle autobiografie, sin dall'Antico Regno si riscontra l'uso dell'aggettivo "*m3^c*" dapprima per mostrare un certo grado di distinzione nelle cariche, in seguito, invece, a rimarcare gli esornativi, in costruzioni del tipo "*un vero affidabile*" o "*uno veramente preciso*"²⁸⁰: dal Medio Regno in avanti, i protagonisti delle biografie funerarie, testi di cui si avvertiva, già in antico, la standardizzazione e la convenzionalità, spesso si sentono in dovere da un lato di assicurare che non vi è falsità nelle loro dichiarazioni, dall'altro di presentare il loro buon carattere come innato. Vengono così a formarsi tali locuzioni rafforzative, in cui le doti del personaggio sono descritte come effettive e naturali, non frutto di sofisticazioni o vanterie²⁸¹. In concomitanza con la diffusione dell'appellativo "*silenzioso*" nel Nuovo Regno, si è da subito avvertito il bisogno di enfatizzarlo, convalidarlo e porlo in rilievo nella forma "*gr m3^c*".

Considerate queste premesse, la presenza dell'epiteto nel prologo appare, dunque, più una formulare presentazione dell'autore, configurata nelle modalità tradizionali del genere autobiografico, che l'introduzione di un'idea peculiare o di un modello fondante per l'intera opera. Certamente con questa scelta Amenemope dichiara di appartenere a quella schiera di "*silenziosi*" che consiglia, nel capitolo 5, di seguire e imitare²⁸², e mostra con fierezza la sua personalità di "*vero silenzioso*", quella esaltata nel capitolo 4 in qualità di corretto rapporto con la divinità e, più in generale, poiché è garanzia di buona riuscita

²⁷⁹ Vd. cap. 3.3.2. Per la fraseologia "*il (...) della sua città*" vd. anche J. Assmann, "*Harfnerlied und Horussöhne*", in *JEA* 65 (1979), p. 58.

²⁸⁰ L. Coulon, "*Véracité et rhétorique dans les autobiographies égyptiennes de la Première Période Intermédiaire*", in *BIFAO* 97 (1997), pp. 119 e seg..

²⁸¹ Sull'argomento vd., e.g., M. Lichtheim, *Moral Values*, pp. 13-18, e specialmente L. Coulon, *op. cit.*, che offre ampia bibliografia.

²⁸² 7, 9-10.

nella vita²⁸³. Senz'altro interessante è anche il fattore territoriale: Amenemope è il “vero silenzioso originario”²⁸⁴ di Tjeny di Ta-Ur”, ovvero Thinis per i greci, la capitale del nomo di Abido, centro del culto di Osiri, “il silenzioso” per eccellenza²⁸⁵.

Capitolo 4 (5, 20-6,12)

*“ir p3 šmm n hwt-ntr
sw mi š3 rd m hnty
kmt p3y.f h3^c srdm
ini.tw pht.f n mh^rm
sw mh w3w r st.f
t3 st3 t3y.f krst
gr m3^c di.f sw m rwyt
sw mi š3 rd m thnt
sw 3h3h kb.f šmw.f
sw n hfdt hr n nb.f
dg3.f bnr h3b.f ndm
ini.tw ph.f m mnw”²⁸⁶*

*“Quanto al focoso nel tempio,
è come un albero germogliato al chiuso (?):
nello spazio di un momento viene la sua perdita delle foglie,
e trova la sua fine nei cantieri navali;
oppure è fatto flottare via dal suo posto,
e la fiamma è il suo lenzuolo funebre.
Ma il vero silenzioso si tiene in disparte:
è come un albero spuntato all'esterno (?):
fiorisce e duplica il suo raccolto,
è caro al Signore suo.
I suoi frutti sono dolci, la sua ombra piacevole,*

²⁸³ 6, 7-12.

²⁸⁴ La preposizione “m” di 2, 7 è interpretabile come “originario di”, visto che da 2,8 e 3,5 si potrebbe dedurre che Amenemope risieda ad Akhmim (Ipu/Panopoli); possiede però monumenti funerari sia lì, sia nel suo luogo di provenienza. Vd. V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 36.

²⁸⁵ I. Grumach, *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope* (1970), p. 20; J. R. Black, *The instruction of Amenemope: a critical edition and commentary. Prolegomenon and prologue* (2002), pp. 501-502.

²⁸⁶ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 72.

e trova la sua fine nel giardino.”

Si presenta qui quello che è forse in assoluto l'esempio più noto e citato riguardo al valore del silenzio di tutta la letteratura egiziana, inserito all'interno di un capitolo particolarmente studiato, sia per l'icastica contrapposizione dei "modelli" di comportamento giusto e sconveniente, sia per l'inedito, suggestivo paragone tra i due tipi di uomo e il destino di due alberi²⁸⁷. Anche per lo sviluppo del concetto di silenzio nel genere sapienziale si tratta, a tutti gli effetti, di uno snodo fondamentale.

Il discorso prosegue quello del capitolo 3, dove, come approfondiremo nella prossima sezione, si era messo sotto accusa "il focoso", indicato coi termini "p3 šmm" e "p3 B-r3"²⁸⁸: ci troviamo pertanto di fronte ad un brano assai singolare nell'economia dell'opera, sia perché, in *Amenemope*, nessun altro capitolo estende il tema del precedente, bensì ognuno costituisce una singola unità tematica, sia perché questo non consiste in una serie di ammonimenti, ma è dedicato esclusivamente all'elaborazione di un'ampia metafora. Il capitolo 4 propone infatti un esempio dettagliato per illustrare la natura negativa del soggetto precedentemente presentato, mettendolo a contrasto con il suo opposto, "il silenzioso". Pur presenti assieme nella letteratura sapienziale sin dai tempi di *Ptahhotep*, mai le due personalità erano state poste così direttamente a confronto. G. Englund ha evidenziato come, sebbene nei testi religiosi e nel materiale mitologico egiziano le coppie di contrari tendano spesso alla *coincidentia oppositorum*, ad un'integrazione tra i poli che genera un'unità viva, creativa e feconda, ciò non avvenga nelle situazioni "secolari" della letteratura sapienziale, dove il conflitto tra il carattere emotivo e quello razionale è netto e senza appello, poiché ciò è necessario per i fini didattici dell'opera²⁸⁹. In *Amenemope*, "focoso" e "silenzioso" sono proposti come veri e propri personaggi, messi in parallelo all'interno di una situazione drammatizzata: l'effetto è ottenuto tramite la nominalizzazione delle forme, fenomeno tipico del neo-egiziano, in cui "p3 šmm" è definito con precisione dall'uso dell'articolo, e la frase di apertura che lo riguarda diviene, tramite

²⁸⁷ Sul cap. 4 vd. in particolare G. Posener, "Le chapitre IV d'Aménémopé", in ZÄS 99 (1973), pp. 129–135, e S. Israeli, "Chapter Four of the Wisdom Book of Amenemope", in S. Israelit-Groll (ed.), *Studies in Egyptology: presented to Miriam Lichtheim I* (1990), pp. 464-484, che citano anche tutti gli studi precedenti. Vd. anche alcune osservazioni ulteriori in J. Borghouts, "The Hot One (p3 šmw) in Ostrakon Deir el-Médineh 1265", in GM 38 (1980), pp. 21-28, e in H.-W. Fischer-Elfert, "'Dein Heißer' in pAnastasi V und seine Beziehung zur Lehre des Amenemope Kap.2-4", in *Die Welt des Orients* 14 (1983), pp. 83-90.

²⁸⁸ 4, 17 e 5, 10.

²⁸⁹ G. Englund, "The Treatment of Opposites in Temple Thinking and Wisdom Literature", in G. Englund (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians, Cognitive Structures and Popular Expressions* (1989), pp. 77-88.

l'uso della particella "ir"²⁹⁰, un elemento topicalizzato²⁹¹, mentre più indeterminato è "gr(w)", participio usato come sostantivo, che in *Amenemope* non presenta mai l'articolo. La differenza tra i due casi può essere spiegata col fatto che per le espressioni "classiche", come abbiamo lo é la denominazione di "silenzioso" all'interno della letteratura sapienziale, Amenemope tralascia l'articolo, che invece impiega per mettere in rilievo costruzioni innovative²⁹²: è la prima volta, infatti, che "šmm" é utilizzato con significato metaforico e per indicare quel "focoso" fino ad allora tratteggiato con varie terminologie²⁹³. La grammatica stessa, più complessa e mutevole nella prima parte, con costruzioni differenziate e varie *sdm.f* enfatiche, più piana nella seconda, sembra riflettere il tumulto dell'ardente, e la calma del suo contrario.

Il parallelo tra i due modelli avviene attraverso una metafora che non conosce raffronti nel resto della letteratura egiziana: l'uomo dal comportamento scorretto è assimilato ad un albero che, cresciuto in un luogo inadeguato, reca solo disturbo e non può che andare incontro ad un'amara fine, mentre per l'altro, sviluppatosi in maniera esemplare, si delinea una prospettiva positiva, gradevole e benefica come la natura quando segue il suo corso. La costruzione, il cui significato è evidente, presenta tuttavia alcuni dubbi legati alla presenza di *hapax legomena* e termini ambigui, che sono stati oggetto di numerosi approfondimenti linguistici²⁹⁴. Il primo è l' "m hnty" che designa il luogo dove è germogliato l'albero del focoso: è stato da alcuni interpretato come "sul davanti", forse per intendere una terrazza, una corte, o di fronte ad un edificio²⁹⁵, ma il senso principale riportato dal *Worterbuch*, e al quale ci si è voluti qui attenere, è "all'interno"²⁹⁶. Come un albero spuntato non all'aperto, ma in un luogo sbagliato, deperisce e viene necessariamente rimosso, così "il focoso nel tempio" non ha spazio, si trova in una dimensione che non gli compete, e rischia di rovinare, con il suo frenetico espandersi, tutto ciò che ha intorno, e deve essere allontanato. L'essere "fatto flottare via dal suo

²⁹⁰ F. Neveu, *The Language of Ramesses. Late Egyptian Grammar* (2015), pp. 36-37. La particella ha anche l'uso, menzionato in S. Israelit-Groll, *Non-Verbal Sentence Patterns in Late Egyptian* (1967), p. 15, di introdurre un elemento già precedentemente citato, confermando così la compattezza tematica tra i capp. 3 e 4.

²⁹¹ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 74, 76; C. Di Biase-Dyson, "The figurative network. Tracking the use of metaphorical language in Ramesside literary texts" (i.c.s.: visionato per concessione dell'autrice), p.13.

²⁹² V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 13.

²⁹³ C. Di Biase-Dyson, *op. cit.*, p. 7.

²⁹⁴ Per un riepilogo delle varie proposte di interpretazione, vd. V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, pp. 74-77.

²⁹⁵ E.g. E. A. W. Budge, *The teaching of Amen-Em-Apt, son of Kanekht* (1924), p. 148.

²⁹⁶ WB III, 302, 15-16.

*posto*²⁹⁷ evoca anche il terrore di morire lontani dalla propria terra, uno dei destini peggiori per il pensiero dell'uomo egiziano.

Il luogo che viene contrapposto all' "interno" è purtroppo un *hapax*, "*ṯḥn/ṯḥnt*", con il determinativo dell'apezzamento di terra: si è supposta un'etimologia da "*ṯḥn*", "*brillare*"²⁹⁸, e dunque il significato di uno spazio aperto, pervaso dalla luce, che permetterebbe di assicurare, nella sezione contrapposta, l'idea di un luogo chiuso, innaturale per la crescita di una pianta. S. Israeli ha proposto una teoria alternativa, che vedrebbe "*ḥnty*" e "*ṯḥn*" come termini tecnici per due tipologie di terreno, il primo desertico, in cui l'albero non è produttivo per l'uomo, il secondo irrigato, un campo ben curato dal "*padrone*", e che i vv. 6, 4-5/ 12 non designino tanto la "fine" degli alberi quanto la loro penetrazione nel suolo²⁹⁹. L'allontanamento da una restituzione più "tradizionale" è così giustificato: "*trees are not usually grown indoors (...) It is easier to illustrate a point by comparing the object of discussion to something rather common and known, than by comparing it to something tending towards the imaginary.*"³⁰⁰ Sebbene questo sia un noto meccanismo del procedimento metaforico³⁰¹, e la questione sulla traduzione dei termini ignoti di questo capitolo resti ancora aperta, è tuttavia da ricordare che *Amenemope* abbonda in figure retoriche creative, immaginifiche³⁰²: come le ricchezze rubate che "*si sono fatte delle ali a guisa di oche e sono volate al cielo*"³⁰³, o la descrizione del focoso che "*cammina davanti al vento, come le nuvole, danneggia il colore del sole*"³⁰⁴, o il legame tra Thot e il funzionario espresso dalle parole "*il dito dello scriba è il becco dell'Ibis*"³⁰⁵. L'*adynaton* di un albero cresciuto al chiuso può ben rientrare nel linguaggio potentemente espressivo dell'autore.

Ad ogni modo, nella seconda parte del brano, troviamo il "*vero silenzioso*" in un contesto corretto, in cui sta a buon diritto, e in cui può prosperare. Fondamentale è dunque sottolineare quale sia lo spazio, fisico e ideologico, in cui si svolge il capitolo: il tempio, nominato al primo verso e rappresentato anche dal determinativo divino di "*nb.f*" –il

²⁹⁷ Per il verbo "*mḥ*" con significato di "*flottare*" e l'attestazione di questa pratica di trasporto del legno vd. V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 76.

²⁹⁸ *WB IV*, 394.

²⁹⁹ S. Israeli, *op. cit.*, vd. specialmente conclusioni a p. 483.

³⁰⁰ S. Israeli, *op. cit.*, p. 475.

³⁰¹ S. R. Levin, *The semantics of metaphor* (1977), pp. 128-129 (citato da S. Israeli); Z. Kövecses, *Metaphor: A Practical Introduction* (2002), p. 7.

³⁰² Vd. P. Vernus, *op. cit.*, pp. 392-393.

³⁰³ 10, 4-5; V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, pp. 102-103.

³⁰⁴ 13, 2-3; V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 120.

³⁰⁵ 17, 6; V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 162.

“*signore, padrone*” a cui ci si riferisce è il dio, e un significato teologico può assumere quindi anche la “luce” del luogo dove si trova l’albero del silenzioso. Interessante è a questo proposito anche la chiusa della metafora, quel “*m mnw*” comunemente tradotto come “*nel giardino*”, ma che porta un doppio determinativo, quello della statua (A53, o quello divino in altre lezioni³⁰⁶) e quello dell’albero (M1): ciò può giustificarsi per associazione con il termine “*mnw*”, “*statua, effigie divina*”³⁰⁷, tuttavia resta affascinante la suggestione, indicata da G. Posener, per cui l’albero potrebbe terminare la sua vita sotto forma di statua di culto, ricongiungendosi, e persino identificandosi, con il “*suo Signore*”³⁰⁸.

Tratteggiato il contesto del tempio, Amenemope dichiara che il giusto comportamento da tenere in questa sede, quello proprio del silenzioso, che assicurerà il felice esito prospettato dalla metafora, è “*di.f sw m rwt*” il “*tenersi in disparte*”, dal verbo “*rwt*”, “*allontanare, allontanarsi, tenersi al lato*”³⁰⁹. Questo atteggiamento di discrezione nei confronti della divinità riecheggia con chiarezza altri passi della letteratura sapienziale:

Insegnamento di Ani, 17, 1-4

“m d3yt ʿš3 mdwt

gr.tw hpr.k m nfr

m ir irt-hrw (m) hnw n ntr

bwt.f pw sbḥ

snmḥ.n.k m ib mry

iw mdt.f nb imn

iry.f hrt.k

sdm.f [//]

*sšp.f wdnt.k.”*³¹⁰

“Non far molte parole,

taci, e ti andrà bene.

Non gridare nella cappella del dio:

il grido è il suo abominio.

³⁰⁶ E. A. W. Budge, *op. cit.*, p. 192.

³⁰⁷ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 77.

³⁰⁸ G. Posener, *op. cit.*, pp. 134-135.

³⁰⁹ Più correntemente scritto in neo-egiziano “*rwyt*”; vd. *WB II*, 400.

³¹⁰ J. F. Quack, *op. cit.*, p. 94.

*Se hai pregato con un cuore amante (o “amato”),
di cui tutte le parole sono nascoste,
egli soddisferà il tuo bisogno
perché ascolta [ciò che dici],
e accetterà la tua offerta.”*

20, 12-14

*“wdn (n) ntr.k
s3w tw r bwt.f
imi.k ndnd ssm.f
m ir wstn.f m ht h^c.p”³¹¹*

*“Fa’ offerte al tuo dio,
e guardati da ciò ch’egli detesta.
Non interrogare la sua immagine di culto,
non lanciarti su di lui quando appare (in processione),
non avvicinarti troppo a lui per portarlo.”*

Insegnamento del pChester Beatty IV v, 5, 1-2

*“n.k imi.k ndnd ntr nn mr ntr hnhn sw m mr n.f hfy
ssmw.f s3w.tw hr k3i hrw m pr.f mr ntr sgr”³¹²*

*“Non interrogare dio: dio non ama uno che si avvicina (troppo) a lui
essendo uno la cui condotta è visibile.
Guardati dall’alzar la voce nella sua casa: dio ama il silenzio.”*

Come approfondiremo al capitolo dedicato agli inni e alle preghiere, in questi testi si sono evidentemente radicate le idee della cosiddetta “pietà personale” di Nuovo Regno; ma la costruzione di un rapporto più intimo con la divinità, all’interno degli spazi devozionali del

³¹¹ J. F. Quack, *op. cit.*, p. 108.

³¹² A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum: Third Series* (1935), vol. I p. 42, vol. II tav. 20.

tempio e della cappella³¹³, richiede comunque una giusta distanza, un giusto rispetto da parte del fedele. Essere “*silenzioso*”, “*tenersi in disparte*” mentre si prega “*con cuore amante*” si configurano come una triade che descrive la forma di devozione più gradita alla divinità. Ecco dunque che il “*grw*” si carica, in *Amenemope*, di un’inedita accezione: è colui che prega gli dèi nel modo giusto, e che perciò verrà da loro apprezzato e ricompensato. Sono le qualità morali, e questo contegno in particolare, a decidere i benefici che l’uomo deriva dal contatto con il divino.

Nel suo classico commento a questo capitolo, G. Posener supponeva che la metafora intendesse lodare “*le ‘silencieux’ qui se tient à distance du sanctuaire*”³¹⁴, ma sia questo brano, sia quelli citati da altre sapienze si svolgono proprio nella dimora del dio; al cap. 5 (7,7) si nominano anche “*tutti i silenziosi nel tempio*”. Questi passi, invece, descrivono la condotta da adottare quando ci si trova in quella sede: anche in *Ani* e in *pChester Beatty IV v*, il concetto di “*non interrogare dio*” non significa non partecipare alle processioni e alle consultazioni oracolari, che conosciamo come pratiche regolari della religiosità ramesside, ma ad essere rifiutato è il “*ndnd*”, verbo frequentativo che indica “*investigare, inquisire, domandare*”³¹⁵ –importunare, dunque, il dio con eccessive richieste, e tentare di penetrare il mistero divino. Il “*silenzioso*” non arreca disturbo, non ha bisogno di mettersi in mostra né di appressarsi troppo all’oggetto del culto; accetta e rispetta la natura segreta del dio, si attiene a ciò che egli desidera.

L’ideale di felicità di *Amenemope*, prospettato dal finale della metafora, è quello dunque di abitare a buon diritto e in rettitudine la dimora divina, e di rimanere fino alla fine nella propria sede, nell’amore del proprio signore.

Capitolo 5 (col. 7, 7-10)

ir gr nb n hwt-ntr

st dd wr hs R^c

i.mh.tw n gr gm.k p3³ nḥ

wd3 h^c.k hr tp t3³

³¹³ Per “*hnw*”, termine che sembra designare cappelle cittadine dedicate al culto di una divinità o di un sovrano, e la discussione in merito, vd. A. I. Sadek, *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom* (1988), pp. 21-23.

³¹⁴ G. Posener, *op. cit.*, p. 133.

³¹⁵ *WB II*, 382, 1.

*“Quanto a tutti i silenziosi nel tempio,
essi dicono ‘Ra è grande di lode’.
Attieniti al silenzioso e troverai la vita,
il tuo corpo sarà prospero sulla terra.”*³¹⁶

Capitolo 7 (10, 10-11)

*“skty n ʕwnty ḥ3ʕ.tw ḥ3y
iw kr n gr m3”*³¹⁷

*“La barca dell’avidò è lasciata nel fango,
ma la navicella del silenzioso va con il vento.”*

Anche in questi due passi il personaggio del “*silenzioso*” è messo in relazione con la divinità: sono i “*silenziosi nel tempio*” che, constatati i benefici derivanti dalla loro condotta, possono cantare le lodi di Ra, e anche nell’immagine della navicella che “*va con il vento*” si avverte il favore e l’intervento del divino. Non si dimenticano, però, i tradizionali vantaggi prospettati per il tacere dagli *Insegnamenti* precedenti: attenersi al modello del “*silenzioso*” è un modo per acquisire la benevolenza divina e addirittura per “*trovare la vita*”, ma, al contempo, anche il benessere materiale. Del resto, lo ricordiamo, questo è lo scopo dell’intera opera, dichiarato già dal prologo: le massime intendono istruire l’uomo “*per indirizzarlo sul sentiero della vita e farlo prosperare sulla terra (r sʕk3.f r mit m ʕnh r swd3.f ḥr tp-t3)*”³¹⁸, mentre poco più avanti l’autore assicura che “*troverai che le mie parole sono un granaio di vita, e tu stesso prospererai sulla terra (gm.k mdwt.i m wd3 n ʕnkḥ wd3-ḥʕ.k ḥr tp-t3)*”³¹⁹. Riguardo al primo brano segnaliamo anche la posizione di rilievo, esattamente in finale di capitolo, riservata a questo silenzio che promette salvezza e fortuna.

Le due stanze possono fungere, inoltre, da esempio della raffinatezza del linguaggio poetico di *Amenemope*. Di nuovo, fortemente evocativa è l’immagine delle due imbarcazioni, quella dell’avidò appesantita dalla sua cupidigia, leggera quella del silenzioso, che viaggia senza impedimento alcuno. Potrebbe esservi anche un’allusione al

³¹⁶ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 79-80.

³¹⁷ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, pp. 102-103.

³¹⁸ 1, 8-9; V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 22.

³¹⁹ 4, 1-2; V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 46.

testo del pLansing, in cui, tra le ricche ricompense prospettate a chi intraprende la carriera di scriba, vi è anche lo stesso tipo di barca (“*skty*”) qui associato al bramoso: l’autore sta forse velatamente criticando proprio gli eccessi della stessa classe scribale a cui appartiene³²⁰. Ma soprattutto, Amenemope fa riecheggiare l’ideale presentato nel capitolo precedente tramite un *calembour* con il verbo “*m3c*”, “*navigare a vela, con il vento a favore*”³²¹, con il quale compone una costruzione omofona al “*gr m3c*”, “*il vero silenzioso*”. Il passo trova un parallelo in un verso dal “canto dell’arpista” della tomba di Paser (TT106), visir di Ramesse II: “*tu navigherai col buon vento nella rettitudine (tw.k hr m3c m3cw nfr n m3cty)*”³²², che presenta un simile gioco di parole tra “*m3c*” “*navigare*”, “*m3cw*” “*vento*” e “*m3cty*” “*rettamente*”. M. Lichtheim, prima editrice del testo, la considerava “*an unusual metaphor for which I have no parallel*”³²³, ma la consonanza con il brano di Amenemope, sia essa una citazione consapevole o meno dalla tomba di Paser, sembra calzante. Oltre a ciò, si possono citare il più “classico” passo dalla prima supplica dell’*Oasita eloquente*, “*se discendi al lago della rettitudine, vi navigherai col buon vento (ir h3.k r-š n m3ct skd.k im.f m m3cw)*”³²⁴, ed altri giochi di corrispondenze tra la *maat* e la navigazione raccolti da R. Parkinson³²⁵. Il caso di Amenemope, però, è l’unico ad introdurre un’assonanza ulteriore, quella appunto con il “*vero silenzioso*”, creando così una stretta correlazione sia di suono, sia di significato.

Le metafore di ambito nautico paiono particolarmente care all’autore di questo *Insegnamento*. Nel già citato prologo, si dice che l’opera sarà utile “*perché egli possa dirigersi lontano dal male*”, più letteralmente, “*timonare*”, “*usare il proprio remo contro il male (iry hm(w).f r dw)*”³²⁶; metafora ripresa nel capitolo 18, “*non governare il timone (m ir iry hm) con la tua sola lingua: se la lingua dell’uomo è il timone (hm) del battello, il Signore Universale è il suo pilota*”³²⁷. Da notare anche, al capitolo 1, “*quando vi fosse una*

³²⁰ E. Bleiberg, “‘Economic man’ and the ‘truly silent one’”, in *JSSEA* 24 (1994), p. 9; per il passo del pLansing (8, 9), vd. A. H. Gardiner, *Late-Egyptian Miscellanies* (1937), p. 107, 8.

³²¹ *WB* II, 24.

³²² M. Lichtheim, “*The Songs of the Harpers*”, in *JNES* 4 (1945), p. 203 e tav. III.

³²³ M. Lichtheim, *ibid.*.

³²⁴ B1 85-86; R. B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant*, p. 14.

³²⁵ R. B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant: a Reader’s Commentary*, p. 71. Sull’argomento vd. anche L. Coulon, “*La rhétorique et ses fictions*” p. 108, n. 27.

³²⁶ 1,10; V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 22.

³²⁷ 20, 4-6; V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, pp. 177-178.

*tempesta di parole, essi (scil. i discorsi saggi) faranno da ancora sulla tua lingua (hr-r^c wnw d^c n mdwwt iryw n^cyt m ns.k)*³²⁸.

Tornando ai passi in oggetto, del tutto peculiare risulta poi la locuzione “quanto a tutti i silenziosi nel tempio, essi dicono”: i silenziosi parlano, anche all’interno del santuario, in un’inversione semantica tra silenzio e parola, tra “gr” e “dd”, che ricorda sia la già citata massima dell’*Insegnamento di un uomo a suo figlio* per cui il discorso risplende “nella bocca del silenzioso”³²⁹, sia il passo del *Racconto dell’Oasita eloquente* in cui il protagonista si dichiara “un silenzioso che si volge indietro per farti rimprovero”³³⁰. Un’ulteriore prova di come la virtù del silenzio, per la moralità egiziana, non significasse affatto il mero tacere; tanto è vero che, nel capitolo 7, al “silenzioso” non si contrappone più il “focoso”, o un altro personaggio legato agli abusi del discorso, bensì “l’avidio”. È una prima traccia di come il concetto del “grw” si trasformi, in *Amenemope*, in un polo di raffronto positivo il cui ambito semantico si espande, svincolandosi da quello, puro e semplice, della parola.

Capitolo 2 (5, 7-8)

*ky sp nfr m ib n p3 ntr
wsf h3t mdw*³³¹

*“Un’altra occasione buona per il cuore di dio
è indugiare prima di parlare.”*

Capitolo 3 (5, 9-19)

*m ir nhbw tt irm p3 t3-r3
m tw.k dbdb.fn mdwt
wsf h3t rk h3b tw n th3
sdr h3t mdw*

³²⁸ 3, 15-16; V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 46. Un’espressione molto simile é nel grossomodo coevo *Insegnamento di Amonnakht*, vd. S. Bickel, B. Mathieu, “L’écivain Amennakht et son enseignement”, in *BIFAO* 93 (1993), p. 35. Per un approfondimento su questo tipo di metafore nel discorso sapienziale di Nuovo Regno, vd. C. Di Biase-Dyson, “Spatial Metaphors as Rhetorical Figures. Case Studies from Wisdom Texts of the Egyptian New Kingdom”, pp. 43-65. Sui precedenti di Amon indicato come “timone” e il “pilota della nave” negli inni di XVIII dinastia e di età ramesside e altre metafore sulla navigazione in tale corpus, vd. J. Assmann, *Egyptian solar religion in the New Kingdom* (1995), pp. 193-195.

³²⁹ §19,1; H.-W. Fischer-Elfert, *op. cit.*, p. 189.

³³⁰ B1 329-330; R. B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant* (1991), p. 42.

³³¹ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, pp. 54-55.

d^c pr.f mi ht m rwy
p3 šmm m wnw.t.f
twh3 tw.k h3t.f h3^c s(w) n hr.f
r p3 ntr rh^c nn.f³³²

*“Non discutere con il caldo-di-bocca
e non provocarlo con parole.*

Temporeggia davanti al nemico, piegati davanti all’offensore.

Dormi prima di parlare.

*Una tempesta che spunta fuori come fuoco nella paglia
tale è il focoso nella sua ora;*

*ritirati davanti a lui, lascialo perdere,
dio saprà rispondergli.”*

Capitolo 8 (10, 21–11, 5)

“swd3 ns.k r mdt h^d
iri.k mrty n kwy
gm.k st.k m-hnw hwt-ntr
drpw.k n p3tyw n nb.k
iri.k im3h h3p.tw.k db3t.k
w^d.k r b3w n ntr³³³”

*“Preserva la tua lingua dalla parola dannosa,
e sarai l’amato della gente.*

Troverai il tuo posto nel tempio,

e la tua razione dal pane del tuo Signore.

*Diverrai un beato, il tuo sarcofago ti celerà,
e sarai al riparo dall’ira del dio.”*

Capitolo 9 (11, 12-12, 20)

³³² V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 67.

³³³ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, pp. 112-113.

*“m ir snsnty n.k p3 šmm
m tw.k hnhn.f r sdd
swd3 ns.k r wš3b n hry.k
mtw.k s3w.k r w^c3.f (...)
mtw.k ntf n wšbt.k (...)
mtw.k s3w.k r tftn.s”³³⁴*

*“Non fraternizzare con il focoso,
non avvicinarti a lui per parlare.
Preserva la tua lingua dal rispondere al tuo superiore,
e guardati dall’oltraggiarlo. (...)
Non lasciarti andare nella tua risposta (...)
guardati dall’affrettarla.”*

Capitolo 10 (13, 10–14, 3)

*“m ir wšd m p3y.k šmm m gns.k
mtw.k hđ ib.k ds.k
m ir dd n.f i3wt tw.k n ^cd3
iw wn hryt m ht.f
m ir mdw irm rmt n ^cd3
t3 bwt n p3 ntr
m ir pšn h3ty.k r ns.k (...)
msd ntr s^cd3 (m) mdt
t3y.f bwt ^c3 šnn ht”³³⁵*

*“Non salutare il tuo focoso forzando te stesso;
non far violenza al tuo proprio cuore.
Non dirgli ‘Salute a te!’ falsamente,
mentre una paura è nel tuo petto.
Non parlare falsamente con un uomo,
è l’abominio di dio.
Non separare il tuo cuore dalla tua lingua. (...)*

³³⁴ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 119.

³³⁵ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 135.

*Dio odia chi falsifica le parole,
il suo grande abominio è la contraddizione interiore.”*

Questi brani, che saranno in seguito ripresi più in dettaglio nella sezione dedicata al tema del “*focoso*”, vengono qui proposti assieme non solo come riferimenti indiretti al tacere, ma principalmente in quanto esemplificano uno slittamento concettuale d’importanza cruciale rispetto agli *Insegnamenti* finora considerati.

Ad un primo sguardo, difatti, questi consigli ricalcano i *topoi* della letteratura didattica: pensare e prendere tempo prima di dar risposta, evitare i soggetti aggressivi, non parlar troppo o con precipitazione, bandire menzogna e doppiezza. Prendiamo però in esame il classico invito a non reagire agli antagonisti. Non ci si limita più a dire, come in *Ptahhotep* P68-79, che essi vanno lasciati a se stessi, poiché si perderanno da soli, e che è questo il miglior modo per renderli inefficaci; si specifica che interagire con loro è anche sgradito al dio, e che spetta a lui occuparsi dei colpevoli. I facinorosi vanno evitati non soltanto per scansare le occasioni di compiere azioni negative, ma perché avere a che fare con loro porta, per forza, di cose all’ipocrisia: li si teme, eppure si è ossequiosi con loro per non avere problemi. Un atteggiamento che magari produrrebbe lo stesso risultato, cioè scongiurare l’eventualità di essere coinvolti. Ma è sbagliato: giacché la doppiezza è l’abominio degli dèi.

Amenemope impiega diffusamente l’espressione “*bwt*”, “*abominio*”, “*ciò che è odioso*”³³⁶. Spesso considerato un’intrinseca proprietà dell’oggetto, a volte invece una condizione temporanea di un dato fenomeno in una data situazione, questo termine sembra possedere una connotazione religiosa piuttosto marcata: più forte di un semplice significato negativo o di una proibizione, è avvicicabile ad un concetto di “*tabù*”³³⁷, e non a caso le attività che vanno sotto questo termine sono state definite da S. Morschauser “*sacral violations*”³³⁸. Non si tratta, quindi, soltanto di azioni poco consone: compiere il “*bwt*” di un dio significherebbe, come illustrato da P. J. Frandsen, andare ad intaccare il suo *cosmos*, lederlo fisicamente, introdurre un disturbo nell’ordine universale delle cose³³⁹.

³³⁶ *WB I*, 453,7-454,7; vd. cap. 2.3.4.1.

³³⁷ Così traduce, e.g., J. F. Quack nell’*Insegnamento di Ani* (vd. *op. cit.*, p. 109).

³³⁸ S. Morschauser, *Threat-Formulae in Ancient Egypt* (1987), p. 67-68.

³³⁹ P. J. Frandsen, “*On the avoidance of certain forms of loud voices and access to the sacred*”, in W. Clarysse, A. Schoors, H. Willelms (ed.), *Egyptian Religion: The Last Thousand Years* (1998), p. 997; “*Bwt in the body*”, in *JARCE* 37 (2000), pp. 141-174.

Ecco che dunque quella che per *Ptahhotep* era strategia retorica e relazionale acquisisce, in *Amenemope*, un significato ulteriore: non rispondere al contendente non è solo un modo di vita efficace, ma l'unico che rispetti la volontà del dio, l'unico che non gli arrechi offesa e danno. E ugualmente il comportamento "focoso", precedentemente bandito in quanto elemento di disturbo per gli equilibri della comunità, è adesso riconosciuto come crimine contro gli dèi³⁴⁰.

Ciò non significa che nelle sapienze precedenti al Nuovo Regno i consigli fossero di natura banalmente utilitaristica: nonostante il dio non sia indicato come referente della moralità, e le regole dell'etica non discendano da alcun comando divino, la solidarietà, la correttezza, le norme sociali sono esempi di attualizzazione della *maat*: principio cosmico, celeste e mondano al tempo stesso, la *maat* è la solida base su cui si fondano gli *Insegnamenti* di ogni epoca, il presupposto che fornisce all'agire sociale orientamento e significato³⁴¹. Con ciò non si intende neppure che, in *Amenemope*, i tradizionali vantaggi "terreni" del retto comportamento siano sconfessati o messi da parte: "eine Entwicklung der Lehren von 'profaner' zu 'religiöser' Weisheit hat es in Ägypten nicht gegeben, und die Lehre des Amenope unterscheidet sich nicht grundsätzlich von der des Ptahhotep", rileva Assmann³⁴².

Non nova, sed nove: questo *Insegnamento* rielabora i precedenti reiterando istruzioni ritenute sempre efficaci, ma aggiungendovi differenti motivazioni. Motivazioni che vanno ad occupare un posto di rilievo nel pensiero sapienziale: se poniamo a confronto i diversi tipi di giustificazioni e retribuzioni per il comportamento silenzioso, si noterà che quelli di ambito culturale sono nettamente preponderanti. Dalla gestione dell'umanità affidata ai meccanismi autoregolatori della *maat*, le saggezze di Nuovo Regno, e *Amenemope* in particolare, si spostano verso una fondazione delle norme etiche sulla relazione personale con il divino, *ultima ratio* dell'universo.

³⁴⁰ E. Brunner-Traut, "Schweiger", in *LÄ V*, p. 760; G. Lanczkowski, "Reden und Schweigen im ägyptischen Verständnis, vornehmlich des Mittleren Reiches", in *Ägyptologische Studien* (1955), p. 195.

³⁴¹ J. Assmann, "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit", in E. Hornung, O. Keel (ed.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren* (1979), pp. 12-13, e *The Mind of Egypt* (2003), pp. 127-128; M. Lichtheim, *Moral Values in Ancient Egypt*, pp. 94-95.

³⁴² J. Assmann, "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit", *ibid.*.

Motivazioni e benefici di natura religiosa	Vantaggi sociali e terreni
Cap.2: <i>“Un’ altra occasione buona per il cuore del dio è indugiare prima di parlare”</i>	Cap.5: <i>“Attieniti al silenzioso e troverai la vita, il tuo corpo sarà prospero sulla terra”</i>
Cap.3: <i>“(il focoso) lascialo perdere, dio saprà rispondergli”</i>	Cap.8: <i>“Preserva la tua lingua dalla parola dannosa, e sarai l’amato della gente”</i>
Cap.4 <i>“(l’albero del silenzioso) fiorisce e raddoppia il raccolto, è caro al Signore suo”</i>	Cap. 21: <i>“Non vuotare il tuo intimo in mezzo alla gente, non sminuire il tuo rispetto”</i>
Cap.5: <i>“Quanto a tutti i silenziosi nel tempio, essi dicono ‘Ra è grande di lode’”</i>	
Cap.8: <i>“Preserva la tua lingua dalla parola dannosa (...) troverai il tuo posto nel tempio e la tua razione dal pane del tuo Signore. Diverrai un beato, il tuo sarcofago ti celerà, e sarai al riparo dall’ira del dio”</i>	
Cap.10: <i>“Non parlare falsamente con un uomo, è l’abominio di dio (...) dio odia chi falsifica le parole”</i>	
Cap.11: <i>“Mettiti nelle mani del dio, grazie al tuo silenzio si abbasseranno”</i>	
Cap.27: <i>“Non oltraggiare chi è più vecchio (...) è un caso che si può riportare davanti a Ra”</i>	

Capitolo 21 (22, 7-16)

“ḥms n.k r-ꜥwy p3 ntr

r p3y.k gr ḥdb.w

ir msh iw.f ḥꜥ3 (m) nst

ḥr is šfyt.f
m ir šw ḥt.k n m-tmm
mtw.k ḥd p3y.k nri
m ir pḥr mdwt.k n kwy
m tw.k sns.n.ti n.k pr-ib
3ḥ s iw.f smi.f m ḥt.f
r p3 dd sw m ḥd”³⁴³

“Mettiti tra le braccia del dio:

grazie al tuo silenzio si abbasseranno.

Quanto al cocodrillo, che è privo di lingua,

antico è il terrore che ispira.

Non vuotare il tuo ventre in mezzo alla gente,

non sminuire il tuo rispetto.

Non mandare in giro le tue parole alla folla,

non fraternizzare con l’espansivo:

è più utile l’uomo che tiene il suo discorso nel proprio petto

rispetto a colui che lo esprime a torto.”

In quest’altro brano, ancora segnato da alcune incertezze grammaticali e lessicali che hanno portato a notevoli divergenze nelle traduzioni moderne, è espressa chiaramente la nozione dell’uomo tranquillo che “si mette nelle mani del dio”³⁴⁴: una visione sempre in consonanza con la teologia della “pietà personale”, in cui il devoto confida interamente nel suo nume tutelare. Anche a fronte della *mutabilitas mundi* e della considerazione, sovente ripetuta in *Amenemope*, che non si può conoscere il domani, egli non interferisce con i piani del dio, e può vivere in serenità, poiché accetta il volere della potenza superiore, e sa che nulla ha da temere. Problematico è il verbo “*ḥdb.w*”, di solito impiegato per il “rovesciare” gli avversari, e che qui sembra invece riferito alle braccia del dio; il pronome-oggetto potrebbe però anche sottintendere dei nemici, dato che all’inizio del capitolo si esorta a non lasciarsi andare contro coloro che ci suscitano ostilità. Anche questa soluzione è possibile, e perfettamente allineata con un’accezione del tacere che abbiamo già incontrato negli altri *Insegnamenti*: il silenzio che è in grado di sbaragliare gli avversari.

³⁴³ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 196.

³⁴⁴ Per l’espressione “*ḥwy p3 ntr*” e l’idea del “mettersi nelle mani di dio”, vd. V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 200, che offre un riepilogo delle occorrenze note.

La traduzione qui scelta, suggerita da I. Grumach e E. Bresciani³⁴⁵, evoca invece l'immagine delle braccia del dio che si abbassano in un gesto di protezione, consistente con il repertorio della "pietà personale". Questa stessa formula è ripetuta anche nella chiusa del capitolo 22 (23, 10-11)³⁴⁶.

Ma specialmente discussi sono i versi che prendono a paragone la figura del cocodrillo. L'incertezza sulla lettura, in 22, 9-10, tra "nṣt" "lingua" e "nṣ" "grido", ma soprattutto sul senso del verbo "is(i)" "essere leggero" o "essere antico", hanno portato ad interpretazioni diametralmente opposte: quella sul tono qui proposto, oppure quelle di significato simile alla proposta di E. Bresciani, "il cocodrillo che grida tanto forte, leggera è la sua potenza"³⁴⁷. Quest'ultima, come dimostrato da G. Posener, che ha dedicato un articolo al passo, e come hanno ribadito gli studi più recenti³⁴⁸, non si accorda né con il prestigio, intriso di timore, che gli egiziani attribuivano all'animale, né con la loro convinzione (echeggiata in svariate opere classiche) che il cocodrillo non avesse lingua³⁴⁹.

Amenemope non considera questa caratteristica del rettile un handicap, bensì la dimostrazione di come non alzare la voce non significhi sminuire la propria autorevolezza: il cocodrillo riesce ad essere formidabile e ad incutere rispetto pur senza emettere suono. Tale è il potere del silenzio.

E difatti i versi successivi contengono i classici ammonimenti a non sbandierare il proprio intimo tra la gente, onde mantenere un contegno riguroso, e per non offrire informazioni potenzialmente pericolose ai propri avversari. Come commenta V. Laisney, "on ne connaît pas le plans de celui qui se tait. Il ne commet pas de fautes par sa langue (cf. 20, 4 škk) et ne cherche pas à se venger: il est donc très difficile de trouver un point faible pour l'attaquer ou lui nuire. Cet éloge du silencieux est dans la tradition des Sagesse égyptiennes depuis Kagemni et Ptahhotep."³⁵⁰ Altrettanto tradizionale è il concetto che sia spesso preferibile, in via precauzionale, astenersi dall'esprimersi, visto il rischio costante di farsi danno con il "fuoco della parola".

³⁴⁵ I. Grumach, *op. cit.*, pp. 141-142, che lo intende come "aprire le braccia" ("ḥdb als "niederdrücken" im Sinne von "öffnen" verstehen", p. 142); E. Bresciani, *op. cit.*, p. 592.

³⁴⁶ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, pp. 201-202.

³⁴⁷ E. Bresciani, *ibid.*.

³⁴⁸ P. Vernus, *op. cit.*, pp. 413, 432, 439; A. Roccati, "Muto" (2017), p. 220.

³⁴⁹ G. Posener, "Aménémopé, 22, 9-10 et l'infirmité du crocodile", in W. Helck (ed.), *Festschrift für Siegfried Schott zu seinem 70. Geburtstag* (1968), pp. 106-111.

³⁵⁰ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, pp. 200-201.

Capitolo 27 (25, 16 - 26, 3)

"m ir šḥwr ʕ3 ir.k (...)

mr sp m b3ḥ p3 Rʕ

šri iw.f šḥwr ʕ3

imy iry.f knkn.k iw drt.k m kn.k

im iry.f šḥwr.k iw.k gr.tw

ir mi dw3 spr.k n b3ḥ.f

di.f n.k ʕkw m wstn"³⁵¹

"Non oltraggiare chi è più vecchio di te (...).

È un caso che si può riportare davanti a Ra,

un piccolo che oltraggia un grande.

Lascialo colpirti, mentre la tua mano è nel tuo grembo,

lascialo oltraggiarti, mentre resti in silenzio.

Quando al mattino ti troverai davanti a lui,

ti donerà pane in abbondanza."

Il tema del tacere è concentrato nella prima parte dell'*Insegnamento*, ma anche verso il finale lo ritroviamo incluso nel consueto ammonimento alla deferenza verso i superiori e gli anziani. Ancora una volta, il comportamento incivile è biasimato certamente, è sottointeso, in quanto dannoso a livello personale e sociale, ma soprattutto in ragione del suo essere invisibile a Ra: contro di esso ci si poteva appellare alla divinità, quindi il rispetto è altresì giustificato da una motivazione religiosa.

Il precetto si declina però fino ad un estremo piuttosto sconcertante, all'occhio del lettore moderno: si arriva a raccomandare di lasciarsi ingiuriare e colpire, pur di attenersi alla giusta condotta e di adempiere alla volontà divina. Si intuisce qui il peso della struttura gerarchica della società egiziana: ad un "superiore", come già raccomandava *Ptahhotep*, non bisogna opporsi, ma lasciarlo sfogare, persino se ci si trova davanti alla violenza o, come sembra in questo caso, ad un capriccio. All'autore non resta che promettere che l'irragionevolezza sarà di breve durata.

Il grande gioco dei rapporti di forza all'interno della collettività egiziana si sublima, dunque, in questo modello etico del "silenzioso", frequentemente raccomandato da *Amenemope*, che comprende non solo, come abbiamo notato, i tradizionali aspetti già

³⁵¹ V. P.-M. Laisney, *op. cit.* pp. 220-221.

previsti dalle altre sapienze, ma accezioni nuove, inequivocabilmente venate di un senso di sottomissione, di fatalismo, di stretto vincolo al divino. Accezioni che hanno portato M. Lichtheim ad elaborare, nella sua trattazione della letteratura didattica di Nuovo Regno, un fondamentale quesito: “*as for the “silent” or the “truly silent” man, is he still what he has been in the Teachings of Kagemni and Ptahhotep?*”³⁵² Riprenderemo questo interrogativo in sede di conclusioni del lavoro, dopo aver esaminato altre tipologie testuali e processi storico-culturali che possono servire a delineare, chiarire e arricchire i termini della questione.

2.2.5 – Insegnamenti demotici

In questa sezione si analizzeranno, in maniera più schematica, alcuni tra gli ultimi esemplari del genere sapienziale, quelli redatti in lingua demotica. Come da indicazioni nella premessa, i testi vengono presentati esclusivamente in traduzione: l'edizione scelta è quella “classica” di E. Bresciani, con integrazioni, ove necessario, da studi più recenti o specifici sulle singole opere.

Pur proseguendo lo “*stream of tradition*” di questo antichissimo genere letterario, gli *Insegnamenti demotici* si discostano dai loro prototipi sotto molteplici aspetti. Il primo è quello formale: le lezioni di vita non sono più impartite attraverso dissertazioni complesse illustrate da esempi e concatenate in unità coerenti, bensì consistono principalmente in elenchi di massime in frasi singole, indipendenti le une dalle altre. Le questioni sono affrontate e raggruppate seguendo associazioni mentali, con frequenti scarti di argomento, e il carattere dei testi risulta, in questo modo, fortemente miscelaneo. Il contrasto fra la compattezza dei pochi, fondamentali temi esplorati sistematicamente in ogni capitolo di *Amenemope* e la struttura sticografica ed eclettica delle sapienze demotiche appare, già ad un primo sguardo, estremamente evidente. A mutare, però, sono anche e soprattutto i valori ed il pensiero sottesi all'opera educativa. La virtù cardinale per il carattere esemplare diventa quella della moderazione, della *medietas*, del senso della misura: portando alle estreme conseguenze i concetti introdotti dalle sapienze di Nuovo Regno, ciò che si consiglia è un'aderenza pia e remissiva al volere divino, in un

³⁵² M. Lichtheim, “*Didactic literature*”, p. 258.

contesto percepito sempre più come in preda alla *mutabilitas mundi*. Questi importanti cambiamenti sono osservabili anche nell'argomento del silenzio, che, sotto la lente di questa nuova visione delle cose, mostra risvolti del tutto inediti.

L'Insegnamento di Ankhsheshonqi. Il manoscritto principale di questo testo, il papiro del British Museum EA10508 proveniente da Akhmim, è della tarda età tolemaica, tra la fine del II e l'inizio del I sec. a. C., ma la redazione originale risale probabilmente al IV secolo³⁵³. La sua cornice narrativa è particolarmente originale: il sacerdote di Ra Ankhsheshonqi³⁵⁴ si trova sospettato, incolpevole, di un complotto contro il faraone, e in carcere scrive su supporti di fortuna il suo ammaestramento per il figlio. Come nel racconto dell'*Oasita* il re Kheti III traeva diletto dalle belle orazioni del postulante che gli trascrivevano su papiro, così anche qui il faraone legge ogni giorno le parole del saggio.

Nonostante il sofisticato inquadramento, i riferimenti letterari, la raffinatezza stilistica ed il conscio proposito di portare avanti il genere della sapienza, l'opera presenta una voce piuttosto discordante rispetto agli *Insegnamenti* di Medio e Nuovo Regno. Vi si nota una più forte insistenza su consigli semplici e pragmatici, di saggezza "familiare", in alcuni punti quasi "contadina"; e, in contrasto con la pur persistente fiducia nel nesso di causa-effetto tra fare e ricevere il bene, nel testo si scorge una pronunciata vena di cinismo, nonché un certo egoismo fin qui sconosciuto³⁵⁵. Gli accenni alla virtù del tacere sono pochi in questa lunga composizione, ma quando si presentano, il tono e gli ambiti risultano quelli consueti. Eppure, *Ankhsheshonqi* si discosta dal discorso sapienziale anche riguardo a questo argomento: con un'osservazione che non ha pari in nessun'altra sapienza, si rileva che spesso chi tace non lo fa per un ideale di saggezza, ma poiché non ha nulla da dire.

"Interroga su tutto ciò che puoi conoscere. (...)"

Non essere frettoloso quando parli, per timore di offendere,

³⁵³ S. R. K. Glanville, *The Instructions of Onchsheshonqy* (1955), p. 3; cfr. anche la datazione dalla pagina di catalogo *online* del British Museum.

³⁵⁴ M. Smith, "Ankhsheshonqy", in D. B. Redford (ed.), *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt I* (2001), p. 94.

³⁵⁵ M. Smith, *ibid.*.

non dire immediatamente ciò che esce dal tuo cuore. (...)

Inciampa coi piedi nella casa dell'uomo importante, non inciampare con la lingua. (...)

*Non pronunciare una forte accusa contro un uomo se non puoi fare sì che risulti perdente;
è alta la voce di chi ha fatto ciò che gli è stato comandato. (...)*

Non parlare troppo. (...)

Meglio la mutezza che la scioltezza di lingua.

Meglio stare seduti che lavorare a cose inutili. (...)

Non parlar troppo alla presenza del tuo signore.

Sii modesto, sicché la tua reputazione cresca nel cuore di ognuno. (...)

Silenzio spesso nasconde stoltezza. (...)

*Uno sbaglio di lingua nel palazzo è come uno sbaglio di timone nel mare.*³⁵⁶

A seguito delle precedenti riflessioni sul prestigio del silenzio nel discorso sapienziale, colpisce senz'altro la banale, concreta osservazione che il silenzio possa non essere simbolo di saggezza, rispetto o contegno, ma semplicemente di scarsa intelligenza. Lichtheim ritiene l'affermazione contenuta in questo passo talmente estranea al pensiero egiziano da poter costituire una citazione da opere di tradizione straniera, forse dallo pseudo-Menandro³⁵⁷ o dal *Libro dei Proverbi*³⁵⁸: se così fosse, il rapporto di interdipendenza tra la saggezza egiziana e quella vicino-orientale si sarebbe aperto a nuove modalità di scambio e d'inclusione.

Tuttavia, quella che al silenzio possa corrispondere l'ignoranza è solo la più eclatante tra le differenze tra *Ankhsheshonqi* e i suoi predecessori. Nessun'altra *Istruzione* sprona a interrogare a piacimento per ottenere la conoscenza: una simile affermazione è antitetica

³⁵⁶ E. Bresciani, *op. cit.*, pp. 825-846.

³⁵⁷ J. P. Audet, *La Sagesse de Ménandre l'Égyptien* (1952).

³⁵⁸ M. Lichtheim, *Late Egyptian wisdom literature in the international context: a study of demotic instructions* (1983), p. 47.

al valore di quell'ascolto paziente sempre magnificato dalla sapienza di Medio e Nuovo Regno, nonché in contrasto anche con la lode della temperanza, della riservatezza, del non chiedere per sé. Affiora persino un significato positivo dell'essere "alto di voce": è la protesta dell'oppresso, di chi ha compiuto il proprio dovere e poi viene biasimato. E non si può fare a meno di notare che la massima non vieta di accusare ingiustamente, ma avverte che, se lo si fa, bisogna essere certi di poter schiacciare il proprio avversario, contenere anche le sue giuste grida. Il silenzio come componente del buon carattere e come mezzo per ottenere benefici è citato, ma l'autore sembra più interessato a quello che è sinonimo di rispetto per i potenti.

L'Insegnamento del Papiro Insinger. Questo esteso componimento sopravvive grazie ad un papiro datato al II sec. d. C., oggi conservato a Leida, ma la stesura originale era certamente tolemaica, se non ancora più antica³⁵⁹. L'Istruzione consta di venticinque capitoli, ed il manoscritto manca dei primi cinque; altri sei frammenti papiracei colmano parzialmente tale lacuna³⁶⁰.

E. Bresciani definisce questo testo "il più filosofico di tutti gli Insegnamenti"³⁶¹: i suoi consigli di saggezza, icastici e lapidari, si presentano come regole generali dal tono spiccatamente gnomico. L'opera si compone di osservazioni oltremodo acute, che colgono nel segno riguardo ai costumi, alla psicologia, a "come va il mondo"; la lingua è raffinata, ricchissima di immagini e paragoni, e le massime vengono argomentate sotto la forma quasi di proverbi, menzionati l'uno dopo l'altro seguendo associazioni d'idee o di parole.

L'aspirazione alla *medietas*, che abbiamo visto ricorrere senza soluzione di continuità sin dai tempi di *Kagemni*, è adesso elevata a sistema. La contrapposizione non è più tra il temperante e il focoso, ma il nemico della società è diventato lo stolto: chi si comporta in maniera sciocca, chi non sa regolarsi, chi non sa "stare al mondo"³⁶².

L'etica del *Papiro Insinger* si mostra profondamente pervasa di religiosità: Il suo autore esibisce a più riprese la convinzione, ancora più forte rispetto a quanto osservato finora, che il dio sia dispensatore, a suo piacimento, di disgrazia come di fortuna. Evidentemente,

³⁵⁹ E. Bresciani, *op. cit.*, p. 847.

³⁶⁰ F. Lexa, *Papyrus Insinger* (1926); elenchi più aggiornati delle fonti sono in Bresciani, *ibid.*, e in Williams, "The Sages of Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship", in *JAOS* 101 (1981), p. 2.

³⁶¹ E. Bresciani, *ibid.*.

³⁶² M. Lichtheim, *ibid.*

l'adattamento alle mutate condizioni storiche costringe anche i testi di morale ad ammettere che non sempre le cose al mondo vanno secondo giustizia: l'ideale fondante della *maat* non viene infatti più neppure nominato nelle *sb3yt* demotiche, nelle quali si dichiara che l'intervento del divino è costante e onnipresente, ma non si tenta di sistematizzare il suo operato, o di trovarvi un senso all'interno dell'ordine cosmico³⁶³. Pur riconoscendo l'ineluttabilità di certi frangenti in cui è l'iniquità a trionfare, tuttavia, *Insinger* predica comunque di contenersi anche nei rovesci di fortuna: l'ideale del silenzioso si rivela utile anche sotto questo aspetto. In linea generale, Nell'*Insegnamento del papiro Insinger* si tollerano più "deroghe" a quel canone etico che abbiamo finora osservato, eccezioni dettate proprio dall'esperienza vissuta: in ogni capitolo si analizza difatti un numero elevato di possibilità differenti, all'atto pratico, riguardo alle situazioni proposte, e dunque è possibile che, in contingenze mai contemplate dalle altre sapienze, si giunga a conclusioni molto lontane dagli *Insegnamenti* più antichi. In questo cambiamento di prospettiva, è da considerare che *Insinger* mostra di aver recepito un'influenza di respiro internazionale, con svariati punti di contatto con le produzioni ellenistiche greche e vicino-orientali³⁶⁴.

Istruzione VII (*"La via affinché tu sia equilibrato in ogni cosa, per non far niente eccetto ciò che ti spetta."*)

"Non far sì che ti si chiami 'chiacchierone' a causa della tua lingua in ogni cosa, ma neppure fai che ti si chiami 'imbecille' a causa del tuo tacere al momento di parlare. (...) Non parlare della regalità né della divinità con disprezzo, se sei in collera: la cattiva lingua dello stolto è la spada con cui egli taglia la propria vita. (...)"

Istruzione XVIII (*"La via della pazienza, affinché tu prenda una decisione senza adirarti."*)

"Chi custodisce il suo cuore e la sua lingua, dorme senza nemici.

Chi manifesta una parola che deve essere celata, la sua casa brucia.

Chi la ripete per superficialità, la sua lingua dirà 'Oh se non (l'avessi) detto.' (...)"

³⁶³ M. Lichtheim, *op. cit.*, p. 39.

³⁶⁴ Vd., e.g., M. J. Goff, "Hellenistic Instruction in Palestine and Egypt: Ben Sira and Papyrus Insinger", in *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 26, 2 (2005), pp. 148-150.

Istruzione XIX (*“La via di far pacato il tuo discorso.”*)

“Non fare acuta la tua voce, non parlar forte con la tua lingua: una voce forte porta danno al corpo come una malattia.

Non essere impaziente quando interroghi perché sei adirato al momento di udire.

Non manifestare ciò che deve essere celato: un uomo è saggio perché ascolta. (...)

Non adoperare spesso la tua lingua per dar consigli se non ti hanno interrogato.

Chi è svelto nel suo discorso parla erroneamente nella sua risposta.

Non si ascoltano le parole di un ciarliero in un'accusa. (...)

Non si ha pietà dell'infame in disgrazia perché grida forte. (...)

È migliore la parte di chi tace di quella di chi dice 'dammi'. (...)

Istruzione XXI (*“La via di non trattare sprezzantemente, sicché tu non sia disprezzato.”*)

“Chi tace nell'ingiustizia, sfugge al male. (...)

Lo stolto che è nel giusto può adirarsi più di quello che lo ha ingannato.

Non essere violento contro chi tace, ché il suo cuore non generi disputa: il serpente che si calpesta, emette un forte veleno.

Lo stolto che è violento contro un altro, è disprezzato perché è brutale.

C'è chi è disprezzato perché è mite ed è paziente, per questo, verso un altro:

c'è chi è tracotante e litiga nella strada.

Non è (sempre) un uomo saggio quello che è apprezzato nella folla.

Dio dà la lode e il carattere che non è disprezzato.

La fortuna e il destino che vengono, dio li invia.”³⁶⁵

L'Insegnamento del Papiro Insinger, come si può notare, s'inserisce perfettamente all'interno del solco dei tradizionali impieghi e meriti del silenzio. Esso conserva e rimarca, inoltre, la visione della “voce alta” e del discorso impetuoso come una vera e propria afflizione fisica, che approfondiremo nell'*excursus* sull'uso metaforico del fuoco³⁶⁶. Tuttavia *Insinger*, come già *Ankhsheshonqi*, introduce anche l'eventualità di risvolti negativi che non erano mai entrati nelle disquisizioni di un testo sapienziale. Si

³⁶⁵ E. Bresciani, *op. cit.*, pp. 847-877.

³⁶⁶ Vd. cap. 2.2.6.

raccomanda di nuovo, come nel testo precedente, di fare attenzione a chi si attacca, perché le giuste lamentele di un oppresso potrebbero rivolgersi contro l'accusatore: anche se questi è un uomo dappoco, nel momento in cui ha ragione il suo grido è potente, e visto in maniera positiva. Un passo che sembra quasi rammentare, di nuovo, il brano del *Racconto dell'oasita eloquente* in cui si ammonisce a non sottovalutare "un silenzioso che si volge a farti rimprovero"³⁶⁷ –sebbene vada ricordato che l'opera di Medio Regno era, in quest'epoca, già uscita da molto tempo dal novero dei testi tramandati.

Il sistema di valori sotteso ai consigli dell'*Insegnamento* e del *Racconto*, tuttavia, non potrebbe essere più diverso. Del tutto inedito, infatti, è quel passo di *Insinger* che consiglia, sostanzialmente, l'omertà, giacché "chi tace nell'ingiustizia, sfugge al male": una frase che, da sola, smantella l'intero impianto dell'*Oasita eloquente*, il cui protagonista rompe con coraggio il suo silenzio per una protesta che considera doverosa, e mette sotto accusa la mancanza di risposta del suo muto interlocutore. L'inattività, il non sollevare la propria voce nelle situazioni d'ingiustizia era anche uno dei temi più sofferti dei *Discorsi* del filone pessimistico, in cui il saggio stesso lamentava "oh se avessi fatto udire la mia voce, in quel momento, che mi avrebbe potuto salvare dalla pena in cui sono!"³⁶⁸. Invece *L'insegnamento del papiro Insinger*, col suo raccomandare di non intervenire contro i misfatti, dimostra una radicale sfiducia, allo stesso modo, nel valore della parola ed in quello del silenzio.

In una visione della società che pare completamente opposta a quella che abbiamo conosciuto nell'*Insegnamento per Kagemni*, l'esperienza di questo periodo storico insegna che una disposizione d'animo mite non basta, di per sé, a fare un uomo rispettato, e che non c'è un solo carattere in grado di portare al successo: il temperamento è dato dal dio, e sta all'uomo sfruttarlo e perfezionarlo. L'essere silenzioso può portare addirittura al biasimo: già in *Anksheshonqi*, come abbiamo visto, il "grw" aveva perso la sua posizione di prestigio pressoché assoluto, e si rendeva necessario verificare che non fosse solo una copertura per l'ottusità.

Queste zone d'ombra non erano affatto ignorate dai testi precedenti, ben consci, come abbiamo più volte ricordato, che ci fosse un momento per parlare e uno per tacere: tuttavia esse non rientravano nel decoro proprio del discorso sapienziale, e si manifestavano solamente, come tratteremo diffusamente nei capitoli sull'*Oasita*

³⁶⁷ B1 329-330; R. B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant*, p. 42.

³⁶⁸ *Lamentazioni di Ipuwer*, 6.5-6.6; R. Enmarch, *The dialogue of Ipuwer and the Lord of All* (2005), p.37. Passo qui citato in traduzione da E. Bresciani, *op. cit.*, p. 109.

eloquente e i *Discorsi*, in situazioni artefatte, all'interno di discussioni retoriche su momenti di crisi ormai passati, forse neppure mai esistiti nei termini in cui i testi li ritraggono. Con le massime demotiche, invece, lo sfondo storico di un mondo incrinato non è una cornice letteraria, non è un'ambientazione narrativa, ma realtà vera, presente e pressante. È probabilmente per tale ragione, dunque, che queste due opere intervengono a turbare un sistema implicito che si era mantenuto inalterato fino ad *Amenemope*. Riprenderemo tali considerazioni in conclusione del lavoro.

2.2.6 – Excursus. La correlazione metaforica tra calore, parola e silenzio nella letteratura sapienziale

Il nostro percorso tra le menzioni del silenzio negli *Insegnamenti* ci ha messo di fronte, a più riprese, ad una figura negativa che compare sovente negli stessi passi dove troviamo quella del taciturno, ma per ragioni diametralmente opposte. È quella personalità che abbiamo tradotto come “*il focoso*”³⁶⁹, un soggetto colpevole di svariati illeciti contro la collettività rappresentati in primo luogo dagli usi scorretti della parola, ma che sfociano altresì in aperta violenza; la sua natura è espressa, come abbiamo osservato e osserveremo, tramite differenti formulazioni, sempre però correlate al campo semantico del calore. Per indagare opportunamente questo personaggio e le sue correlazioni con l'ideale oggetto del nostro studio, si rende necessaria una più ampia trattazione sull'uso metaforico del fuoco nella letteratura didattica.

L'elemento igneo occupa un posto di rilievo nell'immaginario egiziano: a testimonianza della dovizia di sfumature con cui esso era percepito e rielaborato, basti dire che il geroglifico registra più di trenta lemmi differenti per “*fuoco*” e “*fiamma*”³⁷⁰. Una ricchezza linguistica che non solo descrive il fenomeno fisico in sé, ma anche ben testimoniata a livello di ipotiposi: in letteratura, e negli *Insegnamenti* in particolare, il campo semantico della fiamma si è prestato ad elaborare espressioni figurate relative a problemi morali e sociali. Prima fra tutte, in virtù della sua natura duplice, luminosa e letale al tempo stesso,

³⁶⁹ Per una sinossi su questa figura vd., e.g., N. Shupak, *Where can Wisdom be Found?*, pp. 129-133, e “*Positive And Negative Human Types In The Egyptian Wisdom Literature*”, (2009), pp. 250-256.

³⁷⁰ R. Grieshammer, “*Feuer*”, in *LÄ II* (1977), pp. 205-206; C. Cannuyer, “*Recherches sur l'onomasiologie du feu en Ancient Egyptien*”, in *ZÄS* 117 (1990), pp. 103-104.

e della potenza espressiva delle idee che evoca, il fuoco è legato proprio al tema della parola e delle sue filiazioni e degenerazioni.

Pur essendo l'associazione tra parola e fuoco ben attestata in molte altre culture del Vicino Oriente e nelle lingue camito-semitiche³⁷¹, in egiziano essa risulta particolarmente stringente: uno dei termini che significano "fiamma", "nsw"³⁷², ha una variante "ns", omofona di "lingua"³⁷³. Si tratta di una forma rara probabilmente derivata dalla presenza, in entrambi i termini, del geroglifico della lingua che fuoriesce dalla bocca, ma anche, come vedremo, da una certa connessione cognitiva che gli egiziani percepivano tra i due concetti. La stessa espressione "lingua di fuoco", che descrive la forma stretta, allungata e guizzante delle fiamme, proviene da un sostrato vicino-orientale ed è giunta fino a noi veicolata dal lessico biblico³⁷⁴.

Non si tratta però soltanto di un'associazione filologica o visuale. Principio di trasformazione e distruzione, essenziale per la vita, eppure minaccioso, il fuoco è un'immagine che ben si addice ad esplicitare l'importanza della parola, una delle potenze principali cui il pensiero egiziano ascrive il dominio sul mondo. Energia attiva e performativa dell'universo, sia per il dio che ha lo creato per mezzo del verbo sia per l'uomo che può controllarne i fenomeni con le parole di magia, e governare la propria vita tramite la voce e le interazioni sociali, il discorso è il veicolo principale per interagire con la realtà. "La bocca di un uomo lo può salvare"³⁷⁵; la parola è in grado di difendere dalle peggiori situazioni, di curare la malattia, e persino di restituire la vita dopo la morte³⁷⁶. Essa è custode di un enorme potenziale, ma anche pronta a ritorcersi contro chi la usa con leggerezza; indispensabile per raggiungere buoni risultati in ogni campo dell'esistenza, ma anche estremamente difficile da padroneggiare. Come già ricordato, il saper parlare, il parlare in verità e in modo da essere ascoltati sono tra le preoccupazioni principali dei testi sapienziali, che insegnano a muoversi in quell' "arena dell'etichetta ritualizzata"³⁷⁷ che doveva essere la corte egiziana, e più in generale forniscono consigli per l'affermazione personale e la corretta convivenza civile. Per descrivere gli effetti di questo strumento così essenziale, e così temibile, le massime ricorrono spesso a immagini figurate, ammonendo

³⁷¹ C. Cannuyer, *op. cit.*, p. 109.

³⁷² WB II, 335.

³⁷³ WB II, 321; testimoniata per la prima volta in PT 276 (vd. R. Faulkner, *Dictionary*, p. 139).

³⁷⁴ C. Cannuyer, *ibid.*

³⁷⁵ *Racconto del Naufrago*, 17-18; vd. J. P. Allen, "Middle Egyptian Literature", pp. 12-13

³⁷⁶ J. Assmann, "Reden und schweigen", p. 197.

³⁷⁷ R. B. Parkinson, *Poetry and culture in Middle Kingdom Egypt* (2002), pp. 257-258.

che “la parola è più difficile di ogni lavoro” (*Insegnamento di Ptahhotep*, P368-369³⁷⁸), “è più forte il discorso di ogni arma” (*Insegnamento per Merikara*, P32³⁷⁹), “uno sbaglio di lingua nel palazzo è uno sbaglio di timone nel mare” (*Insegnamento di Ankhsheshonqi*, 23,10³⁸⁰), “la lingua dello stolto è la spada con cui taglia la sua vita” (*Insegnamento del papiro Insinger*, 4,5³⁸¹); accanto a questi esempi, quelli costruiti sul tema del fuoco occupano un posto preminente.

Le precedenti considerazioni e la frequenza dell'accostamento tra parola e fiamma, che andiamo ora a trattare, dimostrano il profondo radicamento di questa simbologia nel pensiero egiziano: non si tratta infatti di semplici figure retoriche, ma, per analizzarle con gli strumenti della linguistica cognitiva, di metafore concettuali³⁸². Una metafora concettuale è la comprensione di un dominio concettuale nei termini di un altro; si definisce dominio concettuale ogni organizzazione coerente dell'esperienza³⁸³. L'insieme di esperienze comuni riguardo al fuoco, nel nostro caso -è potente, pericoloso, brucia, risplende, riscalda- costituisce il dominio-sorgente, sul quale ci si può basare per parafrasare o rendere più efficace e completa la comprensione di un astratto, qui, il potere del discorso, ovvero il dominio-bersaglio. La linguistica cognitiva riconosce la tendenza ad articolare i concetti complessi in termini di esperienze basilari secondo due postulati fondamentali: la corrispondenza tra la struttura semantica e la struttura concettuale, e l'imprescindibile dipendenza del sistema concettuale dal corpo umano e dalle sue esperienze fisiche³⁸⁴. Il principio di unidirezionalità attesta che il procedimento metaforico si muove tipicamente dal più concreto al più astratto, e che i due termini della metafora non sono, di solito, invertibili³⁸⁵.

Il meccanismo della metafora attinge dunque ad un preapparato di immagini, ad una mappatura preliminare delle esperienze concrete che è propria di ogni cultura: in egiziano, come in molte altre lingue antiche, il dominio-sorgente è in genere composto da termini

³⁷⁸ Z. Zäba, *Les maximes de Ptahhotep*, p. 45.

³⁷⁹ W. Helck, *Die Lehre für König Merikare* (1977), p. 17.

³⁸⁰ S. R. K. Glanville, *The instructions of Onchsheshonqy* (1955), tav. 23.

³⁸¹ F. Lexa, *Papyrus Insinger I* (1926), p. 10.

³⁸² G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors we live by* (1980).

³⁸³ Z. Kövecses, *Metaphor: A Practical Introduction* (2002), p. 4. Per un approccio egiptologico alla semiotica e alle questioni della metafora, linguistica e cognitiva, vd. in special modo O. Goldwasser, *From Icon to Metaphor: Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs* (1995), e C. Di Biase-Dyson, *Metaphor*, in *UCLA Encyclopedia of Egyptology* (2017).

³⁸⁴ R. Nyord, “*Prototype Structures and Conceptual Metaphor. Cognitive Approaches to Lexical Semantics in Ancient Egyptian*”, in E. Grossmann, S. Polis, J. Winand, Jean (ed.), *Lexical Semantics in Ancient Egyptian* (2012), pp. 142, 144.

³⁸⁵ Z. Kövecses, *op. cit.*, p. 7.

desunti dal mondo naturale. Il rimando si attua sulla base di questo specifico tessuto di informazione culturale: un codice che predica certe proprietà riguardo ad ogni componente del mondo, e ne asserisce l'identità con le proprietà dell'ente soprannaturale o teorico da metaforizzare. L'accostamento tra i due domini ricorre inoltre ad una sorta di principio di "condensazione": vengono trascurati i tratti che tra di essi non coincidono, mentre si rafforzano quelli comuni³⁸⁶.

Impiegate in quella letteratura che aspira ad insegnare e tramandare l'ideale sociale, le metafore servono ad enfatizzare gli ammonimenti, a renderli più vividi, più facili da visualizzare e ricordare sia per il lettore-ascoltatore, sia per i giovani scribi che usavano questi testi come esercizio di copiatura –un esercizio che, mentre li formava nella pratica della scrittura, imprimeva in loro le basi del sistema etico della società³⁸⁷. La pervasività dello strumento metaforico sia a livello linguistico che cognitivo ne spiega, infatti, la grande efficacia e l'ampio uso nei testi letterari³⁸⁸.

Nel paragrafo successivo saranno quindi presentati i casi più significativi della metafora concettuale che lega la parola alla fiamma: espressioni linguistiche metaforiche vere e proprie, similitudini e paragoni, analizzati secondo un schema diacronico e con particolare attenzione al lessico che li compone. Questa analogia tra il fuoco e l'ambito del parlare costituisce la stragrande maggioranza di tutti i riferimenti metaforici al calore nella letteratura sapienziale: ulteriore prova del legame privilegiato che insiste, nella civiltà egiziana, tra queste due sfere, e che andiamo adesso ad illustrare.

Seguendo la metodologia già applicata allo studio degli *Insegnamenti*, ci appoggeremo anche ai testi "narrativi" e ai *Discorsi*, quando essi condividano e sviluppino in maniera significativa le nozioni del linguaggio sapienziale. Le testimonianze pertinenti al corpus documentario delle autobiografie saranno invece riservate al capitolo dedicato³⁸⁹.

Insegnamento di Ptahhotep

P 350-352

"im.k wḥm msk n mdt

n sdm.k sw

³⁸⁶ U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio* (1984), pp. 158, 166.

³⁸⁷ Sull'argomento vd., in special modo, H. Brunner, *Altägyptische Erziehung* (1991); J. Assmann, *"Kulturelle und literarische Texte"*, p. 70, e *"Cultural and literary texts"*, p. 8.

³⁸⁸ C. Di Biase-Dyson, *op. cit.*, p. 1.

³⁸⁹ Vd. cap. 3.3.3.

*prw pw n t3-ht*³⁹⁰

“Non ripetere una calunnia

e non l’ascoltare neppure:

*è un’uscita del focoso (lett. “quello dal ventre infiammato”).”*³⁹¹

P 376-379

“wšb.k mdt m nsr

shr hr.k hn.tw

*iw nsw nt t3-ib shr.f*³⁹²

“Quando rispondi ad un discorso in fiamme

volta via la tua faccia, padroneggiandoti:

le fiamme del focoso (lett. “chi ha il cuore infiammato”) si dissipano.”

Si è già annotato che questo testo registra, per la prima volta, la comparsa dei concetti dell’ “uomo focoso” e del “discorso infiammato”, ovvero l’accostamento dell’espressione degenerata -in menzogna, aggressività, turbamento dell’ordine pubblico- al fenomeno naturale qui preso in esame. Il verbo “*t3*” “*essere caldo*”³⁹³, normalmente impiegato come termine tecnico nei testi medici, acquista valore metaforico quando è in combinazione con sostantivi, in questo caso “*ht*” e “*ib*”, il “*ventre*” e il “*cuore*”, sedi delle emozioni, qui utilizzati in maniera intercambiabile³⁹⁴; per quanto riguarda “*nsr*”, “la fiamma” si tratta dell’unica attestazione in cui il sostantivo presenti un significato metaforico³⁹⁵. Questa immagine sarà recuperata poi nel Nuovo Regno, con il passo della “confessione negativa”

³⁹⁰ Z. Zäba, *Les maximes des Ptahhotep*, p. 44.

³⁹¹ La versione L₂ offre un’alternativa grammaticale, che trasforma il consiglio nell’idea di non parlare di ciò di cui non si ha esperienza diretta: “*im.k wħm ms[ki] n mdt iwty sdm.k sw*” “non ripetere una calunnia che non hai ascoltato”, vd. R. A. Caminos, *Literary fragments in the hieratic script* (1956), tav. 28a.

³⁹² Z. Zäba, *op. cit.*, p. 46.

³⁹³ WB V, 229.

³⁹⁴ M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I*, p. 78. Ciò si registra soprattutto nell’uso ramesside del medio egiziano “classico”: nella versione scolare di *Ptahhotep* (L2 240-242), lo scriba sostituisce “*cuore*” a “*ventre*” rispetto alla versione del pPrisse (vd. P. Vernus, *op. cit.*, p. 159).

³⁹⁵ C. Di Biase-Dyson, “*The figurative network. Tracking the use of metaphorical language in Ramesside literary texts*” (i.c.s.: visionato per concessione dell’autrice), p. 4; vd. anche J. Osing, *Die Nominalbildung des Ägyptischen* (1976), p. 178.

del capitolo 125 del *Libro dei Morti* che recita “O Signore del santuario, che vieni da Igay, non sono stato caldo di bocca (t3 r3.i)”³⁹⁶.

Molti dei lessemi che indicano rabbia e scontro in egiziano, come vedremo, sono difatti presi a prestito dal campo semantico del “caldo”, a significare un temperamento, per l'appunto, “bollente”³⁹⁷. L'associazione tra discorso aggressivo e fuoco è espressione della metafora concettuale che equipara emozione e temperatura, e, nello specifico, l'antagonismo e la rabbia con il calore. Attestata in molte lingue antiche e moderne (anche nell'italiano “accalorarsi”, “sbollire la rabbia”, “essere una testa calda”), essa deriva da un'osservazione prettamente materiale: pur trattandosi di un'alterazione della psiche, l'ira provoca un aumento della temperatura corporea e della pressione sanguigna, e dunque un effetto visibile anche all'esterno, nel viso rosso e nella pelle che si riscalda. L'effetto fisico di “calore” designa dunque l'emozione che lo causa³⁹⁸.

Nel modello culturale egiziano, rabbia e mancanza di controllo sono caratterizzate in maniera apertamente negativa: esse producono reazioni imponderabili, sono pericolose per sé e per gli altri, e attentano all'ordine e alla vita in comune. Il “focoso” è considerato dunque un nemico pubblico: non saper trattenere la propria lingua, scivolando nei crimini dell'ingiuria, della collera, del litigio e della maldicenza, era colpa gravissima³⁹⁹. Proprio per il potere intrinseco attribuito alla parola, chi la usa senza cautela, chi la spreca e se ne serve in modi non consoni, arreca un danno enorme alla società, senza contare l'*escalation* di violenza a cui può portare la furia verbale. Gli *Insegnamenti* di ogni epoca, anche i più tardi, non cessano mai di mettere in guardia da questi rischi e di raccomandare di non intervenire in alterchi, discussioni e insurrezioni: si trattava di un problema di vita quotidiana evidentemente molto sentito⁴⁰⁰. Al soggetto pericoloso non bisogna neppure rispondere, ma “voltare via la faccia”, non ascoltare né replicare, rinunciare persino al dialogo: il consiglio di *Ptahhotep* è il primo passo verso lo sviluppo di un sistema di rapporti interpretativi che intreccia e contrappone fenomeni di per sé del tutto eterogenei –il calore ed il silenzio.

³⁹⁶ S. Quirke, *Going out in daylight* (2013), p. 272.

³⁹⁷ N. Shupak, *Where can wisdom be found?*, pp. 116-118.

³⁹⁸ G. Lakoff, *Women, fire, and dangerous things* (1987), p. 39.

³⁹⁹ N. Shupak, “Positive and negative human types”, p. 251-252; K. Nordh, *Aspects of ancient Egyptian curses and blessings*, pp. 41-44; I. Köhler, “Rage like an Egyptian. The Conceptualization of Anger”, in M. Horn, J. Kramer, D. Soliman *et alii*, *Current Research in Egyptology 2010. Proceedings of the Eleventh Annual Symposium* (2011), p. 89.

⁴⁰⁰ M. Lichtheim, *Didactic literature*, p. 252. Vd., ad esempio, le assenze dal lavoro a causa di liti, protratte anche per molti giorni, negli *ostraca* di Deir el-Medina: cfr., e.g., E. Leospo, M. Tosi, *Vivere nell'antico Egitto. Deir el-Medina, il villaggio degli artefici delle tombe dei re* (1998), p. 49.

Insegnamento di un uomo a suo figlio

§19,1-12

ir mdt mitt ht pw

sdp pw wšb smh(w)

hd (?) st r r3 n gr(w)

ir.s kbhw m š3 hrw (...)

*kb srf tmm mryt*⁴⁰¹

“Quanto al discorso, esso è la sembianza del fuoco:

è il bruciare (?) della risposta dell’ignorante,

sfolgorante di sede presso la bocca del silenzioso.

Esso può trasformare (anche) il tranquillo in uno di tante parole. (...)

Chi è calmo di temperamento è completo d’amore.”

Riproponiamo questo significativo passo dall’*Insegnamento di un uomo a suo figlio* in quanto esso tematizza la metafora concettuale di cui stiamo trattando in maniera del tutto perspicua. Da notare come i due membri della similitudine non siano uniti da un semplice “mi”, “come”, ma da “mitt”, che significa “l’equivalente di”, “la copia”⁴⁰²: una relazione estremamente serrata, che viene esplicitata nei versi successivi.

La pericolosità del discorso è tale che persino l’uomo più tranquillo, se se ne lascia trascinare, può diventare verboso e inconcludente. Il concetto di “tranquillità” è espresso con l’aggettivo “kbb” e il verbo “kbh”, i cui significati originari sono “fresco”, “purificare”, “libare”, scritti con il determinativo della brocca da cui zampilla l’acqua⁴⁰³: mentre nell’Antico Regno il lemma aveva valore metaforico solo in combinazione con “ib”, “cuore”, dal Medio Regno in poi il verbo e l’aggettivo verbale sono utilizzati prevalentemente col loro significato traslato di “essere calmo”⁴⁰⁴. Prosegue dunque la metafora concettuale emozione-temperatura, con l’associazione tra moderazione e freddezza; ma mentre nella nostra lingua una persona “fredda” non è considerata particolarmente amabile (anche se la freddezza nell’agire in certe situazioni è una dote

⁴⁰¹ H.-W. Fischer-Elfert, *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn: Textband*, p. 189.

⁴⁰² WB II, 40-41.

⁴⁰³ WB V, 23-26.

⁴⁰⁴ C. Di Biase-Dyson, *op. cit.*, p. 9.

lodevole), l'acqua dolce, il pozzo, la brezza del nord, l'ombra sono immagini di positività e di desiderio nel discorso poetico egiziano. Le metafore concettuali costituiscono il "vestibolo" del pensiero: è comprensibile che la civiltà egiziana considerasse prezioso e desiderabile il fresco, e che l'acqua richiamasse le cerimonie lustrali. La calma viene perciò evocata come fonte capace di spegnere, fisicamente, gli ardori del chiassoso. La metafora del "freddo" riferita all'uomo moderato e padrone di sé e del "caldo" per la sua controparte è destinata, dal Medio Regno in avanti, a divenire la più frequente in assoluto nel genere sapienziale e in quello autobiografico⁴⁰⁵. Anche l'espressione che incontriamo nella chiusa di questo brano dell'*Insegnamento di un uomo a suo figlio*, "*ḳb srf*", letteralmente "*che calma l'ardore*", passata poi ad indicare il "*calmo di temperamento*"⁴⁰⁶, è parte integrante di questo processo, e riceverà una trattazione più approfondita nel capitolo sulla fraseologia dei testi autobiografici⁴⁰⁷.

Ecco che dunque ci troviamo di fronte al primo esempio esplicito di quella che C. Di Biase-Dyson ha definito una "rete figurativa"⁴⁰⁸ di cui abbiamo qui menzionati per la prima volta i tre poli: fuoco, freddezza, parola. Come già analizzato da Fischer-Elfert, che ha scomposto il passo in macro-categorie semantiche⁴⁰⁹, al centro del reticolo sta la "*mdt*", la "parola", presentata nelle sue due funzioni, costruttiva e decostruttiva: i mediatori e gli attori di questo processo sono da un lato "*l'ignorante*", messo in relazione con la sfera del calore, dall'altro "*il silenzioso*", cui è riservato invece l'aspetto luminoso dell'elemento-fuoco. Il potere performativo ma anche trasformativo del discorso è tale che si può facilmente passare dall'una all'altra funzione, dalla "freddezza" alla prolissità. In uno schema a chiasmo, al bruciare della fiamma/parola è contrapposto il silenzio, alla freddezza del calmo l'eccesso locutorio. Sfere percettive differenti, quella dell'udito e quella della temperatura, si intersecano attorno all'associazione cognitiva centrale tra parola e calore.

Insegnamento per Merikara

pErmitage 1116A v, r. 25-8

dr sbi pw grw

t3h [pw] n niwt mdwty

⁴⁰⁵ H. Brunner, "*Bildliche Ausdrücke und Übertragungen*", in *LÄ I* (1975), p. 809.

⁴⁰⁶ *WB V*, 23, 17.

⁴⁰⁷ Vd. cap. 3.3.3.

⁴⁰⁸ C. Di Biase-Dyson, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁰⁹ H.-W. Fischer-Elfert, *op. cit.*, pp. 204-208.

*kꜥh ꜥꜥꜣt dr tꜣ r.s*⁴¹⁰

*“Il silenzioso è il distuttore del ribelle;
un uomo di (molte) parole è l’agitatore della città.
Piega la moltitudine, respingi il suo calore.”*

I consigli che il re Kheti impartisce al successore Merikara in questa *sbꜣyt* di tarda XII dinastia⁴¹¹ comprendono diversi riferimenti al problema del controllo delle insurrezioni, che infondono un tono di realismo all’ambientazione, come sempre artefatta, di Primo Periodo Intermedio. In quest’ambito, ecco che vediamo in azione il “*silenzioso*” (anche se non connotato dal determinativo di uomo: l’attribuzione potrebbe dunque essere più incerta) contro i ribelli, e la ferma raccomandazione di porre un freno immediato ai “*bollori*” delle masse: la soluzione che il re propone nel resto dell’*Insegnamento* è quella di isolare il soggetto sedizioso, distaccandolo dal suo tessuto sociale. Vedremo più avanti come risonanze di questo passo si possano ravvisare nei molti testi autobiografici che vantano azioni di disciplina compiute contro la “*folla*”, e che, soprattutto, impiegano diffusamente una forma ritoccata di questo lessico nell’appellativo “*dr/dꜣr sꜣf*”, “*colui che respinge/distrugge l’ardore*”⁴¹².

Insegnamento di Kheti

pSallier II, col. IX r.5-7

“ḏd.i n.k mi kḥw mdwt

mi ꜥḥꜥ r bw ꜥḥꜣ.tw.k (?)

(i)m tkn dbt ḥr (?)

ir tꜣy.tw dbt ḥr ꜣs-ib

nn rḥ.tw bw ḥsf sꜣf

mtr ḥr sḏmyw

*ir n.f wꜥb wḏfꜣ*⁴¹³

⁴¹⁰ W. Helck, *Die Lehre für König Merikare* (1977), pp. 12-13; la traduzione segue le ricostruzioni più recenti del testo ad opera di J. Quack, *Studien zur Lehre für Merikare* (1992), e riportate in S. Quirke, *Egyptian Literature 1800 BC*, p. 113.

⁴¹¹ A. Stauder, *Linguistic dating of middle Egyptian literary texts*, p. 510.

⁴¹² Vd. cap. 3.3.3.

⁴¹³ W. Helck, *Die Lehre des Dwꜣ-ḥtjꜣ*, vol. II, pp. 125-126.

*“Ti dico con altre parole
come farti valere quando vieni osteggiato (?).
Non stare vicino ai (contendenti?):
se viene afferrato un mattone dall’impaziente,
non si conosce più (il modo di) sopprimere l’ardore.
Testimonia presso i giudici
e rispondigli con un indugio.”*

In questo testo didattico cronologicamente successivo (tarda XIII dinastia⁴¹⁴), noto ai moderni anche come *Satira dei Mestieri*, si riscontra un altro esempio del calore associato alle contese verbali, in passo corrotto ma dal senso comprensibile. L’impaziente, “chi ha il cuore frettoloso”, è un concetto affine a quello del focoso: chi parla precipitosamente, senza misurare le parole, e di solito in preda all’ira, come in questo caso, in cui si rischia di passare a vie di fatto; perciò molti dignitari, come vedremo al capitolo 3, vantano nelle loro biografie il loro essere “*privi di precipitazione*”. Il saggio mette in guardia sul potere trascinante dei facinorosi, il cui ardore può propagarsi proprio come un incendio, e propone un consiglio simile a quelli delle altre sapienze: tenersi lontano dalle dispute, e indugiare prima di rispondere.

Lamentazioni di Ipuwer

pLeiden I 344 r, col. 5,3

“iw ms Bw hr dd ir si3.i

rḥ.n.i ntr tnw k3 iri.i n.f”⁴¹⁵

*“Ma davvero, il focoso dice ‘Se potessi percepire
e sapere dov’è il dio, allora agirei per lui!’”*

11,12–12,3

“mtn sw hr d^c[r kd] [...] hr-m

n tni sndw r sḥm-ib

⁴¹⁴ A. Stauder, *ibid.*; con argomenti di stampo linguistico, l’autore ipotizza anche una datazione “atipica” all’inizio della XVIII dinastia.

⁴¹⁵ R. Enmarch, *The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*, p. 35.

iw inn.f kbhw hr t3 (...)
nd idr.f ir.n.f is hrw r nwt st
ht n ib iry
h3 d.f biwt.sn m ht tpt
k3 hwi.f sdbw d3i.f r.s
*skii.f wt iry iw t.sn*⁴¹⁶

*“Ecco, perché egli ha voluto creare l’umanità
quando l’uomo timorato non è distinto da quello dal cuore arrogante?
Dovrebbe venire a versare acqua sul fuoco! (...)
Il suo gregge è manchevole, anche se lui passa l’intero giorno ad occuparsene
poiché nel loro cuore c’è il fuoco!
Se solo avesse riconosciuto il loro carattere nella prima generazione
allora avrebbe potuto imporre la punizione
stendendo il braccio contro di esso
così da distruggere quel gregge e la sua discendenza!”*

Profezia di Neferti
pErmitage 1116B r, r. 49-50
hn n mdt hr ib mi ht
*nn whd.n.tw pr n r3*⁴¹⁷

*“(Ogni) frase è sentita come un fuoco
Non si sopporta ciò che esce dalla bocca.”*

Discorso di Sasobek
pRamesseum I, B28
ht pw mdt šmt
*iw.s wbd.s [///]*⁴¹⁸

⁴¹⁶ R. Enmarch, *op. cit.*, pp. 47-51.

⁴¹⁷ W. Helck, *Die Prophezeiung des Nfr.tj*, p. 44.

⁴¹⁸ J. Barns, *Five Ramesseum Papyri* (1956), p. 7 e tav. II.

“È un fuoco, il discorso che va,
esso brucia [///].”

Sono qui presentati alcuni *excerpta* dal filone della cosiddetta “letteratura pessimistica”, che descrive, a posteriori, il momento di crisi politica del Primo Periodo Intermedio con toni che non si esitano a definire apocalittici; naturalmente si tratta di un artificio retorico atto a celebrare, di converso, il ritorno all’ordine in cui questi testi sono stati redatti (XIII dinastia, o addirittura, secondo una recente teoria su base linguistica, XVIII⁴¹⁹). Il genere delle *Lamentazioni* utilizza con una certa frequenza l’elemento igneo come simbolo del distruttivo disordine che ha travolto il paese⁴²⁰. *Ipuwer* dichiara con veemenza che se il dio Ra avesse compreso sin dalla creazione la vera natura degli uomini, quella di avere “il fuoco nel loro cuore”, li avrebbe sterminati. Come vedremo al capitolo dedicato⁴²¹, l’autore arriva ad auspicare una fine delle nascite, la scomparsa stessa del genere umano, poiché solo così si fermerebbe l’incessante clamore che pervade la terra, e il mondo tornerebbe al suo primordiale silenzio. Si presenta però anche il problema della teodicea: la divinità è chiamata in causa, poiché non è stata capace di intuire l’inclinazione aggressiva delle sue creature, e non interviene a placare le ostilità. Di nuovo troviamo giustapposti “*kbhw*” e “*t3*”, acqua fresca e fuoco, calma e ardore. Degno di nota è anche il brano precedente, in cui il focoso (“*t3w*”) giustifica ipocritamente le sue azioni immorali con l’assenza di dio nel momento di caos. L’impossibilità di conoscere e percepire il divino può essere un lamento per un’umanità abbandonata a se stessa, ma anche, e più probabilmente, una riprova dell’ignoranza e del disinteresse del focoso⁴²².

Nella *Profezia di Neferti*, la parola è nuovamente paragonata alla fiamma, ma in un senso molto specifico: in un periodo di estrema tensione sociale, ogni frase è percepita come una minaccia, qualunque scintilla può scatenare una reazione incontrollata.

Il frammentario *Discorso di Sasobek*, che unisce elementi sapienziali a toni pessimistici, riprende invece la riflessione già affrontata nell’*Insegnamento di un uomo a suo figlio*;

⁴¹⁹ A. Stauder, *op. cit.*, pp. 509-511.

⁴²⁰ R. Enmarch, *op. cit.*, p. 182.

⁴²¹ Vd. cap. 2.3.2.

⁴²² R. Enmarch, *A world upturned: commentary on and analysis of the Dialogue of Ipuwer and the Lord of All* (2008), p. 105; R. B. Parkinson, *The tale of Sinuhe and other ancient Egyptian poems* (1997), p. 193; L. Coulon, “*La rhétorique et ses fictions*”, p. 109.

l'identità tra discorso e fuoco è testimoniata, questa volta, da una vera e propria figura retorica metaforica, non solo dall'associazione concettuale.

Questi ultimi due passi ricordano da vicino il già citato frammento §24,9-10 dell'*Insegnamento*, dove si ammoniva: *"Il prospero è colui che trattiene la sua bocca: le accuse degenerano in discorsi di guerra"*⁴²³. In un singolare gioco di opposizioni, però, il testo didattico raccomandava di tacere per evitare i dissidi, ma quando ormai il disordine è divampato, le *Lamentazioni* deplorano il fatto che non si possa più pronunciare verbo, per tema di scatenare la violenza sociale. Si avverte qui una tensione tra alcune accezioni del silenzio che avremo occasione di approfondire.

Racconto dell'Oasita eloquente

B1 272-278

"nb sis.f grg shpr m3t

shpr bw nb nfr

shtm bw (dw) (...)

mi htp pt r s3 d<d> c k3

sšmm.s hsw nb

mi ht pfst w3dwt

*mi mw hm ibt"*⁴²⁴

*"Un signore alleggerisce la falsità: un creatore di verità,
che crea ogni bene e distrugge ogni male (...)
come il cielo che si rasserena dopo la tempesta,
riscaldando tutti coloro che tremano,
come il fuoco che cuoce ciò che è crudo,
come l'acqua che spegne la sete."*

Il passo qui scelto vede il protagonista esortare Rensi ad essere un signore che agisce per il bene: in esso, lo stesso "fuoco" ("ht") dei testi precedenti, e il verbo "sšmm", forma causativa di quel "šmm" utilizzato sin dall'Antico Regno per indicare il calore⁴²⁵, soprattutto

⁴²³ H.-W. Fischer-Elfert, *op. cit.*, p. 248.

⁴²⁴ R. B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant*, p. 34.

⁴²⁵ N. Shupak, *op. cit.*, p. 117.

quello malevolo della febbre⁴²⁶, vengono qui utilizzati in una similitudine positiva, e associati ad altri elementi assai differenti –il cielo, l’acqua- in virtù del potere salvifico che possono avere per l’uomo. La forma causativa “ššmm” riecheggia inoltre il benevolo tepore che amuleti e medicinali possono infondere nel corpo⁴²⁷. Abbiamo selezionato questo passo, seppure in esso non sia presente il significato figurato legato al discorso e alla rabbia, poiché mostra *in fieri* un processo di trasformazione concettuale di alcuni dei termini afferenti a questa nostra analisi.

Con il raffinarsi delle forme letterarie, difatti, le espressioni figurate vengono utilizzate sempre più di frequente, e si fanno più articolate: il processo raggiunge il suo apice nel Nuovo Regno, e specialmente nel periodo ramesside. Anche le analogie più tradizionali, come quella qui presa in esame, vengono ravvivate in costruzioni che ne rinnovano il senso e stimolano l’attenzione del lettore: da metafore “chiuse” esse diventano “aperte”, “difficili”, “poetiche”, nel senso che, rispetto alla loro accezione primaria, esse permettono ora ispezioni, associazioni, salti logici ulteriori⁴²⁸. È in questo periodo che le varie espressioni per indicare il “focoso” incontrate nel nostro percorso vengono pressoché eclissate da un unico lessema metaforico: lo “šmm” del *Racconto dell’Oasita eloquente*. In un processo probabilmente innescato dalle invenzioni retoriche delle scuole scribali, il termine acquista un significato legato alla rabbia e all’antagonismo non precedentemente attestato⁴²⁹. Il facinoroso, da sempre condannato sotto varie terminologie, diviene ora un vero e proprio personaggio chiaramente determinato, che agisce in situazioni drammatizzate. Da sottolineare il fatto che, mentre questa figura ha ricevuto diverse denominazioni, non è mai cambiato il termine con cui si designa il silenzioso, che resta il “gr(w)” dall’*Insegnamento per Kagemni* ai testi didattici in demotico.

Il risultato più evidente dell’evoluzione semantica della correlazione tra parola e fiamma si trova nell’*Insegnamento di Amenemope*. Delle tre sezioni fondamentali in cui il testo si può suddividere, tutta la prima è dedicata all’argomento del focoso⁴³⁰: in essa si catalogano in tutto 6 ricorrenze di “p3 šmm”⁴³¹, accompagnate da altre fraseologie di significato affine. *Amenemope* è dunque non solo il testo che registra il maggior numero di istanze del “silenzioso”, ma anche del “focoso”: l’autore dedica alla descrizione del carattere negativo

⁴²⁶ WB IV, 468.

⁴²⁷ WB IV, 292-293; R. B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant: a Reader’s Commentary*, p. 222.

⁴²⁸ U. Eco, *op. cit.*, p. 187.

⁴²⁹ N. Shupak, *ibid.*; C. Di Biase-Dyson, *op. cit.*, p. 7.

⁴³⁰ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 9.

⁴³¹ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 65.

uno spazio quasi paragonabile a quello riservato alla lode suo opposto. Un prodromo, sembra, agli *Insegnamenti* in lingua demotica, che registrano un deciso aumento degli esempi del comportamento riprovevole, ritenuti essenziali al proposito istruttivo dei testi dell'epoca tarda e tolemaica⁴³². Fattori, questi, non certo trascurabili, che aprono le porte ad ulteriori considerazioni che andiamo adesso a soppesare.

Insegnamento di Amenemope

Capitolo 2 (4, 18–5, 8)

*“p3 šmm tw.k mi ih
sw sbḥ ḥrw.f r ḥrt
Tḥw sḥḥ bt3.f (...)
ts sw imi n.f drt.k
ḥ3ḥ sw (m) ʿwy p3 ntr (...)
ky sp nfr m ib n p3 ntr
wsf ḥ3t mdw”⁴³³*

“O tu, uomo focoso, come stai ora?

Egli grida e la sua voce arriva al cielo:

il dio della luna mette sotto accusa il suo crimine. (...)

(Tuttavia) tu sollevalo, tendigli la tua mano,

deponilo tra le braccia del dio (...)

Un'altra occasione buona per il cuore di dio

è indugiare prima di parlare.”

Capitolo 3 (5,9-15)

*“m ir nḥb-tt irm p3 t3-r3
mtw.k dbdb.f n mdwt (...)
dḥ pr.f mi ḥt m rwy
p3 šmm m wnw.t.p”⁴³⁴*

⁴³² A. J. Morales, “Expresiones del mal ejemplo de los textos egipcios del Reino Antiguo y Medio”, in *Aula Orientalis* 24 (2006), p. 216.

⁴³³ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, pp. 54-55.

⁴³⁴ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 67.

*“Non attacca briga con il caldo-di-bocca
e non provocarlo con parole. (...)
Una tempesta che spunta fuori come un fuoco nella paglia:
tale è il focoso nel suo momento.”*

Capitolo 10 (13, 10–14, 3)

*“m ir wšd m p3y.k šmm m gns.k
mtw.k ḥd ib.k ds.k
m ir dd n.f i3wt tw.k n ʿd3
iw wn ḥryt m ht.f (...)
t3 bwt n p3 ntr”⁴³⁵*

*“Non salutare il tuo focoso forzando te stesso;
non far violenza al tuo proprio cuore.
Non dirgli ‘Salute a te!’ falsamente,
mentre una paura è nel tuo petto (...)
è l’abominio di dio.”*

Capitolo 12 (15, 13-14)

*“m ir t3w irm p3 šmm
m tw.k snsnty n.k s-rk”⁴³⁶*

*“Non discutere con il focoso,
non accompagnarti con un facinoroso.”*

Già da questa collazione di brani si avverte nell’*Insegnamento* una particolare insistenza, quasi un’angoscia per l’argomento del “focoso”, esaminato da varie angolature, descritto in differenti contesti e situazioni, e instancabilmente stigmatizzato. Si ripete l’usuale esortazione a stare lontano da lui, giacché la sua rabbia è solo “un fuoco di paglia”⁴³⁷ (e il focoso è apostrofato nei capitoli 3 e 9 come “p3 t3-r3”, riecheggiando le definizioni “t3-ib” e

⁴³⁵ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 135.

⁴³⁶ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 149.

⁴³⁷ Metafora piuttosto comune, vd. V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 71.

“*t3-ht*” di Ptahhotep⁴³⁸, ma con una particolare concentrazione sulla “bocca”); e si aggiunge l’idea, come abbiamo già rilevato, che deve essere il dio ad occuparsi di lui. È tuttavia da sottolineare una variazione non di poco conto rispetto ai testi precedentemente trattati: il soggetto negativo non è più irrecuperabile, e il “tenersi in disparte” significa evitare di essere coinvolti nella sua furia, ma non disinteressarsi del tutto alla sua sorte. Se nelle *Lamentazioni* si invocava il dio per distruggerlo, qui lo si deposita invece “tra le braccia” della potenza superiore: l’accettazione della volontà divina lascia ad essa il giudizio finale.

Capitolo 4 (5,20-6,12)

“ir p3 šmm n hwt-ntr
sw mi š3 rd m htnty
kmt p3y.f h3^c srdm
ini.tw pht.f n mhrm
sw mh w3w r st.f
t3 st3 t3y.f krst
gr m3^c di.f sw m rwyt
sw mi š3 rd m thnt
sw 3h3h kb.f šmw.f
sw n hfdt hr n nb.f
dg3.f bnr h3b.f ndm
*ini.tw ph.f m mnw”*⁴³⁹

*“Quanto al focoso nel tempio,
 è come un albero germogliato al chiuso (?):
 nello spazio di un momento viene la sua perdita delle foglie,
 e trova la sua fine nei cantieri navali;
 oppure è fatto flottare via dal suo posto,
 e la fiamma è il suo lenzuolo funebre.
 Ma il vero silenzioso si tiene in disparte:
 è come un albero spuntato all’esterno (?):
 fiorisce e duplica il suo raccolto,*

⁴³⁸ V. P.-M. Laisney, *ibid.*.

⁴³⁹ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 72.

*è caro al Signore suo.
I suoi frutti sono dolci, la sua ombra piacevole,
e trova la sua fine nel giardino.”*

Capitolo 9 (11,12-13,9)

*“m ir sns.n.ty n.k p3 šmm
mtw.k hnhn.fr sdd (...)
sw whn sw-ḳd m ns.f
dd.f hnw ng3 (...)
bsr.f Hmnw r3-ḥ m sp
p3 nhp n p3 t3 r3
i.ir.f pipi r ngf(n) h3tyw (...)
sw šm r-h3t t3ww nb mi šnḥw
sw ḥd inw.f n šw (...)
spty.f bnr ns.f ikn
t3 ht rkh.tw m ht.f”⁴⁴⁰*

*“Non fraternizzare con il focoso
e non farti vicino a lui per parlare. (...)
Egli distrugge e costruisce con la sua lingua,
quando dice parole inadeguate. (...)
Potesse sorgere di nuovo Khnum,
il vasaio del ‘caldo di bocca’,
lui che si affatica agli stampi per ricuocere i cuori! (...)
(Il focoso) cammina davanti ad ogni vento, come le nuvole,
danneggia il colore del sole. (...)
Le sue labbra sono dolci, ma è amara la sua lingua,
il fuoco arde nel suo corpo.”*

Sono specialmente questi due capitoli ad introdurre un rinnovamento nel *leitmotiv* del focoso, e a trasformare la metafora concettuale della fiamma da convenzionale a

⁴⁴⁰ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, pp. 119-120.

“deliberata”⁴⁴¹. Ciò significa che non siamo di fronte ad una costruzione ipercodificata, ormai spoglia del suo significato originario e utilizzata in maniera inconscia: al contrario, rappresentando il focoso con la similitudine di un albero che viene bruciato, l’autore attira intenzionalmente l’attenzione sul dominio-sorgente.

Come chiarito dagli esempi precedenti, “la parola è simile alla fiamma”, per quanto al nostro orecchio moderno possa forse apparire una figura retorica immaginifica, è in realtà un’unità concettuale radicata nella lingua egiziana, un accoppiamento dominio sorgente-dominio bersaglio prestabilito. Non lo è invece il modo in cui *Amenemope* utilizza l’elemento nell’inedita formulazione del capitolo 4. La sua raffinata costruzione consta di un sistema a incastro di figure retoriche: la similitudine uomo-albero si sviluppa con la metafora concettuale emozione-temperatura, e poi in una vera e propria metafora linguistica, quel “*la fiamma è il suo lenzuolo funebre*”, che evoca la vampa che avvolgerà l’albero cresciuto in un luogo sbagliato. Il “*focoso*”, dunque, ritorna al fuoco: chi ha fatto dell’ardore il principio della sua vita, finirà nella fiamma. Ricordiamo che la “*fornace*” era uno dei mezzi per le esecuzioni capitali⁴⁴², specie per i crimini più gravi⁴⁴³, e che, nell’aldilà, l’elemento igneo assolveva alla funzione di radiare dall’esistenza stessa gli ingiusti, annientandoli anima e corpo⁴⁴⁴. La punizione tramite fuoco è inoltre testimoniata per i profanatori di necropoli e aree cultuali⁴⁴⁵: il destino dell’uomo impetuoso e turbolento, entrato in un contesto che non gli compete, rievoca dunque quello di chi accede indebitamente ai luoghi sacri. D’altronde, come il “*silenzioso*” si è caricato, in questo testo, della nuova accezione di rispetto delle procedure cultuali e della volontà divina, così anche il “*focoso*” espande il suo significato verso la trasgressione in campo religioso. Un tratto già abbozzato dalle *Lamentazioni di Ipuwer*, dove abbiamo osservato un focoso miscredente, disinteressato ad agire per il dio, ma che qui si connota esplicitamente in maniera negativa anche dal punto di vista delle disposizioni religiose⁴⁴⁶. Nella trattazione generale di *Amenemope* abbiamo difatti già sottolineato il fondamentale ruolo rivestito dalla cornice che inquadra l’intero capitolo, ovvero il tempio. La stigmatizzazione del comportamento

⁴⁴¹ G. Steen, “*The Paradox of Metaphor: Why We Need a Three-dimensional Model of Metaphor*”, in *Metaphor & Symbol* 23.4 (2008), p. 224.

⁴⁴² A. Leahy, “*Death by Fire in Ancient Egypt*”, in *JESHO* 27 (1984), specialmente pp. 200-202.

⁴⁴³ Cfr., e.g., la punizione degli attentatori contro il faraone nell’*Insegnamento di Ankhsheshonqi* (4, 5; S. R. K. Glanville, *op. cit.*, tav. 4).

⁴⁴⁴ J. Zandee, *Death as an Enemy, according to Ancient Egyptian conceptions* (1960), p. 15.

⁴⁴⁵ D. Lorton, “*The treatment of criminals in ancient Egypt*”, in *JESHO* 20 (1977), p. 18; A. Leahy, *op. cit.*, p. 43; J. Assmann, “*When Justice Fails: Jurisdiction and Imprecation in Ancient Egypt and the Near East*”, in *JEA* 78 (1992), p. 54.

⁴⁴⁶ N. Shupak, “*Positive and negative human types*”, p. 252.

negativo in questa sede porta a riflettere su un semplice, ma allarmante dettaglio: il fatto che il “*focoso*” sia arrivato sin dentro ai luoghi di culto. Come è stato messo in luce da Fischer-Elfert⁴⁴⁷, è possibile che l’insistenza dell’autore su questo argomento, tale da dedicargli un capitolo fondamentale come il quarto, non sia un semplice *topos* letterario, ma tradisca una situazione storica di brutalità, un clima sociale in cui violenza e mancanza di rispetto sono ormai ovunque, e il rumore preme contro le pareti della casa del dio.

Tornando all’analisi linguistica del passo, l’alto grado di creatività di *Amenemope* è evidenziato anche dall’impiego di una metafora cosiddetta imperfetta⁴⁴⁸, che contrappone per la prima volta in modo esplicito calore e silenzio, due fenomeni appartenenti a sfere percettive differenti. Lo stesso elemento del calore viene utilizzato in modo duplice nello svolgersi della stanza: quello distruttivo del rogo è associato al profanatore del tempio, ma la sua versione benefica, quella del sole che scalda e alimenta la natura, si attaglia a descrivere la felice condizione del silenzioso.

Anche al cap. 9 la catacresi del “*focoso*” è ravvivata dal brillante fraseggio. Si invoca Khnum, il vasaio per eccellenza, per cuocere di nuovo nel suo forno il cuore del “*caldo di bocca*”: una figurazione assai interessante sia poiché riprende l’idea delle *Lamentazioni* (a sua volta riferita all’analogo tema mitologico) della distruzione e ri-creazione dell’umanità⁴⁴⁹, sia perché “*t3 r3*” è scritto proprio con il segno geroglifico che rappresenta il forno del ceramista⁴⁵⁰. L’autore gioca allo stesso tempo con i valori fonetici, visivi e concettuali della scrittura. Così la doppia natura del fuoco e la sua associazione con il potere della parola è ancora una volta avvertibile nei vv. 12, 3-4, dove, semplicemente tramite la lingua, il focoso è in grado di distruggere la realtà, e riplasmarne una distorta. L’immagine figurata della lingua come fonte di potenza e di sofferenza si dimostra ancora radicata nel discorso poetico degli *Insegnamenti*.

La descrizione del facinoroso prosegue con l’inedita espressione “*egli cammina davanti ad ogni vento, come le nuvole*” (“*come la malattia*” nella variante del pStockholm⁴⁵¹, che aggiunge quindi anche l’immagine minacciosa di un’epidemia che si sposta nell’aria), “*danneggia il colore del sole*”, è capace di rovinare ogni principio di bellezza e positività, di attentare alle fonti stesse della vita. Luce, vento, dolcezza, amarezza, calore: visioni e

⁴⁴⁷ H.-W. Fischer-Elfert, *Abseits von Ma'at* (2005), pp. 91 e seg..

⁴⁴⁸ E. Steinhart, *The Logic of Metaphor* (2001), pp. 224 e seg..

⁴⁴⁹ Vd. R. Enmarch, *A world upturned*, p. 183.

⁴⁵⁰ U30; vd. A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, p.519; *WB V*, 229; N. Shupak, *op. cit.*, p. 250.

⁴⁵¹ vd. V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 129.

sensazioni giustapposte in modo sinestetico, a plasmare una costruzione di sicura efficacia poetica.

In *Amenemope*, dunque, un tropo che ha attraversato secoli di storia letteraria riesce a dimostrarsi ancora vivido e a conservare, addirittura rinvigorendolo, il proprio significato. La letteratura ramesside opera difatti una sintesi e, insieme, un rinnovamento dell'immaginario prodotto nell'intero genere sapienziale: viene a tratteggiarsi così con chiarezza un vero e proprio modello culturale, in cui parola, fuoco e silenzio convergono, manifestando una base cognitiva comune, per noi inedita, ma familiare alla civiltà egizia. Le metafore concettuali, "*sciabolate di luce trasversali che illuminano nessi significativi non direttamente analizzabili*"⁴⁵², lungi dall'essere mero ornamento retorico, hanno la facoltà di custodire in forma cristallizzata le tracce di antichi modi di pensiero e di esperienza. Dall'artificio linguistico traspare dunque, spesso e volentieri, un effettivo tessuto ontologico, e la metafora si fa strumento di conoscenza additiva, capace di accrescere la consapevolezza dei dinamismi del reale, dei rapporti tra le cose e del modo di guardare ad esse, come teorizzato già nella *Retorica* di Aristotele⁴⁵³.

L'associazione tra il discorso e la fiamma può costituire, in quest'ottica, una delle metafore assolute teorizzate da H. Blumentberg⁴⁵⁴: metafore primarie, non deducibili da altre, che rivelano un forte legame cognitivo e semantico, in una data lingua, tra due domini. Questo tipo di immaginazione preselezionata, connettendo intimamente e inscindibilmente alcuni elementi, porta alla ripetizione di uno stesso paragone, ed esprime un'originale concezione del mondo. L'analisi di questo codice interpretativo può rivelarsi, pertanto, una prospettiva capace di offrirci un prezioso sguardo su "*le certezze, i presentimenti, le valutazioni fondamentali che regolano gli atteggiamenti, le azioni, gli interessi e le indifferenze di un'epoca*"⁴⁵⁵.

⁴⁵² R. Bodei, *La filosofia nel Novecento: gli scenari teorici del nostro mondo* (2006), p. 152.

⁴⁵³ *Rhet.* 1410b, 14-25.

⁴⁵⁴ H. Blumentberg, *Paradigmi per una metaforologia* (1969).

⁴⁵⁵ H. Blumentberg, *op. cit.*, p. 23.

2.3 – Il silenzio nei “Discorsi”, nei testi narrativi e poetici

2.3.1 – Il Racconto dell’Oasita eloquente

La composizione modernamente nota con il titolo di *Racconto dell’Oasita eloquente*⁴⁵⁶ ci è conservata in quattro manoscritti frammentari di Medio Regno⁴⁵⁷, nessuno dei quali oltrepassa la XIII dinastia. La stesura del testo è databile, nell’ipotesi ad oggi più ampiamente accettata, tra l’inizio e la metà della XII dinastia⁴⁵⁸: si tratta dunque di un’opera che probabilmente non restò a lungo nel gusto dei lettori⁴⁵⁹, ma il suo ottimo stato di conservazione (si tratta del più lungo componimento di Medio Regno ad esserci giunto completo), la sua qualità e la sua importanza letteraria e culturale ne hanno fatto, in epoca moderna, uno degli esempi più studiati dell’intera produzione egiziana.

Ambientato in un periodo di poco precedente alla sua composizione, verosimilmente durante la X dinastia del Primo Periodo Intermedio⁴⁶⁰, il racconto narra le vicende di Khuenanup, un contadino dell’oasi di Wadi el-Natron, il quale, derubato sulla via per la capitale egiziana, si rivolge al governatore locale con un’eloquenza tale che le autorità decidono di non dargli risposta per poter continuare ad ascoltare i suoi discorsi. Sarà solo dopo nove lunghi, poetici e veementi appelli alla giustizia che l’oasita verrà informato della felice conclusione del suo caso.

Il ruolo cruciale del silenzio in quest’opera è stato da lungo tempo riconosciuto in ambito accademico: è, difatti, proprio il contrasto tra la deliberata mancanza di replica alle richieste del protagonista e la sua angosciata eloquenza a costituire, nelle parole di M. Lichtheim, “*the operative principle that moves the action forward*”⁴⁶¹: il silenzio è stato

⁴⁵⁶ Si è scelto qui di utilizzare la pubblicazione più completa e recente del testo: R. B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant* (1991). Per un resoconto sulle pubblicazioni precedenti del testo cfr. *ibid.*, pp. xxx-xxii.

⁴⁵⁷ pBerlin 3023 e 3025 (indicati in letteratura come B1 e B2, i manoscritti principali), pAmherst I e II, pButler r (pBM 10274), pRamesseum A (pBerlin 10499). Per la descrizione e l’analisi delle fonti cfr. R. B. Parkinson, *op. cit.*, pp. i-xxx.

⁴⁵⁸ R. B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant: a Reader’s Commentary* (2012), p. 1; A. Stauder, *Linguistic dating of Middle Egyptian literary texts*, p. 509.

⁴⁵⁹ L’assenza di ulteriori copie non significa, necessariamente, che il testo non venisse più apprezzato: per la questione della permanenza e delle citazioni del *Racconto* nella letteratura successiva vd. R. B. Parkinson, *op. cit.*, specialmente p. 14.

⁴⁶⁰ R. B. Parkinson, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁶¹ M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I*, p. 169; la stessa considerazione è espressa in “*Didactic literature*”, p. 253.

dunque, a ragione, definito motivo portante del racconto e motore problematico della trama⁴⁶². La rilevanza del tema è percepibile anche ad un'analisi puramente quantitativa del testo: i lemmi “(s)gr” e “gr(w)” figurano otto volte nel *Racconto*, in maniera nient'affatto marginale, bensì agli snodi principali della vicenda, e spesso nei punti più accorati della retorica dell'oasita.

Quest'enfasi sul silenzio risulta ancor più significativa dal momento che essa si manifesta in un'opera essenzialmente logocentrica, in cui le vicissitudini del contadino vessato fanno da cornice narrativa per uno sfoggio di eloquenza, una celebrazione del “bel parlare” che non ha paralleli in tutta la letteratura egiziana: il “*nfr mdt*” intorno a cui il racconto ruota è però inteso, è bene sottolinearlo da subito, come discorso non solo artistico, ma performativo, capace di incidere nel reale. Tuttavia, l'importanza del tema non sta solo in quest'antinomia, o nel suo ruolo all'interno dell'intreccio. *L'Oasita eloquente*, una composizione imperniata sugli ideali fondamentali della società egiziana dal tempo, un vero e proprio trattato sulla *maat*⁴⁶³, condivide con gli *Insegnamenti* un insieme coerente di valori e argomenti, ma anche svariate formulazioni linguistiche e sintattiche –al punto da essere stato descritto come “*an unusual blend of two genres, stories and wisdom*”⁴⁶⁴. In particolare, sono state fatte notare le strette affinità tra questo testo e *l'Insegnamento di Ptahhotep*, a partire dal fatto che il protagonista sembra incarnare la sua ben nota massima sull'eloquenza che può fiorire anche nei contesti più umili: “*la parola perfetta è più nascosta della pietra verde, eppure la si trova tra le serve alla mola*”⁴⁶⁵. Data la rilevanza del tema del silenzio nella contemporanea letteratura sapienziale, dunque, la sua frequenza e la sua centralità in questo testo assumono, come andiamo ad analizzare, risvolti peculiari⁴⁶⁶.

B1 57-61

“*dd.in Nmti-nht pn (i)m k3 hrw.k shti*”

⁴⁶² C. Eyre, “*The Performance of the Peasant*”, in *LingAeg* 8 (2000), p. 19; R. B. Parkinson, *The Tale of Sinuhe* (1997), p. 77, e *The Tale of the Eloquent Peasant: a Reader's Commentary*, p. 90.

⁴⁶³ J. Assmann, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten* (1990), p. 58; il termine “*m3't*” registra ben 22 occorrenze all'interno del testo.

⁴⁶⁴ J. P. Allen, *Middle Egyptian literature: eight literary works of the Middle Kingdom* (2015), p. 229

⁴⁶⁵ P 58-59; Z. Zäba, *Les maximes de Ptahhotep*, pp. 20-21.

⁴⁶⁶ Parte di questa sezione è stata presentata all'*XI International Congress of Egyptologists* (Firenze, 23-30 agosto 2015), e conseguentemente pubblicata con il titolo “*Silence in the Tale of the Eloquent Peasant: themes and problems*”, in G. Rosati, M. C. Guidotti, *Proceedings of the XI International Congress of Egyptologists* (2017), pp. 87-91.

mk tw r dmi n nb-sgr
dd.in shti pn hww.k wi ʕw3.k hnw.i
nhm.k rf nhwt m r3.i
nb-sgr di.k r.k n.i ht.i
ih tm.i sbh nr.k”⁴⁶⁷

*“Disse questo Nemtynakht: ‘Non alzare la voce, oasita:
ecco, sei presso l’approdo del Signore del Silenzio!’
Disse questo oasita: ‘Mi batti, mi rubi i miei beni,
e mi toglie anche dalla bocca il lamento?
Signore del Silenzio, rendimi le mie cose
e allora non griderò (per) il tuo disturbo!’”*

Nemtynakht, il *villain* della storia, dopo aver derubato il protagonista, cerca anche di troncane le sue proteste con un riferimento al “Signore del Silenzio” che è stato molto discusso, e variamente interpretato. Un’ipotesi vede la sua battuta come una minaccia di morte⁴⁶⁸: “*dmi*” nel Medio Regno ha più frequentemente il significato di “*porto*” rispetto a quello successivo di “*città*”⁴⁶⁹, e quella dell’approdo è una ben conosciuta metafora per la morte nella lingua egiziana, inoltre l’epiteto di “Signore del Silenzio” alluderebbe ad Osiri, sovrano dei defunti. L’altra ipotesi è che Nemtynakht si riferisca all’esistenza effettiva di un santuario o una cappella di Osiri nelle vicinanze, il che avrebbe richiesto la messa al bando del rumore nell’area sacra a questo dio silenzioso⁴⁷⁰. Sottolineiamo che l’ “alzare la voce” è qui indicato con il l’espressione “*k3 hrw*”, destinata a divenire ricorrente nelle autobiografie, e a cui è dedicato un paragrafo nella discussione sulla fraseologia di quella tipologia testuale.

Entrambe le congetture pongono che il “Signore del Silenzio” sia da intendersi Osiri, visto che si tratta di un appellativo tradizionale del dio: questa sarebbe però la prima menzione dell’epiteto, poiché altrove esso risulta attestato solo dal Nuovo Regno in poi⁴⁷¹. Quella del

⁴⁶⁷ R. B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant*, pp. 13-14.

⁴⁶⁸ R. B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant: a Reader’s Commentary*, pp. 55-56; J. P. Allen, *op. cit.*, p. 246; M. Smith, *Following Osiris* (2017), p. 206.

⁴⁶⁹ R. B. Parkinson, *ibid.*.

⁴⁷⁰ E. Suys, *Etude sur le Conte du fellah plaideur: récit égyptien du Moyen-Empire* (1933), p. 15; M. Lichtheim, *op. cit.*, p. 183; P. Frandsen, “On the avoidance of certain forms of loud voices and access to the sacred”, p. 980; L. Coulon, “La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire”, in *BIFAO* 99 (1999), p. 105.

⁴⁷¹ Vd. C. Leitz, *LGG*. III, pp. 242-243.

silenzio nei luoghi che pertengono al signore dei defunti è una questione complessa e articolata che sarà affrontata in una sezione apposita; per adesso basti accennare che, se pure non vi è alcuna prova dell'esistenza di un simile precetto per il periodo qui preso in esame, l'idea del gridare e della confusione visti come il "bwt", l' "abominio" di Osiri, è già presente nei capitoli 36 e 37 dei *Testi dei Sarcofagi*⁴⁷². Nello stesso *corpus* sono attestate anche le nozioni del "giardino del Silenzioso" ("hnty-š igr", con determinativo divino), in cui il defunto risiede, e della "terra del silenzio" ("t gr" o "t igr"), luogo d'arrivo dopo il trapasso⁴⁷³. Le due proposte sulla frase in questione, comunque, possono forse non escludersi a vicenda, se immaginiamo Nemtynakht utilizzare sarcasticamente l'eventuale prescrizione religiosa per insinuare un silenzio ben più definitivo.

In ogni caso, Khuenanup dimostra di conoscere e rispettare il desiderio di tranquillità del dio, e, manifestando sin da subito le sue abilità retoriche, capovolge la minaccia trasformandola in un appello alla potenza superiore. La storia prosegue con il contadino che supplica per dieci giorni il malvagio di restituire i beni rubati, "senza che lui vi prestasse attenzione" ("n rdi.n.f m3c.f r.s"⁴⁷⁴); egli si reca allora ad Eracleopoli, dove riporta brevemente il suo caso ad un legato del grande intendente Rensi, l'autorità locale.

B1 80-82

"gr pw ir.n (i)m(i)-r3 pr wr s3 Mrw Rnsi
n wšb.f n nn n srw
wšb.f n šhtì pn"⁴⁷⁵

"Tacque allora il grande intendente Rensi, figlio di Meru,
e non rispose a questi notabili,
né rispose a questo oasita."

B1 110-111

"nn wšb r ddt.f nbt
in mrwt wn.f hr dd gr"⁴⁷⁶

⁴⁷² CT I 144d, cap. 36, e CT I 150 c-d e 151a, cap.37; vd. R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts* (1973), pp. 26-28.

⁴⁷³ Vd. C. Leitz, *LGG VII*, p. 316.

⁴⁷⁴ B1 63; R. B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant*, p. 14.

⁴⁷⁵ R. B. Parkinson, *op. cit.*, p. 16.

“Senza rispondere a nulla di ciò che egli dice,
per far sì che lui parli, tu taci!”

Nel primo brano, Rensi, informato del furto, si consulta con il suo *entourage* di funzionari; ma mentre essi mostrano disinteresse per quella che considerano una questione triviale, e rifiutano di indagare per chiarire le responsabilità, il grande intendente si prende invece del tempo per ponderare la sua decisione. Il primo silenzio di Rensi appare dunque positivo, ben differenziato, anche lessicalmente, dalla noncuranza di Nemtynakht e dei funzionari. Un distinguo su tale interpretazione è avanzato da A. Gnirs, che vede questo tacere come una sottintesa propensione a lasciar cadere il caso (anche perché Nemtynakht lavorava per un suo sottoposto), e le successive azioni dell'intendente “*apparently more driven by his discovery of the peasant’s artistic quality than by his sense of morality*”⁴⁷⁷. Pur non mettendo da parte questa supposizione, possiamo appoggiarci su altre tipologie testuali per cercare di gettare più luce sul significato del passo.

L’atteggiamento assunto da Rensi in questa occasione sembra ricordare sia i precetti di *Ptahhotep* sull’ascoltare le petizioni con considerazione, sia la figura stessa del silenzioso, moderato e privo d’impazienza nelle sue risposte, già tracciata negli *Insegnamenti* precedenti o contemporanei all’*Oasita eloquente*. Ugualmente, come vedremo al capitolo dedicato, nelle autobiografie sono riscontrabili almeno 8 casi di Medio Regno in cui l’aggettivo “*grw*” e il tema del tenere il silenzio sono registrati tra i meriti del defunto. La considerazione per questa virtù, già ben attestata nel Medio Regno, si riflette qui verosimilmente nel ruolo di arbitro imparziale di Rensi, disposto ad ascoltare e a dedicare al giudizio un appropriato lasso di tempo prima del pronunciamento⁴⁷⁸.

É possibile citare due paralleli interessanti, seppur cronologicamente successivi, per il silenzio visto come necessario e auspicabile nell’ambito legale. Nel *Decreto di Horemheb*⁴⁷⁹, la grande stele di carattere politico e giuridico eretta a Karnak per testimoniare l’efficacia del nuovo sovrano nel mantenere l’ordine del paese, il faraone dichiara di essersi attenuto a questo principio per la scelta dei giudici:

⁴⁷⁶ R. B. Parkinson, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁷⁷ A. Gnirs, “*The Language of Corruption: on Rich and Poor in the Eloquent Peasant*”, in *LingAeg* 8 (2000), p. 137.

⁴⁷⁸ Sul silenzio interpretato come parte integrante della procedura giudiziaria in quest’opera vd. M. Bontty, “*Images of Law and the Disputing Process in the Tale of the Eloquent Peasant*”, e M. Light, “*The Power of Law: Procedure as Justice in The Eloquent Peasant*”, in *LingAeg* 8 (2000), pp. 93-107 e 109-124

⁴⁷⁹ J.-M. Kruchten, *Le décret d’Horemheb* (1981).

“[///] tmm-r3 nfrw bit rhw wd^c im(w)-ht sdmyw mdt pr-nsw hprw nw r^cyt dhn.n.i r wd^c t3wy”⁴⁸⁰

“[///] uomini chiusi di bocca, perfetti di carattere, capaci di sondare i pensieri, obbedienti alla parola del palazzo e alle leggi della corte. Li ho nominati a giudicare le Due Terre.”

Anche Ramesse IV, nel suo canto di lode ad Amon-Ra del pTorino 1882 r (2,10-3,1), presentando al dio il suo retto operato durante il regno, descrive così le sue decisioni all'interno dei tribunali:

“iw gr.k(wi) r si3yt shrw”⁴⁸¹

“Ho taciuto per poter comprendere le questioni.”

Il silenzio, nel discorso regale, è dunque presentato come requisito fondamentale per la scelta di un magistrato, e come principio adoperato persino dalla più alta carica dello stato al fine di garantire ai procedimenti un esito informato e corretto.

Ma poco più avanti nel racconto, nel secondo brano qui riportato, il tacere del funzionario assume accenti più ambigui. Dopo la prima supplica dell'oasita, Rensi consulta il faraone, vista l'inusuale circostanza di un contadino che si esprime con incredibile eloquenza; ed è proprio Kheti III a suggerirgli di usare il silenzio come strategia per spingere l'uomo a mostrare ancora la sua dote. Strumento e agente del faraone, il quale parla e comanda come vuole il suo ruolo, il funzionario, a questo punto, tace.

Il faraone sceglie dunque il silenzio, ma non certo per le motivazioni addotte da Horemheb e Ramesse IV nei casi precedentemente riportati: lo fa, si potrebbe dire, per il piacere personale di ascoltare belle orazioni. Il testo non presenta la sua decisione con toni negativi, e anzi specifica come egli raccomandi di provvedere segretamente al sostentamento del contadino e della sua famiglia per il tempo in cui viene trattenuto. In un meccanismo che ricorda l'inquadratura narrativa fornita da Cheope nei *Racconti del papiro*

⁴⁸⁰ M. Kruchten, *op. cit.*, p. 150 e tav. V-VI.

⁴⁸¹ A. H. Gardiner, “A pharaonic encomium”, in *JEA* 41 (1955), tav. VIII e XIX; “A pharaonic encomium (II)”, in *JEA* 42 (1956), p. 10.

Westcar, la richiesta di Kheti costituisce il pretesto per lo svolgimento dei successivi discorsi. Pertanto, la deliberata impassibilità di Rensi diviene sì il motore della narrazione, ma anche il fondamentale motivo d'incomprensione con l'oasita: si genera così la sovrapposizione di livelli della storia, in cui i lettori sono edotti sulla ragione di quel comportamento, ma non così il protagonista, che lo percepisce come indifferenza. L'*audience* riconosce in Rensi un personaggio positivo, o che comunque sta svolgendo il suo dovere, mentre per l'oasita la mancanza di un responso è un'offesa quasi peggiore del torto subito: poiché che esistano i furti è tristemente noto, ma che le autorità non intervengano è un'inaccettabile violazione del diritto e della dignità⁴⁸². *"Silence is a form of failure or inability, compared to the peasant's activity: Rensi does not 'speak Maat' like the peasant (...) his silence transforms him into the topic of discourse"*, considera Parkinson⁴⁸³. Inerzia, insensibilità ed egoismo sono i "peccati" contro la *maat* di cui il protagonista accusa il suo interlocutore, responsabile di aver infranto quei meccanismi dell'agire sociale, solidale e comunicativo instancabilmente rappresentati nelle sapienze⁴⁸⁴. Egli si lancia dunque in nove orazioni via via più impetuose, sulla giustizia e sul ruolo di suoi garanti che i potenti sono chiamati a rivestire, sperando di provocare alla risposta un avversario che invece mantiene la sua freddezza, arrivando a scomparire completamente dal dialogo.

B1 241-242

*"d3ir stpt.k r nfr bss grw"*⁴⁸⁵

"Limita la tua scelta verso il bene di colui che si allontana silenzioso!"

B1 346-347

"m wšbw m wšd grw

*m pḥ nti n pḥ.n.f"*⁴⁸⁶

⁴⁸² M. Light, *op. cit.*, p. 112.

⁴⁸³ R. B. Parkinson, *Poetry and culture in Middle Kingdom Egypt* (2002), pp. 172-173.

⁴⁸⁴ J. Assmann, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale* (2003), pp. 37 e seg..

⁴⁸⁵ R. B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant*, p. 32.

⁴⁸⁶ R. B. Parkinson, *op. cit.*, p. 44.

*“Non rispondere con l’accusare un silenzioso,
non attaccare uno che non attacca!”*

Questi esempi, tratti rispettivamente dalla quarta e dall’ottava petizione, sono qui accostati nel loro manifestare la stessa preghiera per Rensi, quella di scegliere con saggezza, di prendere le parti dei “silenziosi”: i giusti, gli innocenti, connotati con una percepibile nota di mitezza. L’oasita aveva già asserito, nel suo appello ad Osiri, che se fosse stato esaudito avrebbe rispettato la quiete, e aveva anche dichiarato che il discorso “è uscito dal mio corpo a causa della sua condizione”⁴⁸⁷: egli è dunque forzato a parlare, costretto dalla circostanza in cui si trova⁴⁸⁸, ma sembra considerarsi comunque, come vedremo anche più avanti, affine alla schiera di quei “silenziosi” che consiglia di sostenere. Come chiosa Parkinson, *“the peasant contrasts Rensi’s negatively characterised conduct with that of the absolute ideal that is embodied in the ‘quiet man’.*”⁴⁸⁹

Quella sfumatura di remissività di cui dicevamo ha portato alcuni studiosi⁴⁹⁰ a scegliere di interpretare “grw” non “silenzioso”, bensì “umile”, spiegandolo come un riferimento alle masse di una popolazione svantaggiata e priva di voce che trovano, in Khuenanup, la rara occasione di farsi udire e difendere i propri diritti. La questione richiama quella, già esposta, per cui J. P. Allen decide di non interpretare come “silenzio”, ma come semplice calma, le menzioni di “gr/grw” presenti in *Kagemni* e *Ptahhotep*⁴⁹¹, e merita dunque una discussione più approfondita.

“Much of the Tale’s meaning is presented through viewing the same themes in different ways” annota ancora Parkinson⁴⁹²: rimuovere l’allusione al silenzio da questi passi significa annullare tutto quel gioco di significati, quell’amara ironia tra il tacere che è l’origine della sofferenza del protagonista, e le sue stesse dichiarazioni di aderenza a quel valore. Pur se non si considerasse questa obiezione, ad ogni modo, è da notare che la connessione tra il concetto del “silenzioso” e quello del “povero” o del “bisognoso”, tra “grw” e “nmḥ”, è una caratteristica esclusiva, come vedremo, di alcuni particolarissimi testi della cosiddetta “pietà personale”, datati all’età ramesside. I passi qui presi in esame potrebbero essere visti

⁴⁸⁷ R. B. Parkinson, *op. cit.*, p. 38.

⁴⁸⁸ Vd. E. Brunner-Traut, *“Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren in den Koptischen Apophthegmata am Beispiel des Schweigens”*, in E. Hornung, O. Keel, *Studien zu altägyptischen Lebenslehren* (1979), p. 210.

⁴⁸⁹ R. B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant: a Reader’s Commentary*, p. 280.

⁴⁹⁰ M. Lichtheim, *op. cit.*, p. 183; A. David, *“The nmḥ and the paradox of the voiceless in the Eloquent Peasant”*, in *JEA* 97 (2011), p. 81.

⁴⁹¹ Vd. capp. 2.2.1 e 2.2.2.

⁴⁹² R. B. Parkinson, *Literary Form and the “Tale of the Eloquent Peasant”*, in *JEA* 78 (1992), p. 172.

come una ragguardevole anticipazione di tale tematica; tuttavia, l'analisi della letteratura sapienziale ci ha già mostrato che gli *Insegnamenti* di Medio Regno non trattano mai del silenzio come passività o quietismo, ma come qualità dell'uomo di successo, un merito di cui i membri della classe dirigente fanno orgoglioso sfoggio. Inoltre, il *gap* storico, culturale e di contesti tra queste due realtà è eccessivamente ampio.

A. David, nel suo articolo in cui propone di leggere il "grw" di queste righe come un sinonimo di inferiorità sociale ("*a nmh avant la lettre*"⁴⁹³), sottolinea il contrasto tra la loquacità del contadino e il silenzio delle autorità, che ricollega alla morale dei testi didattici. "*Higher levels of the administration, acting on the king's behalf, were committed to the ideal of the 'silent man', and to the the duty to 'speak Maat'. Since the common petitioner often met only silence in response, Pharaoh had to remind judges (sdmw, 'hearers') to hear the case brought before them.*"⁴⁹⁴ Il collegamento tra l'ideale del silenzioso e l'atteggiamento (volutamente, fintamente) scorretto di Rensi, e senz'altro di tanti giudici nella pratica comune, non sembra però calzante. Di parere opposto è anche N. Shupak: "*Rensi, the high steward, thus behaves in a manner quite contradictory to the recommendations of the Egyptian sages in 'The Instruction of Ptahhotep'. Not only does he ignore the peasant's request, he even chastises him and has him beaten to make him pour out his complaints. (...) Rensi's behavior, according to the story, is dictated by the king's command, but Rensi becomes a model of a poor judge as a result.*"⁴⁹⁵

Nessun *Insegnamento*, difatti, ammette mai l'uso del silenzio come risposta ad una giusta petizione, o come difesa da accuse scomode: accanto alle descrizioni dell'utilità del tacere, *Ptahhotep* ammonisce sulla necessità, se si è un superiore, di ascoltare e far sfogare i postulanti e i sofferenti⁴⁹⁶. Khuenanup stesso critica con veemenza questa violazione, denunciando di trovarsi in un mondo iniquo dove si è scisso il legame naturale tra la parola e ciò che essa designa⁴⁹⁷: "*giudice (lett. 'ascoltatore'), tu non ascolti! (sdmw n 3 sdm.n.k) Perché dunque non ascolti?*"⁴⁹⁸

⁴⁹³ A. David, *op. cit.*, p. 81.

⁴⁹⁴ A. David, *op. cit.*, p. 80.

⁴⁹⁵ N. Shupak, "A New Source for the Study of the Judiciary and Law of Ancient Egypt: 'The Tale of the Eloquent Peasant'", in *JNES* 51, 1 (1992), p. 14.

⁴⁹⁶ P264-276; Z. Zăba, *op. cit.*, pp. 36-47. Per le eco di questi precetti nelle biografie di Medio Regno, vd. P. Vernus, *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, pp. 160 e 174.

⁴⁹⁷ L. Coulon, "*La rhétorique et ses fictions*", p. 108.

⁴⁹⁸ B1 211; R. B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant*, p. 31.

Quest'oscillazione nella letteratura accademica tra le contrastanti visioni del silenzio come virtù dei burocrati o come caratteristica degli svantaggiati sarà ripresa più approfonditamente nelle conclusioni del lavoro⁴⁹⁹.

B1 316-317

"nn gr rdi.n.k mdw.f

nn sdr rdi.n.k rs.f

*nn hb3-ħrw sspd.n.k"*⁵⁰⁰

*"Non c'è silenzioso che tu abbia fatto parlare,
non c'è chi dormisse che tu abbia svegliato,
non c'è ottuso che tu abbia reso intelligente."*

Il presente passaggio pare offrire una visione ancora differente sul tacere, quella della repressione del dissenso, nelle parole dell'oasita che imputa a Rensi il fatto che, sotto il suo dominio, la popolazione non possa esprimersi. La citazione richiama i casi che osserveremo nella "letteratura pessimistica", dove la privazione del discorso, l'essere costretti a non parlare sono causa di sofferenza per il giusto. Ma è anche possibile che il significato, qui, sia leggermente meno radicale: questi versi sembrano infatti tracciare il ritratto di un potente non tanto oppressivo, ma che semplicemente non si cura dei suoi sottoposti, e non li incoraggia a migliorarsi e a manifestare i propri bisogni. Come già ricordato, difatti, nell'*Insegnamento di un uomo a suo figlio* si magnifica il sovrano in quanto *"egli trasforma l'ignorante in sapiente, il maligno diventa benevolo, egli fa sì che il piccolo sia come il grande (...) e il miserabile un signore della gioia (...) egli insegna al muto a parlare, apre le orecchie del sordo"*⁵⁰¹. In questo passo, però, la situazione chiaramente negativa è quella del muto, indicato con termine diverso ("*ibb*"⁵⁰²): una menomazione fisica, come la sordità a cui è correlata, non la scelta cosciente, libera o forzosa che sia, del silenzioso.

⁴⁹⁹ Vd. cap. 4.3.

⁵⁰⁰ R. B. Parkinson, *op. cit.*, p. 40.

⁵⁰¹ H.-W. Fischer-Elfert, *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn: Tafelband* (1999), §4, 1-10.

⁵⁰² vd. A. Roccati, *"Muto"* (2017), p. 219

B1 329-330

"n si3.n.k ib.i gr

nm sw r irt t_{st} n.k

*n snd.n.fn tw3.n.f st"*⁵⁰³

"Tu non comprendi il mio cuore:

il silenzioso che si volge indietro per farti rimprovero

non teme l'uomo che sta supplicando."

E in conclusione, all'ottava supplica, il protagonista afferma la propria convinzione di essere nel giusto, avvertendo l'intendente che non ha ancora compreso con chi ha a che fare. Altre traduzioni considerano i participi come forme relative, e.g. E. Bresciani *"Tu non conosci il mio cuore, (quello) di un silenzioso che si gira indietro per farti dei rimproveri, che non ha paura di colui al quale espone le sue lagnanze"*⁵⁰⁴, ma il significato resta comunque inequivocabile: Khuenanup si autodefinisce qui "un silenzioso", ma un silenzioso che sa bene quando è il momento di parlare. Come nelle massime di *Ptahhotep*, egli afferma che non bisogna aver timore dei potenti quando si esprimono giuste rimostranze, e ci mostra con chiarezza, come abbiamo già avuto occasione di osservare, che l'ideale del "silenzioso" non significa solamente il tacere. Anzi, la reazione di chi è sempre tranquillo e controllato, sembra suggerirci, è ancor più da temere: quando un silenzioso si leva, lo fa senza paura, poiché sa di essere nel giusto, e che è giunto il momento di dar voce al proprio convincimento.

Da questo catalogo delle menzioni del tema e da queste considerazioni preliminari, è evidente che l'*Oasita eloquente* presenti, assieme all'apprezzamento della figura del "grw", anche diverse connotazioni ambigue o chiaramente negative del silenzio. Ciò è particolarmente rimarchevole dal momento che invece il genere sapienziale, in tutta la sua lunga storia, fino agli *Insegnamenti* demotici di *Ankhsheshonqi* e del *Papiro Insinger*, mai fa cenno a simili implicazioni.

In questi testi abbiamo difatti visto il silenzioso, colui che sa controllarsi in ogni situazione, divenire stimato e benvoluto, e il tacere consigliato come strategia per migliorare il proprio *status* sociale, guadagnare rispetto, eludere i pericoli del discorso; nelle biografie, gli ufficiali vantano profusamente la propria adesione a questo principio. Nell'*Oasita*

⁵⁰³ R. B. Parkinson, *op. cit.*, p. 42.

⁵⁰⁴ E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto* (1969), p. 158.

eloquente, al contrario, il silenzio di una figura pubblica produce incomprensioni, sofferenza, ed è percepito dall'*Oasita* come l'estremo affronto. Ed è il tacere di un potente, non il suo discorso, a costringere lo sventurato a fare il suo gioco, a piegarsi, inconsapevolmente, al suo volere. Il racconto ci mostra il silenzio minacciato contro un innocente, associato a morte e repressione, e alla disperazione del contadino, che, verso la fine della storia, decide di porre fine ai suoi discorsi, rassegnato e convinto di venire giustiziato. Quella qualità incondizionatamente positiva degli *Insegnamenti*, che garantiva di poter appianare i conflitti e migliorare il vivere sociale, qui non solo non risolve la questione, ma diviene metonimia d'iniquità. È proprio in quel silenzio proposto dalla sapienza come valida forma di risposta che i due protagonisti della storia non comunicano, non si comprendono.

L'approccio di L. Coulon⁵⁰⁵ alla questione del contrasto tra le problematiche della retorica e i modelli dell'etica, presente nell'*Oasita eloquente* come in altri testi narrativi di Medio Regno, pone l'accento sull'ambientazione fittizia di questi racconti, quella del Primo Periodo Intermedio. La concezione storiografica di questa fase come un momento di crollo e sovvertimento si è, ad oggi, ormai notevolmente smorzata⁵⁰⁶. Si preferisce parlare di una fase di crisi in senso generico, dovuta ad un graduale indebolimento dell'istituzione centrale, che aprì la strada a differenti traiettorie storiche: di opportunità e rinnovamento su scala locale, ma registrate con toni apocalittici nelle retrospettive di primo Medio Regno⁵⁰⁷. Tuttavia, è possibile osservare come, in quest'epoca, il declino delle istituzioni tradizionali, referenti e garanti delle modalità ufficiali del discorso, abbia lasciato campo libero per alcune trasformazioni significative nelle modalità di espressione. Questo fenomeno, denominato da Coulon "*la 'crise' du discours dans la littérature du Moyen Empire*"⁵⁰⁸, a cui dedicheremo più spazio nelle conclusioni del lavoro, non riguarda solamente la letteratura, ma ha origine dalle fonti archeologiche.

⁵⁰⁵ L. Coulon, *op. cit.*

⁵⁰⁶ Cfr. D. Franke, "*Erste und Zweite Zwischenzeit – Ein Vergleich*", in ZÄS 117, 1-2 (1990), pp. 119–129; "*First Intermediate Period*", in D. B. Redford (ed.), *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt I* (2001), pp. 526-532.

⁵⁰⁷ per una storia degli studi sul Primo Periodo Intermedio, vd. E. Priglinger, *Die Erste Zwischenzeit Ägyptens: Eine Historiographie* (2011); per un sintetico quadro aggiornato sulle differenti interpretazioni di questa fase e le questioni ancora aperte, vd. T. Schneider, "*What Is the Past but a Once Material Existence Now Silenced?*": *The First Intermediate Period from an Epistemological Perspective*, in F. Höflmayer (ed.), *The Late Third Millennium in the Ancient Near East: Chronology, C14, and Climate Change* (2017), pp. 311–322.

⁵⁰⁸ L. Coulon, *op. cit.*, p. 109.

Tra le autobiografie dei nomarchi e degli ufficiali di Primo Periodo Intermedio si rintracciano, difatti, alcune espressioni del tutto inedite, come quella di dichiararsi *“colui che parla con la propria voce”*⁵⁰⁹: un’affermazione di autorità, indipendenza, e, verosimilmente, anche libertà di imporre concetti nuovi. Come descrive R. Landgráfová, *“the owners of biographical texts of the 11th and 12th dynasties (...) while drawing heavily on existing traditions, desire to express themselves in their own terms”*⁵¹⁰. Ed è proprio all’interno di questa fraseologia che sono presenti le uniche occorrenze, note a chi scrive, di un deciso, inequivocabile disprezzo del silenzio nelle autobiografie, in una costruzione che divenne un *cliché*. Sebbene a quell’epoca, con ogni probabilità, le saggezze che elogiano questo ideale non fossero state ancora composte –e questo potrebbe essere certamente il motivo di tale singolarità- il silenzio sembra essere già attribuito alla nobiltà, quasi fosse un valore distintivo del precedente *establishment*, che viene qui criticato e rovesciato, a mostrare il contrastante attivismo dei nuovi governatori. Gli esempi, che sono qui anticipati, saranno poi inseriti all’interno del database sulle menzioni del silenzio nel *corpus* biografico⁵¹¹.

Stele CGC1666 di Mereri, IX dinastia, Denderah

*“mdw r hrw.f p^ct gr.ti hrw n dy snd”*⁵¹²

“Colui che parla con la propria voce mentre la nobiltà tace nel giorno del seminare la paura.”

Tomba di Ankhtifi, X-XI dinastia, UE3, Mo’alla

*“mdw r hrw.f p^ct gr.ti hrw n dy snd sm3w m sgr”*⁵¹³

⁵⁰⁹ vd. L. Coulon, *“Véracité et rhétorique dans les autobiographies égyptiennes de la Première Période Intermédiaire”*, in *BIFAO* 97 (1997), p. 121. Sulle innovazioni nelle forme e nelle affermazioni delle biografie di questo periodo, vd. anche A. J. Morales, *“Expresiones del mal ejemplo de los textos egipcios del Reino Antiguo y Medio”*, p. 220.

⁵¹⁰ R. Landgráfová, *It is My Good Name that You Should Remember* (2011), p. XXI.

⁵¹¹ I seguenti esempi sono catalogati con i numeri N.2, 4, 6, 7 nel *database*; vd. cap. 3.2.

⁵¹² H. Fischer, *Dendera in the third millennium B.C.* (1968), pp. 141-142.

⁵¹³ J. Vandier, *Mo’alla. La tombe d’Ankhtifi et la tombe de Sébekhotep* (1950), p. 171.

“Colui che parla con la propria voce mentre la nobiltà tace nel giorno del seminare la paura e mentre l’Alto Egitto è nel silenzio.”

Tomba di Ahanakht I, XI dinastia, T5, Deir el-Bersha

*“mdw r hrw.f p^ct gr.ti rhyt m sgr”*⁵¹⁴

“Colui che parla con la propria voce mentre la nobiltà tace e la gente è nel silenzio.”

Stele Toledo 47.61 di Sesennakht, circa XI dinastia, Naga ed-Deir

*“mdw r hrw.f p^ct gr.t(i) hrw n sh^c3”*⁵¹⁵

“Colui che parla con la propria voce mentre la nobiltà tace nel giorno del grande consiglio.”

Sarcofago di Nakhti, fine dell’XI-inizi della XII dinastia, da T7, Asyut

*“mdw r hrw.f p^ct gr.ti hrw n dy snd”*⁵¹⁶

“Colui che parla con la propria voce mentre la nobiltà tace nel giorno del seminare la paura.”

Il significato di questo *“giorno della paura”* e *“giorno del consiglio”* non è mai esplicitato: ammesso che ci si riferisca sempre allo stesso evento, è stato ipotizzato che si tratti del *“giorno dell’unire i nomoi”* nominato da Ankhtifi stesso, ovvero quello in cui il nomarca di Asyut fronteggiò con successo l’attacco di Tebe e Coptos⁵¹⁷. Un momento storico che, viste le numerose citazioni, doveva essere rimasto fortemente impresso nella memoria dei contemporanei, tanto da lasciare *“ammutiliti”* la precedente classe dirigente e l’Alto Egitto tutto.

⁵¹⁴ F. Griffith e P. Newberry, *El Bersheh II* (1863), p.32.

⁵¹⁵ E. Brovarski, *The inscribed material of the First Intermediate Period from Naga-ed-Dêr* (1989), pp. 713-715

⁵¹⁶ É. Chassinat e C. Palanque, *Une campagne de fouilles dans la nécropole d’Assiout (MIFAO 24, 1911)*, p. 137.

⁵¹⁷ E. Brovarski, *op. cit.*, p. 714.

Comunque sia, queste attestazioni potrebbero suggerire che la scelta del Primo Periodo Intermedio sia stata deliberatamente calcolata per collocare il *Racconto dell'Oasita* in un momento storico caratterizzato da forme particolari di discorso, e da una messa in discussione di certe espressioni tradizionali. Il fenomeno di "crisi" teorizzato da Coulon è osservabile, difatti, anche in altre composizioni con la stessa ambientazione, soprattutto nel mondo sovvertito della letteratura pessimistica: nel *Dialogo di Ipuwer*, dove il faraone, in teoria detentore di *Hu*, il discorso efficace ed effettivo, soccombe al disordine, ma anche nelle *Lamentazioni di Khakeperraseneb*, ove fratellanza e dialogo sono ormai perduti, e il saggio sente il bisogno di parole nuove⁵¹⁸. Il tema si percepisce, inoltre, nell'affranto refrain "a chi parlare oggi?"⁵¹⁹ del *Dialogo del disperato con la sua anima*, sebbene lì la situazione politica, pur descritta con i toni delle *Lamentazioni*, non sia esplicitamente collocata nel Primo Periodo Intermedio. Il crollo della solidarietà interumana è dunque rappresentato, in questi testi, come un tracollo del linguaggio: e dove cessa il linguaggio, dove si sgretola quella giustizia connettiva e comunicativa di cui abbiamo trattato nei testi sapienziali, subentra la violenza⁵²⁰. Tale dissoluzione del valore performativo della parola risulta specialmente paradigmatica nell'*Oasita eloquente*, con il suo protagonista che perora lungamente e con maestria la propria causa senza per questo sciogliere la situazione. Non è la sua eloquenza, difatti, a convincere Rensi: al contrario, è stata proprio la sua abilità ad incastrarlo per giorni in un'angosciosa traversia.

Ma mentre il genere didattico mette spesso in guardia sui rischi e i punti deboli del discorso, forza dall'immenso potenziale creativo e distruttivo (ricordiamo solo il passo dell'*Insegnamento di un uomo a suo figlio* che recita "il discorso è simile al fuoco (...) esso può trasformare anche il tranquillo in uno di tante parole"⁵²¹), non così avviene per il silenzio, sempre presentato come qualità positiva e supporto efficace.

È perciò un risvolto singolare, ed estremamente rilevante per la nostra questione, il fatto che la perdita di potere comunicativo del discorso coinvolga anche questo aspetto: nell'*Oasita eloquente*, infatti, persino il silenzio è una forma di conversazione fallita⁵²². Anche in questo caso, l'ambientazione pseudostorica sembra avere un suo peso, dato che le connotazioni ambigue del silenzio nel racconto trovano corrispondenza in prospettive

⁵¹⁸ Vd. L. Coulon, "La rhétorique et ses fictions", pp. 110-111, e cap. 2.3.2.

⁵¹⁹ Col. 103-130.; vd. J. P. Allen, *The Debate between a Man and His Soul* (2010), pp. 90 e seg..

⁵²⁰ J. Assmann, *Potere e salvezza*, p. 207.

⁵²¹ §19,1-4; H. Fischer-Elfert, *The Teaching of a Man for his Son: Textband*, p. 202.

⁵²² R. B. Parkinson, "Imposing Words. The Entrapment of Language in the Tale of the Eloquent Peasant", in *LingAeg* 8 (2000), p. 45.

simili della letteratura pessimistica. Si possono anticipare qui alcuni passi dalle *Lamentazioni di Khakheperraseneb*, che descrivono il tacere sia come codardia, sia come lo stato miserevole di chi non può esprimere la sua angoscia: “sono entrate oggi le afflizioni, al mattino, non sono passati via gli estranei, tutta la gente è silenziosa al riguardo (...) è doloroso mantenere il silenzio”⁵²³. Anche il protagonista della *Profezia di Neferti* incalza il proprio cuore a prendere la parola, poiché “questo paese è distrutto, e non c’è nessuno che si prenda cura di lui, nessuno che parli”⁵²⁴; ed *Ipuwer* deplora “oh se avessi fatto voce, in quel momento, che mi avrebbe potuto salvare dalla pena in cui sono!”⁵²⁵. Questi stralci richiamano con chiarezza la situazione descritta dalle iscrizioni dei nomarchi precedentemente presentate, con la nobiltà inerte e in preda al panico. È la prospettiva ad essere differente: mentre nelle biografie quella stasi faceva risaltare il dinamismo dei protagonisti, qui il silenzio è l’afflizione, l’incapacità di reagire di una classe che vede sovvertire l’ordine costituito.

Una visione d’insieme su questi passi tratti da fonti sia storiche sia letterarie può portare ad un’importante deduzione: che il silenzio fosse considerato, già nella cultura orale precedente alla messa per iscritto dei primi testi sapienziali, e certamente nella narrativa di primo Medio Regno, una parte integrante dei valori dell’*élite*, e per questo legato, inevitabilmente, alle sue fortune. In un periodo di formazione, e con l’allentarsi delle maglie interne della struttura statale, persino concetti che in seguito diventeranno fondanti possono essere oggetto di discussione, e mostrare sfumature che saranno poi seguito estromesse dal discorso sapienziale. C’è da dire che, nel caso dell’*Oasita eloquente* e del genere delle *Lamentazioni*, il Primo Periodo Intermedio ci viene naturalmente presentato in una forma rielaborata e parziale: ma proprio la *fictionality* di queste opere gioca un ruolo fondamentale nella comprensione del problema degli “aspetti negativi” non previsti dagli *Insegnamenti*. Il contesto immaginario di queste storie consentiva, probabilmente, una maggiore apertura verso nozioni e casistiche che i generi più “ideologici”, più legati al concetto di decoro, non potevano trattare⁵²⁶. La stessa scelta di

⁵²³ 4, 1-5; A. H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden*, pp. 104-108. Passo qui citato in traduzione da E. Bresciani, *op. cit.*, pp.120-121.

⁵²⁴ Va; W. Helck, *Die Prophezeiung des Nfr.tj* (1992), p. 23. Passo qui citato in traduzione da E. Bresciani, *op. cit.*, p.124.

⁵²⁵ 6.5-6.6; R. Enmarch, *The dialogue of Ipuwer and the Lord of All* (2005), p. 37. Passo qui citato in traduzione da E. Bresciani, *op. cit.*, p. 109.

⁵²⁶ Sull’argomento della *fictionality* vd., e.g., A. Loprieno, *Topos und Mimesis zum Ausländer in der ägyptischen Literatur* (1988), e “Defining Egyptian literature”, in A. Loprieno (ed.) *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, p. 43; R. B. Parkinson, “Types of literature in the Middle Kingdom”, p. 301.

un protagonista estraneo alla classe dominante contribuisce a distanziare la narrazione dai *setting* più convenzionali. Tutta la narrativa di Medio Regno si discosta dall'ufficialità "*usually towards the darker, rather than the lighter, side*"⁵²⁷: sullo sfondo non compromettente di un passato turbolento, e ormai lontano, essa dispone della facoltà di esplorare circostanze straordinarie, narrare paradossi, descrivere la sofferenza degli onesti, affrontare questioni di giustizia, di morale e teodicea. I territori inesplorati del silenzio rientrano tra questi argomenti problematici.

Vari autori hanno però suggerito come *l'Oasita eloquente* si distacchi dalle altre composizioni qui citate per il suo tentativo di offrire una forma di risoluzione alla "crisi del discorso": nelle parole di A. Loprieno, "*it thematizes the issue of how to reconcile the social requirement of gr 'being silent', with the literary requirement of dd, 'speaking'*"⁵²⁸, mentre, per Coulon, esso si distingue per "*la tentative qui s'y fait jour de fournir à la parole un critère d'éthicité, une norme propre au discours*"⁵²⁹.

Abbiamo in effetti osservato come sia il parlare sia il tacere assumano una dimensione peculiare e personale per il protagonista della storia. Il semplice contadino si dimostra maestro di eloquenza, un'eloquenza non fine a se stessa, ma impiegata per rievocare i diritti e i doveri fondamentali dell'uomo. Quanto poi al silenzio, scavalcando, si direbbe, le moderne discussioni tra il tacere come caratteristica della classe dirigente e della burocrazia o come sinonimo di miseria, *l'oasita* lo descrive invece come un valore assoluto, rigorosamente collegato alla *maat*, un valore che non appartiene solo all'*élite*, ma a cui possono rifarsi tutti gli uomini virtuosi. I concetti di parola e silenzio non sono dunque isomorfici alla struttura sociale, ma riguardano chi sa padroneggiarli secondo giustizia, indipendentemente dal suo *status*. Una tale considerazione trae appoggio dal fatto che il testo non impieghi mai "(s)gr" in riferimento a Rensi, eccetto che per la sua prima apparizione, quando egli usa il silenzio nella maniera corretta e contemplata, per garantire imparzialità e ponderare la questione (B1 80). Khuenanup non accusa mai il grande intendente di essere un "grw", al contrario, si identifica egli stesso con questa figura, nel significativo brano:

Sul concetto di decoro vd., e.g., J. Baines, "*Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions*", in *JARCE* 27 (1990), specialmente pp. 19-21.

⁵²⁷ R. B. Parkinson, *The Tale of Sinuhe and other ancient Egyptian poems*, p. 14.

⁵²⁸ A. Loprieno, "*Literature as Mirror of Social Institutions: The Case of the Eloquent Peasant*", in *LingAeg* 8 (2000), p. 183.

⁵²⁹ L. Coulon, *op. cit.*, p. 112.

B1 329-330

*“Tu non comprendi il mio cuore:
il silenzioso che si volge indietro per farti rimprovero
non teme l’uomo che sta supplicando.”*

Rensi, che quasi non pronuncia verbo in tutta la vicenda, non è considerato un “silenzioso”, mentre l’eloquente protagonista rivendica per sé tale virtù, in un’incisiva inversione semantica che ricorda il già citato *Insegnamento di un uomo a suo figlio*:

*“Quanto al discorso, esso è la sembianza del fuoco:
è il bruciare della risposta dell’ignorante,
sfolgorante di sede presso la bocca del silenzioso.”⁵³⁰*

Pur sfiancato e deluso dalla mancanza di comunicazione, Khuenanup ha dunque ancora ben chiara questa accezione “sapienziale” del silenzio, e si schiera con sicurezza con il “grw”: l’uomo giusto e rispettoso per eccellenza, che leva la voce solo nei frangenti più critici. L’oasita individua così il significato del silenzio non nel mero tacere, dato che il suo stesso carattere loquace può rientrare in questo ideale, e che egli stesso ammette la possibilità di un “silenzioso che muove rimproveri”; ugualmente, il mutismo di un’autorità ingiusta viene escluso da tale principio. Le implicazioni di questa tematizzazione del silenzio, già in parte esplicitate da Jan Assmann nella sua definizione di “*relative Schweigen*”⁵³¹, saranno riprese nelle conclusioni del lavoro.

La visione d’insieme sulle varie menzioni del nostro tema nell’*Oasita eloquente* sembra dunque giungere, infine, ad un chiarimento delle problematiche presentate: l’oasita si autodefinisce un “grw”, scopre che le connotazioni negative del silenzio per cui aveva sofferto erano soltanto apparenza, e, una volta ricevuto il suo risarcimento, è finalmente quieto⁵³². Il racconto, dopo aver messo in scena i possibili abusi e fraintendimenti del concetto del tacere, non ne contesta il valore tradizionale, e perviene ad una forma di risoluzione. Una risoluzione che s’incarna proprio nella figura del protagonista, che dà

⁵³⁰ §19,1-3; H.-W. Fischer-Elfert, *op. cit.*, pp. 202-208.

⁵³¹ J. Assmann, *op. cit.*, p. 196.

⁵³² M. Lichtheim, “*Didactic literature*”, p. 253.

prova di sapersi avvalere di entrambi i principi complementari della parola e del silenzio; la figura di un umile contadino, scelta, sia pure solo nel mondo della finzione letteraria, per esporre gli ideali fondamentali dell'intera cultura egiziana.

2.3.2 – I *Discorsi*

Si presentano qui sinotticamente, in una rapida rassegna, quei passi dei cosiddetti *Discorsi* o *Lamentazioni* che presentano riferimenti espliciti al nostro argomento. Tali composizioni sono state definite tra le più complesse, ambiziose e poliedriche dell'intera produzione in medio-egiziano, giacché non descrivono, come gli *Insegnamenti*, un'ideologia manifesta, ma dipingono un quadro "in negativo", dalle tinte opposte, dove quell'ordine tanto celebrato nel discorso ufficiale si rivela estremamente fragile. Tuttavia, le opere che appartengono a questo filone tratteggiano un mondo privo della *maat* non per sterile pessimismo, bensì proprio per dimostrare la vitale necessità, la dipendenza del sistema da tale principio: per questo, secondo J. Assmann, i generi degli *Insegnamenti* e dei *Discorsi* risultano, alla prova dei fatti, complementari⁵³³. Attraverso un confronto diretto e doloroso con il male, la successiva riconquista dei valori-cardine, sempre implicata in questi testi scritti *a posteriori*, si arricchisce di un aspetto catartico, risultando ancor più preziosa, giacché è stata conquistata dopo immense sofferenze. Come delucida J. Baines, "the reaffirmed order in a work's resolution is more satisfying and ultimately more robust than one not exposed to questioning (...) formulating tensions aesthetically within a fictional frame may still enhance the sense of ultimate meaning."⁵³⁴ Tali opere celebrano dunque il *decorum* della classe dirigente non in modo diretto, ma, più raffinatamente, per contrasto, espandendo così il concetto di intrattenimento della letteratura a tematiche che impegnano il lettore ad una riflessione tutt'altro che scontata: "pleasure is not merely frivolous (...) there is no reason why 'pleasure' and 'pain' should be kept apart for the ancient world more than elsewhere."⁵³⁵

Il tema del declino dell'ordine che è, prima di tutto, un declino del linguaggio è evidente già dalla struttura di queste composizioni, impostate sotto forma di dialoghi

⁵³³ J. Assmann, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, p. 35.

⁵³⁴ J. Baines, "Research on Egyptian literature", p. 8.

⁵³⁵ J. Baines, *ibid.*. Su questo tema vd. anche R. B. Parkinson, *Poetry and culture*, pp. 84-85.

dell'impossibile, come quello del *Disperato con la sua anima*, o di Ipuwer con il "Signore Universale", o altrimenti di amari monologhi di uomini che non ricevono risposta da una società divenuta ingiusta –come lo è, in fondo, anche l'*Oasita eloquente*. Personaggi rimasti soli con il proprio cuore, a cui si rivolgono come ultimo, affranto tentativo di quella comunicazione che appare così fondamentale per la mentalità egiziana: "io parlo a te, mio cuore, e tu rispondimi: un cuore interpellato non può rimanere silenzioso"⁵³⁶. Ma talvolta, neppure esso ha la forza di reagire: le *Lamentazioni* tematizzano, infatti, anche l'impossibilità di esprimersi in una situazione di disagio, la difficoltà di descrivere, e dunque di rapportarsi, ad una realtà talmente crudele, talmente inusitata che non si possiedono neppure i parametri per concettualizzarla. In questo senso, come abbiamo accennato al capitolo precedente, *Khakheperraseneb* desidera "parole sconosciute, frasi che fossero strane, in una lingua nuova che non passerà via, prive di ripetizioni"⁵³⁷: quelle già utilizzate si rivelano drammaticamente insufficienti, svigorite dal lungo uso, o corrotte dal vocabolario della violenza.

La parola viene meno; ma il silenzio che occupa il suo spazio, non essendo quella scelta volontaria e cosciente che abbiamo analizzato nelle sapienze, non può, in questo caso, supplire al suo ruolo. "Eine gute Rede am rechten Ort und zur rechten Zeit wurde in Ägypten allzeit hochgeschätzt und wird den Weisen sogar abverlangt (...) Das Schweigen hat seine Zeit wie seinen Ort, kann demnach unzeitig sein und falsch am Platze"⁵³⁸: la situazione catastrofica del mondo delle *Lamentazioni* è dovuta proprio ad un'inversione di queste modalità corrette, ad un eccesso di discorsi, di aggressività e di clamore quando si sarebbe solo dovuto tacere, e dalla mancanza d'intervento nel momento di parlare.

Da tale inefficacia, da tale svuotamento di significato degli strumenti del linguaggio sorgono quelle angolature equivoche, già tratteggiate dall'*Oasita*, di un tacere che, in diverse sfumature, diviene causa ed espressione di dolore.

Lamentazioni di Ipuwer, col. 4.2

"iwms [///] hr hrw

n(n) *k3-hrw m rnpwt nt hrw

⁵³⁶ *Lamentazioni di Khakheperraseneb*, vd. infra.

⁵³⁷ Su *Khakheperraseneb*, il suo rapporto con la tradizione e il suo bisogno di autenticità vd. R. B. Parkinson, "Khakheperraseneb and Traditional Belles Lettres", in P. Der Manuelian, R. E. Freed (ed.), *Studies in honor of William Kelly Simpson* (1996), pp. 647-654.

⁵³⁸ E. Brunner-Traut, "Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren", p. 210.

*nn ph[wy n] hrw*⁵³⁹

*“Davvero, [///] a causa del clamore,
non c’è chi sia preciso di voce negli anni del clamore,
non c’è fine al clamore.”*

5,14-6.1

*"h3 rf grh pw m rmt
n(n) iwr n(n) mst
ih gr t3 m hrw nn hn(n)w*⁵⁴⁰

*“Oh se vi fosse ora la fine dell'umanità,
senza più concepimento, né nascita!
Allora la terra sarebbe quieta dal rumore, senza più turbolenti!”*

6,5

*"h3 r.f ir.n.i m t3y 3t
nhm.f wi m-^c whdt.i irrw im.s*⁵⁴¹

*“Oh se avessi fatto voce in quel momento,
che mi avrebbe potuto salvare dalla mia pena che da essa è causata!”*

12,12-13

*"hw, si3, m3^ct hn^c.k
s(w)h3 pw rd.k ht t3*⁵⁴²

*“Discorso, Percezione e Verità sarebbero con te (scil. il faraone),
(ma) il tumulto è ciò che tu metti nel paese!”*

⁵³⁹ R. Enmarch, *op. cit.*, p. 31.

⁵⁴⁰ R. Enmarch, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁴¹ R. Enmarch, *ibid.*.

⁵⁴² R. Enmarch, *op. cit.*, p. 51.

Lamentazioni di Khakheperraseneb, 1, 10-14

“3tp ʕt.i

snni wi hr ib.i

whd sw h3p-ht hr.f”⁵⁴³

“Le mie membra sono cariche,
ed io sono prostrato a causa del mio cuore:
è doloroso mantenere il silenzio su di esso!”

2, 1-3

“ihw bs m min

nhpw n swʕ drdrw

hr-nb gr hr.f”⁵⁴⁴

“È entrata oggi l'afflizione,
all'alba, gli stranieri non sono passati via,
tutta la gente è silenziosa al riguardo.”

2, 4-6

“h3t pw gr r sdmt (...)

dd.i n.k ib.i wšb.k n.i

n gr.n ib ph”⁵⁴⁵

“È doloroso tacere riguardo a cose udite! (...)
lo parlo a te, mio cuore, e tu rispondimi:
un cuore interpellato non può rimanere in silenzio.”

Profezia di Neferti, 20

“hws ib.i rm.k t3 pn š3ʕ.n.k im.f

⁵⁴³ A. H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, p. 104.

⁵⁴⁴ A. H. Gardiner, *op. cit.*, p. 106.

⁵⁴⁵ A. H. Gardiner, *op. cit.*, pp. 107-108.

gr m iwḥ

*mk wn dd.ti r.f m stryt*⁵⁴⁶

*“Scuotiti, mio cuore, e piangi su questo paese dove hai cominciato (a vivere);
colui che tace nella calamità,
ecco, c’è qualcosa da dire su di lui in biasimo.”*

24

*“ḥd t3 pn nn mh ḥr.f nn dd nn ir rmw
wnn t3 pn m-m”*⁵⁴⁷

*“Questo paese è distrutto, e non c’è nessuno che si prenda cura di lui, nessuno che parli,
nessuno che versi lacrime;
che ne sarà di questo paese?”*

48-49

*“tw r rdit ḥt msdd r sgr r3 mdw”*⁵⁴⁸

*“I doni si fanno solo con odio,
per mettere a tacere una bocca che parla.”*

Discorso del pRamesseum II v, 2, 4-5

*“rn n grw ir m th n s3.n rh ḥt iwn.f (...)
iw smw nb 3k.f mi ḥpr.f n is t3w n r3”*⁵⁴⁹

*“Il nome del silenzioso è reso in miseria,
(nemmeno) l’uomo esperto ha saputo riconoscere il suo carattere. (...)
Ogni pianta perisce appena spunta, senza che ci sia un soffio della bocca.”*

⁵⁴⁶ W. Helck, *Die Prophezeiung des Nfr.tj*, p. 19.

⁵⁴⁷ W. Helck, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁴⁸ S. Quirke, *Egyptian Literature 1800 BC*, p. 137.

⁵⁴⁹ J. Barns, *Five Ramesseum Papyri*, tav. 9; S. Quirke, *op. cit.*, p. 189.

Le *Lamentazioni di Ipuwer*, lo avevamo accennato anche nell'*excursus* sulle metafore del fuoco, si dolgono a più riprese del clamore che ha invaso il paese: elemento connaturato all'uomo, esso potrebbe essere soppresso solo con la drastica soluzione di porre fine a concepimenti e nascite. Solo così si darebbe respiro alla terra, finalmente libera nel suo primigenio silenzio, come suggerisce anche il gioco di assonanze tra "grh" e "gr" dei vv. 5,14-6.1. Tuttavia, l'autore stesso, pur denunciando l'assenza di dio, e il sovrano che non fa che alimentare il caos, deplora altresì di non aver dato corso alla sua protesta, a quella potenza della giusta parola che avrebbe saputo, forse, fermare l'aggravarsi delle ostilità.

Tra gli aspetti negativi del silenzio che questi testi esplorano vi è infatti, in primo luogo, l'omertà, di cui viene accusata una società pavida e muta, esattamente come quella ritratta nelle stele dei nomarchi; ma di i saggi stessi vorrebbero che il loro cuore fosse stato più coraggioso, dichiarando quanto sia per loro penosa quell'incapacità di parlare che equivale all'inazione. Si mostra qui con chiarezza quali siano gli scorretti del "sgr", dal clima di generale indifferenza, al tacitare, con la forza o con la corruzione, chi leva la propria voce. Si consolida, inoltre, la riflessione sul silenzio positivo come valore legato alla stabilità e alla cultura tradizionale: nel mondo rovesciato del *Discorso del pRamesseum II*, infatti, il personaggio del "silenzioso", che, nonostante le perturbazioni del concetto resta ancora, proprio come nell'*Oasita*, sinonimo del giusto, non viene più compreso, e la sua esistenza, al posto degli onori e del rispetto promessi dalle sapienze, non conosce altro che miseria. In queste situazioni estreme portate in scena dai *Discorsi*, all'umanità vengono a mancare gli strumenti per distinguere il bene dal male: proprio in questo senso, tali composizioni non questionano, ma anzi implicitamente validano i precetti degli *Insegnamenti*, dimostrando, con vividi esempi, cosa ne sarebbe del paese se essi venissero disattesi.

Come abbiamo visto e vedremo, questi "lati oscuri", tuttavia, sono rimasti confinati nei mondi della *fictionality*, e non sono mai entrati a far parte del decoro ufficiale. Essi caratterizzano invece in modo specifico questa fase iniziale della letteratura egiziana come un momento di straordinaria sperimentazione, e di riflessione su interrogativi problematici che non saranno, in seguito, mai più affrontati.

Voltiamo ora pagina, lasciando il Medio Regno per entrare nel Nuovo, ed affrontare il silenzio all'interno di generi testuali innovativi, e da punti di vista del tutto inediti.

2.3.3 – Inni e preghiere di Nuovo Regno

Ci si è già più volte riferiti ad un concetto ben noto in campo egittologico, uno dei fenomeni storico-religiosi più peculiari e influenti nel panorama di questa civiltà, fondamentale per lo studio della documentazione di Nuovo Regno: quello della cosiddetta "pietà" o "religiosità personale"⁵⁵⁰.

La lingua egizia non possiede una terminologia specifica per le nozioni di "religione" e di "pietà", né espressioni che possano differenziarle⁵⁵¹; tuttavia, gli studiosi hanno riconosciuto, nella documentazione archeologica degli inizi della XVIII dinastia, l'insorgenza di pratiche che attestano con sicurezza alcune modalità di rapporto con gli dèi non più solo "istituzionalizzate", bensì anche private, esplicitate in forme di comportamento cultuale innovative e ben riconoscibili. Sarà offerta, in questa sezione, una sintetica trattazione sull'argomento, orientata a mostrare il ragguardevole, e ancora poco indagato ruolo ricoperto dal silenzio all'interno di tale specifico modello culturale.

La definizione di "pietà personale" è stata introdotta nel discorso egittologico sin dagli inizi del secolo scorso da A. Erman⁵⁵² e J. H. Breasted⁵⁵³, per descrivere la scoperta di particolari pratiche di fede e religiosità all'interno della comunità di Deir el-Medina, il villaggio dei costruttori delle necropoli regali attivo dall'epoca di Thutmosi I a quella di Ramesse XI⁵⁵⁴. Un considerevole numero di stele, *ostraca* e testi provenienti da tale sito, difatti, presentava iconografie ed espressioni inedite che manifestavano emozioni individuali pertinenti all'esperienza religiosa, e l'instaurazione di un rapporto strettamente privato con la divinità, indipendente da attività di controllo o di mediazione da parte del clero. Alcuni di questi documenti sono configurati proprio come preghiere, focalizzate sull'esperienza dell'incontro tra l'uomo e il divino in un contesto di profonda deferenza: si tratta soprattutto di invocazioni per chiedere favori, per implorare il giusto e salvifico intervento del dio in situazioni di difficoltà personale, o per esprimere riconoscenza in seguito a grazie ricevute. All'epoca, il fenomeno fu ascritto all'età ramesside, e, per il tono

⁵⁵⁰ H. Brunner, *"Persönliche Frömmigkeit"*, in *LÄ V* (1982), pp. 951-963; sulla terminologia vd. M. M. Luiselli, *"Personal Piety (modern theories related to)"*, in *UCLA Encyclopedia of Egyptology* (2008), p. 4.

⁵⁵¹ M. M. Luiselli, *op. cit.*, p. 1.

⁵⁵² A. Erman, *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt* (1911), p. 1086.

⁵⁵³ J. H. Breasted, *Development of religion and thought in ancient Egypt* (1912), p. 349.

⁵⁵⁴ J. Černý, *A community of workmen at Thebes in the Rameside period* (1973); L. H. Lesko, *Pharaoh's Workers: The Villagers of Deir El Medina* (1994).

di umiltà che molti di questi testi esibiscono, alle classi subalterne, come dimostra il titolo di un altro dei primi lavori sull'argomento, *The Religion of the Poor in Ancient Egypt*⁵⁵⁵.

I successivi decenni di scoperte archeologiche e approfondimenti teorici hanno alterato notevolmente tale ristretta visione iniziale, riconoscendo la "pietà personale" come un fenomeno maggiormente complesso, temporalmente più esteso, ma socialmente più circoscritto. Le tendenze principali nel dibattito egittologico possono essere ridotte a due: considerarlo una caratteristica sottesa all'impianto della religione egiziana in tutti i periodi, ma più cospicua ed evidente a livello archeologico nel Nuovo Regno, oppure come un movimento legato ad un'età precisa, che ha però dei precursori, e che lascia una lunga eredità⁵⁵⁶. Ad esempio J. Baines, più orientato sulla prima ipotesi, ha fatto notare le "distorsioni" che devono essere calcolate nel considerare l'effettiva o meno insorgenza di questa corrente religiosa in età ramesside. I fattori del decoro e del contesto, innanzitutto, che hanno escluso molte delle possibilità di espressione di eventuali concezioni simili in tempi più antichi; la graduale diffusione del benessere e della scrittura in una percentuale sempre esigua ma più ampia della popolazione, che ha invece aumentato le occasioni di diffusione e attestazione di idee differenti; l'eccezionalità del sito di Deir el-Medina, della sua conservazione e del grado di alfabetizzazione dei suoi abitanti; le dinamiche archeologiche che possono aver determinato la perdita di certa documentazione, come quella dei templi minori o delle aree non indagabili⁵⁵⁷; ed infine i mutamenti nel *display* del comportamento religioso avvenuti nella XVIII e XIX dinastia⁵⁵⁸.

Riguardo ai precedenti e alle possibili origini della "pietà personale", D. Kessler⁵⁵⁹ e F. Adrom⁵⁶⁰ hanno messo in luce l'estrema antichità della tradizione di rivolgere petizioni agli dèi per se stessi, o per un familiare; J. Baines ed E. Froot hanno fatto notare che il senso di coinvolgimento attivo tra dio e fedele è compreso nelle fraseologie di "*il mio dio*" e "*l'amato dal suo dio cittadino*", da sempre presenti nelle iscrizioni⁵⁶¹; anche M. Lichtheim ha segnalato come il senso di relazione personale e di dipendenza nei confronti del dio fosse già stato articolato distintamente nel Primo Periodo Intermedio, quando i membri

⁵⁵⁵ B. Gunn, "*The Religion of the Poor in Ancient Egypt*", in *JEA* 3, 2-3 (1916), pp. 81-94.

⁵⁵⁶ J. Assmann, *Egyptian solar religion in the New Kingdom* (1995), p. 190; M. M. Luiselli, *op. cit.*, p. 2.

⁵⁵⁷ J. Baines, "*Practical religion and piety*", in *JEA* 73 (1987), pp. 79-98.

⁵⁵⁸ J. Baines, E. Froot, "*Piety, change and display in the New Kingdom*", in M. Collier, S. Snape (ed.), *Ramesside studies in honour of K. A. Kitchen* (2001), pp. 1-18.

⁵⁵⁹ D. Kessler, "*Dissidentenliteratur oder kultischer Hintergrund? Teil 1: Überlegungen zum Tura-Hymnus und zum Hymnus in TT 139*", in *SAK* 25 (1998), pp. 161-188.

⁵⁶⁰ F. Adrom, "*Gipfel der Frömmigkeit*", in *SAK* 33 (2005), pp. 1-28.

⁵⁶¹ J. Baines, E. Froot, *op. cit.*, p. 3.

della classe emergente attribuivano i loro successi all'aiuto del nume tutelare locale⁵⁶². L'irruzione più violenta della storia (nella forma delle grandi campagne militari nel Vicino Oriente, e della sempre maggiore apertura politica dell'Egitto sullo scacchiere del Mediterraneo) all'interno della dimensione umana porta queste intuizioni ad un grado più consistente: ovverosia all'interpretazione degli accadimenti come risultato dell'intervento e della volontà divini, nozione tipica del Nuovo Regno⁵⁶³. Dall'età ramesside in poi, tale orientamento del pensiero porterà gradualmente a risvolti politici sostanziali: la risoluzione degli affari interni affidata in misura sempre maggiore al pronunciamento degli oracoli, e infine, con la XXI dinastia, l'avvento della teocrazia vera e propria⁵⁶⁴.

Le prime testimonianze inequivocabili del fenomeno si datano agli inizi della XVIII dinastia, da un lato con l'affermazione delle pratiche oracolari, esempio di comunicazione diretta del dio e del suo plasmare il corso degli eventi, soprattutto nei casi eclatanti dei verdetti divini che ratificarono l'ascesa al trono di Hatshepsut e Thutmosi III⁵⁶⁵; dall'altro con le prime composizioni poetiche, come il pBoulaq 17 (CG58038)⁵⁶⁶, risalente ad Amenofi II, che inneggiano ad un dio giudice imparziale e incorruttibile, che presta attenzione alle suppliche, con un occhio di riguardo per i bisognosi e gli ultimi, "*visir del povero, barcaiolo che traghetta l'umile*", e che si pone dunque come esempio etico per il mondo intero⁵⁶⁷. In questo stesso periodo si registra anche la comparsa dell'appellativo "*colui che ascolta (le preghiere)*" in riferimento a numerosi dèi, in particolare Amon: il tempio orientale di Karnak fu dedicato ad Amon-Ra nell'aspetto di "*s_dm-n_ht*" già da Thutmosi III⁵⁶⁸. Dopo

⁵⁶² M. Lichtheim, *Ancient Egyptian autobiographies chiefly of the Middle Kingdom* (1988), p. 134.

⁵⁶³ B. Albrektson, *History and the Gods. An essay on the idea of historical events as divine manifestations* (1967), *passim*.

⁵⁶⁴ J. Assmann, *op. cit.*, p. 191.

⁵⁶⁵ J. Assmann, "*Die Zeit Hatshepsuts und Thutmosis' III. in religionsgeschichtlicher Sicht*", in A. Eggebrecht (ed.), *Ägyptens Aufstieg zur Weltmacht, Ausstellungskatalog* (1987), in particolare p. 51.

⁵⁶⁶ M. M. Luiselli, *Der Amun-Re Hymnus des P. Boulaq 17* (2004); per la datazione vd. p. XV, dove si indica che un frammento testo è conservato in un ostracon che potrebbe risalire alla XVII dinastia.

⁵⁶⁷ D. Liesegang, "*The phenomenon of 'personal religion' in the Ramesside period*", in *CRE* 12 (2012), p. 127.

⁵⁶⁸ P. Barguet, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak* (1962), pp. 233, 209-305; vd. anche L. Gallet, "*Karnak: the Temple of Amun-Ra-Who-Hears-Prayers*", in *UCLA Encyclopedia of Egyptology* (2013), in particolare p. 8. Questo aspetto della divinità sarà esteso con Ramesse II e sotto i Tolomei, e il tempio sarà attivo con tale funzione (forse anche nel senso dell'esercizio di attività giudiziarie) fino a Tolomeo VIII. Sull'argomento degli "dèi che ascoltano", vd. R. Giveon, "*A God who Hears*", in M. Heerma Van Voss *et. al.*, *Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor Jan Zandee* (1982), pp. 38-42; si veda anche uno dei primi contributi che ha messo in evidenza e discusso questi particolari appellativi, L. Habachi, "*Nia, the [ouâb]-Priest and Doorkeeper of Amun-of-the-Hearing-Ear*", in *BIFAO* 71 (1971), pp. 67-85. Per altri templi e luoghi peculiari dell'"ascolto delle preghiere", cfr. C. L. Ausec, *Gods Who Hear Prayers: Popular Piety or Kingship in Three Theban monuments of New Kingdom Egypt* (2010). Per un riesame recente di tutte le fonti concernenti il tema dell'ascolto da parte delle divinità, vd. N. Toye-Dubs, *De l'oreille à l'écoute. Etude des documents votifs de l'écoute* (2016).

questa fase, l'età amarniana può aver contribuito in modo decisivo alla formazione di quell'idea di un dio allo stesso tempo cosmico e personale che J. Assman ha definito "*the most characteristic achievement of Ramesside theology*"⁵⁶⁹. Il culto del sole comunica in effetti, per sua natura, il concetto di una simultanea distanza e prossimità dell'elemento soprannaturale, quella "*Gottesnähe*"⁵⁷⁰ che, nell'età di Akhenaton, si declina in una visione spiccatamente antropocentrica della divinità che si prende cura in ogni modo delle sue creature, e, dal lato dei fedeli, in un atteggiamento di umile adorazione verso un'entità che è vista come unica dispensatrice di vita. Tuttavia, il limitato accesso al culto dell'Aton, sempre mediato attraverso il faraone, potrebbe avere altresì innescato il desiderio di un contatto più diretto⁵⁷¹. Sempre secondo Assmann, la stessa persecuzione amarniana delle altre divinità, lo stesso fatto di occultarle e negarle, potrebbe aver fatto loro acquistare un aspetto di entità nascoste, internalizzate, oggetto di riflessione spirituale da cercare con dedizione dentro al cuore⁵⁷²: elementi che, come vedremo, si pongono al centro del *mindframe* della "pietà personale". Le questioni sulle origini e lo sviluppo di tale corrente del pensiero e della pratica religiosa risultano, comunque, ancora aperte.

Tornando a focalizzarci sul nostro argomento, gli ambiti che riguardano il silenzio all'interno della "pietà personale" sono sostanzialmente due: stele e oggetti iscritti da Deir el-Medina, e gli inni di Nuovo Regno, per la maggioranza di età ramesside, iscritti su papiro. I due tipi di manifestazioni sono piuttosto differenti per modalità, supporti, contesto, *agency* e identità dei produttori; come si è già trattato nell'introduzione alla letteratura⁵⁷³, le preghiere su stele possono essere considerate come testi "funzionali", legati alla fisicità del manufatto, elaborati da una comunità ristretta e peculiare per scopi immediati, mentre gli inni, spesso inseriti all'interno di miscellanee a scopo didattico o di lettura⁵⁷⁴, appaiono più svincolati, più vicini al concetto di "*belles lettres*". Tuttavia, in certi casi le tipologie vanno a sovrapporsi: gli *ostraca* con brani di inni provenienti dal villaggio degli artigiani possono costituire tanto creazioni individuali degli scribi locali, quanto copie di testi tradizionali (o di recente composizione) per noi ignoti da altre fonti. E anche nel

⁵⁶⁹ J. Assmann, *Egyptian solar religion*, p. 191. Per la riflessione sui concetti del dio solare che è remoto e nascosto ma al contempo onnipresente vd. pp. 70-79 e 199-201.

⁵⁷⁰ J. Assmann, *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur* (1984), p. 258; H. Brunner, "*Gottesnähe und -ferne*", in *LÄ II* (1977), pp. 817-819.

⁵⁷¹ H. Brunner, "*Persönliche Frömmigkeit*", p. 951.

⁵⁷² J. Assmann, "*Ocular desire in a time of darkness*", in *Oculare desire. Sehnsucht des Auges. Jahrbuch für Religiöse Anthropologie 1* (1994), p. 19.

⁵⁷³ Vd. cap. 2.1.

⁵⁷⁴ Vd., e.g., A. H. Gardiner, *Late Egyptian Miscellanies* (1937; da qui in avanti indicato come "*LEM*"), p. IX.

caso in cui essi esprimano preghiere personali, esse possono riflettere temi acquisiti da opere su cui gli scribi erano edotti, oppure, al contrario, esprimere idee originali, magari in seguito riprese da altri generi letterari. La redazione di nuove *sb3yt* proprio per mano degli scribi di Deir el-Medina, cui abbiamo accennato nell'introduzione alle sapienze⁵⁷⁵, dimostra che i confini tra produzione e riproduzione della letteratura, specialmente in questo periodo ed in questo luogo, sono estremamente sfumati. Riguardo alla letteratura innico-laudativa di età ramesside, difatti, Assmann scrive: *"there is an astonishing abundance of hymns that have an individual character, and, like the Personal Piety inscriptions, represent a textual expression of a spiritual-religious movement. (...) they are not, like the Personal Piety texts, a spontaneous expression of religious experience (...) but arise from a collective debate about the problems and phenomena relating to Egyptian solar religion"*⁵⁷⁶. E del resto, per citare anche A. Loprieno, *"the border between theology and literature remains fluid throughout pharaonic history"*⁵⁷⁷. La differenza tra un canto in onore del dio inscritto su una statua, su un *ostrakon* o su un rotolo potrebbe non essere così rilevante come la difformità dei supporti potrebbe indicare.

Se poi li analizziamo sotto l'ottica della presenza del silenzio, tutti questi *corpora* condividono alcune idee e fraseologie peculiari. Tutto ciò ci dimostra, ancora una volta, la pervasività, la diffusione e la polisemia di questo concetto, in questo caso nel suo riferimento con il divino. Pur segnalando sempre il contesto e il tipo di oggetto di provenienza di ognuno dei testi, andiamo dunque ad affrontarli simultaneamente, in ordine cronologico e tematico, per sondare l'evoluzione del tema nel quadro generale dei rapporti fra il fedele e il dio.

Uno dei primi documenti a mostrarci il processo è la "Stele della Sfinge" di Thutmosi IV, documento ufficiale situato ancora oggi tra le zampe anteriori del famoso monumento di Giza. Con la volontà divina che appare in una manifestazione onirica, mentre il principe è lontano da tutto e da tutti, questo documento mostra un sensibile passo verso una concezione intimistica, di rapporto personale con il dio, qui Ra-Horakhty. Così si comporta Thutmosi dopo aver ricevuto in sogno la richiesta di liberare la Sfinge dalle sabbie del deserto:

⁵⁷⁵ Vd. cap. 2.2.

⁵⁷⁶ J. Assmann, *Egyptian solar religion*, p. 2.

⁵⁷⁷ A. Loprieno, *"Defining Egyptian literature"*, in A. Loprieno, *Ancient Egyptian Literature* (1996), p. 49. Vd. anche J. Baines, *"Classicism and modernism in the literature of the New Kingdom"*, in A. Loprieno, *op. cit.*, p. 164: *"religious forms might be adopted as belles lettres, even though (...) they were not widely disseminated in multiple copies. On the monuments and on the papyrus and perhaps ostraca, they formed part of a central debate and contributed to the general high-cultural legacy."*

“s^crk mdt tn wnn s3-nsu pn ggw n sdm.f nn [///] dr rh.n.f mdt ntr pn rdi.n.f gr m [ib.f]”⁵⁷⁸

“Appena ebbe finito quelle parole, questo principe si svegliò perché aveva udito queste cose. [///] Riconobbe che erano parole di questo dio e mise il silenzio nel suo cuore.”

Nel passo, il tacere è simbolo di devozione e rispetto della volontà divina, e, al contempo, la reazione opportuna per una manifestazione di questa portata. Il silenzio suggella anche il segreto tra il dio e il principe, che terrà nel suo cuore la richiesta fin quando non potrà esaudirla salendo al trono. Si tratta di quell’idea che E. Brunner-Traut ha riassunto sotto l’espressione di “*favete linguis*”: la necessità di astenersi dal parlare in una situazione sacrale per non rischiare di infrangere il suo fragile equilibrio, di metterla a repentaglio con parole potenzialmente dannose⁵⁷⁹. Un precedente non analogo, ma affine, si potrebbe individuare nel resoconto dell’oracolo di Amon che annuncia l’incoronazione di Hatshepsut, di fronte alle cui parole “*la terra intera restò in silenzio (t3 r dr.f šsp.n sgri)*”⁵⁸⁰: in entrambi i casi si tratta infatti, come abbiamo detto, delle prime notazioni di un’espressione religiosa nuova, in cui il dio rivela direttamente la propria volontà, un miracolo di fronte al quale non si può che rimanere ammutoliti, in stupore e reverenza. Brunner-Traut, inoltre, segnala anche come un’altra delle accezioni di “silenzio” da lei individuate, quella “mistico-contemplativa”, sebbene non sia certamente sviluppata come lo sarà, in seguito, nella teologia degli anacoreti copti, sia tuttavia presente in molti dei testi che andiamo a catalogare, e potrebbe dunque aver costituito un antecedente per certi ideali delle prime comunità cristiane⁵⁸¹.

Superata l’età amarniana, passiamo ad un documento di tenore totalmente differente, ma che ci descrive di nuovo il silenzio come elemento necessario per rapportarsi alle divinità. Amenhotep detto Huy, viceré della Nubia negli anni di Tutankhamon, presenta sulla parete

⁵⁷⁸ Urk. IV, 1540.

⁵⁷⁹ E. Brunner-Traut, “*Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren in den Koptischen Apophthegmata am Beispiel des Schweigens*”, pp. 205 e seg.. Per il consiglio di “*non divulgare*” il contenuto dei sogni, anche in modo da non farli avverare se fossero di natura negativa, vd. K. Szpakowska, “*Nightmares in Ancient Egypt*”, in J. M. Husser, A. Mouton, *Le cauchemar dans les sociétés antiques* (2010), p. 30.

⁵⁸⁰ P. Lacau, H. Chevrier, *Une chapelle d'Hatshepsout à Karnak* vol. I (1977), pp. 98, 102.

⁵⁸¹ E. Brunner-Traut, *op. cit.*, pp. 206-208. Nei *silence studies* si individua un’analoga funzione “emotiva” del silenzio, che può costituire l’unico modo di comunicare un’esperienza profonda, e a sua volta creare uno spazio di rispetto atto a sottolineare momenti solenni e particolari: vd. M. Ephratt, “*The functions of silence*”, in *Journal of pragmatics* 40 (2008), pp. 1916-1918.

est della sua cappella (TT40) una scena di adorazione di Osiri accompagnata da un breve inno, il quale include:

*“wnn ḥss tw ḥr gr ink dr srf”*⁵⁸²

“Chi ti loda (sta) in silenzio: io sono uno che respinge l'ardore.”

Questa iscrizione elabora alcuni temi tipici del discorso autobiografico, che saranno esaminati nella sezione apposita⁵⁸³, e ricorda anche l'associazione tra il silenzioso e il *“respingere l'ardore”* dell'*Insegnamento per Merikara*⁵⁸⁴; tuttavia la menzione che chi è devoto al dio stia in silenzio, che la lode a Osiri si espliciti nel tacere, è degna di nota. Essa richiama da vicino il passo di *Oasita eloquente* B1 60-61, e i capitoli 36-37 dei *Testi dei Sarcofagi*⁵⁸⁵, e sembra quindi costituire un'ulteriore testimonianza dell'apprezzamento del dio dei defunti per la tranquillità. Eppure qui non si dice solo che Osiri non si prega ad alta voce, ma che si loda col silenzio. Questo frammento può dunque anche rappresentare un'interessante anticipazione delle indicazioni culturali dell'*Insegnamento di Ani*, come *“non far molte parole, taci, e ti andrà bene; non gridare nella cappella del dio, il grido è il suo abominio”*⁵⁸⁶. Possiamo forse considerarlo la prima pietra di un ponte che collega queste due idee così vicine nella concezione, ma lontane nel tempo.

Le testimonianze successive ci portano a Deir el-Medina e all'inizio della XIX dinastia. Come già rilevato, qui troviamo preghiere nel senso del termine che più ci è familiare: richieste di grazie o di manifestazioni di riconoscenza per quelle ricevute, oppure invocazioni del dio e lodi della sua grandezza, elaborate in composizioni retoriche non di rado ricche di *pathos*. Le loro parole ci restituiscono, per la prima volta nella tradizione egiziana, la figura di un fedele che ammette di aver deviato dal retto percorso di vita e che si rivolge al dio con la massima sottomissione, per chiedere indulgenza. Il dedicante si pone spesso come un piccolo della società, verso il quale il dio ha una speciale compassione: lo si supplica di perdonare gli sbagli e le limitatezze delle sue creature, poiché si sa che egli è

⁵⁸² N. Davies, *The tomb of Huy, viceroy of Nubia in the reign of Tut'ankhamūn* (1926), p. 30 e tav XXI.

⁵⁸³ Il testo è inserito come N.72 nel nostro *database* di testi autobiografici, e menzionato più nel dettaglio al cap. 3.3.9.

⁵⁸⁴ Vd. cap. 2.2.6.

⁵⁸⁵ Vd cap. 2.3.1.

⁵⁸⁶ *Insegnamento di Ani*, 17, 1; vd. cap. 2.2.4.

misericordioso, e che la sua ira, quando il pentimento è sincero, dura solo un istante. Dopo aver ottenuto l'aiuto, il fedele non tarderà ad annunciare al mondo la potenza dei numi, tanto nell'elargire la punizione quanto nel ritirarla, mettendo in guardia chi rischi di compiere gli stessi errori. Da ricordare, tuttavia, come i testi a specifico carattere "penitenziale", che tanto interesse hanno destato nella letteratura scientifica specie del secolo scorso, siano in realtà in numero molto ridotto⁵⁸⁷, anche se, come andiamo ad osservare, accenti simili pervadono anche altri tipi di produzioni scritte.

Il tema del silenzio si avverte, in tali fonti, in molte sfumature. Quelle che potremmo definire più generiche sono la distintiva devozione degli abitanti di Deir el-Medina per la dea Meretseger, "*Colei che ama il silenzio*", che approfondiremo nella sezione successiva; o quella verso Amon, "*il Nascosto*", spesso richiamato dal motivo del vento, il principio inaudibile, inafferrabile, che si alza senza preavviso, quando preferisce, e che porta respiro e cambiamento. Ma soprattutto abbiamo importanti tracce del pensiero secondo cui gli dèi amano e proteggono in modo speciale "*il silenzioso*", con cui i devoti desiderano identificarsi. Il termine è lo stesso delle sapienze, e con le più antiche tra queste manifestazioni siamo all'altezza della composizione dell'*Insegnamento di Ani*; andiamo però ad esaminare in quali accezioni tali testi utilizzino il concetto.

Il primo di questa serie di documenti, in ordine di tempo, a far menzione del "*silenzioso*" è probabilmente l'*incipit* dell'inno inscritto sul retro di una statuetta lignea (Berlin 6910⁵⁸⁸) che ritrae Amenemope, scriba reale sotto Sethi I e Ramesse II, insieme alla moglie Hathor, proveniente dalla loro tomba-cappella a Deir el-Medina (n.215):

ḥsy p3 ḥmsi nfr ḥr ʿImn
p3 sbb m gr šd nmḥ
didi t3w n mrr.f nb
*wḏ n.f i3w nfr ḥr Imntt W3st*⁵⁸⁹

*"Com'è bello sedere nella mano di Amon,
 il custode del silenzioso, il salvatore del povero,*

⁵⁸⁷ M. Lichtheim, "*Maat in Egyptian autobiographies*", pp. 77 e seg.; J. Baines, E. Froom, *op. cit.*, pp. 1-2.

⁵⁸⁸ G. Roeder, *op. cit.*, pp. 63-71.

⁵⁸⁹ *KRI I*, 387, 15-16; J. Assmann, *ÄHG*, n. 169, p. 397.

che dona il respiro a chiunque egli ami

che decreta per lui una felice vecchiaia presso l'Occidente di Tebe!"

Improntato ad un'atmosfera di *makarismòs* per la prospettiva del favore divino e di un propizio aldilà, il resto di quest'inno richiama i temi dell'affetto del dio per il suo creato già presente negli inni ad Amon-Ra e ad Aton della XVIII dinastia⁵⁹⁰, ma tipica di quest'epoca è invece l'esplicita richiesta di salvezza⁵⁹¹ ("*imi n.i drt šd wi wbn n.i*", "dammi la tua mano, salvami, risplendi per me!"⁵⁹²), rivolta ad un dio che è "protettore del silenzioso". Una simile designazione, priva però della menzione del "silenzioso", si registra anche su un'altra stele databile a Sethi I che celebra il faraone Amenofi I divinizzato: "*colui che ha salvato chi è nella Duat, che dona il respiro a chi ama (šdì.n.f nty m Dw3t di.tw.f t'w n mrr.f*⁵⁹³)".

Da sottolineare questa prima apparizione dell'accostamento tra "il silenzioso" e "il povero", appaiati in un *parallelismus membrorum* come categorie di cui il dio si preoccupa in maniera speciale.

Sempre nella XIX dinastia, la stele di Nebra (Berlin 20377⁵⁹⁴) ci restituisce un accorato ringraziamento ad Amon da parte di un pittore del villaggio per il figlio miracolosamente scampato ad una malattia mortale. Il testo si risolve in un canto di lode alla magnificenza del dio:

"ntk Imn p3 nb n grw

iy hr hrw nmh

iš(.i) n.k iw.i ind.kwi

tw.k ii.ti šd.k wi"⁵⁹⁵

"Tu sei Amon, il signore del silenzioso,

⁵⁹⁰ Vd. K. A. Kitchen, *Poetry of Ancient Egypt* (1999), p. 276.

⁵⁹¹ J. Assmann, *ibid.*; N. Toye-Dubs, *op. cit.*, p. 101. Vd. R. J. Williams, "Piety and ethics in the Ramessid age", in *JSSEA* 8 (1977), p. 134 per un esempio ramesside con questa stessa fraseologia, ma proveniente da Asyut (stele BM 1632 di Pentaur), che testimonia come il motivo non fosse circoscritto a Deir el-Medina.

⁵⁹² *KRI* I, 388, 1.

⁵⁹³ Stele Torino cat.50049, del sacerdote del culto di Amenofi I Atumnekhu; *KRI* VII, 407, 3; J. Assmann, *ÄHG*, n. 154, p. 381.

⁵⁹⁴ G. Roeder, *Aegyptische Inschriften aus den Königlichen Museen zu Berlin II* (1913), pp. 158-162.

⁵⁹⁵ A. Erman, *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt* (1911), p. 1091 e tav. 16; J. Assmann, *ÄHG*, n. 148, p. 372.

*che vieni alla voce del povero:
io ti invoco quando sono nella sofferenza
e tu giungi a salvarmi.”*

Frammenti di inni a quelle divinità di cui la popolazione di Deir el-Medina era devota ci vengono tramandati anche da numerosi *ostraca* iscritti e figurati, risalenti all'età ramesside, ma di cui è problematico specificare la cronologia precisa, e spesso anche il contesto di scavo. L'oPetrie 6 (Petrie Museum UC39609, di provenienza tebana, probabilmente da Deir el-Medina), che contiene un appello ad Amon, ci restituisce il nostro argomento in una versione del tutto inconsueta:

“Imn p3 ʿdr iwty r3.f”⁵⁹⁶

“Amon, il protettore di colui che non ha bocca.”

Il peculiare epiteto di Amon, accostabile ad altri molto frequenti come “*nḥm*” e “*šd(y)*”, è una testimonianza della crescente importanza che l'aspetto soteriologico delle divinità assume in età ramesside; nella XXII dinastia, “*Imn-P3-ʿdr*” diverrà una forma autonoma del dio, dotata di un proprio culto e di un proprio clero⁵⁹⁷. Molto rara è invece questa designazione di colui che Amon protegge, “*iwty r3.f*”. W. Ward aveva supposto che potesse trattarsi di un errore o di una variante non altrimenti attestata di “*iwty n.f*”, “*colui che non ha nulla*”, una perifrasi, dunque, per il “*povero*” degli altri inni⁵⁹⁸. P. Vernus, ritenendo l'ipotesi poco convincente, individuò invece un parallelo in un graffito dalla Valle dei Re in cui compare “*Imn (...) šd p3 m3ʿty iwty r3.f*”⁵⁹⁹, “*Amon (...) protettore del giusto che non ha bocca*”: entrambi i documenti, nella sua interpretazione, invocherebbero la difesa per chi non può esprimersi, sia in senso effettivo (“*le faible ne sait s'exprimer comme il faut*”), sia in senso giudiziario⁶⁰⁰. Questa designazione così singolare, così estrema, potremmo dire, di

⁵⁹⁶ J. Černý, A. H. Gardiner, *Hieratic ostraca I* (1957; da qui in avanti indicato solo come “*H.O.*”), p. 3, tav. 7, 3, 3-4.

⁵⁹⁷ P. Vernus, “*Amon P3-ʿdr: de la piété ‘populaire’ à la spéculation théologique*”, in J. Vercoutter (ed.), *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron I* (1979), p. 472.

⁵⁹⁸ W. Ward, “*Comparative Studies in Egyptian and Ugaritic*”, in *JNES* 20 (1961), p. 37.

⁵⁹⁹ J. Černý, *Graffiti hiéroglyphiques et hiératiques de la nécropole thébaine* (1956), p. 27, n. 1396, 1.4; il graffito si trova nello uadi Sikkat Taka ez-Zeida.

⁶⁰⁰ P. Vernus, *op. cit.*, pp. 471-47.

“colui che è privo di bocca” sarà riesaminata nelle conclusioni, alla luce della valutazione di tutte le sfumature del concetto nei differenti periodi della storia egiziana.

Cambiamo nuovamente supporto e tipologia testuale con la statua-cubo CG 917 di Ray, scriba reale di XIX dinastia (il reperto, danneggiato, manca di elementi per una datazione più puntuale), rinvenuta all'interno del tempio di Mut a Karnak, che ci restituisce un'altra iscrizione biografica nel cui “appello ai viventi” è incluso un inno alla triade tebana, in particolare a Khonsu:

*“im i3w n Imn-R^cw n k3 n pt
dw3 Mwt m I3rw Hnsw m W^cst (...)
[ntr iryw wr]w kdw nmhw
^cnh.f m m3^ct bwt.f grg
mr.f gr kbb irt”*⁶⁰¹

*“Date lodi ad Amon-Ra fino all'alto del cielo,
venerate Mut, signora di Isheru, e Khonsu in Tebe (...)
[Il dio che crea i grandi], che foggia i poveri.
Egli vive della verità, il suo abominio è la menzogna;
egli ama il silenzioso, il tranquillo [///].”*

Il testo è una rielaborazione dall'inno ad Akhenaton inscritto su uno stipite della tomba di Panehesi (EA6)⁶⁰², ripreso quasi letteralmente, e anche la tipologia del canto di lode inquadrato tra i brani autobiografici è paragonabile. Ma tra le differenze spicca proprio l'assenza, nel testo amarniano, del riferimento al silenzio. Anzi, sullo stipite opposto, dove l'inno prosegue, si dice che *“grw m k3 r [hr]w m s[b?]3yt[.f]”*, *“il silenzioso è in qualità di voce grazie al suo (scil. di Akhenaton) insegnamento”*⁶⁰³: se l'interpretazione è corretta, l'“alto di voce” (indicato con lo stesso sintagma *“k3 hrw”* di quel gridare negativo che abbiamo già visto, e su cui approfondiremo) connota qui un uomo felice, colui che giubila

⁶⁰¹ M. Benson *et al.*, *The temple of Mut in Asher* (1899), p. 342, 5; L. Borchardt, *Statues und statuetten* III (1930), p. 153, 5; J. Assmann, *“Die ‘loyalistische Lehre’ Echnatons”*, in SAK 8 (1980), pp. 2-3 (che corregge anche alcune trascrizioni errate di Borchardt). N.110a nel nostro *database*.

⁶⁰² M. Sandman, *Texts from the time of Akhenaten* (1938), pp. 23-24; J. Assmann, *ÄHG*, n. 234, p. 528. Per il confronto diretto e la discussione, vd. J. Assmann, *“Die ‘loyalistische Lehre’ Echnatons”*, pp. 1-32.

⁶⁰³ M. Sandman, *op. cit.*, p. 25, 10; N.65 in *database*.

per aver ricevuto la parola e i favori del suo re, e che ne tesse gli elogi. Il silenzio, dunque, non sembra possedere un valore devozionale in età amarniana, mentre, sulla statua ramesseide, esso viene aggiunto, quasi fosse una nota tipica dello spirito del tempo.

A tali manifestazioni possiamo accostare una serie di inni e brani di miscellanee scolastiche databili all'età ramesseide conservati all'interno dei papiri Chester Beatty, che mostrano fraseologie molto simili; tra di essi, citiamo nuovamente anche il frammento dell'*Insegnamento del papiro Chester Beatty IV* già introdotto come parallelo di certi concetti di *Amenemope*.

pChester Beatty IV r, 2, 8 (inno ad Amon)

"Imn nb ḥḥ wr šfyt [ḫ] mrwt (...)

*mr gr r ḫḫ ḥrw"*⁶⁰⁴

"Amon, signore dell'eternità, grande di maestà (...)

colui che ama il silenzioso più dell'alto di voce."

pChester Beatty IV v, 5, 24 (*Insegnamento* da miscellanea scolastica)

"n.k imi.k ndnd ntr nn mr ntr ḥnhn sw m mr n.f ḥfy

sšmw.f sšw.tw ḥr ḫḫi ḥrw m pr.f mr ntr sgr"

*"Non interrogare dio: dio non ama uno che si avvicina (troppo) a lui
essendo uno la cui condotta è visibile.*

Guardati dall'alzar la voce nella sua casa: dio ama il silenzio."

pChester Beatty IX v, 3, 3 (inno ad Amon)

*"[mi n.i Imn ///] nbt ḥr irt w[šb] n [pḫ nty] ḥr grw"*⁶⁰⁵

⁶⁰⁴ A. H. Gardiner, *Hieratic papyri in the British Museum. Third series* (1935), vol. I p. 30, vol. II tav. 14.

⁶⁰⁵ A. H. Gardiner, *op. cit.*, vol. I p. 121, vol. II tav. 68, 3, 3. Si segue qui la ricostruzione, pur molto dubbia, proposta da Gardiner; J. Assmann, *ÄHG*, n. 189, p. 419, non traduce il verso, considerandolo troppo lacunoso.

“[Vieni a me, Amon ///], [che bandisce ogni male?] per forgiare la risposta per colui che è sull’essere un silenzioso.”

Amon, il dio che sembra il più interessato da questo tipo di associazione, conferma il suo rapporto peculiare col silenzio anche negli inni che magnificano la sua opera di creazione del mondo. La cosmogonia a lui collegata mostra che l’universo sarebbe stato portato all’esistenza grazie al potere della sua voce: in un meccanismo che è stato associato a quello del *logos* greco e biblico, il creatore nomina, parla, grida, ordina, e ogni cosa sorge da ciò che prima era materia inerte, indistinta. E l’universo, all’alba dei tempi, non poteva essere altro che silenzio. Il suono non esisteva ancora, non vi era organismo in grado di produrlo, né aria in cui si potesse diffondere. I testi dichiarano esplicitamente che la voce del dio è il primo suono a infrangere la quiete, condizione originaria del cosmo, e che la parola del dio si leva su un mondo silenzioso. Troviamo questa nozione nel cosiddetto *“Grande inno ad Amon di Leida”*, composto nell’età di Ramses II:

pLeiden I 350, 4, 5-7

*“ḥ3y ḥprw.f m-sp tpy wnnt nbt sg3 n šfy tw.f
ngg.f ḥrw m Ngg wr r sw3w i.km3.n.f iw.f w^c
wpw.f mdwt m-ḥnw gr wn.f irt nb(t) di.f dg3y.sn
š3^c.f sbḥ iw t3 m sg3 hmhm.f phr.it nn snw.f”⁶⁰⁶*

*“La sua forma fa splendere la creazione
e tutto ciò che esiste ammutolisce davanti alla sua maestosità.
Egli innalzò la voce, essendo il Grande Starnazzatore,
per sorvolare ciò che aveva creato, completamente solo.
Egli diede corso alla parola in mezzo al silenzio,
e aprì ogni occhio, affinché essi vedessero.
Egli cominciò a gridare, quando la terra era nel silenzio,
e il suo ruggito si sparse, mentre ancora non c’era un suo pari.”*

⁶⁰⁶ N. inv. AMS 54 vel 1, Leiden. A. H. Gardiner, *“Hymnus to Amon from a Leiden papyrus”*, in *ZÄS* 42 (1905), pp. 12-42; J. Zandee, *Hymnen aan Amon van Pap. Leiden I 350*, in *OMRO* 28 (1947), tav. IV; J. Assmann, *ÄHG*, n. 132, p. 325 e seg..

Tuttavia, come si è già potuto osservare, Amon non è l'unico dio coinvolto in un legame con il silenzio, neppure riguardo al processo cosmogonico, giacché in alcune versioni dell'inno del capitolo 15 del *Libro dei Morti*, Ra è descritto in termini del tutto paralleli al testo di Leida: *“tu hai dato corso alla parola quando la terra era nel silenzio”*⁶⁰⁷. Naturalmente, tale circostanza riflette il tema centrale della riflessione teologica del Nuovo Regno, quello sul sincretismo tra le due divinità, e in senso più ampio, sull'unicità del principio divino⁶⁰⁸.

Anche canti in onore di Khonsu, Ptah e Iah-Thot, lo abbiamo visto e lo vedremo, ospitano fraseologie legate al nostro argomento; ma soprattutto, uno dei testi più noti in assoluto a riferirsi al silenzio all'interno della produzione egiziana è l'inno a Thot del pSallier I, redatto all'interno di una lettera dallo scriba del tesoro Amenemone, in età ramesside. Giustamente famoso per il suo linguaggio poetico e la limpida contrapposizione tra il quieto e l'ardente, l'inno si conclude così:

pSallier I.8, 2-7

“mi šd.k wi p3 grw Dhwtj t3 hmt ndmt mi s ib (m) dšrt

*sw htmw.ti n p3 gm r3.f sw wn.ti n p3 grw ii p3 grw gm.f t3 hmt (n) p3 šmw tw.k mh.tw (?)”*⁶⁰⁹

“Vieni, salva me, il silenzioso!

O tu, Thot, pozzo d'acqua dolce

per un uomo che soffre la sete nel deserto!

Esso è sigillato per chi trova la propria bocca,

aperto per il silenzioso.

Viene il silenzioso, e troverà il pozzo;

*per il focoso, tu sei nascosto*⁶¹⁰.”

Questi versi non hanno certamente bisogno di commenti. Rileviamo solo, ancora una volta, la presenza del contrasto tra *“p3 grw”* e *“p3 šmw”*, il medesimo di *Amenemope* 5,20-

⁶⁰⁷ Vd. H. Stewart, *“Some Pre-'Amārnah Sun-Hymns”*, in *JEA* 46 (1960), p. 87; J. Assmann, *ÄHG*, p. 195.

⁶⁰⁸ J. Assmann, *Egyptian solar religion*, p. 2 e *passim*.

⁶⁰⁹ A. H. Gardiner, *LEM*, p. 86; R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies* (1954), pp. 321-323; J. Assmann, *ÄHG*, n. 182, pp. 413-414.

⁶¹⁰ Il testo risulta, in finale di passo, corrotto; ci atteniamo qui alla proposta di traduzione di M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature II* (1976), p. 114, accolta anche da J. Assmann, *ibid.*.

6,12⁶¹¹, con la sola differenza che anche “*il silenzioso*” è qui connotato dall’articolo; e notiamo l’immagine del “pozzo”, simbolo di dolcezza, di desiderio e di vita nei testi egiziani, come è naturale per un mondo in cui deserto e siccità erano costantemente in agguato, ma che riecheggia anche l’acqua fresca del verbo “*kbb*”, ciò che può spegnere l’ardore del focoso. Il pozzo è “*nascosto*”, e all’inizio della preghiera Thot è paragonato a una palma-dum⁶¹², le cui noci celano al loro interno acqua fresca: V. Loret, uno dei primi commentatori del testo, faceva notare come cogliere questi frutti da alberi altissimi sia però un’operazione che richiede grande pazienza⁶¹³. Un pozzo e un albero capaci di crescere nel deserto, che offrono acqua nel luogo più inaspettato, per chi ha fiducia e perseveranza: il dio, e la sapienza che egli rappresenta, sono doni non palesi, ma da cercare con dedizione, e che tuttavia possono presentarsi improvvisamente, a guisa di miracoli, di fronte al “*silenzioso*”. La divinità della “*pietà personale*” è una divinità vicina, accessibile, sì, ma per chi si comporta rettamente, in quelle modalità che, come abbiamo visto in *Amenemope*, fanno il bene della comunità e sono gradite ai superni. Essendo Thot custode e compagno di Maat, l’allegoria del pozzo sigillato può rimandare anche all’impegno di cercare la verità, refrigerio contro il fuoco della menzogna e del vaniloquio. E dato che, come insegnano i testi di sapienza, la verità si apprende tramite l’ascolto, così dunque il dio si rivela nel silenzio, e solo a chi custodisce la quiete. Quella del “*silenzioso*” è infatti, come abbiamo ripetuto più volte, una scelta cosciente, quanto deliberata è la decisione di seguire la divinità e di affidarsi a lei nell’ambito della “*pietà personale*”⁶¹⁴. Amenemone si aspetta di essere salvato proprio in virtù del suo essere “*il silenzioso*”, negli stessi termini in cui, nella stele di Nebra e nella statuetta di Amenemope, Amon è il “*protettore*” e “*il salvatore del silenzioso*”, ma con in più l’assicurazione di un impegno per la ricerca del bene, e nel distinguersi dal soggetto negativo.

Quest’ulteriore riferimento al “*focoso*” ci rimanda ad altri due passi “*letterari*”. Uno è un breve frammento dal pTorino A v, 5,7, di età ramesside e proveniente da Menfi, che tratta di una protesta contro la coscrizione di certi uomini per i lavori forzati, o quantomeno costituisce un modello di lettera ideale per situazioni del genere; il discorso si conclude

⁶¹¹ V. P.-M. Laisney, *L’Enseignement d’Aménémopé*, p. 72.

⁶¹² Cfr. Gardiner, *ibid.*, 8,4 ; R. A. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies*, p. 322.

⁶¹³ V. Loret, “*Une exhortation à la patience et au silence dans l’Égypte ancienne*”, in *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 90, 1 (1946), pp. 12-14.

⁶¹⁴ Vd. J. Assmann, “*Conversion, pity and loyalism in ancient Egypt*”, in J. Assmann, G. Stroumsa (ed.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions* (1999), p. 32 e seg., che esemplifica le conseguenze nei casi di “*patronato delle divinità*” e di dedica dei propri beni e della propria persona al dio (l’esempio più noto è quello di Simut detto Kyky, dalla sua tomba TT409) che questo processo decisionale ha innescato.

con un panegirico a Thot, che, tra i vari epiteti analoghi a tutto ciò che si è osservato finora, inserisce “[//] k3y mdt.f”⁶¹⁵. Essendo assai simile alle espressioni idiomatiche sull’*“alto di voce”* e l’*“alto di parole”* in cui ci siamo già imbattuti, e che approfondiremo nel lessico delle autobiografie, è lecito immaginare che la lacuna contenga un’indicazione sul fatto che il dio respinga questo tipo di personaggio, come ipotizzato da R. Caminos nella sua pubblicazione del testo.

Ma specialmente degno di nota è un ulteriore estratto dalle composizioni contenute sul *recto* del pChester Beatty IV, sempre un inno “monoteistico” che sviluppa il tema del dio come ausilio e rifugio per chi è nel dolore:

pChester Beatty IV r, 8, 3-4 (inno a Ptah)

wnn rn.k r mki-h^cw n w^c nb
wd3 snb n nty hr mw
n^hm m-^c hnty
sh3 nfr m 3t hw-n-hr
n^hm m r3 n šmw”⁶¹⁶

*“Il tuo nome è come un amuleto per chiunque sia solo,
 prosperità e salute per chi è sull’acqua;
 esso salva dal coccodrillo,
 è un ricordo dolce nel momento della confusione,
 salva dalla bocca del focoso.”*

Si noterà come vengano qui elencate situazioni di difficoltà evidentemente oggetto di ansie particolari, per cui solo il dio poteva offrire protezione: la solitudine, i pericoli della navigazione, i tumulti, e infine, la *“bocca del focoso”*. Percepiti come rovinosi allo stesso modo della furia dei flutti e del coccodrillo, i danni provocati dal *“fuoco del discorso”* si confermano dunque un tema tipico dell’età ramesside. Ricordiamo che, oltre agli incessanti ammonimenti contro il focoso, *Amenemope* dichiarava sin dal prologo che il suo *Insegnamento* è utile *“per proteggerlo (scil. l’uomo) dalla bocca della gente (r n^hm.f m r3 n*

⁶¹⁵ R. A. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies* (1954), p. 457; il testo non era stato ricostruito da A. H. Gardiner nella sua edizione delle *LEM*, e viene trascritto da Caminos nella *Appendix II*.

⁶¹⁶ A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri*, vol. I p. 32, vol. II tav. 15.

kwjy)⁶¹⁷: V. Laisney è dell'opinione che si tratti di una circonlocuzione poetica per intendere "preservare la propria reputazione"⁶¹⁸, ma, attraverso il confronto con altri documenti ramessidi, è possibile proporre un ulteriore significato. Ritroviamo difatti questa stessa preoccupazione, espressa negli stessi termini, tra le invocazioni al dio su alcuni oggetti di provenienza tebana.

Statuetta lignea Leiden AH210 (Leemans D 19) di Amonnakht, da Deir el-Medina, datata a Ramesse II (inno ad Amon)

"Imn p3 snm ndm hrw p3 irw tš t3 pn t3 m grhyt

Imn p3 šdy Imn-nht s3 Nb-m3^c(t) <hrw> m r3 n rmt"⁶¹⁹

"Amon, l'Oca del Nilo, dolce di voce, il creatore dell'aperta campagna (quando) questa terra era nella notte;

il protettore di Amonnakht, figlio di Nebmaat, dalla bocca della gente."

oBM EA29559 (ex BM 5656) v, 1 (inno ad Amon)

"iw.k r nhm wi m r3 n rmt hrw iw dd.tw.fgrgw hr nty r3.firy

*nb ntrw nh.f m m3^ct"*⁶²⁰

"Tu mi salverai dalla bocca della gente, (nel) giorno in cui egli dice menzogne con la sua bocca!

Il signore degli dèi vive della verità."

⁶¹⁷ *Insegnamento di Amenemope*, 1, 12-13; vd. V. P.-M. Laisney, *L'Enseignement d'Aménémopé*, p. 22.

⁶¹⁸ V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 29.

⁶¹⁹ G. Maspero, "Rapport à M. Jules Ferry, ministre de l'instruction publique sur une mission en Italie", in *RecTrav* 3, 1-2 (1882), p. 104; *KRI* III, 710, 9-10. Il testo è corrotto in più punti (anche se non nella parte che riguarda il "salvare dalla bocca della gente": cfr. la discussione di M. J. Raven, "Objects from Deir el-Medina in the National Museum of Antiquities, Leiden", in R. J. Demarée, A. Egberts (ed.), *Deir el-Medina in the Third Millennium AD* (2000), p. 294 e tav. 35b. Vd. anche la base di statuetta, sempre di Amonnakht, in cui vi è un parallelo che mostra, di nuovo, come la percezione del pericolo tra la "bocca della gente" e la "bocca del coccodrillo" fosse equivalente: "*Imn p3 smn 3^c hrw ir.tw <hr> tš pn t3 m grh nhm.f wnty m r3 n hnty (...)'Imn šd nmh*", "Amon, l'Oca del Nilo, grande di voce, che ha creato l'aperta campagna (quando) questa terra era nella notte, egli salva colui che perirebbe dalla bocca del coccodrillo (...) Amon, il protettore del povero." (*KRI* III, 712, 1-5).

⁶²⁰ J. Černý, A. H. Gardiner, *H.O.*, p. 24, tav. 89; J. Assmann, *ÄHG* n. 190, pp. 420-421.

oGardiner 46, 1,3

“*[m]i n.i Imn nb nḥt mi n.i nb ršw(t)*

*ib ḥr sp.k mꜥrd mi nḥm.k m[-ꜥ]*⁶²¹

r3 st n rmt”⁶²²

“Vieni a me, Amon, signore di potenza; vieni a me, signore della gioia!

Quando il cuore è sulla tua occasione felice, che tu venga a salvare

dalla bocca della donna della gente.”

In quest’ultimo *ostrakon* si è interpretata la presenza del segno di donna seduta (B1) a fianco di “*r3*” come uno stato costruito, giacché il seguente esempio da una stele di Deir el-Medina di XIX dinastia riporta che sono specialmente i “*discorsi delle donne*” a poter fare del male, in questo caso ad un’altra donna, Iyneferet:

Stele Bankes 6 (preghiera a Iah-Thot e Pa-Shu)

“*ḥtp di.n[///]*

m33.n.i kkw m ḥrw ḥr n3.n mdt ḥmwt”⁶²³

“Pietà! [Voi] avete fatto sì che

io vedessi l’oscurità durante il giorno a causa delle parole delle donne.”

“*Vedere l’oscurità durante il giorno*” è un’espressione idiomatica tipica di questo *corpus* per enunciare la punizione ricevuta dal dio per il torto commesso. Vi è ancora molta discussione su cosa esattamente essa denoti, se una vera e propria malattia degli occhi, anche solo temporanea, attribuita ad un castigo dall’alto (simili patologie dovevano registrare una fortissima incidenza tra gli operai delle necropoli e gli abitanti del villaggio immerso nel deserto), oppure se sia una metafora per un cupo stato mentale di disperazione dopo l’errore, per il timore di non poter vedere l’aldilà, o ancora il lamento

⁶²¹ Si propone questa integrazione, che appare l’unica possibile, dato che la lacuna sembra molto breve e che WB II, 296 riporta due costruzioni di “*nḥm*”, con “*m*” e con “*m-ꜥ*”; si veda anche l’inno a Ptah del pChester Beatty IV r, 8, dove sono utilizzate entrambe come *variatio*.

⁶²² J. Černý, A. H. Gardiner, *H.O.*, p. 3, tav. 8, 1.

⁶²³ J. Černý, *Egyptian stelae in the Bankes Collection* (1958), n. 6; J. Assmann, *ÄHG* n. 160, p. 387.

per la perdita di una condizione felice che non risulta più “visibile”: vi sono tracce a sostegno di tutte le ipotesi⁶²⁴. Ad ogni modo, quest’amara condizione è giunta a Iyneferet, a suo giudizio, a causa delle “parole” di altre donne –che s’intenda con questo calunnie, o deposizioni sfavorevoli in questioni legali⁶²⁵. È dunque ben testimoniata, e su un gran numero di supporti differenti, quest’angoscia peculiare dell’età ramesside per le conseguenze delle maldicenze, delle chiacchiere, delle menzogne, che potevano arrecare danni tangibili, talmente devastanti, e talmente comuni, da essere accostati al pericolo dei coccodrilli: e solo l’onnipotente è in grado di liberare da una così grave minaccia. Alla luce di queste preghiere a protezione dalla “bocca della gente” s’inquadra certamente meglio la ragione per cui *Amenemope* dedichi tanto spazio ed importanza all’argomento del focoso, e alla raccomandazione della calma. Un ulteriore esempio letterario di questo tema è costituito da *Anksheshonqi*, che proprio per una falsa accusa finisce in carcere, e che nel suo *Insegnamento* mette ripetutamente in guardia dagli “sbagli della lingua”.

Dalla XVIII alla XXI dinastia, attraverso un gran numero di documenti differenti, abbiamo dunque assistito ad uno sviluppo del tema del silenzio in rapporto al divino che inizialmente si configura come un tacere contemplativo, di rispetto e meraviglia di fronte alla manifestazione del miracolo; in seguito, agli inizi della XIX dinastia, si registra una fondamentale “biforcazione”, per cui, se l’*Insegnamento di Ani* e nell’*Insegnamento del pChester Beatty IV* raccomandano di seguire questo corretto contegno, senza assillare il dio, giacché egli “ama il silenzio”, dall’altro lato le preghiere da Deir el-Medina ci dicono che Amon è “il custode del silenzioso, il salvatore del povero”, “il signore del silenzioso, che viene alla voce del povero”, “il protettore di colui che non ha bocca”. Questo accostamento tra “grw” e “nmḥ” non s’inserisce mai nei testi degli inni su papiro, né tantomeno negli *Insegnamenti*, dove, come si è trattato nel capitolo precedente, è esplicitato che gli eterni amano il silenzioso e lo favoriscono, ma in virtù del suo incarnare un paradigma comportamentale. I documenti da Deir el-Medina sembrano invece intendere il “grw” non tanto come il moderato o chi mostra superiorità morale, ma come un rappresentante di quegli umili della società per cui il dio ha una cura speciale, coloro a cui può essere disposto, nella sua infinita misericordia, a perdonare piccoli errori. Se tale riflessione è valida, siamo di fronte ad un cambiamento, quasi ad un rovesciamento, assolutamente

⁶²⁴ J. F. Borghouts, “Divine intervention in ancient Egypt and its manifestation (b3w)”, in R. J. Demarée, J. J. Janssen (ed.), *Gleanings from Deir el-Medina* (1982), pp. 7-9, 43-44; J. Assmann, “Ocular desire in a time of darkness”, pp. 13, 25-27; J. M. Galan, “Seeing darkness”, in *CdE* 74 (1999), pp. 18–30.

⁶²⁵ J. M. Galan, *op. cit.*, p. 28.

eclatante: il “discorso privato” di queste stele, statue, inni e preghiere ha acquisito l’ideale positivo delle sapienze, testi che gli scribi di Deir el-Medina studiavano, copiavano e apprezzavano, attribuendogli però un significato del tutto differente: da membro di spicco della comunità e personaggio affermato e riverito, a sinonimo di modestia e di miseria. Il “silenzioso” come simbolo del pio si declina in due differenti accezioni, dall’uomo rispettoso e padrone di sé della letteratura, all’umile devoto, sottomesso alla volontà divina, che abbiamo ravvisato nel linguaggio della preghiera. Alla fine del periodo ramesside, *Amenemope* raccoglie queste novità, le istanze e le ansie del suo tempo, per inquadrarle nella cornice dell’insegnamento: e così il silenzioso diviene, allo stesso tempo, colui che padroneggia la dialettica sociale e colui che prega nel modo corretto, il superiore e il fedele, tingendosi di una sfumatura di remissività che però non va ad alterare l’ideale tramandato dalle saggezze precedenti. Una volta completata la panoramica delle prospettive socio-culturali sull’argomento con lo studio delle autobiografie, ritorneremo, in chiusura del lavoro, sulle conseguenze che si possono trarre da queste riflessioni.

Non si deve però dimenticare un’ultima implicazione del tacere nel rapporto con il sacro. *“Chi ti loda sta in silenzio”*, scrive Amenhotep detto Huy nella sua adorazione di Osiri⁶²⁶; parole a cui fa eco *l’Insegnamento di Ani* con il passo *“non gridare nella cappella del dio (...) se hai pregato con un cuore amante, di cui tutte le parole sono nascoste, egli soddisferà il tuo bisogno perché ascolta [ciò che dici], e accetterà la tua offerta.”*⁶²⁷ Il concetto è dunque perfettamente chiaro: si può pregare anche in silenzio.

Questa idea, nient’affatto banale per il percorso cognitivo che implica, costituisce una straordinaria novità nel panorama del mondo antico. P. Van der Horst apre infatti così il suo influente articolo *“Silent prayer in antiquity”*:

“The ancients said their prayers out loud. There can be little doubt that throughout the ancient world the common practice was to say prayers in a way audible to other persons. The reason simply was that the anthropomorphic conception of the deities one prayed to implied that the gods had ears that worked in much the same way that human ears did. No sound implied no hearing. (...) Nonetheless, from Homer onwards inaudible prayers are mentioned in ancient literature, and, however much these may have been regarded as a

⁶²⁶ N.72 nel database.

⁶²⁷ 17, 1-4; J. F. Quack, *Die Lehren des Ani*, p. 94.

*deviation from they do make clear that beside the more 'primitive' could only hear prayers that were spoken existed the opinion that gods, or at least some hear inaudible prayer.*⁶²⁸

Il lavoro precisa, inoltre, che nelle civiltà del Mediterraneo, specie nella prima Età del Bronzo, la preghiera non rivolta esplicitamente era vista con sospetto: perché poteva nascondere richieste inconfessabili, magari ingiuste e crudeli, oppure avere a che fare con la magia nera, quella che non è articolata a piena voce, ma mormorata in segreto. Anche riguardo alla civiltà del Nilo, sia la concezione antropomorfa del dio, sia la singolare fiducia e, al contempo il timore del potere performativo della parola, scritta o pronunciata, gioca in favore di una stragrande maggioranza di preghiere manifeste e visibili. Il dio della "pietà personale", lo si è visto, è un dio che ascolta. *"Ha occhi e orecchie, un volto ad ogni lato per coloro che ama; egli ode le preghiere di quelli che lo chiamano, e viene da lontano in un istante per coloro che lo invocano"*, recita il Grande inno ad Amon di Leida⁶²⁹; *"tu sei colui che ascolta coi suoi orecchi, tu volgi lo sguardo sui milioni sulla terra"*, si dice in un'invocazione dal capitolo 15 del Libro dei Morti⁶³⁰. Tale modello rimane quello prevalente per esprimere la vicinanza tra le sfere celesti e l'uomo, grazie alla potente immagine dell'umanità che implora e del dio che mostra la sua grandezza accorrendo dal giusto in difficoltà; non a caso si tratta di una rappresentazione utilizzata persino da Ramesse II nella sua propaganda⁶³¹.

Tuttavia, le preghiere di Nuovo Regno arrivano anche ad un'altra elaborazione parallela: il non aver bisogno di pronunciare l'invocazione con le labbra, perché dio è capace di udire anche il grido tacito, chiuso nell'intimo.

Nel mondo classico, una preghiera silenziosa è brevemente menzionata in Omero⁶³², ma la concezione verrà formulata con chiarezza solo con la visione del divino introdotta da Platone, e approfondita poi dal Neoplatonismo⁶³³. In ambito ebraico, il più antico riferimento a questa possibilità è nel Primo Libro di Samuele, composto, secondo le ipotesi ad oggi più accreditate, tra l'VIII e il VI sec. a.C.⁶³⁴.

⁶²⁸ P. van der Horst, *"Silent prayer in antiquity"*, in *Numen* 41 n.1 (1994), pp. 1-2.

⁶²⁹ pLeiden I 350, 3, 16-17; J. Assmann, *Egyptian solar religion*, p. 200.

⁶³⁰ Libro dei Morti di Hunefer (pBM 9901, I), vd. J. Assmann, *ÄHG* n.42A, p. 130. Per l'evoluzione del tema dell'ascolto e della risposta delle divinità alle suppliche, vd. N. Töyè-Dubs, *op. cit.*, pp. 107-109.

⁶³¹ Cfr. il cd. *Poema epico della battaglia di Qadesh*; A. H. Gardiner, *The Kadesh Inscriptions of Rameses II* (1960).

⁶³² *Il. VII*, 101-196; *Od. V*, 444.

⁶³³ P. van der Horst, *op. cit.*, pp. 10 e seg.

⁶³⁴ Cfr. J. H. Walton, *"The Deuteronomistic History"*, in A. E. Hill, J. H. Walton (ed.), *A Survey of the Old Testament* (2009), p. 41.

Nei testi ramessidi, invece, dalla supplica ad alta voce alla preghiera silenziosa il passo è sorprendentemente breve: poiché era già stata formulata e fissata l'idea che "il dio sa vedere nel cuore". Uno dei più antichi esempi di questa fondamentale concezione è già nell'*Insegnamento per Merikara*:

*“ḥn rmt ʿwt ntr
 ir.n.f pt t3 n ib.sn (...)
 irr.f šsp n ib sn
 skdd.f r m33 st
 ts.n.f k3ri ḥ3.sn
 rmm.sn iw.f ḥr sdm (...)
 iw ntr rh rn nb”*⁶³⁵

*“Ben curati sono gli uomini, il bestiame di dio.
 Egli ha creato il cielo e la terra per i loro cuori (...)
 Ha creato la luce per i loro cuori,
 e naviga (nel cielo) per vederli:
 si è innalzato una cappella dietro di loro,
 e, quando piangono, egli ascolta. (...)
 Dio conosce ogni nome.”*

Estremamente significativo è anche un brano dalla tomba di Rekhmira, il noto visir di Thutmosi III⁶³⁶ (TT100), che, ben in anticipo sulle tematiche ramessidi, intesse una lode all'onniscienza del dio all'interno del suo racconto biografico:

*“[///] sdmw [irf tn] ntyw m ḥpr ntr rh ntt m ht ʿwt [nbt imnt] spg ḥr ʿwy.f (...) sšt3 [///] ph3 m
 ḥr.f grw [nn mdt i⁶³⁷]w.f rh sw”*⁶³⁸

⁶³⁵ *Insegnamento per Merikara*, P134-138; vd. W. Helck, *Die Lehre für König Merikare* (1977), p. 83. Cfr. anche D. Lorton, "God's Beneficent Creation: Coffin Texts Spell 1130, the Instructions for Merikare, and the Great Hymn to the Aton", in *SAK* 20 (1993), pp. 125–155.

⁶³⁶ S. Schoske, "Rekhmire", in *LÄ* V (1984), pp. 180-182.

⁶³⁷ Si accoglie la ricostruzione in *Urk.* IV, 1083, 11.

⁶³⁸ *Urk.* IV, 1083, 5-11; N. Davies, *The tomb of Rekh-mi-Rē' at Thebes* (1973), p. 83, tav. XII; N.45 nel nostro database.

"[///] Ascoltate, [voi che] siete in esistenza: dio conosce ciò che sta nel corpo, le membra [che vi sono dentro, tutte], sono aperte di fronte a lui. (...) I segreti di [///] si dischiudono alla sua vista, il silenzioso [che non parla], lui lo conosce".

E con l'età di Akhenaton, questi *topoi* dell' "autorità etica", ovvero quelli del buon pastore, del conoscere e ascoltare i bisogni dell'uomo, dell'ausilio per gli oppressi, si trasferiscono in maniera più marcata dalla figura del sovrano a quella del nume⁶³⁹. Dopo la parentesi amarniana, come si è visto, la grazia non è più qualcosa che si riversa indiscriminatamente sul mondo, come la luce dell'Aton: al contrario, dio si manifesta per chi lo ama, per chi lo chiama e lo ricerca, per chi lo ha "posto nel cuore (*rdi ntr m ib*)", secondo una popolare espressione di Nuovo Regno⁶⁴⁰. "Mettere qualcosa nel cuore", nella lingua egiziana, indica il processo dell'apprendere e del ricordare –non un testo, in questo caso, bensì la grandezza e l'insegnamento divini⁶⁴¹. Porre il dio nel proprio cuore significa dunque aver interiorizzato il suo ammaestramento, ma anche essere a sua completa disposizione, seguirne la volontà, accettarne la guida, non dispiacergli in nulla. "Il cuore dell'uomo è il naso del dio, guardati dal trascurarlo" (*ir ḥ3ty n rmt fnd n ntr s3w.tw r mkḥ3.f*)⁶⁴², afferma Amenemope: l'intimo dell'uomo è posto a diretto contatto con dio, in ogni momento della sua vita, e perciò va abbellito con l'onestà e la bontà, perché niente di male giunga alle sue narici. Il cuore diviene dunque un luogo fisico, la sede del dio nell'uomo: e dal momento che dio alberga dentro l'uomo, egli sa distinguere la sincerità o meno delle sue suppliche, e, al contempo, è anche in grado di conoscerle prima che siano articolate. Perciò è possibile, nel contesto della pietà personale, pregare "con un cuore amante, di cui tutte le parole siano nascoste"; e se è vero che il dio viene alla voce di chi lo invoca, è altrettanto vero che egli si compiace di un'adorazione intima, riguardosa e quieta.

⁶³⁹ J. Assmann, *Egyptian solar religion*, p. 207, e *Potere e salvezza*, pp. 122-124.

⁶⁴⁰ M. I. Toro-Rueda, *Das Herz in der ägyptischen Literatur* (2003), pp. 118, 125, 177; stele Torino cat.50059, 1 (*KRI* III, 712, 14); stele BM 589 (*KRI* III, 771, 14); stipite di tomba BM 547 (*KRI* III, 12); vd. anche il già menzionato inno ad Amon dell'oBM EA29559 r, in J. Assmann, *ÄHG*, n. 190, p. 421, e altri esempi citati in J. Assmann, *Solar religion*, pp. 193-194, e "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit", in E. Hornung, O. Keel (ed.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren* (1979), pp. 18-20. Inoltre, per la letteratura demotica, si veda il titolo dell'Istruzione 24 dell'*Insegnamento del Papiro Insinger*, "la via per riconoscere la grandezza di dio e farla entrare nel tuo cuore" (cfr. E. Bresciani, *Letteratura e poesia*, p. 872.)

⁶⁴¹ J. Assmann, *Ocular desire*, p. 23.

⁶⁴² *Insegnamento di Amenemope*, 24, 4-5; vd. V. P.-M. Lainsey, *op. cit.*, p. 208. La lezione della tavoletta Torino cat.58005 restituisce "il cuore dell'uomo è il dono (*fḳ3*) di dio": tale versione non cambia comunque la visione dell'organo come ciò che di divino c'è all'interno della persona, e come elemento che il dio conosce da vicino.

Tale concezione sarà definitivamente esplicitata nell'*Insegnamento del Papiro Insinger*:

“Se la gente alza la mano, dio lo sa.

Conosce il malvagio che pensa infamità,

e conosce l’uomo pio e il rispetto per dio del suo cuore.

*Dio conosce le parole della lingua prima ancora che sia stata interrogata.”*⁶⁴³

In conclusione a questo percorso, registriamo che anche Hathor vede una breve menzione di un interesse per la preghiera silenziosa, testimonianza della persistenza di questo concetto fino alle epoche più tarde. Essa è presente nel canto in suo onore pronunciato dal faraone e inciso sulle pareti del tempio tolemaico di Denderah: il testo risale all’età romana.

“m33.t nf3 m ht.f

nn dd m r3.f”

“Tu vedi ciò che è nel suo intimo

*anche se lui (scil. il re) non parla con la sua bocca.”*⁶⁴⁴

Terminiamo con una menzione molto tarda, che può mostrarci una visione esterna sul messaggio della morale e dei testi egiziani per come si era conservato nei secoli. Giamblico, filosofo neoplatonico del II sec. d.C., nella sua lettera nota come *Sui misteri degli egizi*, dice di rendere l’antica sapienza egiziana, considerata opera di Hermes, quando dichiara che il principio superiore è:

*“ὅ δὴ καὶ διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται”*⁶⁴⁵

⁶⁴³ Testo qui citato in traduzione da E. Bresciani, *op.cit.* pp. 872-873.

⁶⁴⁴ A. Mariette, *Dendérah : Description générale du grand temple de cette ville I* (1870), tav. 31 ; K. A. Kitchen, *Poetry of Ancient Egypt*, p. 449, A3 r. 5.

⁶⁴⁵ Iambli., *Myst.* VIII, 3.

“quello che si può adorare solo col silenzio.”

Non possiamo avere nozione del livello di conoscenza dei documenti egiziani da parte dell'autore, ed è certamente improbabile che, a quell'epoca, egli avesse potuto consultare direttamente anche solo qualcuna tra le fonti che abbiamo fin qui citato. Ma era evidentemente giunta a fino a lui la convinzione che nella saggezza della terra del Nilo fosse contenuto tale messaggio, e che questo avrebbe appreso Platone nei suoi viaggi; si vedrà più avanti un passo di Porfirio, altro autore della stessa corrente, per il quale gli egizi veneravano *“con il silenzio il dio che è principio di tutte le cose”*⁶⁴⁶. Una visione, dunque, certamente alterata dal filtro del platonismo, ma è significativo che *l'interpretatio graeca* della religione egiziana, nel suo considerare la sapienza egizia tra le ispirazioni della più alta filosofia, ne avesse estrapolato e conservato proprio il principio del silenzio.

2.3.3.1 – Meretseger

In appendice alla discussione sulla religiosità personale, non si può mancare di menzionare la presenza, nel vasto *pantheon* egiziano, di una divinità specificatamente preposta al silenzio, e legata in modo particolare proprio a Deir el-Medina e ai monumenti della “pietà personale”: si tratta di Meretseger (𓆎𓆏𓆑𓆒 *Mrt sgr* o *Mr.s gr*, talvolta trascritto quindi anche *Merseger*, *Meresger* o *Mertseger*), il cui nome è una piccola frase che significa *“Colei che ama il silenzio”*⁶⁴⁷. A parte una sua dubbia comparsa nell'onomastica femminile di XII dinastia (una sposa di Sesostri III con tale nome è registrata solo, ben più tardi, nella Stele di Semnah di Thutmosi III⁶⁴⁸), il termine, e l'entità sovranaturale che esso designa, è attestato esclusivamente nel Nuovo Regno.

La divinità si presenta sia in forma umana, sia in quella di donna con il volto di cobra, di cobra con protome femminile (raramente anche parzialmente mummiforme⁶⁴⁹), oppure, molto di frequente, nel suo semplice aspetto di serpente. Esiste anche una sua versione

⁶⁴⁶ Vd. cap. 2.3.4.1.

⁶⁴⁷ D. Valbelle, *“Meresger”*, in LÄ IV, pp. 79-80; C. Leitz, LGG III, pp. 343-344; H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (2000) 455-456; per le varianti ortografiche vd. anche B. Bruyère, *Mert Seger à Deir el Médineh* (1929-1930), pp. 124-125.

⁶⁴⁸ B. Bruyère, *op. cit.*, pp. 211-217.

⁶⁴⁹ Cfr. H. Bonnet, *op. cit.*, p. 456, fig. 111.

leonina, come sfinge, o leone a testa serpentina⁶⁵⁰. Ella era ritenuta una personificazione dello sperone roccioso detto Cima Tebana, l'altura di 450 mt che sovrasta sia la Valle dei Re sia quella delle Regine: chiamata dagli egiziani "Dhnt", "t Dhnt wrt", "Dhnt sb3kt" nella forma completa  "t Dhnt wrt nt 'Imntt", ovvero "Cima", "la Grande Cima", "Cima splendente (o "protettrice")", "la Grande Cima dell'Occidente"⁶⁵¹, come si apprende dai documenti di Deir el-Medina⁶⁵², è il massiccio oggi noto col nome di el-Qurn. Secondo una nuova interpretazione di J. Yoyotte, il sostantivo "dhnt" non designerebbe solo la sommità, ma il rilievo montuoso nella sua interezza⁶⁵³.

La conformazione di quest'altura veniva visualizzata dagli antichi, oltre che come una piramide (allusione alle antiche sepolture faraoniche monumentali), anche come un serpente in posizione eretta, sul punto di balzare: un formidabile protettore delle necropoli regali e del villaggio di Deir el-Medina, pronto a scagliarsi su chi penetrasse in quei siti celati e protetti, ma anche solerte nel sorvegliare i suoi fedeli. Le testimonianze archeologiche ci parlano di un luogo fortemente intriso di sacralità, un vero e proprio tempio naturale, oggetto di particolare devozione da parte degli abitanti del villaggio: sulle sue pendici sono stati rilevati numerosi anfratti scavati o allargati probabilmente dagli stessi operai, con tracce di pratiche cultuali, talvolta semplici e private, talvolta fondate invece dai faraoni, che spaziano dal periodo di Ramesse II a quello di Ramesse III⁶⁵⁴. Le divinità più venerate in quest'ambito erano proprio Meretseger, *Ptah-della-Ta-set-Neferu* (la Valle delle Regine), e Hathor: i maggiori luoghi di culto dell'area erano difatti il santuario rupestre di Ptah e Meretseger e la grotta-cascata di Hathor, situati rispettivamente a sud-est e a nord-ovest della Valle delle Regine, fondati nella XX dinastia, il periodo di più intensa attività di scavo e decorazione degli ipogei reali⁶⁵⁵.

⁶⁵⁰ B. Bruyère, *op. cit.*, pp. 28, 111-117. Vd. specialmente la nota stele in onore di Meretseger di Neferabu, Torino cat.50058, 8-10: "guardatevi dalla Cima, perché dentro vi è un leone. La Cima batte con il colpo di un leone feroce", vd. M. Tosi, A. Roccati, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina* (1972), p. 95.

⁶⁵¹ C. Leitz, *ibid.*; B. Bruyère, *op. cit.*, p. 13.

⁶⁵² Vd., e.g. stele Torino cat.50059, 1, in B. Bruyère, *ibid.* e M. Tosi, A. Roccati, *op. cit.*, p. 96, in cui "la Cima" è però identificata con Iside; stele Torino cat.50058, 1, in M. Tosi, A. Roccati, *op. cit.*, p. 95; stele BM150+1754, 1, in *KRI* III, p. 774, 13; oGardiner 49, 3-4, in J. Černý, A. H. Gardiner, *H.O.*, p. 2, tav. 7,1; J. Černý, *Late Ramesside Letters* (1939), 29, 3-4, in cui "t th3nt" è presumibilmente in riferimento a questo luogo, cfr. E. F. Wente, *Late Ramesside Letters* (1967). Per questa denominazione nelle tombe regali, vd. B. Bruyère, *op. cit.*, p. 207.

⁶⁵³ J. Yoyotte, "Meretseger, la butte et les cobras", in G. Andreu (ed.), *Deir el-Médineh et la Vallée des Rois* (2003), pp. 289-294.

⁶⁵⁴ Per catalogo e descrizione di queste cappelle rupestri, vd. A. I. Sadek, *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*, pp. 59-65.

⁶⁵⁵ C. Leblanc, A. Siliotti, *Nefertari e la Valle delle Regine* (1993), pp. 25, 28.

Meretseger, detta anche *“Signora del promontorio”* e *“il Bel promontorio”*⁶⁵⁶, si trova raffigurata nelle stele e nei dipinti parietali delle tombe di Deir el-Medina a volte come la montagna stessa, oppure come un cobra o una vacca che sorge dai suoi recessi⁶⁵⁷. Essa era non solo la protettrice specifica del villaggio degli operai (*“St m3ʿt”*), della Valle dei Re (*“St 3ʿt”*) e di quella delle Regine (*“St nfrw”*), ma la vera e propria incarnazione della riva sinistra di Tebe e della Montagna d’Occidente, colei che dunque accoglie all’interno del suo corpo le spoglie di sovrani, spose reali, principi e nobili per il riposo eterno⁶⁵⁸. Veniva difatti altresì assimilata ad Hathor, e anche quando è raffigurata con le fattezze umane o con la testa di serpente, ella porta spesso sul capo le corna liriformi che incorniciano il disco solare. Sotto quest’aspetto sincretico era dunque associata al culto della grotta-cascata della Valle delle Regine, che col suo riempirsi d’acqua in occasione delle grandi piogge si trasformava in sorgente in mezzo al deserto, portando nella necropoli un simbolo di rinascita⁶⁵⁹.

Meretseger era associata anche a Renetutet, altra divinità ben diffusa nel Nuovo Regno, guardiana delle messi, dell’approvvigionamento dei granai e delle cucine, che condivideva con lei la forma di serpente⁶⁶⁰. Questi animali erano venerati a scopo propiziatorio, per scongiurare il grave pericolo che rappresentavano nella vita quotidiana. Certamente i rettili, nel loro essere impercettibili e inaudibili, simboleggiavano di per se stessi il concetto di silenzio; inoltre, con il loro introdursi tra gli anfratti della terra, potevano evocare un contatto con i defunti e le dimore sotterranee, e dunque il carattere ctonio della divinità che rappresentavano.

Come Hathor, venerata anche nel ruolo di *“hntytyt Imntt/Imntyw”*, *“hrt-tp smt hr imntt Wst”* e *“hrt-tp smt nhḥ”*, *“Coei che è a capo della necropoli ad occidente di Tebe”* e *“Coei che è a capo della necropoli dell’eternità”*⁶⁶¹, pure Meretseger si fregia dell’appellativo di *“Signora dell’Occidente”* o *“Signora degli Occidentali”*⁶⁶², che la designa come protettrice dei defunti. Il suo legame specifico con l’oltretomba è confermato anche dai titoli di *“Signora delle nascite e delle innumerevoli trasformazioni (nbt msw ʿš3 hprw)”* e *“Grande di magia*

⁶⁵⁶ C. Bonnet, *ibid.*

⁶⁵⁷ B. Bruyère, *op. cit.*, pp. 13, 205 (vd. specialmente la stele Torino cat.50059).

⁶⁵⁸ M. Tosi, A. Roccati, *op. cit.*, p. 222.

⁶⁵⁹ K. Exell, *Soldiers, Sailors and Sandalmakers: A Social Reading of Ramesside Period Votive Stelae* (2009), p. 36 e seg.; K. Szpakowska, *“Religion in Society: Pharaonic”*, in A. B. Lloyd, *A Companion to Ancient Egypt* (2010), p. 514.

⁶⁶⁰ B. Bruyère, *op. cit.*, pp. 183-185.

⁶⁶¹ M. Tosi, A. Roccati, *op. cit.*, p. 221.

⁶⁶² C. Bonnet, *ibid.*

(*wrt ḥkꜣw*)⁶⁶³: una figura, dunque, che presiedeva ai cambiamenti e alla rigenerazione compiuti nell'aldilà⁶⁶⁴. Eloquente è anche la sua qualifica di “*Colei che nasconde i signori della Duat (shꜣpt nbw Dwꜣt)*”⁶⁶⁵, metafora del mondo divino di segretezza e mistero che attende l'uomo dopo il trapasso. Comprendiamo dunque che il silenzio che la dea ama è quello dell'oltretomba e della necropoli, dello spazio di quiete assoluta che ella sorveglia dall'alto della sua residenza. Esso è la forma di protezione che la divinità-serpente offre ai defunti e ai signori dell'aldilà, affinché la loro nuova esistenza non sia disturbata, né i loro misteri violati. Ma non è questa l'unica accezione del termine ad esserle associata.

Meretseger è testimoniata, lo si è detto, esclusivamente nel Nuovo Regno, specialmente in epoca ramesside⁶⁶⁶, e le tracce del suo culto provengono in gran parte da Deir el-Medina: dopo Amon, è la divinità più attestata nelle stele votive del sito⁶⁶⁷, nonché quella a cui sono più spesso dedicati i “larari” destinati alle pratiche devozionali domestiche, insieme con Renenutet⁶⁶⁸. Innumerevoli *ex-voto*, statuette, stele e graffiti, nonché la sua diffusione nell'onomastica teofora femminile⁶⁶⁹, e i documenti che riportano periodiche feste ed elargizioni di offerte in suo onore⁶⁷⁰, ne confermano la grande popolarità tra gli abitanti del villaggio. La sua immagine, inoltre, compare con una certa frequenza non solo sulle pareti delle tombe degli operai⁶⁷¹, ma anche nei programmi decorativi degli ipogei della Valle dei Re e nella Valle delle Regine, a partire da Merenptah e in particolar modo sotto Ramesse III⁶⁷².

Dunque, oltre al suo ruolo tutelare e apotropaico all'interno delle sepolture regali, tali reperti ci mostrano Meretseger come una dea fortemente legata alla sfera personale dei fedeli, tanto da poter essere definita un'autentica patrona dei costruttori di tombe. Operando nella sede del silenzio e del mistero per eccellenza, e vivendo in un sito avvolto dal più stretto riserbo, appare piuttosto logico che gli abitanti di Deir el-Medina si sentissero sotto la protezione della divinità che rappresentava questi concetti, e che

⁶⁶³ C. Leitz, *LGG III*, p. 344; B. Bruyère, pp. 13, 31, 122.

⁶⁶⁴ Vd., e. g., la sua raffigurazione nella tomba di Neferrenpet (n.336) mentre allatta il defuto ritornato infante: B. Bruyère, *op. cit.*, p. 41, fig. 21.

⁶⁶⁵ G. Capriotti Vittozzi, “*La Montagna d'Occidente luogo del divino*”, in B. Mazzei et alii, *Progetto pilota Deir el Ahmar* (2004), p. 53.

⁶⁶⁶ C. Leitz, *LGG III*, p. 343; M. Tosi e A. Roccati, *op. cit.*, p. 222.

⁶⁶⁷ K. Exell, *op. cit.*, p. 29.

⁶⁶⁸ A. I. Sadek, *op. cit.*, p. 77.

⁶⁶⁹ B. Bruyère, *op. cit.*, pp. 224-231, e 271 e seg..

⁶⁷⁰ B. Bruyère, *op. cit.*, pp. 234-242.

⁶⁷¹ B. Bruyère, *op. cit.*, pp. 265-271.

⁶⁷² Per un elenco vd. B. Bruyère, *op. cit.*, pp. 252-265.

incarnava il luogo stesso che essi plasmavano, abbellivano e veneravano con il loro lavoro di ogni giorno.

Le preghiere che le sono rivolte interpretano perfettamente tutti i *topoi* della “religiosità personale” precedentemente enumerati. La natura di Meretseger, per come emerge dalle stele di supplica e ringraziamento, è duplice: tanto implacabile contro chi si macchia di una colpa nei suoi confronti, quanto misericordiosa nel perdono e nella protezione. Al contempo benefattrice e perniciosa, proprio come il serpente, il rettile rispecchia anche la rapidità con cui ella può sia colpire, sia graziare. Nelle parole dei fedeli di Deir el-Medina, Meretseger si profila, allo stesso modo delle altre divinità già analizzate in questa sezione, come la soccorritrice dei “poveri”, dei penitenti, dei malati. Umiltà, *pietas*, atteggiamento dimesso e quieto sono una triade inscindibile per potersi accostare alle potenze superiori in epoca ramesseide. Si veda a questo proposito una stele di Neferabu, disegnatore della necropoli sotto Ramesse II, rivolta a Meretseger, di cui era particolarmente devoto, a giudicare dai vari monumenti che le dedica. In essa, Neferabu, ritratto nell’atto di accompagnare il feretro del padre Nefferrenpet, pronuncia queste parole:

Stele BM150+1754

*"ḫ Dhnt tpy Ḳmntt rn.s nfr Mr.s-gr (...)
r Ḳmntt p3 ḥsy r Ḳmntt bw nfr n irw m3^ct n mnit
n grw sḫ.f m b3ḥ ntrw r-gs Wn-nfr"⁶⁷³*

*"La Cima che è a capo dell'Occidente, il cui bel nome è Meretseger (...)
All'Occidente, o favorito, all'Occidente,
bel luogo per chi compie la giustizia, dell'approdo
per il silenzioso, quando egli è ammesso alla presenza degli dèi accanto ad Unnefer."*

“*Grw*” (col determinativo di uomo assiso esplicitato) potrebbe qui essere una semplice metonimia per il defunto, come approfondiremo nella prossima sezione; tuttavia il parallelismo con “*irw m3^ct*” sembra molto stringente. Diversamente da altri documenti devozionali del periodo, il “*silenzioso*” non è qui associato al “*povero*”, bensì potrebbe

⁶⁷³ KRI III, 774, 12; 775, 15-16.

essere sinonimo di chi ha vissuto secondo giustizia, e sarà dunque premiato con la beatifica visione delle divinità.

Meretseger “ama il silenzio” probabilmente anche in questa seconda accezione, di chi ha improntato la sua esistenza al principio della *maat*, e di chi si è comportato secondo le modalità devozionali quiete e reverenti tipiche di questo periodo. Il “*sgt*” che ella incarna è certamente quello del deserto, delle necropoli, della segretezza e del mistero; ma, visto il clima culturale in cui questi documenti sono redatti, non si può pensare che non fosse avvertita l’attinenza col concetto del “*silenzioso*” come caratteristica precipua dei giusti e dei devoti. I personaggi che le dedicano preghiere ed *ex-voto* sono infatti i familiari, o gli autori stessi dei testi che abbiamo preso in esame nella sezione precedente.

Meretseger è una dea che castiga, che sprofonda gli ignoranti e i colpevoli nell'oscurità, ma poi prova pietà per i penitenti: e diviene allora “*colei che ricompensa chi l'ama*”, “*colei che protegge chi la porta nel cuore*”, “*colei che ritorna alla clemenza*”, “*la giusta*”⁶⁷⁴. Concludiamo riportando, a titolo di esempio, il contenuto di una delle più note tra le sue stele votive, ad opera di Amonnakht, probabilmente lo scriba di XX dinastia autore della *sb3yt* cui si è già accennato⁶⁷⁵. La dea è qui raffigurata assisa sul trono, in forma umana, e sia lei sia l’orante che le è inginocchiato di fronte hanno gli occhi vuoti, privi di iride: si tratta forse di un riferimento a quella “cecità” da cui Amonnakht chiede di essere guarito⁶⁷⁶.

Stele BM EA374

“dw3w n k3.t Mr.s-grt hmt Imntt

in sš n St-m3t Imn-nht m3t-hrw dd.f

i3i.tw m htp t3 nbt Imntt hmt n st [///]

r htp di.t m33.i kkwy m

*hrw sdd.i b3w n k3wy htp n.i m htp Mr.s-grt hmt Imntt”*⁶⁷⁷

“Lodi al tuo ka, Meretseger, dama dell’Occidente,

da parte dello scriba della Sede della Verità Amonnakht, giustificato. Egli dice:

che tu sia lodata nella pace, signora dell’Occidente, o dama che si volge [///]

⁶⁷⁴ H. Bonnet, *ibid.*

⁶⁷⁵ S. Bickel, B. Mathieu, “L’écivain Amennakht et son Enseignement”, in *BIFAO* 93 (1993), pp. 31–51.

⁶⁷⁶ A. I. Sadek, *op. cit.*, pp. 201, 203, 205.

⁶⁷⁷ *KRI* V, 645, 14-16.

*al perdono! Tu hai fatto sì che io vedessi le tenebre durante
il giorno, e io dichiaro alla gente la tua potenza. Sii benevola verso di me, in pace,
o Meretseger, dama dell'Occidente."*

2.3.4 – Excursus. La "Terra del Silenzio" tra serenità e pessimismo

Il "silenzio" nei testi letterari, per come lo si è finora esplorato, ha assunto i significati di virtù morale, strategia comunicativa, componente dell'agire sociale, espressione religiosa. Saranno invece presentate, in questa sezione, alcune considerazioni di altro tenore, che sorgono dalla lettura di fonti di natura almeno parzialmente differente. Tale studio prende spunto da un lavoro risultato molto influente in ambito accademico, *"On the avoidance of certain forms of loud voices and access to the sacred"*⁶⁷⁸, di P. J. Frandsen, che resta, a tutt'oggi, la trattazione più completa su un tema molto specifico, ma di considerevole importanza per la nostra ricerca: le limitazioni riguardo alla sfera del suono all'interno dei luoghi sacri⁶⁷⁹. Da attestazioni raccolte nella documentazione di tutta l'età faraonica, fino ai veri e propri bandi su rumore e voce scolpiti presso gli accessi dei templi tolemaici, Frandsen giunge a comporre una riflessione su un concetto che al nostro sentire moderno parrà forse ovvio, quello che sia necessario osservare il silenzio all'interno di uno spazio sacro, ma che invece, come vedremo, si rivela nient'affatto scontato per la mentalità egiziana, e che non si è mantenuto costante lungo l'arco cronologico di questa civiltà.

Riservando alla prossima sezione la discussione sulle conclusioni derivanti da questo articolo, e da altri ad esso correlati, prendiamo per il momento a prestito quale strumento di lavoro la definizione di una delle macro-categorie in cui Frandsen organizza il suo studio, ovvero quella del "dominio di Osiri"⁶⁸⁰. L'autore cataloga sotto quest'etichetta tutte quelle tracce di divieti di alzare la voce, o di ingiunzioni al tacere, che pertengono all'ambiente della necropoli, alla tomba e all'aldilà, le aree associate al dio dell'oltretomba. Tale definizione risulta difatti utile per delimitare il secondo campo, dopo quello della

⁶⁷⁸ P. J. Frandsen, *"On the avoidance of certain forms of loud voices and access to the sacred"*, in W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems, *Egyptian Religion: The Last Thousand Years II* (1998), pp. 975-1000.

⁶⁷⁹ Una trattazione parziale del tema è anche in E. Brunner-Traut, *"Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren"*, pp. 198-200 (sotto le voci *"Generelle Schweigevorschrift -kultisches Schweigen, sursum corda"*).

⁶⁸⁰ P. J. Frandsen, *op. cit.*, p. 976; S. Sauneron *"L'Abaton de la campagne d'Esna"*, in *MDAIK* 16 (1958), pp. 27-279.

letteratura didattica, dove testualmente si rilevano il maggior numero di menzioni di “(s)gr” e “grw”.

La connessione tra il nostro argomento ed il mondo dei morti non necessita, naturalmente, di spiegazioni: il silenzio è uno dei fenomeni che si registrano al decesso, e dunque, *pars pro toto*, i defunti stessi, sin dai *Testi dei Sarcofagi*⁶⁸¹, sono spesso indicati nella letteratura funeraria come “i silenziosi”⁶⁸²; questa definizione non ha alcun legame con la qualità morale che abbiamo trattato nei capitoli precedenti, ma è impiegata semplicemente in virtù del fatto che, dopo la dipartita, la loro comunicazione con i viventi è recisa. Pertanto, lo stesso Osiri porta tra i suoi appellativi numerosi riferimenti a questo concetto: essendo un dio defunto, è anch’egli “il Silenzioso” (“grw”), ma anche “Signore del Silenzio” (“nb gr”), “Signore della Terra Silenziosa” (“nb t3 grt”)⁶⁸³, altrimenti detta “Terra che ama il Silenzio” (“p3 t3 mrt sgr”), o “Distretto del Silenzio” (“b3k3t gr”)⁶⁸⁴, o anche “Giardino del Silenzioso” (“hnt-š grw”)⁶⁸⁵. Queste espressioni risultano a volte ambigue, giacché possono indicare sia la necropoli, luogo liminale tra i due mondi, sia l’aldilà stesso. D’altronde, uno dei termini egiziani per gli inferi, “igr”, è da ricollegarsi sempre alla radice semantica del silenzio, con l’aggiunta di uno “i” protetico⁶⁸⁶. L’idea dell’oltretomba come luogo di quiete è dunque ben attestata, ma altrettanto diffusa è la concezione di una dimensione ultraterrena dove la vita potesse continuare, nella maniera più simile possibile a quella precedente; queste due visioni assai differenti, pur convivendo, si sono trovate, in certe circostanze, a collidere. Il silenzio dell’oltretomba ci è presentato dai testi egiziani talvolta sotto una luce positiva, come la pace trascendente di una dimensione perfetta, il meritato riposo; ma spesso anche negativa, nel sospetto che l’aldilà possa essere un luogo senza gioia, senza ciò che caratterizza la fisicità dell’esistenza, e nella certezza che nessuno possa tornare a riferirci ciò che realmente esso contenga.

⁶⁸¹ Vd. capitolo 343, “Percorrerai le distese celesti, quelli dai capelli grigi ti serviranno, ti seguiranno i silenziosi”, cfr. R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts* I, p. 277; per altri esempi cfr. R. Hannig, *Ägyptisches Wörterbuch* II, p. 2602.

⁶⁸² WB IV, 323, 16, col doppio determinativo di uomo e donna. Vd. anche, e.g., la frequente menzione “il soffio della bocca è utile al silenzioso” nell’appello ai viventi, cfr. K. Jansen-Winkel, *Sentenzen und Maximen in den Privathandschriften der ägyptischen Spätzeit* (1999), p. 47.

⁶⁸³ C. Leitz, *LGG* II, p. 535.

⁶⁸⁴ pLeiden I 350, 6, 9; vd. A. H. Gardiner, “Hymns to Amun from a Leiden papyrus”, in *ZÄS* 42 (1905), p. 41, e W. Spiegelberg, “Das Schweigen im Grabe”, in *ZÄS* 65 (1930), p. 122.

⁶⁸⁵ R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, vol. I p. 156.

⁶⁸⁶ WB I, 141; A. H. Gardiner, *Egyptian grammar*, pp. 209, 598; J. Zandee, *Death as an enemy* (1960), p. 12.

Ci concentreremo dunque innanzitutto sulle occorrenze che testimoniano la messa al bando del rumore e l'invito alla quiete nei luoghi afferenti ad Osiri, procedendo in ordine cronologico e tematico, per giungere ad una valutazione generale sui significati che la "Terra del Silenzio" ha assunto nelle fonti letterarie di età faraonica.

Scegliendo di intraprendere la ricerca dall'aspetto filologico della questione, Frandsen analizza la serie di termini ed espressioni collegati al "rumore" in senso negativo, dimostrando che alcuni di essi, che in letteratura sono stati più volte ascritti a questo campo semantico, devono esserne esclusi, riferendosi a concetti di imprecazione, lite, o disordine in senso distruttivo⁶⁸⁷. Le locuzioni più frequenti risultano quindi essere "k3 (n) hrw", "k3 (n) mdw", "k3i hrw", "alto di voce", "alto di parole", "alzare la voce"⁶⁸⁸; esse sono anche le costruzioni più frequentemente oggetto di interdetto.

L'idea che sta alla base dei divieti che andiamo a esaminare è quella, già presentata, di

"bwt" , l'"abominio", "ciò che è odioso"⁶⁸⁹. Nozione che opera al livello delle strutture preconettuali del pensiero egiziano, esso è configurato in certi casi come un'intrinseca proprietà permanente di un oggetto o di un fenomeno⁶⁹⁰, oppure come un "tabù" vincolato a condizioni specifiche. Quest'elemento si riscontra generalmente all'interno di testi in cui ci si riferisce alla divinità o all'accesso a luoghi, come il tempio o la tomba, dove è richiesta la purezza rituale. Spesso il "bwt", in questo mondo come nell'aldilà, è legato proprio alla questione della purezza, dell'eliminazione di tutto ciò che, in ambiti particolarmente delicati, può turbare la perfetta condizione delle cose. Il focus, infatti, non è sul visitatore del luogo, ma su ciò che è potenzialmente pericoloso per quel dato habitat e per coloro che vi risiedono, come i defunti nel caso delle iscrizioni nelle tombe⁶⁹¹. A titolo generale, si può portare ad esempio l'inizio della formula di minaccia⁶⁹² dal mausoleo di Hesi, un ufficiale vissuto sotto la VI dinastia:

⁶⁸⁷ Cfr. P. J. Frandsen, *op. cit.*, pp. 986-989 e seg..

⁶⁸⁸ WB V, 4.

⁶⁸⁹ WB I, 453,7-454,7.

⁶⁹⁰ P. J. Frandsen, "Bwt in the body", in H. Willems (ed.), *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms* (2002), p. 141.

⁶⁹¹ P. J. Frandsen, *op. cit.*, p. 145.

⁶⁹² S. Morschauser, *Threat Formulae in Ancient Egypt* (1987); A. Gnirs, "Die ägyptische autobiographie", in A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms* (1996), pp. 201-202.

*“dd.f ir s nb ꜥk.t(y).f(y) r is pn wnmn.f bwwt niwt bwt 3h nk.n.f hmwt (...)”*⁶⁹³

“Egli dice: per quanto riguarda qualsiasi uomo che entrerà in questa tomba dopo aver mangiato le cose che sono bwṯ, che uno spirito detesta, e dopo aver avuto rapporti con una donna (...)”

Non è raro che il “bwṯ” sia accompagnato da un complemento di specificazione, “l’abominio di...”, in associazione ad una divinità, ad indicare che l’attività in questione è detestata dal dio, che non si può effettuare in sua presenza, o che è esecrabile perché infrange le regole che vigono in un dato luogo; il termine a cui si assegna l’etichetta di “bwṯ” va dunque ad assumere una decisa connotazione di empietà⁶⁹⁴.

Come già anticipato al capitolo sul *Racconto dell’Oasita eloquente*, due attestazioni perfettamente chiare di questo processo sono riscontrabili nei capitoli 36 e 37 dei *Testi dei Sarcofagi*; si tratta dell’esempio più antico di un “bwṯ” di questo genere, dato che i *Testi dei Sarcofagi* sono stati in uso tra la fine del Primo Periodo Intermedio e il Medio Regno⁶⁹⁵.

Testi dei Sarcofagi, cap. 36 (CT I 144d)

*“imi.f nhm sh3.f bwṯ.i bwṯ.i pw nhm n ꜥk.fr hwt.i”*⁶⁹⁶

“Egli (scil. il defunto) non deve gridare, ma ricordare ciò che è il mio abominio: uno che grida è il mio abominio, non deve entrare nella mia casa –così dice Osiri.”

Testi dei Sarcofagi, cap. 37 (CT I 150c-d – 151a)

*“imi.k nhm bwṯ Wsir pw nhm n ꜥk.fr hwt-ntr.f”*⁶⁹⁷

“Non gridare, poiché chi grida è l’abominio di Osiri, e non entrerà mai presso il suo tempio.”

⁶⁹³ D. Silverman, “The Threat-Formula and Biographical Text in the Tomb of Hezi at Saqqara”, in *JARCE* 37 (2000), p. 10.

⁶⁹⁴ S. Aufrère, “Recherches sur les interdits religieux des régions de l’Égypte ancienne d’après les encyclopédies sacerdotales” in *Droit et cultures* 71 (2016), pp. 20-21.

⁶⁹⁵ Per le considerazioni più recenti riguardo al dibattito sulla datazione del *corpus* vd. H. Willems, *Historical and Archaeological Aspects of Egyptian Funerary Culture* (2014), pp. 133-134.

⁶⁹⁶ R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, p. 26.

⁶⁹⁷ R. O. Faulkner, *op. cit.*, p. 27.

Menzioniamo nuovamente anche il passo dell'*Oasita eloquente* dove il prepotente minaccia il protagonista con le parole *“Non alzare la voce, oasita: ecco, sei presso l’approdo del Signore del Silenzio!”*⁶⁹⁸. Qualunque sia l’esatta valenza di questo accenno (rammentiamo le due ipotesi, una sulla presenza di un santuario di Osiri nelle vicinanze, l’altra che vede la frase come una minaccia di morte), anche nel caso in cui esso non esprima un divieto codificato, si tratta almeno di un sentire comune: Osiri (o chiunque s’intenda per *“Signore del Silenzio”* nel Medio Regno) non è un dio che si prega gridando, poiché questa forma di invocazione gli è sgradita, ed è sconveniente in qualsiasi luogo a lui legato.

Esaminiamo poi un altro testo di Medio Regno, la stele di Djefaihapi I, probabile ispirazione di tre iscrizioni simili in epoche successive, che attesta il divieto di fare rumore all’atto di visitare le sepolture. La locuzione utilizzata in questi casi, *“šd hrw”*, non è considerata da Frandsen un esatto parallelo di *“k3 hrw”*, bensì più come un atto di disturbo non necessariamente correlato con la voce alta⁶⁹⁹. Non dello stesso parere sono altri autori⁷⁰⁰; comunque sia, è da sottolineare che tale molestia si esplica tramite la voce. Se pure non si tratta di gridare, il testo biasima un tipo di espressione sonora considerato inappropriato all’interno della tomba, e passibile di minaccia e maledizione.

Stele dalla tomba I di Asyut (P10.1) di Djefaihapi I, nomarca, XII dinastia (Sesostri I)

*“Ḥḫpy-df̄i dd.f̄ir rmt̄ nbt sš nb (...) irt.sn šd-hrw m is pn ḥdt.sn sš.f̄nsst.sn n twt.f̄hr.sn”*⁷⁰¹

“Dice Djefaihapi: ‘Quanto a tutti gli uomini e tutti gli scribi (...) che faranno disturbo con la voce in questa tomba, e rovineranno le sue iscrizioni e danneggeranno le sue statue, essi cadranno.’”

Tomba TT39 di Puyemra, architetto, secondo profeta di Amon, XVIII dinastia (Hatshepsut – Thutmosi III)

*“ir rmt̄ nb sš nb (...) irt.sn šd-hrw m is pn ḥdt.sn sš.f̄nsst.sn n hntyw.f̄hr.sn”*⁷⁰²

⁶⁹⁸ B1 57-61; vd. cap. 2.3.1.

⁶⁹⁹ P. J. Frandsen, *“On the avoidance”*, pp. 986-989.

⁷⁰⁰ Vd. esempi portati da P. J. Fransen, *op. cit.*, p. 986.

⁷⁰¹ *Urk.* VII, 53-54.

⁷⁰² N. Davies, *The tomb of Puyemre I* (1922), p. 38 e tav. 20, 4-5.

"Quanto a tutti gli uomini e tutti gli scribi (...) che faranno disturbo con la voce in questa tomba, e rovineranno le sue iscrizioni e danneggeranno le sue statue, essi cadranno."

Statua-cubo CG646 di Montuemhat, sindaco di Tebe, quarto profeta di Amon, XXV dinastia

"i r3 nb r iswt.i m st.i hbnt pw šd hrw (s)nd rnpwt iwty krs.f n iw3.f n hmt.f [///]"⁷⁰³

"Quanto a qualunque bocca che entrerà nella mia tomba, la mia dimora, è un criminale chi disturba con la voce: i suoi anni saranno diminuiti, non avrà sepoltura, non avrà il suo erede da sua moglie [///]."

Tomba a Tuna el-Gebel di Petosiri, secondo profeta di Khnum e Hathor, XXX dinastia

"i s nb šd hrw m is pw w^cb špss n spr wy.tn r.i (...) Dḥwty dy hr wšb r ir"⁷⁰⁴

"O uomini tutti che disturbate con la voce in questa pura e venerabile tomba, che le vostre braccia non agiscano contro di me (...) Thot è qui pronto a rispondere a chi agisce (in questo modo)."⁷⁰⁵

Passando al Nuovo Regno, Frandsen porta all'attenzione un breve passaggio da un rilievo dalla tomba dello scriba dei granai Nebamon (TT65)⁷⁰⁶, databile alla fine della XVIII dinastia. Nella scena, un uomo conduce la mandria di buoi del suo signore affinché siano censiti, e sopra di lui si legge:

"mi rwi.k tw m ir mdt m ir mdt m-b3ḥ p3 ḥsy bwt.f pw rmt hr mdt irr.f m m3^ct nn mh.n.f hr smi nb sš grw m3^c"⁷⁰⁷

⁷⁰³ J. Leclant, *Montouemhat: quatrième prophète d'Amon, prince de la ville* (1961), pp. 74-75.

⁷⁰⁴ G. Lefebvre, *Le tombeau de Pétoisiris II* (1924), p. 27, testo 55.

⁷⁰⁵ Questi esempi sono catalogati come N.15a, 37, 133, 147 nel nostro *database* delle occorrenze del "silenzio" nelle autobiografie: vd. cap. 3.2.

⁷⁰⁶ L. Manniche, *Lost Tombs. A study of certain Eighteenth dynasty monuments in the Theban necropolis* (1988); E. Hooper, *The Tomb of Nebamon* (2007).

⁷⁰⁷ BM 37976; traslitterazione desunta dalla foto di catalogo presente sul sito del British Museum.

“Vieni, passa avanti! Non fare parola alla presenza del nobile defunto: ciò che lui detesta è la gente che parla. Egli agisce secondo rettitudine, e non è negligente riguardo ad alcuna denuncia. Passate in silenzio e in ordine.”

Non compreso nella trattazione dell'autore è un altro rilievo dalla stessa tomba, dove assistiamo alla registrazione di animali da cortile e dei loro prodotti, e un personaggio che impugna un bastone raccomanda ai presenti:

“ḥmsi.tn m ir mdt”⁷⁰⁸

“State seduti e non fate parola.”⁷⁰⁹

Un esempio paragonabile proviene della tomba (TT106) di Paser, visir e sommo sacerdote di Amon sotto Sethi I e Ramesse II⁷¹⁰. Una scena ritrae il proprietario nell'atto di sorvegliare alcuni operai che fabbricano sfingi a Karnak, e tra questi il sovrintendente Neferrenpet ammonisce così i suoi sottoposti:

“ndm ib.tn grw m [ir] mdt ḳty ḳ m ḥtp iw.f ḥs mrw.”⁷¹¹

“Siano gioiosi i vostri cuori, siate silenziosi e non fate parola: il visir è entrato nella pace, essendo onorato e amato.”⁷¹²

Frandsen afferma di trovare problematica la collocazione tipologica di queste raffigurazioni⁷¹³, giacché esse non rientrano né nella categoria delle rappresentazioni dei riti funerari, né in quella delle attività immaginate per l'altro mondo, come i ritratti del proprietario mentre omaggia le divinità, né tra le cosiddette “scene di vita quotidiana”⁷¹⁴

⁷⁰⁸ BM EA37978; traslitterazione desunta dalla foto di catalogo presente sul sito del British Museum.

⁷⁰⁹ I due frammenti sono catalogati N.55 e N.56 del *database*: vd. cap. 3.2.

⁷¹⁰ T. Säve-Söderbergh, *Four Eighteenth Dynasty Tombs* (1957), pp. 11-21.

⁷¹¹ K. A. Kitchen, *Ramesseid Inscriptions I* (1975), p. 294; W. Spiegelberg, *op. cit.*, p. 123.

⁷¹² N.99 nel *database*; vd. cap. 3.2.

⁷¹³ P. J. Frandsen, *op. cit.*, p. 978.

⁷¹⁴ Per una breve discussione sul tema nel periodo in oggetto, vd., e.g., L. Manniche, *“The So-Called Scenes of Daily Life in the Private Tombs of the Eighteenth Dynasty: an Overview”*, in N. Strudwick, J. H. Taylor (ed.), *The Teban Necropolis: Past, Present and Future* (2003), pp. 42-45.

(poiché nel pannello di Nebamon il proprietario è designato come “*p3 ḥsy*”, termine di regola utilizzato per i defunti⁷¹⁵). Può esservi, però, una soluzione assai plausibile: come per molte altre decorazioni della tomba di questi alti dignitari, si tratta verosimilmente di una piacevole occasione che si augurava al proprietario di rivivere nell’aldilà. Se fossimo di fronte ad una descrizione dell’esistenza terrena, difatti, sarebbe privo di senso vietare ai lavoratori qualcosa che fa parte della loro mansione: nella realtà, una scena come quella della registrazione dei capi di bestiame o della bottega di un artigiano comporterebbe necessariamente parole e trambusto. Numerosi sono i casi di decorazioni parietali, specie nell’Antico Regno, che, riproducendo attività di tutti i giorni, vedono i personaggi scambiarsi ordini inerenti ai loro compiti, frasi o battute anche assai colorite, o intonare stralci di canzoni⁷¹⁶. Ma, visti i testi che li accompagnano, i casi qui valutati non possono illustrare il reale, bensì momenti che si svolgono nell’aldilà: ai personaggi è richiesto di fare silenzio poiché si trovano in un luogo dove valgono regole particolari. “*In tombs and other 'contexts' which may be regarded as being part of the 'Realm of Osiris', the distinction between the this-wordly and the other-wordly is somehow suspended*”⁷¹⁷, argomenta Frandsen: in effetti, nel rilievo di Paser, molti degli artigiani sono identificati coi loro nomi e titoli⁷¹⁸, ma l’apparente rievocazione di un momento concreto è spezzata dal riferimento al contesto funerario. Queste rappresentazioni sembrano ambientate in una dimensione a metà tra le due, in cui si svolgono situazioni simili a quelle dell’esistenza terrena, ma caricate di nuove valenze.

Possiamo dunque rilevare come silenzio fosse avvertito alla stregua di un elemento specifico e caratterizzante di questo universo. È il defunto stesso, una volta approdato nel regno di Osiri, a divenire “più silenzioso”⁷¹⁹: la sua vita nell’oltretomba acquista tale nuova sfumatura rispetto all’esistenza terrena. Come afferma Sheshonq, profeta di Amon-Ra sotto Osorkon I, in conclusione al suo appello ai viventi, “*il mio bisogno è il silenzio, la (mia) essenza è la pace (*ḥrt.i gr shr hrp.ib*)*”⁷²⁰.

⁷¹⁵ Per il termine vd. J. Quaegebeur, “*Les ‘saints’ égyptiens préchrétiens*”, in *OLP* 8 (1977), pp. 138-141.

⁷¹⁶ Vd., e.g., Y. Harpur, *Decoration in Egyptian tombs of the Old Kingdom* (1987); P. F. Houlihan, *Wit and Humour in Ancient Egypt* (2001).

⁷¹⁷ P. Frandsen, *op. cit.*, p. 979.

⁷¹⁸ Vd. *KRI* I, 294,2-295,1.

⁷¹⁹ W. Spiegelberg, *op. cit.*, p. 123.

⁷²⁰ Statua JE 37881; vd. K. Jansen-Winkel, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit* (2001), vol.1 p.70; vol. 2 p. 364. N.120 nel *database*: vd. cap. 3.2.

Questo argomento era già stato affrontato, prima di Frandsen, nel breve articolo di W. Spiegelberg *“Das Schweigen im Grabe”*⁷²¹, nel quale l’accento è posto sull’aspetto magico di simili rappresentazioni. Se ci si aspettava che esse dovessero animarsi per il loro destinatario, si rendeva necessario ricorrere ad ogni tipo di misura perché ciò avvenisse senza controindicazioni. Un paragone efficace è quello dei casi di mutilazione dei tassogrammi “pericolosi” nei testi funerari, pratica atta ad evitare che i segni si ritorcessero contro il proprietario della sepoltura nel momento in cui tutto ciò che era scritto avrebbe preso vita⁷²². Così la magia performativa dello scritto e della figurazione era in grado di rendere le scene dipinte talmente vere e reali da comprendere anche possibili effetti spiacevoli: da qui l’intento di neutralizzarli, raccomandando il silenzio a chi svolge un’attività che potrebbe disturbare il mondo di pace in cui il defunto ora si trova.

Infine, non è raro imbattersi in casi, come quello della già citata tomba di Djefaihapi I (XII dinastia) in cui, nella scena del defunto di fronte al tavolo delle offerte, i cibi sono accompagnati dalla didascalia *“ḥms sgr prt-ḥrw”*⁷²³, *“siedi e fa’ silenzio di fronte alle offerte”*⁷²⁴. Una legenda quasi certamente riferita al proprietario, raffigurato, come d’uso, seduto davanti alla tavola, che indica ancora una volta come, in una scena di vita oltremondana, sia richiesta la quiete. Una dicitura assai simile era già presente su due sarcofagi di IX-X dinastia dalla necropoli di Sedment, che all’interno della formula d’offerta riportano *“ḥms r igr prt-ḥrw”* *“siedi in silenzio (presso) l’offerta”*⁷²⁵.

Questi esempi di *“bwt”* del suono e di ingiunzione al silenzio non sono numerosi, ma hanno il pregio di essere molto espliciti. Il fatto che in questo aldilà che è riflesso migliorato dell’esistenza materiale venga bandito il rumore è un essenziale indizio di come esso sia ritenuto un principio d’imperfezione, di caos: ciò era già chiaro da testi come *Ipuwer*⁷²⁶, ma qui si dice che esso va tenuto lontano, in special modo, dal *cosmos* del dio dell’oltretomba. Del resto, anche nella celebre “confessione negativa” del capitolo 125 del *Libro dei Morti*, il non aver gridato né abusato delle parole è tra le condizioni necessarie per accedere al regno di Osiri:

⁷²¹ W. Spiegelberg, *op. cit.*, pp. 122-123.

⁷²² P. Lacau, *“Suppressions et mutilations de signes dans les textes funéraires”*, in ZÄS 51 (1914), pp. 1-64; R. K. Ritner, *The mechanics of ancient Egyptian magical practice* (1993), pp. 157-167; F. Iannarilli, *Trattare l’immagine: elaborazione e manipolazione della figura umana nei Testi delle Piramidi* (2016).

⁷²³ M. El-Khadragy, *“The Shrine of the Rock-cut Chapel of Djedaihapi I at Asyut”*, in GM 212 (2007), p. 45.

⁷²⁴ N.15c nel *database*: vd cap. 3.2. Per altri esempi, vd. R. Hannig, *Ägyptisches Wörterbuch II*, p. 2602.

⁷²⁵ A. G. Abdel Fatah, S. Bickel, *“Trois cercueils de Sedment”*, in BIFAO 100 (2000), pp. 4, 11.

⁷²⁶ Vd. cap. 2.3.2.

Libro dei Morti, cap. 125B

"i nb hm pr Ig3y

n t3 r3.i (...)

i srhy pr m Wtnt

n ʕš3 hrw.i hr mdwt (...)

i ir m ib.f pr m Tbw

*n k3 hrw.i"*⁷²⁷

"O Signore del santuario, che vieni da Igay,

non sono stato caldo di bocca. (...)

O Accusatore, che vieni da Utjenet,

non ho moltiplicato la mia voce nel parlare. (...)

O Caparbio, che vieni da Tjebu,

non sono stato alto di voce."

Un'ulteriore attestazione di come le sfere oltremondane fossero concettualizzate in termini di quiete assoluta si trova, infine, in nelle *Lamentazioni di Khakheperraseneb*. Nel tipico compianto sull'immaginata condizione di decadenza dell'Egitto del Primo Periodo Intermedio, s'incontra anche:

"šfyt rdi s3 r.s

*tkkw nbw sgryw"*⁷²⁸

"Il rispetto è stato annullato,

i signori del silenzio sono disturbati."

I *"signori del silenzio"*, qui indicati con l'inedita nisbe *"sgryw"*, sono verosimilmente gli dèi: la condizione naturale delle divinità sembrerebbe dunque quella di una pace trascendente. Ma lo sconvolgimento arriva a lambire persino tale orizzonte, e la *Lamentazione*,

⁷²⁷ S. Quirke, *Going out in daylight* (2013), p. 272.

⁷²⁸ A. H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage* (1909), p. 95.

recriminando la perdita dell'ordine in tutte le sue forme, guarda con nostalgia e desiderio a quel silenzio ormai infranto.

La descrizione di questa quiete oltremondana è presente, a più riprese, in svariati altri testi di natura funeraria, sebbene con toni meno limpidi e sereni. La morte stessa è ovviamente descritta come il momento del silenzio per eccellenza: esempi di grande brevità ed efficacia si possono rintracciare in alcuni passi del *Libro dei Morti*.

Libro dei Morti, cap. 64

"iw.k tr tny psdntyw

h3t gr.ti"⁷²⁹

"(Mio ba), dove sei in quel giorno buio di novilunio mentre il corpo è nel silenzio?"

Libro dei Morti, cap. 178

"h3 (N.)

bwt.k pw grg

sh̄tp n.tw nbw ht

grh̄ pf n sgrt rmw"⁷³⁰

"Salve, (N.)! Il tuo abominio sono le menzogne, e il Signore delle Offerte ti sarà benevolo in quella notte di silenzio e di pianti."

Siamo qui nell'intervallo cruciale in cui l'anima si trova al passaggio verso l'altro mondo, la circostanza suprema in cui è richiesto il raccoglimento più totale. Silenzio e pianti non si escludono a vicenda: sono entrambe caratteristiche connaturate al lutto. Il silenzio di questo passo appare polisemico: esso significa, allo stesso tempo, l'ammutilato dolore dei parenti della vittima, e lo stato del defunto che ha perso le sue facoltà per interagire col mondo⁷³¹.

⁷²⁹ S. Quirke, *op. cit.*, p. 156.

⁷³⁰ S. Quirke, *op. cit.*, p. 445.

⁷³¹ Cfr. J. Zandee, *Death as an enemy*, pp. 12, 93.

Nell'idea che l'aldilà sia il luogo della quiete è compresa difatti anche la chiara consapevolezza che il trapassato non potrà più comunicare con coloro che ha lasciato. Pur nella fiducia nella manipolazione magica del creato così tipica del pensiero egiziano, pur nella sua vasta speculazione sui meccanismi, la geografia, e tutti i più minuti dettagli di “*ciò che è nella Duat*”, l'enigma sul destino oltre la morte resta sostanzialmente irrisolto e irresolubile: giacché, tranne nell'ambiente immaginario dei racconti (e anche qui in rari casi⁷³²), nessuno torna indietro da quella soglia, nessuno può far più udire la propria voce⁷³³. È in quest'ottica che il silenzio dell'altro mondo può risuonare, in alcuni testi egiziani, in modo assai preoccupante. Gli esempi più noti di questa riflessione di tono pessimistico sulla “*Terra del Silenzio*” sono probabilmente quelli contenuti nel genere dei cosiddetti *Canti degli arpisti*⁷³⁴.

A partire dal Medio Regno, tra le decorazioni dell'architettura funeraria privata, si assiste alla comparsa di una scena in cui una suonatrice o un suonatore d'arpa, talvolta cieco, canta di fronte al proprietario del monumento, accompagnato dalla trascrizione del canto pronunciato⁷³⁵. Ma mentre nel Medio Regno i testi di queste composizioni assumono i toni degli inni cerimoniali e funerari⁷³⁶, nel Nuovo Regno il loro contenuto subisce una considerevole alterazione, dando origine ad un *topos* letterario che resterà in auge fino alle soglie del Terzo Periodo Intermedio⁷³⁷. In maniera sorprendentemente incongrua, sembrerebbe, con l'ambiente nei quali si trovano, i canti di Nuovo Regno esprimono spesso un aperto scetticismo sull'effettiva utilità delle opere dell'uomo, sulla permanenza della memoria, persino sulle tradizioni funerarie e sull'aldilà stesso. Giacché nessuno torna indietro dalla *Duat*, non si può che constatare con amarezza che nulla sappiamo davvero su dove si trovino coloro che se ne sono andati: dall'oltretomba giunge solo un silenzio impenetrabile ed inquietante. Ricordando all'ascoltatore la precarietà dell'esistenza e l'inevitabilità della morte, gli arpisti esortano allora a godere della vita finché essa dura, a

⁷³² Cfr., e.g., G. Miniaci, *Lettere ai morti nell'Egitto antico* (2014), pp. 85-116.

⁷³³ M. Lichtheim, *Maat in Egyptian autobiographies*, p. 144.

⁷³⁴ M. Lichtheim, “*The Songs of the Harpers*”, in *JNES* 4,3 (1945), pp. 178–212; E. F. Wente, “*Egyptian 'Make Merry' Songs Reconsidered*”, in *JNES* 21 (1962), pp. 118-128; Z. I. Fábrián, “*Harper's Song Scene in the Tomb of Nefermenu (TT 184)*”, in *Specimina Nova* 16 (2002), pp. 1-12, che offre una tavola riassuntiva della maggior parte delle scene di “canti degli arpisti”. Vd. anche la pubblicazione più recente sull'argomento, S. Emerit, “*Le chant du harpiste : une porte ouverte sur l'au-delà?*”, in *BIFAO* 115 (2016), pp. 153-178, che opera un riesame delle fonti archeologiche e ne registra di nuove.

⁷³⁵ Per quanto riguarda le sepolture di Antico Regno, il tema degli arpisti è già presente nel programma decorativo, ma senza la registrazione dei canti da loro recitati: vd. M. Lichtheim, *op. cit.*, p. 187.

⁷³⁶ M. Lichtheim, *op. cit.*, pp. 187-191.

⁷³⁷ S. Emerit, *op. cit.*, p. 155.

“passare un giorno di festa”, a “seguire il cuore”⁷³⁸ e cercare la felicità. Alcune sfumature, però, variano da caso a caso, e non sempre la tradizione viene messa in discussione, ma in certi canti si consiglia anche di comportarsi in maniera retta onde raggiungere l’aldilà, o si rassicura il destinatario sul suo fato oltremondano nei termini del consueto repertorio funerario. In questi testi non troviamo mai, ad ogni modo, un edonismo indolente e disinteressato a ciò che ci aspetta dopo questa esistenza, bensì una sentita convinzione che, nonostante tutto, la vita meriti d’essere vissuta nella sua interezza.

La complessità e le contraddizioni dei *Canti degli arpisti* sono da sempre oggetto di discussione in campo egittologico, e ancora aperto è il dibattito sul *Sitz im Leben*, sui motivi, sull’esatta valenza del loro messaggio: se lo scetticismo verso le credenze tradizionali sulla morte, o invece un nuovo richiamo alla moralità. Possiamo però asserire che essi si rivolgono, allo stesso tempo, al defunto e ai viventi, poiché il musicista indirizza esplicitamente il canto al proprietario del monumento, ma la scena stessa è di norma collocata nelle cappelle più esterne della tomba, quelle che i parenti potevano visitare in occasione delle cerimonie⁷³⁹: uno degli aspetti più singolari di queste liriche è il loro riuscire a combinare motivi funerari e secolari, rendendo il componimento efficace e appropriato sia per la vita, sia per la morte⁷⁴⁰. Il ruolo dell’arpista sembra dunque configurarsi in qualità di *medium* tra i due stadi dell’esistenza: nell’interpretazione di S. Emerit, “*plus qu’un carpe diem, le 'chant du harpiste' pourrait être compris comme une frontière infranchissable entre le monde des vivants et des morts, engageant ceux qui restent sur terre à profiter de l’existence d’ici-bas puisque leur contenu s’adressé aussi bien au défunt qu’à l’auditoire.*”⁷⁴¹

In questa loro condizione liminale e riflessiva, i *Canti degli arpisti* recepiscono e riproducono quella sfumatura negativa del silenzio che abbiamo riscontrato all’interno di alcuni testi funerari. Ciò si osserva soprattutto nel più antico e noto esemplare giunto fino a noi, il *Canto dell’arpista dalla tomba del re Antef*. Questo è proprio il titolo originale della composizione (“*ḥsy nty m ḥt In-it.f m3c ḥrw nty m-b3ḥ p3 ḥsy m bnt*”⁷⁴²), tuttavia esso non è attestato archeologicamente in alcuna tomba di sovrani con questo nome: è invece giunto fino a noi in due copie, una, frammentaria, dall’ipogeo di Saqqara di Paatenemheb, cortigiano di Akhenaton, oggi a Leida, e l’altra contenuta nel pHarris 500 (BM10060), di

⁷³⁸ D. Lorton, “*The Expression Šms-ib*”, in *JARCE* 7 (1968), pp. 41-54.

⁷³⁹ S. Emerit, *op. cit.*, pp. 156 e seg..

⁷⁴⁰ M. Lichtheim, *op. cit.*, pp. 197-197.

⁷⁴¹ S. Emerit, *op. cit.*, pp. 161-162.

⁷⁴² M. V. Fox, “*A study of Antef*”, in *Orientalia* 46, 4 (1977), p. 405 (pHarris 500, 6,2).

XVIII dinastia⁷⁴³. Dall'intestazione possiamo dunque desumere che il *setting* della composizione sia da collocarsi, con ogni probabilità, al termine del Primo Periodo Intermedio: i più prestigiosi sovrani a nome Antef, coloro sotto la cui aura si poteva ragionevolmente ambientare tale creazione, sono i tre fondatori della XI dinastia⁷⁴⁴. Siamo di nuovo di fronte, dunque, ad un'opera inserita in maniera fittizia in quel periodo di allontanamento dalle forme istituzionalizzate del discorso, al modo delle varie composizioni di Medio Regno che abbiamo finora preso in esame. Eppure, a parte una generale assonanza di toni tra *Antef* e le *Lamentazioni* (e soprattutto con il contrasto sulla visione della morte su cui si fonda il *Dialogo del disperato con la propria anima*⁷⁴⁵), non abbiamo alcuna traccia di questo componimento in alcuna fonte di Medio Regno, né si trova in quel periodo alcun testo con simili contenuti. Come già ricordato, i *Canti degli arpisti* di Medio Regno esprimono tutt'altre istanze e tematiche. È invece nel Nuovo Regno che, come abbiamo accennato, questa lirica ha dato origine ad un vero e proprio *topos* letterario: la composizione di *Antef* è dunque oggi datata non al Medio Regno, come per lungo tempo si è ritenuto, ma sicuramente, per ragioni linguistiche, alla XVIII dinastia, e probabilmente proprio al periodo amarniano⁷⁴⁶.

Per quanto concerne il nostro tema, particolarmente significativo è il passo in cui, ricordando che passano le generazioni e vanno in rovina i monumenti, ed esortando a rallegrare il cuore finché si è in vita, l'ignoto autore prende atto del fatto che non potremo mai ricevere alcun contatto, alcuna rassicurazione dalla "Terra del Silenzio":

"bw iy im

sdd.f kdw.sn

sdd.f hrt.sn

stm.f ibw.n

r hnt.n r bw šmw.sn im"

"Nessuno viene di là,

⁷⁴³ I. A. Ladyšin, "An Observation on the Harper's Song of the Papyrus Harris 500 (BM10060) (the Antef Song), lines 6.4-5", in *The Cultural Heritage of Egypt and Christian Orient* 3 (2007), p. 35; vd. anche datazione sulla pagina del catalogo online del British Museum relativa al pHarris 500.

⁷⁴⁴ I. A. Ladyšin, *ibid.*

⁷⁴⁵ Per l'argomento vd. E. D. Welch, *The "Lebensmüde" and its relationship to the Hedonistic harpers' songs of the Middle - New Kingdoms* (1983).

⁷⁴⁶ M. V. Fox, *op. cit.*, p. 400; G. Miniaci, *op. cit.*, p. 152.

*che (ci) dica la loro condizione,
che riferisca i loro bisogni,
che tranquillizzi il nostro cuore,
finché giungiamo al luogo dove sono andati essi.”⁷⁴⁷*

Quest'enigmatica cortina di silenzio isola definitivamente le due sfere, e non significa solo l'assenza di notizie dai propri cari, ma altresì sembra connotare l'aldilà come una dimensione remota, ovattata, sorda, in cui al deceduto non giungono suoni dal mondo che ha lasciato.

*“bw sdm.n wrd-ib sbḥwt.sn
bw šd n3y.sn i3kbw ib s im m ḥt”*

*“Non ode la lamentazione colui che ha il cuore stanco,
i loro pianti non salvano il cuore di nessun uomo dalla tomba.”⁷⁴⁸*

É possibile accostare questo componimento ad altri testi di natura differente, ma che veicolano lo stesso angoscioso concetto: quello dell'incomunicabilità, della perdita totale del contatto con il defunto, e il dubbio che il proprio caro non possieda più i sensi, i mezzi per accogliere le invocazioni dei vivi.

La preoccupazione sulla difficoltà di ricezione si avverte in una delle cosiddette “lettere ai morti”⁷⁴⁹, quella dello scriba della necropoli Butehamon indirizzata al sarcofago della moglie deceduta (oLouvre 698⁷⁵⁰), databile alla fine della XX dinastia e proveniente da Deir el-Medina, nella quale l'uomo chiede alla sposa di intercedere per lui, ma con incertezza. Innanzitutto, egli rivolge la domanda alla cassa, e non alla defunta stessa, poiché crede che l'oggetto, essendo a contatto col suo corpo, possa forse portarle un comunicazione che altrimenti sarebbe difficile far giungere a destinazione. *“Ascoltami, manda il messaggio e dille, dal momento che tu sei vicino a lei: ‘Qual è la tua condizione? Come*

⁷⁴⁷ 6, 8-9; M. V. Fox, *op. cit.*, p. 405.

⁷⁴⁸ 7, 1-2; M. V. Fox, *op. cit.*, p. 406.

⁷⁴⁹ A. H. Gardiner, K. Sethe, *Egyptian letters to the dead: mainly from the Old and Middle Kingdoms* (1928).

⁷⁵⁰ J. Černý, A. H. Gardiner, *H.O.*, p. 22, tav. 80.

stai?'"⁷⁵¹ La sua richiesta è poi formulata con un'esitazione che senz'altro rispecchia motivi letterari come quello di *Antef*:

*"Non c'è nessuno che rimane vivo, per cui noi verremo tutti dopo di te. Se uno (può) essere sentito dove tu sei, allora di' ai signori dell'eternità che tuo fratello (...). Sii benevola (?) in ogni modo verso di me, se uno può essere udito."*⁷⁵²

Del resto anche la vedova per eccellenza, *Isi*, aveva sperimentato questo momento di dubbio e incomunicabilità: il defunto, dio o essere umano che sia, non può sentire i richiami dei congiunti. Nelle *Lamentazioni di Isi e Nefti*, da un papiro di II sec. a.C. (pBerlin 3008), la dea si rivolge così al marito:

*"iw.i hr nis n.k m rmw r k3 n hrt nn sdm.k hrw.i"*⁷⁵³

"Io ti chiamo con piante che arrivano all'alto dei cieli, ma tu non odi la mia voce."

Del tutto paragonabile è un passo dal *Grande decreto per il nomos della Terra del Silenzio*, il primo di sei rituali conservati nel pMMA 35.9.21, manoscritto commissionato da *Imuthes*, sacerdote di *Horus* vissuto agli inizi dell'era tolemaica⁷⁵⁴. Si tratta di un rituale di rigenerazione, adattato da quelli recitati nell'ambito del culto di *Osiri*, che dunque accorpa i temi mitici della lamentazione sul cadavere del dio con il dramma privato del defunto.

"Dove stai andando, giovane dorato, o tu che amavi il brusio della compagnia? La loro terra è lasciata al silenzio, il loro aldilà è destinato ad essere una casa di oscurità. (...) Parlami, parlami, Osiri. Io sono Isi. Risveglierò la tua dimora con l'arpa (...) O giovane

⁷⁵¹ r, r.2-4; testo qui citato in traduzione da G. Miniaci, *op. cit.*, p. 78.

⁷⁵² v, r. 15-17, 22; G. Miniaci, *op. cit.*, p. 79. Vd anche E. F. Wente, *Letters from Ancient Egypt* (1990), p. 218; vd.; e P. J. Frandsen, "The Letter to *Ikhtay's Coffin: O. Louvre Inv. No. 698*" in R. J. Demarée, A. Egberts (ed.), *Village voices: proceedings of the symposium 'Texts from Deir el-Medina and their interpretation'* (1992), pp. 31-49.

⁷⁵³ 2, 11-12; R. O. Faulkner, *The Lamentations of Isis and Nephtys* (1934).

⁷⁵⁴ Vd. J.-C. Goyon, *Le Papyrus d'Imouthes, fils de Psintaes au Metropolitan Museum of Art de New-York* (1999). Vd. anche la nuova edizione del testo in M. Smith, *Traversing Eternity*, pp. 67-95.

dorato, figlio dello ieri, rialzati oggi. La loro terra è nell'oscurità, i loro campi sono lasciati alla sabbia, e le loro tombe al silenzio. Se li chiami, non sentono, giacciono senza potere alzarsi. (...) I loro passi sono troppo pesanti per il silenzio."⁷⁵⁵

Questi esemplari tardi rielaborano formulazioni già note, come quelle che si riscontrano nelle scene di lutto delle vedove sul feretro del marito da alcune tombe di Nuovo Regno, e di cui riportiamo di seguito tre esempi⁷⁵⁶.

Tomba di Neferhotep (TT49), capo scriba di Amon sotto Tutankhamon, Ay e Horemheb

*"Mryt-R^c dd.s (...) p3 mr sdd hr hn^c.i tw.k gr.tw bw mdw.k"*⁷⁵⁷

"Dice Meritra: 'Tu che amavi conversare con me sei silenzioso, e non parli.'"

Tomba di Nefersekeru (Zawyet Sultan), supervisore dei granai e gran ciambellano del palazzo sotto Sethi I, camera principale, parete est

*"Mwt-nfrt dd.s p3 shry h3 sw sgr p3 rs-tp m kd p3 iwty ^cwy grh sw m nn r^c nb (...) Mwt-nfrt [dd.s] p3 hrwy gr bw mdw.n.f (...) st3y n3 n imntt ksnw shr.sn wdf wi sm n.sn bw sdd.f hrt.f htp.f m st.f w^ct nhh ir.f m kkw"*⁷⁵⁸

"Dice Mutneferet: 'Colui che dava consigli è arrivato al silenzio, colui che vegliava è nel sonno, colui che non dormiva la notte è nel languore ogni giorno (...).' Dice Mutneferet: 'colui che conversava è silenzioso, e non parla. (...) Sono nascosti, quelli dell'Occidente, e dolorosa è la loro condizione; rigido è colui che è andato da loro, non può riferire della sua situazione. Egli riposa nel suo posto, solo, e l'eternità è per lui nelle tenebre.'"

Dal lato opposto della parete, un gruppo di uomini in lutto si esprime sull'aldilà con toni ancor più radicali, sebbene incentrati su un'incomunicabilità non tanto sonora, bensì visiva:

⁷⁵⁵ pMMA 35.9.21, 5, 5; 5, 15; 7,1. Passi citati in traduzione da M. Smith, *op. cit.*, pp. 80-82. Vd. anche in J. Assmann, *Death and Salvation in Ancient Egypt* (2005), p. 118.

⁷⁵⁶ N.75 e 92d nel *database*: vd. cap.3.2.

⁷⁵⁷ N. Davies, *The tomb of Nefer-hotep at Thebes* (1973), p.41 e tav. 24.

⁷⁵⁸ J. Osing, *Das Grab des Nefersecheru in Zawyet Sultan* (1992), pp. 46-47 e tav.35; pp. 54-55 e tav. 36.

*“tswt dd.sn p3 pr n n3y imntt sw mḏ kkw bn sb3 bn sšd im.f bn w3w3 r šḏt bn mhy r sfn ḥ3ty
bw wbn šw im wnn.sn sḏr rḥ nb n kk(w) m-ḥ hrw”*⁷⁵⁹

“Dicono i piangenti: la casa di Quello dell’Occidente è profonda e oscura. In essa non vi è né porta, né finestra, né luce per rischiarare, né brezza del nord per rinfrescare il cuore. Il sole non si leva mai. Essi dormono tutto il tempo, a causa dell’oscurità anche in pieno giorno.”

Più tardi, un’altra lunga e poetica biografia, quella di Ibi, nel suo appello ai viventi augura ai visitatori di poter assaporare appieno ciò che, evidentemente, non anima più il luogo in cui egli si trova, e a cui sembra riferirsi con nostalgia: le voci di un dialogo, il sussurro di un lamento, le note di un canto.

Tomba di Ibi (TT36), grande intendente della Divina Adoratrice sotto Psammetico I

*“sdm.tn šḥwn ny ntyt ḥr swḏ3 m ḥnw.sn
sdm.tn ḥs ny ḥnw nhḥ ny ntyt ḥr ḳmḏ”*⁷⁶⁰

*“Possiate voi ascoltare la conversazione che risuona (tra uno) e il suo compagno,
possiate voi ascoltare il canto di un musico, il mormorio di coloro che piangono.”*

Ecco dunque che questi testi ci tratteggiano il silenzio nella sua accezione di oblio, di dimenticanza, della barriera impenetrabile tra il nostro mondo e l’altro. A questo punto è però necessario tornare alla tipologia dei *Canti degli arpisti*, giacché il secondo componimento in ordine di tempo ad essere giunto fino a noi ribalta ancora una volta la questione, ponendosi in esplicita polemica con tali dolenti considerazioni.

La tomba TT50 di Neferhotep⁷⁶¹, profeta di Amon-Ra sotto Horemheb, ci restituisce ben tre canti degli arpisti. Il primo, indicato in letteratura come *Neferhotep I*⁷⁶², è intessuto di toni pessimistici molto simili a quelli di *Antef*, e raccomanda di cercare per sé la gioia *“finché non arriva il giorno di approdare alla terra che ama il silenzio (“r iit hrw pfy n mni r*

⁷⁵⁹ J. Osing, *op. cit.*, p. 54, tav. 36.

⁷⁶⁰ K. Kuhlmann, W. Schenkel, *Das Grab des Ibi* (1983), pp. 71-73, tav. 23.

⁷⁶¹ R. Hari, *La tombe thébaine du père divine Neferhotep* (1985).

⁷⁶² M. Lichtheim, *“The Songs of the Harpers”*, p. 195.

p3 t3 mr sgr)”⁷⁶³. Il secondo, *Neferhotep II*⁷⁶⁴, stempera il precedente in maniera innovativa, elencando tutte le situazioni negative di cui la *Duat* è priva; *Neferhotep III*⁷⁶⁵ è invece una composizione funeraria di tono tradizionale, in cui gli dèi accolgono il trapassato nell’Occidente.

Analizziamo *Neferhotep II*, in cui il riferimento polemico al *Canto dell’arpista dalla tomba del re Antef* è perfettamente chiaro, e che ripone la questione della quiete oltremondana in toni nettamente contrastanti.

TT50, vestibolo, parete A, registro mediano, r.4-1

"iw sdm.n(.i) nn hsyw nty m isw dr-^cw sddt.sn m s3^c tp t3⁷⁶⁶ m s^cnd

hrt-ntr hr-m pw irt m mitt r p3 t3 nt nhh ^ck3 iwty hrw bwt.f pw hnn nn wn

hr(.f) sw r snw.f t3 pn iwty rky.f h3iw.n nb htp m-hnw.f dr rk p3wt tpt nty r hpr n hh n hhw iw(.w) r.f tm

*n hpr isk m T3-mry nn w^c tm spr.n.f ir ^ch^cw irrwt tp-t3 sp pn nt rswt dd.tw iw ^cd wd^c n ph Imy-wrt.*⁷⁶⁷

“Ho sentito quei canti che sono nelle tombe degli antichi, quello che dicono nel loro magnificare la vita sulla terra e sminuire la necropoli. Perché fare una cosa simile alla terra dell’eternità e della rettitudine, che non ha terrori, in cui l’arrecare disturbo è abominio, e non esiste chi si prepari (a scontrarsi) col suo prossimo, questa terra di cui non esiste il suo nemico? Tutta la nostra stirpe riposa in essa sin dall’epoca dell’inizio del tempo; quelli che devono nascere, milioni di milioni, vanno ad essa, tutti. Non c’è il trattenersi in Egitto, non c’è alcuno che possa evitare di giungervi.

Quanto alla durata delle azioni sulla terra, essa è lo spazio di un sogno⁷⁶⁸; ma si dice ‘benvenuto sano e salvo’ a colui che raggiunge l’Occidente.”

⁷⁶³ D. Lorton, *op. cit.*, pp. 48-49.

⁷⁶⁴ M. Lichtheim, *op. cit.*, p. 197.

⁷⁶⁵ M. Lichtheim, *op. cit.*, p. 198.

⁷⁶⁶ Per l’uso di “*tp t3*” nel significato di “*vita sulla terra*”, già incontrato in *Amenemope* e altri testi sapienziali, vd. M. Lichtheim, *op. cit.*, p. 197 nota b.

⁷⁶⁷ R. Hari, *op. cit.*, pp. 12-13 e tav. IV.

⁷⁶⁸ P. J. Frandsen, in “*On the avoidance*”, p. 999, propone “*it is the material that dreams are made of*”. Tuttavia nelle fonti egiziane il “*sogno*” è una metafora per indicare non tanto l’inconsistenza, ma la brevità del tempo che passa: vd. *Ptahhotep* P285 e l’autobiografia di Petosiri, cfr. P. Vernus, *Sagesses*, p. 466.

L'autore usa per la sua replica la stessa arma delle composizioni pessimistiche: il silenzio. Il *Canto dalla tomba di Antef* lamentava l'assenza di qualsiasi segno di vita dall'altro mondo. Secondo il componimento per Neferhotep, al contrario, l'aldilà è da esaltare e desiderare proprio per la quiete che lo caratterizza, ed è invece la vita con i suoi affanni ad essere paragonata ad un sogno, breve, illusorio e caotico, poiché contiene tutti gli elementi negativi che solo nell'aldilà saranno annullati. Vediamo che ancora una volta, infatti, si bandisce esplicitamente il tumulto: oggetto di "bwt" è in questo caso il termine "hnn", "disturbare, interferire, essere violento, irritato"⁷⁶⁹. La giustapposizione, nella stessa tomba, di canti come *Neferhotep I e II* ci dimostra che l'invito a godere della vita non è in contrasto con la lode della tranquillità della *Duat*.

La lirica scelta per la tomba di Neferhotep si ritrova pressoché identica anche nella tomba TT32 appartenente a Thutmose, amministratore del tempio e dei granai di Amon sotto Ramesse II⁷⁷⁰. Questa concezione della quiete come elemento positivo e caratterizzante dell'altro mondo è condivisa da altri documenti di Nuovo Regno. Ricordiamo ad esempio la stele di Neferabu da Deir el-Medina, in cui l'Occidente è "bel luogo per chi compie la giustizia, approdo per il silenzioso"⁷⁷¹. Inoltre, diversi capitoli del *Libro dei Morti* descrivono la *Terra del Silenzio* come luogo di pace e di ordine, dove ognuno si trova al suo posto, senza tumulti o difficoltà di sorta, per riposare nella giustizia eterna⁷⁷². Tra di essi spicca il capitolo 175, una composizione del tutto particolare che, nella sua seconda sezione, ospita un dialogo tra il dio Atum e il dio Osiri –o il defunto-Osiri, ormai assimilato alla divinità.

Libro dei Morti, cap. 175, 9-15

"*dd mdw in Wsir (N.)*

i Tm išst pw š3s.i r smyt iw grt n mw smyt nn t3w smyt md.ti

sp 2 kk.tw.ti sp 2 hhy.ti sp 2

nh.ti im.s m htp-ib

n iw grt nn ir.tw ndmmyt

im.s rdi.n.i 3hw m-isw mw t3w ndmmyt htp-ib m-isw t hnkt mdw(.ty).fy sw Tm m m33 hr.k nn grt whd.i g3wt.k (...)

wd grt m33.n.i snw.f hr.i m33 hr n nb tm išst pw hc m nh mdw(.ty).fy

⁷⁶⁹ WB III, 383; R. O. Faulkner, *Dictionary*, pp. 202-203.

⁷⁷⁰ L. Kákosy, Z. I. Fábíán, *Harper's Song in the Tomb of Djehutimes* (1995).

⁷⁷¹ BM150+1754, vd. cap. 2.3.3.1.

⁷⁷² Cfr. soprattutto il cap. 180; R. O. Faulkner *The Egyptian Book of the Dead* (ed. 2000), p. 177.

3t_wm: iw.k r h_hw n h_hw ḥ^c n h_hw.”⁷⁷³

“Parole dette dall’Osiri (N.):

‘O Atum, che cosa significa che io debba andare nel deserto, che davvero è senza acqua, il deserto che è senza aria, il deserto che è molto profondo, molto oscuro, e veramente infinito?’

‘Là vivrai in pace.’

‘Ma davvero non (vi) si può praticare il piacere!’

‘Là io ho dato la luminosità di spirito al posto di acqua, aria e piacere, e la pace del cuore al posto di pane e birra.’ –dirà egli, Atum. ‘Non dispiacerti, davvero io non tollererò che ti manchi (alcunché)’. (...)

‘Comanda che io possa vedere il suo uguale, perché il mio volto vedrà il volto del Signore del Tutto. E riguardo alla durata della vita?’ dirà lui.

‘Saranno a te milioni di milioni (di anni), una durata di milioni.’ ”

Questo testo è un *unicum* non solo nell’ambito del *Libro dei Morti*, ma in tutta la letteratura egiziana. Mai si esprime con tanta chiarezza il sospetto che la vita nell’aldilà non sia una continuazione pressoché identica di quella terrena, ma qualcosa di radicalmente, concettualmente differente. Il silenzio e l’aridità del “deserto”, metonimia per la necropoli e per l’oltretomba, intimoriscono il defunto, e Osiri stesso, così come l’eternità di tenebre e di solitudine che evocavano la sposa e i congiunti di Nefersekheru nei loro lamenti funebri; il capitolo del *Libro dei Morti* non nega tali elementi, tuttavia argomenta che non si può comprendere questa nuova dimensione valutandola coi parametri terreni, poiché l’anima sperimenterà, in questo luogo, bisogni e caratteristiche del tutto dissimili da quelli che conosceva. È anche questa una forma di risposta alle composizioni pessimistiche: se pure l’aldilà fosse davvero privo delle familiari dinamiche della vita, esso le sostituisce però con beni di valore infinitamente superiore. Il silenzio assurge così a nutrimento spirituale, scavalco supremo di una concezione “materialistica” dello spazio oltremondano. È bene comunque rammentare che, trattandosi di un passo eccezionale, l’interpretazione deve essere affrontata in maniera particolarmente accorta, senza trarne conclusioni troppo generali.

⁷⁷³ E. A. W. Budge, *The Book of the Dead. The Papyrus of Ani*, vol. 2 (1913), pp. 561-567.

Per riepilogare il tema del silenzio all'interno dei *Canti degli Arpisti*, si è notato come la visione negativa della quiete messa in rilievo da *Antef* s'inserisca perfettamente nella tendenza, studiata a proposito dell'*Oasita eloquente*, ad inquadrare composizioni dai temi delicati ed eterortodossi in un'epoca storica di difficoltà eccezionali, in modo da permettere agli autori di affrontare i problemi che ne derivano con un certo distacco. *Antef* non è una composizione di Medio Regno, ma si colloca in un altro momento di speculazione profonda, di "frattura" con le credenze tradizionali, di messa in discussione delle modalità di decoro e di discorso: l'età amarniana.

Non possiamo però parlare di una "restaurazione" del valore positivo del silenzio dopo questo periodo, visto che le tematiche sviluppate da *Antef* riscuotono successo per tutto il Nuovo Regno: la tradizione dei canti degli arpisti prosegue nelle tombe tebane fino alla XX dinastia, alternando composizioni di tono pessimistico ed "edonistico" con quelle invece più serene, sul modello di *Neferhotep II e III*, a volte anche con canti di tono opposto all'interno della stessa tomba⁷⁷⁴. Si assiste dunque alla giustapposizione di esigenze e temi differenti, dal gusto tipicamente letterario di esplorare motivi tragici ad una rassicurazione sul destino oltremondano nei termini consueti.

Ulteriore esempio di questa commistione di motivi è l'inno a Ra-Horakhty del papiro funerario Louvre 3292 M, in cui persino il luogo del silenzio per eccellenza risuona di giubilo al contemplare la maestà del dio-sole:

*“hrw ù m r3 n itrty
mk-sw mk-sw m i3wt
d3tyw <hr> dw3
imntyw <hr> hkn
ꜥbꜥb m st skr”*⁷⁷⁵

*“La lode risuona nella bocca delle Due Cappelle,
'Eccolo, eccolo' è come invocazione,
(ti) riveriscono coloro che sono nell'oltretomba,
(ti) lodano gli occidentali,
grida d'euforia sono nel luogo del silenzio.”*

⁷⁷⁴ S. Emerit, *op. cit.*, pp. 162 e seg..

⁷⁷⁵ Vd. J. Assmann, *Egyptian solar religion in the New Kingdom*, pp. 63-64.

Secondo il noto principio della “molteplicità degli approcci”⁷⁷⁶, elemento caratterizzante del modello culturale di questa civiltà, la qualità prismatica della mentalità egiziana attacca il problema, universalmente umano, della morte e della sopravvivenza da una pluralità di angolazioni, mirando sempre al centro del mistero, ma senza scartare alcuna prospettiva, senza antinomie troppo stringenti: i canti degli arpisti si fanno dunque ricettacolo di tendenze, preoccupazioni e motivi letterari della più disparata natura, e possono riflettere e conglobare assieme l’ortodossia come l’opposizione, la *pietas* come lo scetticismo, l’amore per la vita e l’angoscia dell’ignoto. Del resto, chiarisce J. Baines, *“an essential value of literature is in extending modes of pleasure to domains that may be difficult to encompass because they're problematic or painful. (...) The darker works (...) at once problematize and celebrate, responding to and compensating for the fragility of order.”*⁷⁷⁷

In conclusione, dunque, i testi fin qui esaminati possono senz’altro testimoniare una visione del silenzio come elemento caratterizzante del “regno di Osiri”, il cui valore, in linea di massima positivo, conosce alcuni picchi di pessimismo soprattutto nei momenti di alterazione dell’assetto tradizionale dello stato, siano essi reali o percepiti (il Primo Periodo Intermedio e l’età amarniana); simili accenti riecheggiano, ad ogni modo, lungo tutto il corso della storia egiziana, data la natura intrinsecamente ambigua della quiete in riferimento al mondo dei defunti.

Per quanto concerne le interdizioni esplicite, è possibile concordare con Frandsen nella sua conclusione: benché il rumore sia generalmente visto sotto una luce negativa in quanto principio di caos, i “*bwt*” dai *Testi dei Sarcofagi* e dall’ambiente della tomba, nonché le frequenti menzioni del silenzio in stretta associazione con Osiri, fanno dedurre che nel Medio Regno questo tipo di veto sia limitato soltanto alle aree collegate al dio⁷⁷⁸. Il legame privilegiato tra Osiri, il silenzio e le interdizioni sonore prosegue, come abbiamo notato, anche nel Nuovo Regno; tuttavia, in quel periodo, si assiste alla discesa in campo di alcuni fattori che determineranno una trasformazione di tale sistema di rapporti nell’epoca tarda. Ci rivolgiamo dunque ai rimanenti casi di limitazioni e proibizioni riguardo alla sfera del suono per indagare il fenomeno nella sua interezza.

⁷⁷⁶ H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation* (1948), pp. 4 e seg..

⁷⁷⁷ J. Baines, *“Research on Egyptian literature: background, definitions, prospects”*, p. 8.

⁷⁷⁸ P. J. Frandsen, *On the avoidance of certain forms of loud voices*, p. 1000.

2.3.4.1 – Un problema specifico: le interdizioni legate alla sfera del suono. Divieti riguardanti il rumore

Seguendo lo schema tratteggiato da Frandsen, gli ambiti interessati da questo tipo di proibizioni, come già ricordato, sono sostanzialmente due. Oltre a quello del “regno di Osiri”, già esaminato, il secondo riguarda invece la questione dell’accesso ai templi, o a parti di essi, che risulta talora soggetto a restrizioni specifiche.

Ancora una volta ci troviamo di fronte a fenomeni, attività ed elementi che vanno sotto la classificazione di “*bwt*”. Alzare la voce o compiere azioni che generano un rumore sono elementi che fanno parte della vita quotidiana, non certo inammissibili di per sé, e anzi più volte caricati, come dimostra una ricca bibliografia a riguardo, di significati eminentemente positivi. Eppure esistono condizioni in cui le fonti egiziane li identificano sotto l’etichetta di “*bwt*”, avvertendoli come strutturalmente inadatti, profondamente dannosi, al polo opposto di ciò che è prescritto per quella data occasione, e grida e rumori sono dunque fatti oggetto di inequivocabili divieti. In alcune situazioni, tali interdetti portano anche ad un’ingiunzione a rispettare il silenzio. Andiamo dunque ad occuparci di queste casistiche.

La particolare performatività della parola e dei testi all’interno dell’ambito del tempio rende necessaria, soprattutto nelle epoche più tarde, l’apposizione di appropriate formule, di esorcismo o di prescrizione, che marchino l’accesso o i punti di passaggio di questi spazi peculiari⁷⁷⁹. Tra le iscrizioni monumentali tolemaiche che enumerano alcune delle regole che i sacerdoti erano tenuti a seguire una volta varcata la soglia, ci si imbatte in vari casi in cui è menzionato un divieto di alzare la voce. Frandsen riporta, dal tempio di Horus ad Edfu (*pronaos*, parete est, stipiti ovest dell’accesso laterale C’-G’):

“m 3s hr tbtj m khb 3t, m wstn r3 hr d3is m k3 n mdw hr mdw n ky”.⁷⁸⁰

“Non correre sui (tuoi) sandali, non essere violento nella situazione⁷⁸¹, non essere largo di bocca nel pronunciare le formule, non essere alto di parole sopra le parole di un altro.”

⁷⁷⁹ Vd. E. M. Ciampini, “Osservazioni sul linguaggio dell’icona nella cultura faraonica”, in *Memorie dell’Accademia delle Scienze di Torino* 35-36 (2011-2012), p. 150.

⁷⁸⁰ E. Chassinat, *Edfou III* (1928), pp. 361,7-362,1.

Per questa formula sono noti due paralleli, collocati all'accesso delle sale ipostile, anche a Denderah e Kom Ombo⁷⁸².

Nel tempio di Isi di Philae il divieto è menzionato sull'architrave tra le due sale ipostile:

*"spt tn ht i3kb [///3s]t hn^c Nbt-ḥwt rm m st tn (...) dd.tw n.s ḥwt sgr r mn hrw pn bwt.s pw k3 mdw m ḥnw.s wstn m wb3"*⁷⁸³

"Questo distretto è la Casa del Lamento, [Isi] e Nefti piangono in questo luogo (...) esso è chiamato la Casa del Silenzio fino a questo giorno. Alzare la voce al suo interno e camminare con passo affrettato nel santuario è il suo (scil. di lei) abominio."

L'ammonizione che menziona più esplicitamente il silenzio e che attesta chiaramente una prescrizione alla quiete nello spazio sacro è però quella che troviamo, di nuovo, nel tempio di Horus ad Edfu:

*"m sh hr irw.f m w3 r pr.f mk k3(w) pw šms mk ḥw [pw] kb nmtt r-gs bw dsr sgr [mdw m ḥwt-ntr].f pr h3 imitw wsht.f"*⁷⁸⁴

"Non essere negligente per quanto riguarda il suo (del dio) servizio e non allontanarti dalla sua casa; ecco, è (per lui come) cibo da servirgli, ecco, è (per lui come) viveri il muoversi con calma nello spazio sacro. Metti a tacere le parole nel suo tempio, quando esci ed entri dalla sua sala."

Si nota, e si noterà anche negli esempi successivi, come l'alzare la voce e il procedere con passi "lunghi" o "affrettati" siano spesso associati in queste proibizioni. Naturalmente il

⁷⁸¹ La frase non è del tutto chiara; certo è che i significati del verbo "kḥb" sono "fare del male, essere violento, ruggire" (cfr. WB V, 137), e Frandsen conclude che il senso generale indica con tutta probabilità l'esortazione a non essere "agitato, impetuoso".

⁷⁸² Per la bibliografia sui paralleli vd. P. J. Frandsen, *op. cit.*, p. 983.

⁷⁸³ G. Bénédite, *Le temple de Philae* (1893), p. 146, 15-17; : H. Junker, *Vorschriften für den Tempelkult in Philä, Studia Biblica et Orientalia* vol. III (= *Studia Biblica et Orientalia* III, *Analecta Biblica* 12, 1959), pp. 151-160.

⁷⁸⁴ M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées I* (1949), pp. 190-191.

correre produce a sua volta rumore, ma sembra esserci anche un riferimento ad un modo di porsi che era visto come troppo sfrontato di fronte alla divinità. L'associazione più immediata è quella con i già analizzati passi dell'*Insegnamento del pChester Beatty IV v*, di *Ani* e di *Amenemope*, che esortano a “tenersi in disparte” nel tempio e asseriscono che il dio ama la tranquillità⁷⁸⁵. Segnaliamo anche la biografia da una statua di Bakenkhonsu (CG42115), sommo sacerdote di Amon sotto Ramesse II, che dichiara di aver mosso i propri passi umilmente all'interno del tempio: “*ho camminato sul suo (scil. del dio) suolo inchinandomi, poiché temevo il suo terrore (“hnd.i h3b.kwi hr s3t.f snd.k(wi) n nrw.f”)*”⁷⁸⁶. Ad ogni modo, le massime di sapienza esortano sempre, come abbiamo osservato, a mantenere un contegno dimesso anche nella vita di tutti i giorni, in ogni aspetto del comportamento; vediamo ad esempio un passo sempre dall'*Insegnamento del pChester Beatty IV v* che parla proprio di un modo di camminare sgradevole e arrogante, da evitare se si vuole mantenere la propria reputazione.

*“Non dire parole in più,
non camminare per la strada ostentatamente,
dopo che il tuo nome è conosciuto.”*⁷⁸⁷

Tornando ai veti, ne esistono anche di tipo temporaneo, in genere legati al già citato periodo delle lamentazioni di Isi e Nefti sulla salma di Osiri. Il testo più noto è il decreto divino del tempio di Philae⁷⁸⁸, scolpito nel corridoio dell'imbarcadero che conduceva all'isola di Bigeh, la più grande delle due che formavano il complesso di Philae. Bigeh era infatti sede di un *abatón* (“ἄβατον”, “inavvicinabile”, in geroglifico “i3t w^cbt”⁷⁸⁹), una delle località ove si venerava la sepoltura di una reliquia di Osiri, di regola interdetta ai non appartenenti al clero. Il decreto che codifica le condizioni d'accesso al luogo comprende tale affermazione:

⁷⁸⁵ Vd. capp. 2.4 e 2.3.2.

⁷⁸⁶ *KRI* III, 296, 7.

⁷⁸⁷ *pChester Beatty IV, v*, 4,6; passo qui citato in traduzione da E. Bresciani, *op. cit.*, p. 320. Sull'argomento vd. anche cap 3.3.6.

⁷⁸⁸ H. Junker, *Das Götterdekret über das Abaton* (1913), p. 23.

⁷⁸⁹ E. Winter, “*Abaton*”, in *LÄ I* (1975), p. 26.

*“ḥn^c tm [rdi] k3 [mdw/ḥrw] s nb gr.f^ch^c w^cb pw ntyw ir n 3st nbt ʿBtrk (?) m ḥryt st wrt im.s r
ir kbhw im.f tp 10”⁷⁹⁰*

“E a nessuno è permesso di alzare la voce, stia in silenzio, durante il periodo puro dei giorni in cui Isi, signora di Philae, vi è in qualità di Colei che è sul Grande Trono, e quando vi compie la libagione, ogni dieci giorni.”

Il decreto contiene anche un divieto riguardante la musica e la sua analisi sarà dunque ripresa nella sezione successiva.

Frandsen prosegue argomentando che se ai sacerdoti era richiesto di osservare tali regole, è piuttosto logico aspettarsi che tali precetti venissero menzionati nelle autobiografie dei personaggi legati al tempio. Tratteremo più approfonditamente la questione nel capitolo apposito⁷⁹¹, ma presentiamo qui di seguito gli esempi proposti dall'autore, che spaziano dalla XVIII dinastia all'età romana. Aggiungiamo il primo, che, pur non presente nell'articolo, è un plausibile prototipo per il testo di Useramon.

Stele O.I. 8798 di Senenu, sommo sacerdote di Amon nel *Djeser-Djeseru*, XVIII dinastia (Hatshepsut), da Deir el-Bahari

“n iri.i isft r rmt n iri [///] n f3i-^c.i m pr f3-^c n k3(.i) ḥrw m pr nb sgr”⁷⁹²

“Non ho commesso alcun male contro la gente, non ho fatto [///], non ho sollevato il braccio nella casa di Quello-dal-braccio-sollevato, non ho alzato la voce nella casa del Signore del Silenzio.”

Stele Grenoble Inv.1954 di Useramon, visir e profeta di Maat, XVIII dinastia (Hatshepsut-Thutmosi III), probabilmente dalla sua tomba (TT131)

“N k3(.i) rmn m pr nb ksw, n f3(.i) ^c m pr f3i-^c, n k3(.i) ḥrw m pr nb sgr, n dd(.i) f3f m pr nb m3^ct.”⁷⁹³

⁷⁹⁰ R. 8-9; H. Junker, *op. cit.*, p. 23. Per una discussione sui problemi filologici del passo vd. anche P. J. Frandsen, *op. cit.*, p. 981.

⁷⁹¹ N.31c, 37a, 108a, 155; Vd. cap 3.2.

⁷⁹² E. Brovarski, “Senenu, High Priest of Amūn at Deir El-Bahri”, in *JEA* 62 (1976), p. 60.

“Non ho drizzato la spalla nella casa del Signore degli Inchini, non ho sollevato il braccio nella casa di Quello-dal-braccio-sollevato, non ho alzato la voce nella casa del Signore del Silenzio, non ho proferito falsità nella casa del Signore della Verità.”

Tomba di Anhuriose, sommo sacerdote di Onuris, XIX dinastia (Merenptah), da El Mashayik

“ink ikr šw m [///] hrw.f bwt(.i) pw khb mdt.”⁷⁹⁴

“Io sono un uomo eccellente, libero da [///] la sua voce, gridare nel (mio) parlare è il mio abominio.”

Stele CG 22054 di Tjainekhet, profeta di Min, metà IV sec. a.C, da Abido

“N k3 mdw.i m [///] pr sgr nn wsh.i nmty m-hnw hwt-ntr iw.i rh.kwi [bw]t k3.f”⁷⁹⁵

“Le mie parole non sono state alte nella casa del silenzio, né i miei passi sono stati lunghi all’interno della dimora del dio, perché sapevo che era l’abominio del suo ka.”

Stele Berlin 22489 di un ignoto sacerdote di età adrianea, da Akhmim

“hr n ir.i bwt rwt-di-m3^ct.k n k3 mdw [///]”⁷⁹⁶

“Giacché non ho fatto ciò che era l’abominio della tua Porta-del-rendere-giustizia: non ho alzato la voce.”

I testi di Anhuriose, Tjainekhet e del sacerdote di età romana sono tipiche varianti della fraseologia sul *“non ho alzato la voce nel luogo del silenzio”*, che valuteremo nel dettaglio

⁷⁹³ Grenoble Inv.1954, r. 3-5 = *Urk.* IV, 1031, 7-12.

⁷⁹⁴ B. Ockinga, Y. al-Masri, *Two Ramesside Tombs at El Mashayikh I* (1988), tav. 25, rigo 33. Riportiamo qui la traduzione di Frandsen, mentre ne proporremo una leggermente differente nel *database* (N.108a, vd. cap. 3.2).

⁷⁹⁵ A. B. Kamal, *Steles ptolémaïques et romaines I* (1904), p. 53.

⁷⁹⁶ A. Scharff, *“Ein Denkstein der römischen Kaiserzeit aus Achmim”*, in *ZÄS* 62, 1-2 (1927), p. 104.

esaminando le autobiografie⁷⁹⁷, e inoltre quello di Anhurmoise non riguarda neppure con certezza un contesto templare. Più particolari sono i casi di Senenu e Useramon, in cui defunto dichiara di non aver violato dei precetti specifici che, a quanto se ne può dedurre, si applicavano nei templi delle divinità cui si riferiscono (Min è spesso definito *Quello-dal-braccio-sollevato*⁷⁹⁸, il *Signore degli Inchini* è probabilmente Amon, il *Signore del Silenzio* è appellativo usuale di Osiri, mentre *Signore di Maat* è portato da Osiri stesso o da Ra⁷⁹⁹), e di non aver quindi commesso il “*bwt*” proprio delle singole divinità. È importante notare come quello di alzare la voce sia qui un precetto speciale e non una condizione necessaria per un tempio qualsiasi. Nel mostrare il comportamento ineccepibile da loro tenuto per tutta la vita, questi due personaggi non si vantano genericamente di non aver “alzato la voce nei templi”, ma si riferiscono qui ad un dettame ben preciso, un “*bwt*” di un luogo sacro ad Osiri.

Tali passi ricordano da vicino le cosiddette “monografie dei *nomoi*” o “enciclopedie sacerdotali”, che ci sono pervenute in numerosi esemplari di epoca tarda⁸⁰⁰. Da questi testi conosciamo, fra gli altri dettagli mitologici e culturali relativi ai vari distretti, anche il nome, l’identità o la natura di ciò che era proibito in un dato *nomos*: oggetti o attività che dovevano essere evitati per volere della divinità locale. Un esempio ne è il noto Papiro Jumilhac⁸⁰¹, di epoca tolemaica, dove nella lista dei “*bwt*” del 17a *nomos* dell’Alto Egitto troviamo:

pJumilhac, XII, 17

“*k3 mdw r-hft-hr di nmtt ʿ3 n pr.j*”⁸⁰²

“alzare la voce di fronte a [lui/dio], procedere a grandi passi nella sua dimora.”

Questo divieto riguarda non il tempio di Osiri o di un’altra divinità, bensì i luoghi di culto in generale, pur facendo parte di un trattato su un territorio specifico. Non possiamo sapere

⁷⁹⁷ Vd. cap. 3.3.6.

⁷⁹⁸ WB I, 572, 11; in età tolemaica è anche attestato come attributo di Amon, vd. e. g. *Edfou* I, 402, 12-5, e 575, 13-4.

⁷⁹⁹ P. J. Frandsen, *op. cit.*, p. 980.

⁸⁰⁰ Per un approfondimento sulle interdizioni all’interno di questa tipologia testuale vd. S. Aufrère, “*Recherches sur les interdits religieux des régions de l’Égypte ancienne d’après les encyclopédies sacerdotales*”, pp. 15-41.

⁸⁰¹ J. Vandier, *Le Papyrus Jumilhac* (1961).

⁸⁰² J. Vandier, *op. cit.*, p. 73.

se il precetto si ritrovasse anche in altre monografie di altri *nomoi*, ma non si vede il motivo per cui solo in un dato distretto si dovesse tenere un comportamento quieto nei templi; fra l'altro, molte altre occorrenze della lista, come il rifiuto della violenza, dell'avidità, delle prepotenze, sono di carattere del tutto generale. Se vogliamo invece considerare questo "*bwt*" del rumore come esclusivo e specifico, l'unica spiegazione risiederebbe nel fatto che il *nomos* in oggetto è quello del dio della sfera funebre Anubi; ma l'impossibilità di riscontrare se il divieto esistesse anche nelle altre circoscrizioni non può farci procedere oltre nelle ipotesi. M. Lichtheim, pur riconoscendo la validità del parallelo tra i testi di Senenu/Useramon e il pJumilhac, afferma che, più che insistere su dei tabù specifici, i sacerdoti stiano qui semplicemente dichiarando di aver osservato regole basilari di convenienza nei templi, come astenersi da tumulti, menzogne e furti⁸⁰³; J. Gee sostiene invece che questi siano requisiti di purezza rituale per il clero in servizio⁸⁰⁴. Secondo Frandsen, invece, non si tratta semplicemente di rispetto, decoro o regolamenti, ma di una questione più ampia e profonda:

*"The example from the autobiographical section of the stela of the vizier User (...) shows that the important thing is to avoid doing something which would be detrimental to a god because it would affect his cosmos, and thus the things belonging to cosmos. In the temple of Min, the god with-the-raised-arm, one should not raise the arm; in the house of the Lord of Maat, falsehood was held to be bwt, and not surprisingly, therefore, silence was to be observed in the house of the Lord of Silence."*⁸⁰⁵

Il "*bwt*", ciò che è inopportuno e vietato, è tale perché contiene in sé un germe del caos. Gli atti che si proibiscono in un dato contesto sono quelli che minerebbero alla base i precetti su cui tali luoghi si fondano, quelli che costituiscono un pericolo per il loro ordine costituito. Per il pensiero egiziano, infatti, in un mondo "scisso", sempre insidiato dal male, la parusia della *maat* non è qualcosa di prestabilito e immutabile, ma va costantemente riattuata tramite l'impegno di tutti⁸⁰⁶. I membri della comunità sono dunque responsabilizzati a mantenere il suo fragile equilibrio evitando i gesti che disturberebbero

⁸⁰³ M. Lichtheim, *Maat in Egyptian autobiographies and related studies* (1992), p. 114.

⁸⁰⁴ J. L. Gee, *The requirements of ritual purity in ancient Egypt* (1998), pp. 253-254.

⁸⁰⁵ P. J. Frandsen, *op. cit.*, p. 997.

⁸⁰⁶ J. Assmann, "*Maat und die gespaltene Welt oder: Ägyptertum und Pessimismus*", in *GM* 38 (1994), specialmente p. 88.

la serenità delle forze superne garanti della prosperità, scongiurando così l'eventualità di infrangere la connessione tra l'individuo, la comunità e il suo dio.

Il "tabù" possiede anche un valore prettamente magico, visto che compiere il "bwt" di una data divinità corrisponde ad intaccare il suo *cosmos*. Frandsen apporta alla sua teoria la citazione di un testo magico dal pChester Beatty V v⁸⁰⁷ in cui chi pronuncia la formula minaccia in molti modi di sovvertire il mondo se la richiesta non viene soddisfatta: tra le provocazioni di rovesciare il cielo, bruciare il *ba* del dio che si oppone, profanare la sua tomba, non fargli ricevere le offerte, vi sono anche intimidazioni specifiche, come uccidere una vacca nel tempio di Hathor, cucire a Sobek e Anubi un sudario con la pelle dello stesso animale che li rappresenta, o massacrare un ippopotamo nel cortile del tempio di Seth. Possiamo desumere che questi fossero dei "bwt" specifici dei vari dèi, atti inammissibili nel loro dominio: uccidere una forma di una divinità nel luogo sacro della divinità stessa è un atto gravissimo, che equivale a danneggiare seriamente il dio. Tali atti sono citati in un contesto di terribile intimidazione al mondo intero: è piuttosto chiaro, pertanto, come i "bwt" siano elementi portatori del caos, e non solo attività da evitare perché poco consone. Ciò che è "bwt" è pericoloso perché è l'esatto opposto della *maat*, dell'ordine universale, e in quanto provocherebbe, meccanicamente e automaticamente, gravi conseguenze materiali alla comunità⁸⁰⁸.

Alzare la voce rientra dunque, più in generale, tra le attività che generano disordine e che si pongono in antitesi alla *maat*; tanto è vero che si tratta di uno dei crimini per il quale Seth è condannato nel rituale di esecrazione abideno del pLouvre 3129:

pLouvre 3129, C 26-27

*"pḏ.n.f nmtt m ḥwt w^cb khb-ḥrw.f r-gs psdt"*⁸⁰⁹

"Egli ha camminato a passi lunghi nel Luogo Puro e ha gridato alla presenza dell'Enneade."

Come accennavamo in apertura, Frandsen e diversi altri autori⁸¹⁰ rammentano tuttavia che l'atto dell' "alzare la voce" in sé, anche quando è espresso con stesso lessema "*k3 ḥrw*",

⁸⁰⁷ 4,10-6,4; vd. A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri II* (1935), tavv. 28-29.

⁸⁰⁸ S. Aufrère, *op. cit.*, p. 20.

⁸⁰⁹ *Urk.* VI, 19, 16-19. Vd. P. J. Frandsen, *op. cit.*, p. 996; J. L. Gee, *op. cit.*, p. 254.

può avere un significato positivo, in altre occasioni: quando usato come epiteto esornativo di un re o di un dio, è simbolo del potere e del giusto terrore che viene instillato nei nemici. Così come le grida di giubilo sono associabili a qualsiasi divinità, anche Osiri, con significato celebrativo, e il *Grande decreto per il nomos della Terra del Silenzio* descrive una formula di un rituale funerario come "parole da dire da parte del suo sacerdote ad alta voce dietro questo dio (*dd mdw in ḥm-ntr.f m k3 ḥrw.f ḥ3 ntr pn*)"⁸¹¹, e Osiri stesso vi è invocato come "o alto di voce nella grande sala"⁸¹². Gee ritiene dunque che il già citato passo della "confessione negativa" che recita "non ho alzato la voce" sia da riferirsi solo all'ambito dei luoghi sacri, e conclude "whether or not raising the voice was a good thing in ancient Egypt depends entirely on context"⁸¹³. Avremo occasione di riprendere in mano queste affermazioni.

Sembrerebbero effettivamente indicare in questa direzione gli esempi, seppur molto rari, di "alzare la voce nel luogo del silenzio" visti in un'ottica favorevole. Frandsen ne segnala due; aggiungiamo quelli di Hor-aa e Amenemope⁸¹⁴.

Graffito anonimo Wadi Hammamat 108/97, XIII dinastia (Amenemhet III)

"*wḥmw n ḥryt (...) k3 ḥrw m st sgr smiw n.f ḥrt t3wy wḥm nfrt n nb t3wy ḥry sšt3 m ḥwt-nbw*"⁸¹⁵

"L'araldo della porta (...) alto di voce nel luogo del silenzio, colui a cui sono riportati gli affari delle Due Terre e che (li) ripete perfettamente al Signore delle Due Terre, custode dei segreti nella Casa d'Oro."

Stele n. 17 di Hor-aa, anziano della porta, XIII dinastia (Sobekhotep IV), da Edfu

"*k3 ḥrw m swt sgr*"⁸¹⁶

⁸¹⁰ P. J. Frandsen, *op. cit.*, p. 994; J. L. Gee, *op. cit.*, pp. 251-252; R. B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant: a Reader's Commentary*, p. 55.

⁸¹¹ pMMA 35.9.21, 1, 7-8; vd. M. Smith, *Traversing Eternity*, p. 76.

⁸¹² pMMA 35.9.21, 6, 10; vd. M. Smith, *op. cit.*, p. 81.

⁸¹³ J. L. Gee, *ibid.*.

⁸¹⁴ Questi esempi sono inseriti nel *database* dei testi biografici sotto i numeri N.21, 22, 24, 109.

⁸¹⁵ J. Couyat, P. Montet, *Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouâdi Hammâmât* (1912), pp. 5-10.

⁸¹⁶ M. Alliot, *Rapport sur les fouilles de Tell Edfou* (1935), p. 32 e tav. XVI, 2.

“Alto di voce nei luoghi del silenzio.”

Tomba T10 di Sobeknakht II, governatore di El-Kab, XVI-XVII dinastia, da El-Kab

“k3 hrw r⁸¹⁷ st sgr”⁸¹⁸

“Alto di voce nel (?) luogo del silenzio.”

Amenemope, comandante dei carristi, XIX dinastia (Merenptah), dal pAnastasi III, 1,2

“in k3 n wsh mtt n st sšt3.ti k3 [hrw] m st sg3 ʿ3 rd”⁸¹⁹

“Per il ka di colui che è ampio di passo nel luogo segreto, alto [di voce] nel luogo del silenzio, grande di piede.”

Risulta difficile discutere sul significato di questi esempi così rari, e in cui il tema che ci interessa è inserito all'interno di una lista di appellativi senza ulteriori delucidazioni. Frandsen si chiede se la spiegazione a questa anomalia non stia nel fatto che i personaggi citati possiedono una qualifica (araldo, ciambellano, governatore, il molto discusso epiteto *“custode dei segreti”⁸²⁰*) che li autorizza ad infrangere quello che dovrebbe essere un *“bwt”*. Lo studioso dà inoltre per scontato che il *“luogo del silenzio”* indichi un contesto sacrale; tuttavia vedremo nel capitolo sulle autobiografie come ciò sia tutt'altro che certo. Infine, è da sottolineare che la maggior parte degli esempi data al Medio Regno, e che il caso di Amenemope è, verosimilmente, una ripresa di quella fraseologia antica: si tratta dunque di un gruppo piuttosto circoscritto e lontano temporalmente dalle ammonizioni al personale templare fin qui analizzate.

Per concludere questa sezione, riportiamo che Frandsen, in una nota in chiusura del suo articolo, sostiene che *“it should be pointed out that there is a distinction between the admonition against raising the voice found in the material discussed in this paper, and the exhortations to be silent as found in the wisdom texts”⁸²¹*. L'affermazione, certamente

⁸¹⁷ Da osservare che la preposizione non è quella di stato in luogo, anche se *“r”* indica anche limitazione o rapporto; gli altri esempi riportano invece, come ci aspetteremmo, *“m”*.

⁸¹⁸ J. J. Tylor, *The Tomb of Sebeknekht* (1896), tavv. 9-10.

⁸¹⁹ A. H. Gardiner, *LEM*, pp. 20-21; R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies* (1954), p. 69.

⁸²⁰ Per una breve indagine su questo titolo all'interno del nostro argomento, vd. cap. 3.3.6.

⁸²¹ P. J. Frandsen, *op. cit.*, nota 79 pp. 995-6.

significativa, non è ulteriormente approfondita; essa si può forse integrare con la puntualizzazione di S. Aufrère, che rileva *“l’interdit’ en Égypte ne relève qu’indirectement de la morale commune; il renvoie à des actes dont l’ensemble des données mises à notre disposition, paraît indiquer qu’ils déplaisent à la divinité locale pour des raisons qui tiennent à des épisodes douloureux de son cycle mythologique”*⁸²². Anche in questo caso, riprenderemo in esame tali posizioni nelle conclusioni del lavoro.

Come andiamo ora ad osservare, l’articolo “gemello” di S. Emerit considera anche documentazione di epoca greca e romana. Non così Frandsen, ma a proposito dell’esistenza di regole del silenzio all’interno del tempio, si può citare un’opera di Porfirio, filosofo greco neoplatonico di II sec. d.C., *L’antro delle ninfe*. Durante l’esegesi del significato delle due entrate nell’antro di Itaca cantato da Omero, l’autore introduce una breve digressione sul tema delle porte dei templi:

*“Quando il dio è al culmine pongono dunque sulla porta il simbolo del mezzogiorno e del sud: pertanto non è permesso parlare a nessuna ora nemmeno sulle altre porte, perché la porta è sacra; e per questo i pitagorici e i saggi egiziani ponevano il divieto di parlare attraverso porte e ingressi, per venerare con questo silenzio il dio che è principio di tutte le cose.”*⁸²³

2.3.4.2– Divieti riguardanti la musica

I divieti di questo genere sono ancora più rari, e dunque particolarmente delicato risulta avanzare teorie sulla loro origine e sul loro significato. Essi si trovano quasi sempre in relazione con ciò che riguarda Osiri o l’ambito funerario, e per questo S. Emerit apre il suo articolo citando un’interpretazione “classica” di questo problema, quella suggerita da S. Sauneron:

⁸²² S. Aufrère, *op. cit.*, p. 21.

⁸²³ Porph., *Antr.* 27, 13-19.

*“Ce silence rituel, au voisinage du tombeau d’Osiris, devait s’observer en tout lieu d’Égypte où reposait une relique du dieu défunt, comme aussi sur le territoire de toute butte sainte où étaient ensevelis les dieux initiaux témoins des premiers temps du monde. (...) Le corps du ‘dieu qui aime le silence’ devait reposer en toute quiétude loin de l’agitation du monde qui était l’indice de la vie, sans que rien d’extérieur ne vînt troubler la sérénité de son tombeau.”*⁸²⁴

La tesi ben si accorda con la teoria di Frandsen, dove il campo legato ad Osiri risulta essere quello da sempre interessato dal richiamo alla quiete, ma resta una complicazione: questa istanza di silenzio non è totale, abbiamo visto, e soprattutto, numerosi testi liturgici ci testimoniano come la musica non fosse affatto proscritta nei rituali osiriaci, ma anzi vi giocasse spesso un ruolo essenziale. Nei testi di divieto sulla la musica che ci sono pervenuti, sono alcuni specifici strumenti e tipi di canto ad essere di volta in volta banditi, senza un *pattern* apparente.

Il primo esempio è quello del già citato decreto divino del tempio di Philae, che tra le interdizioni prescrive anche:

*“r tm rdi sh(y) sh(r) hsi n bynt wdn(y)t.”*⁸²⁵

“È vietato il battere del tamburo-shr e del cantare accompagnato dall’arpa-bynt o dal flauto-wdn(y)t.”

Il secondo è inscritto su una colonna della sala ipostila del tempio di Khnum ad Esna, e riporta un rituale di natura funeraria che aveva luogo nella notte tra il 19 e il 20 *epi phi* nei santuari di Pi-netjer e Pi-Khnum a nord di Esna; da segnalare che Pi-netjer era dedicato ad Osiri e Isi e che nelle sue vicinanze si trovava un *abaton*⁸²⁶. All’interno del testo possiamo notare:

⁸²⁴ S. Sauneron, “L’Abaton de la campagne d’Esna”, p. 271-272.

⁸²⁵ H. Junker, *op. cit.*, p. 23.

⁸²⁶ S. Sauneron, *Esna III* (1968), p. 14.

“ḥs(t) in ḥsww.t3w n pr pn r ḥft-ḥr wnw 4 t n grḥ nn wn ḥis m bnw n šḥ shr n dd.tw nḥwt m šnb m ḥnw i3t.f”⁸²⁷

“Cantare da parte dei cantori maschi di questo tempio, finché è in corso la quarta ora della notte. Ma non cantare sull’arpa-bnw, né battere il tamburo-shr, e che non ci sia accompagnamento di preghiere con la tromba-šnb entro i confini del suo sepolcro.”

Il terzo esempio di un interdizione di tipo musicale viene da Kom Ombo, da un calendario di feste visibile sulla parete ovest della “sala delle apparizioni” del tempio doppio. Questa volta non abbiamo alcuna indicazione che possa portare nella direzione di un contesto funerario. Il testo riguarda la notte precedente alla grande festa dell’11 *pharmouti*.

“3bd 4 prt sw 10 m-ḥt wnw 8 ḥ^c(t) n T3-snt-nfrt Ḥwt-Ḥr P(3)-nb-t3wy n t3(t) šnb n ḥs(t) ḥtp m pr-mst”⁸²⁸

“Quarto mese della stagione-peret, giorno 10: dopo l’ottava ora, uscire in processione di Tasetneferet-Hathor e di Panebtauī⁸²⁹. Non prendere in mano la tromba-šnb. Non cantare. Fermarsi davanti al mammisi.”

Un ulteriore riscontro sulla limitazione della musica in certi luoghi e periodi, non annoverato da Emerit, si segnala nel papiro Dodgson⁸³⁰, manoscritto demotico databile alla seconda metà dell’era tolemaica che registra alcune deliberazioni oracolari in seguito ad un processo per violazione dei misteri di Osiri nell’*abaton*. Tra le accuse ascritte ai due colpevoli leggiamo:

⁸²⁷ S. Sauneron, *L’Abaton de la campagne d’Esna*, MDAIK 16 (1958), pp. 274-275

⁸²⁸ A. Gutbub, *Kôm Ombo*, p. 335.

⁸²⁹ Hathor “*La buona sorella*” e “*il Signore delle Due Terre*”, che insieme ad Harsiesi compongono la triade venerata nella sezione nord del tempio doppio.

⁸³⁰ F. L. Griffith, “*Papyrus Dodgson*”, in PSBA 31 (1909), pp. 100-109; 289-291; vd. anche la pubblicazione più recente di C. J. Martin, “*The Child Born in Elephantine: Papyrus Dodgson Revisited*”, in *Egitto e Vicino Oriente* 17 (1994), pp. 199-212.

*“Hai fatto ciò che Isi abomina: hai bevuto vino la notte che le dee portavano vestiti da lutto. (...) Hai fatto cantare i cantanti fino a troppo tardi (ir.k nw iw.f ini-sni) e così hai svegliato il Ba di Osiri quando già dormiva.”*⁸³¹

Sono queste le uniche fonti in lingua egiziana che accennino ad un’interdizione concernente la musica; gli ultimi tre esempi portati da Emerit si trovano nelle opere di autori classici. Il tema si prestava infatti al gusto per la paradossografia del mondo greco e romano, e diversi storiografi, poeti e filosofi ci hanno restituito un vasto panorama di interdetti sugli ambiti più svariati, provenienti, a loro dire, dalla terra del Nilo. Strabone menziona una proibizione sulla musica mettendola in relazione senza dubbio alcuno con il culto di Osiri, ma segnalando anche che la pratica è comune nell’ambiente templare:

*“Ad Abido si venera Osiri; e nel tempio di Osiri non è permesso a cantore o flautista o arpista di fare sacrifici al dio, come è d’uso fare per tutti gli altri dèi.”*⁸³²

Il passo non risulta chiaro sotto diversi aspetti. Il verbo utilizzato per ciò che si vieta a cantori e musicisti è “ἀρχώ”, che al medio, come è nel nostro passo, significa “cominciare il sacrificio” e, per estensione, “offrire ad un dio, dedicare, fare libagioni”⁸³³. Se con questo si intendesse che i musicisti non erano autorizzati a compiere in prima persona le offerte alla statua di culto, non si tratterebbe di un problema di ammettere o meno la musica, ma di gerarchie all’interno della casta sacerdotale. Il testo non afferma che ad Abido non è permesso cantare o suonare, e neppure che ai musicisti è vietato l’accesso al tempio. È incerto, inoltre, se si parli di musicisti professionisti o del clero preposto a questo compito. Emerit interpreta il verbo come “incominciare il rito”⁸³⁴ e ne deduce quindi che la musica fosse proscritta solo nella parte iniziale della cerimonia; ma il passo non parla di alcun rituale in particolare, e non possiamo sapere, come ammette l’autrice stessa, se Strabone intendesse il verbo nel suo senso specifico o in quello più ampio. Piuttosto ambigua resta infine la menzione stessa di Abido: l’interdetto sembrerebbe in relazione col culto di Osiri, e quindi presumibilmente con la sfera funeraria, ma si afferma anche che quella è

⁸³¹ Passo qui citato in traduzione da E. Bresciani, *op. cit.*, pp. 715-716.

⁸³² Strab., *Geogr.* XVII, C 814, 44.

⁸³³ L. Rocci, *Vocabolario Greco-Italiano* (ed. 1964), p. 196.

⁸³⁴ S. Emerit, *op. cit.*, p. 205.

comunque la prassi per tutti i templi del paese. Forse queste imprecisioni riflettono l'incertezza sulla fonte, verosimilmente non di prima mano, che poteva avere Strabone stesso.

Plutarco si occupa invece di un tabù che riguarda la tromba, fornendone un'interpretazione di tipo mitico:

*“In verità, disse Nilosseno, questa è proprio la critica che fanno a noi, abitanti di Naucrati, gli abitanti di Busiri: in effetti noi utilizziamo l'osso d'asino per (fabbricare) il flauto. Ma per loro è un sacrilegio persino ascoltare la tromba, perché quella somiglia al verso dell'asino. E voi sapete che fra gli Egiziani l'asino è estremamente disprezzato per via di Tifone.”*⁸³⁵

Molto simile, e di probabile derivazione plutarchea, è un passaggio presente nel *De natura animalium* di Eliano, non riportato da Emerit ma rilevato da A. Colonna nel suo riesame delle fonti disponibili⁸³⁶:

*“I Busiriti e gli Egizi di Abido e Lycopoli⁸³⁷ dunque detestano il suono della tromba poiché il suono di essa non è dissimile da quello di un asino che raglia, e allo stesso modo essi, che osservano la religione di Serapide, odiano l'asino.”*⁸³⁸

Ricollegandosi specialmente al testo di Plutarco, questa è la spiegazione fornita anche da Sauneron nel suo articolo *“Pourquoi la trompette est-elle interdite dans certains temples?”*⁸³⁹: lo strumento è oggetto di un interdetto a Busiri, una delle città che vantava di aver dato i natali ad Osiri, proprio perché era ricavato da un osso d'asino, animale ricollegabile a Seth (Tifone per i greci). Osiri sarebbe dunque l'unico dio per cui vige questo veto. Abbiamo visto però come ciò non risolva il problema, giacché la tromba non è il solo strumento in causa, e i testi geroglifici non descrivono soltanto situazioni riferibili al culto osiriaco; il passo di Strabone generalizza anzi l'obbligo del silenzio, come fosse una

⁸³⁵ Plut., *Sept. Sap. Conv.* 150F.

⁸³⁶ A. Colonna, *“The Sound of Silence’: sul significato del silenzio e di alcune interdizioni musicali in relazione alla figura e al culto di Osiride”*, in I. Baglioni (ed.), *Ascoltare gli dei/Divos audire* I, pp. 37-53.

⁸³⁷ Deve trattarsi della Lycopoli situata nel Delta (e non di Asyut), anch'essa strettamente associata al culto di Osiri.

⁸³⁸ Ael., *NA X*, 28.

⁸³⁹ In *BIFAO* 64 (1966), pp. 2-4.

condizione normale all'interno dei templi. Inoltre, la questione degli animali ricollegabili a Seth è piuttosto complessa: l'asino non è affatto l'unico animale "totemico" della divinità, e nemmeno il principale, ma anzi quest'associazione prevale soltanto nei periodi più tardi⁸⁴⁰. Senza contare, poi, che esistono testimonianze in netto contrasto con tale affermazione, come la scena di un personaggio che suona la tromba di fronte ad Osiri sul coperchio di un sarcofago⁸⁴¹. Non è affatto escluso, pertanto, che questa sia solo una teoria eziologica piuttosto vaga di cui Plutarco era al corrente, anche perché essa non spiega il collegamento della tromba col canto, la preghiera, l'arpa e il flauto.

Lo stesso argomento viene ripreso da Plutarco nel *De Iside et Osiride*:

*"Gli abitanti di Busiri e di Lycopoli non fanno uso della tromba, perché ricorda loro il verso dell'asino. E, per dirlo in breve, gli Egiziani considerano l'asino un animale impuro e anche demoniaco a causa della sua somiglianza con Tifone."*⁸⁴²

Prima di analizzare il valore delle singole evidenze testuali, Emerit procede con uno studio dettagliato dei vari strumenti musicali in oggetto, per comprendere se sia possibile rintracciare nella natura stessa degli oggetti la causa della loro interdizione. Le conclusioni dell'autrice permettono di escludere che il problema risiedesse in una destinazione esclusivamente profana o militare di tali strumenti, così come nell'uso ristretto ad una classe sociale bassa, o specifico delle categorie maschili o femminili dei musicisti, o limitato a certi riti specifici⁸⁴³. Resta invece in dubbio se i materiali di costruzione degli strumenti, come nella supposizione sul flauto-osso d'asino, fossero essi stessi all'origine di qualche tabù: le rubriche dedicate ai "bw" all'interno delle enciclopedie sacerdotali sono molto spesso incomplete, e attualmente non è possibile dare una risposta a questo interrogativo. Si torna dunque ad esaminare il contesto delle singole attestazioni. Cinque su sei sono in qualche modo pertinenti al contesto oririaco, e solo quella di Kom Ombo ne rimane esclusa. A parere dell'autrice, però, anch'essa ha delle implicazioni riconducibili al dio dei defunti: la festa dell'11 *pharmouti* di Kom Ombo celebra, come quella del 20 *ephiphi* ad Esna, la nascita del dio-figlio, ed entrambe le feste comprenderebbero una

⁸⁴⁰ H. te Velde, *"Seth, God of Confusion: A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion"* (1977), pp. 13-15.

⁸⁴¹ Berlin 12650, vd. S. Aufrère, *op. cit.*, p. 23.

⁸⁴² Plut., *De Is. et Os.* 365F.

⁸⁴³ S. Emerit, *op. cit.*, pp. 200 e seg..

commemorazione della divinità deceduta prima del rituale di rinascita, in cui il dio-padre, secondo il modello osiriaco, trasmette la regalità alla divinità da lui generata. Si tratterebbe, in sostanza, di una reinterpretazione del tema osiriaco in funzione delle singole mitologie locali⁸⁴⁴.

Anche accettando quest'interpretazione, e quindi che l'area di afferenza delle interdizioni sia il più delle volte funeraria, resta il quesito sulla diversità degli strumenti musicali in oggetto. Proprio questo induce a pensare che il punto della questione possa essere costituito dal rumore in generale. Nei casi raccolti da Frandsen l'accento è posto proprio sul fattore della confusione: gridare, procedere con passo frettoloso, rompere il silenzio. Non è forse la "quantità" dell'emissione sonora a causare il problema, visto che gli strumenti di cui si parla (tamburo, flauto, arpa, voce) sono appunto molto diversi nel tono e nelle caratteristiche, ma la "qualità": non è da escludere che essi avessero all'orecchio degli egizi un suono "gioioso", anche in relazione ai momenti festivi in cui erano maggiormente utilizzati, e che fossero pertanto considerati poco consoni in un contesto funerario.

L'ultima contraddizione che resta da sanare è quella relativa al valore stesso della musica. Essa infatti vanta una forte e costante presenza nell'ambiente culturale, e il dio dell'oltretomba non è affatto escluso da questo rapporto. Numerosi autori greci e latini ci testimoniano anzi un legame privilegiato di Osiri con la musica⁸⁴⁵, e non mancano anche in epoca faraonica le prove, testuali, figurative ed archeologiche, che il dio avesse il suo collegio di cantori e musicisti, e che la musica fosse parte dei riti a lui dedicati come era per il resto del *pantheon*⁸⁴⁶.

Si può quindi dedurre che gli strumenti oggetto del bando fossero probabilmente ritenuti inappropriati non nel dominio funerario in generale, e nemmeno rispetto ad Osiri, ma in certe situazioni particolari. Se si analizzano di nuovo le quattro testimonianze da fonti egiziane, si nota che si tratta sempre di divieti del tutto temporanei. Quelle di Esna e di Kom Ombo indicano un giorno e un'ora precisa all'interno di una celebrazione religiosa, mentre il caso di Philae, che è generico, menziona però subito dopo, come abbiamo osservato, che è proibito *"alzare la voce (...) durante il periodo puro dei giorni in cui Isi, signora di Philae, vi è in qualità di Colei che è sul Grande Trono, e quando vi compie la libagione, ogni dieci giorni"*. Il carattere transitorio di queste evenienze sembra

⁸⁴⁴ S. Emerit, *op. cit.*, pp. 192 e 201.

⁸⁴⁵ Cfr. S. Emerit, *op. cit.*, p. 204, che riporta riferimenti a Plutarco, Diodoro Siculo, Giuba, Tibullo.

⁸⁴⁶ Cfr. A. Colonna, *op. cit.*, pp. 48-49.

differenziarle in maniera importante dai “tabù” sul rumore che abbiamo precedentemente considerato: e infatti, il termine “*bwt*” non compare in questi testi, e non è fatta menzione dell’eventualità che gli strumenti o il canto siano in odio ad una determinata divinità. La conclusione a cui giunge Emerit è difatti proprio questa: che dovevano esistere momenti specifici in cui il silenzio completo era di rigore. È naturale associare questa condizione ad Osiri: tale silenzio sacro doveva cominciare al momento della rievocazione della tragedia della morte del dio, e prolungarsi poi per tutta la veglia funebre che ne seguiva. Questi riti, per ricollegarsi alle interpretazioni di Sauneron, avevano naturalmente luogo nei santuari che ospitavano le reliquie del dio scomparso. Osiri veniva poi esortato a tornare al mondo dalle grida lanciate da Isi e Nefti: il silenzio marca quindi il momento del lutto, dell’attesa, di quella condizione “sospesa” nell’aldilà prima della resurrezione. Esattamente lo la stessa situazione che abbiamo rilevato, alla sezione precedente, con i lamenti delle vedove e dei congiunti nelle scene di funerali.

L’autrice collega questo momento di silenzio al passaggio tra la vita e la morte, in cui i sensi e le facoltà, i vettori con cui ci si rapporta all’esistenza, risultano interrotti, e tagliano fuori il defunto da qualsiasi contatto con il mondo. I riti sono però volti a far sì che questa condizione sia solo temporanea, come è accaduto per Osiri, risvegliato appieno alla vita.

È dunque questo che rappresentano i momenti di interdizione dalla musica: un lutto, un passaggio, il modo di sottolineare la tappa essenziale dell’intero sistema escatologico egiziano. Proprio per questo, secondo Emerit, le interdizioni che ci sono pervenute sono sì di epoca tarda, ma è lecito pensare che esse affondino le loro radici in credenze fondamentali sorte già dall’Antico Regno; giacché esse si manifestano, nelle parole dell’autrice, “*dans les plus vieilles croyances égyptiennes en un cycle qui oppose sans fin le néant alla création, la mort a la vie, le silence au bruit.*”⁸⁴⁷

Per tirare le conclusioni dalla disamina di quest’ampio materiale, anche se il tema delle interdizioni sacrali legate alla sfera del suono potrebbe sembrare omogeneo, i due ambiti individuati, quello della voce e quello della musica, risultano, ad un esame più accurato, piuttosto ben distinti.

Abbiamo più volte rimarcato come il rumore rientri fra i “*bwt*” e sia anzi uno dei comportamenti scorretti per eccellenza sia nei discorsi sulla morale, sia nei testi autobiografici, sia per quanto concerne l’ambiente templare. Al contrario, le fonti in egiziano non definiscono mai la musica con un termine tanto forte; a differire da questa

⁸⁴⁷ S. Emerit, *op. cit.*, p. 210

tendenza sono i passi di Plutarco, dove si parla di un vero e proprio tabù di significato mitologico. Non vi sono però prove dell'esistenza di interdetti analoghi nelle epoche precedenti.

Inoltre, mentre i veti posti sulla musica risultano temporanei, quelli sull'alzare la voce sono invece permanenti, e anzi, condizioni necessarie per l'accesso al tempio. Sulla transitorietà delle interdizioni musicali, l'unico punto di contrasto resta l'esempio dal decreto di Philae, quello che preclude del tutto il suono del tamburo, del flauto e dell'arpa. Per Emerit anche questo veto non poteva durare tutto l'anno, proprio perché le proibizioni musicali sono ben distinte dai tabù, che invece hanno carattere stabile⁸⁴⁸. La forma all'imperativo negativo è però esattamente identica a quella di altri divieti, e anzi è sul "restare in silenzio" che si dà una limitazione temporale, circoscritta ai giorni del rito compiuto da Isi, mentre le altre ammonizioni sembrano generali, riferite proprio alle condizioni di accesso al luogo sacro. È forse possibile pensare che l'*abatón* fosse invece un luogo del tutto fuori dall'ordinario, in cui nessun aspetto del mondo esterno doveva penetrare? Un territorio dedicato solamente al mistero di Osiri, estraneo al mondo stesso, dove non si compiva nessuna delle attività della vita di tutti i giorni, positiva o dannosa che fosse? Non era permesso l'accesso ai profani, né l'uccellazione o la pesca nemmeno nelle vicinanze delle isole, era interdetto il passaggio "*al grande come al piccolo*"⁸⁴⁹: non è da escludere che neppure la musica potesse penetrare all'interno di questo microcosmo di raccoglimento, per cui valevano regole speciali.

Resta, ad ogni modo, assai difficile giudicare globalmente il carattere di questi esempi, vista la loro scarsità. Certo è che quelli musicali si differenziano prima di tutto per la loro uniformità cronologica (sono tutti di tarda età tolemaica o epoca romana), e in secondo luogo per il fatto che, mentre il rumore acquista spesso una connotazione negativa, il valore della musica resta costantemente positivo: tanto positivo, anzi, da dover essere lasciato da parte nel momento del dramma cosmico della morte di Osiri. I due ambiti, in conclusione, sono piuttosto ben separati, e tutto ciò che possiamo ottenere dal loro accostamento è una riflessione su quale ruolo il silenzio potesse rivestire nell'ambito del sacro.

Completiamo dunque il discorso con la chiusa dell'articolo di Frandsen, la quale ci servirà da guida per le ipotesi di sviluppo cronologico del tema del silenzio che condurremo in sede di conclusioni dell'elaborato.

⁸⁴⁸ S. Emerit, *op. cit.*, p. 207 e nota 155.

⁸⁴⁹ H. Junker, *op. cit.*, p. 23.

“(...) this material can be interpreted as an indication that whereas during the Middle Kingdom silence was required in or near the abode of the Lord of Silence (funerary areas, and areas associated with Osiris), the restriction was extended in later periods to include also temples and other sanctified grounds. Silence, it would appear, became one of the defining criterions of the Egyptian concept of the holy.”⁸⁵⁰

⁸⁵⁰ P. Frandsen, *op. cit.*, p. 1000.

3 – La virtù del tacere nei testi autobiografici

3.1 – Introduzione

La cosiddetta “autobiografia funeraria”⁸⁵¹ ha sempre costituito, sin dalla sua nascita intorno alla IV dinastia per giungere infine al periodo romano, un elemento centrale nella cultura delle *élite* egiziane. Non a caso si tratta del genere testuale più antico e longevo documentato per questa civiltà, nonché di quello di cui ci restano più testimonianze: preziosa fonte d’informazioni sociali, culturali, storiche ed evenemenziali, l’autobiografia è da sempre anche oggetto di essenziali questioni egittologiche sulla sua natura e i suoi aspetti teoretici, sulle sue funzioni, sull’evoluzione nel tempo, sul suo pubblico e la ricezione, e i rapporti che intercorrono fra essa ed altre tipologie di produzioni scritte.

Per le loro caratteristiche formali e contenutistiche, le narrazioni sulla carriera e la statura morale dei defunti si pongono difatti in una peculiare condizione di confine tra letteratura, documentazione e “storiografia” (o, per usare un termine che meglio si addice alla *forma mentis* egiziana, “memoria sociale”⁸⁵²), e si trovano coinvolte, dunque, nella complessa problematica della definizione dei generi e del carattere letterario o non letterario dei testi. Non sono difatti certamente produzioni poetiche o di finzione, ma neanche storiografiche nel senso più stretto del termine; nonostante la loro relativa uniformità stilistica, non si può negare a molti esemplari una rilevanza dell’aspetto estetico, con evidenti sforzi di elaborazione formale, sfoggi di ricchezza linguistica, e brani spiccatamente poetici⁸⁵³. Per questo M. Lichtheim si mostra convinta che sia proprio dall’autobiografia, dalla progressiva espansione dei titoli del defunto e dell’enumerazione delle sue esperienze, pian piano articolate in schemi narrativi, che si siano sviluppate le *belles lettres* di questa civiltà⁸⁵⁴.

Per tale insieme di ragioni è stata proposta da A. Gnirs la conveniente definizione di “letteratura d’uso”⁸⁵⁵: un testo orientato da una funzione ben specifica, che non appare mai come unità autonoma, ancorato com’è al suo supporto, ma che incorpora elementi

⁸⁵¹ B. van de Walle, “*Biographie*” in *LÄ I* (1975), pp. 815-821.

⁸⁵² Per una breve esposizione del dibattito su storia, memoria e commemorazione nel genere autobiografico egiziano, vd. R. Landgráfová, *It is My Good Name that You Should Remember* (2011), pp. XI-XIII.

⁸⁵³ A. Gnirs, “*Die ägyptische autobiographie*”, in A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms* (1996), pp. 192-193.

⁸⁵⁴ M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I*, p. 3.

⁸⁵⁵ A. Gnirs, *op. cit.*, p. 192.

letterari, rendendoli funzionali al proprio scopo principale, che resta quello di perpetuare l'immagine e la memoria dell'individuo. Mentre in una composizione "letteraria", come si è detto, il significato non dipende dal contesto, e l'opera non ha un ruolo esclusivo e utilitaristico⁸⁵⁶, le biografie, come altre produzioni più marcatamente documentarie, sono invece create per un'occasione, e per una finalità performativa, che è la conservazione, la comunicazione e l'"attualizzazione" dell'identità epigrafica del defunto: per citare Assmann, "*something had to be written down in order to become 'real' or socially/culturally efficient*"⁸⁵⁷.

Anche sul termine stesso di "autobiografia" non vi è consenso nella comunità egittologica: se alcuni studiosi preferiscono usare "biografia"⁸⁵⁸, dal momento che non sappiamo chi fosse incaricato di comporre questi testi, e se il proprietario della tomba avesse parte attiva nel processo⁸⁵⁹, altri rimarkano invece come questo genere, pur con le sue peculiarità, rispetti tutti i canoni che sono in genere attribuiti, anche modernamente, al racconto della propria esperienza di vita⁸⁶⁰. A cominciare dalla narrazione alla prima persona singolare, che si afferma molto presto, sin dalla V dinastia⁸⁶¹, a condurre l'esposizione con la voce del suo protagonista. In questa sede, si è dunque ritenuto opportuno conformarsi alla scelta semantica di "autobiografia", che, a prescindere dalla questione degli effettivi redattori, restituisce con più correttezza quello che è il *focus* di questo genere, ovvero la presentazione dell'identità, personale e sociale, dell'individuo, riportata in prima persona.

La tradizione dei testi autobiografici si sviluppa a partire dall'istituzionalizzazione del culto dei defunti nell'Antico Regno, e le più antiche attestazioni datano tra la fine della IV dinastia e gli inizi della V. I primi esemplari, scolpiti all'interno delle cappelle funerarie delle mastabe, si limitano a riportare i titoli del defunto e alcuni eventi altamente significativi per il contesto culturale, come le cerimonie funebri e la costruzione della tomba. Ma già nella V dinastia l'autobiografia comincia ad evolversi in una vera narrazione, non solo con strutture grammaticali e lessicali più complesse e la definizione di un repertorio di motivi e modelli, ma anche con l'inserimento degli episodi più salienti del

⁸⁵⁶ R. B. Parkinson, "*Types of literature in the Middle Kingdom*", in A. Loprieno (ed.) *Ancient Egyptian Literature. History and Forms* (1996), p. 301; vd. cap. 2.1.

⁸⁵⁷ J. Assmann, "*Cultural and Literary Texts*", in G. Moers (ed.), *Definitely: Egyptian Literature* (1999), p. 6.

⁸⁵⁸ Vd. la voce stessa del *Lexikon*, intitolata "*Biographie*", o la recente presa di posizione di S. Quirke, in *Exploring Religion in Ancient Egypt* (2015), p. 172.

⁸⁵⁹ M. Lichtheim, "*Moral Values in Ancient Egypt*", p. 67; A. Gnirs, *op. cit.*, p. 296; S. Quirke, *ibid.*.

⁸⁶⁰ M. Lichtheim, *op. cit.*, p. 35; A. Gnirs, *op. cit.*, p. 195.

⁸⁶¹ A. Gnirs, *op. cit.*, p. 221.

cursum honorum, tra cui spicca sempre l'esperienza del diretto contatto con il sovrano, al quale si devono le proprie fortune, e la concessione dei mezzi per il culto postumo⁸⁶². All'altezza della VI dinastia, la descrizione della carriera è arricchita da un ritratto della fisionomia morale del dedicante, e alle azioni si accompagnano, dunque, le prime indicazioni delle caratteristiche etiche che lo hanno reso un degno membro dell'alta società⁸⁶³.

Abbiamo già discusso gli sviluppi del genere durante il Primo Periodo Intermedio, in cui il gruppo dominante mira a distinguersi dalle istituzioni precedenti tramite forti affermazioni di indipendenza⁸⁶⁴: il successo personale non si misura più sul rapporto col monarca, bensì sulle testimonianze di quanto è stato effettivamente compiuto per il proprio territorio – testimonianze che vengono riportate con fierezza su stele e pareti delle tombe. L'XI dinastia, soprattutto nei testi di provenienza tebana, mostra uno spiccato interesse per i temi dell'eloquenza, e per la creazione di fraseologie originali⁸⁶⁵. Nel Medio Regno si arriva ad una sorta di conciliazione tra le due tendenze del passato, ripristinando il lealismo, ma stabilendo anche una nuova immagine dell'efficacia e dell'impegno civile del protagonista, valorizzata dalla descrizione del suo esemplare carattere e dalla sua educazione scribale. Nasce così la tipologia della biografia "encomiastica"⁸⁶⁶, destinata a conquistare, nel corso del Nuovo Regno, un sempre maggior grado di raffinatezza letteraria e un sempre maggior spazio nell'economia della tomba.

Il contenuto di questo tipo di testi si divide dunque, in proporzioni variabili a seconda del periodo storico, fra una presentazione narrativa della carriera o di particolari eventi della vita, e l'elogio delle qualità del personaggio. Aspetto, quest'ultimo, che generalmente consiste nel mostrare come egli abbia adempiuto ai suoi doveri sociali e morali, assurgendo a modello di una vita ben vissuta; non di rado si invita poi il lettore del testo a far tesoro dell'esempio fornito, e a tramandare tale sistema codificato di valori.

L'autobiografia, come argomenta M. Lichtheim nella sua introduzione ai generi letterari egiziani⁸⁶⁷, è considerabile l'equivalente del ritratto in scultura e pittura: è l'immagine di sé da offrire all'eternità, con l'obiettivo di sintetizzare i valori positivi e le caratteristiche del singolo in vista della nuova vita, di un oltretomba in cui l'identità personale sarà

⁸⁶² B. van de Walle, *op. cit.*, pp. 817-818.

⁸⁶³ F. Crevatin, "Non detto, indicibile, impensabile: appunti di linguistica culturale", p. 678.

⁸⁶⁴ R. Landgráfová, H. Navrátilová, "Texts from the period of crisis", in P. Kousoulis, N. Lazaridis, *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists II* (2015), pp. 1418-1419.

⁸⁶⁵ R. Landgráfová, *It is my good name*, pp. 1, 63.

⁸⁶⁶ A. Gnirs, *op. cit.*, p. 226.

⁸⁶⁷ M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I*, pp. 4-5.

conservata. È per questo che il ritratto a parole risulta, come quello figurato, fortemente idealizzato: concepito per l'immortalità, teso allo scopo di garantire un buon aldilà e presentare agli dèi e alla comunità il retto operato conseguito in terra, necessita di essere emendato di ogni elemento contingente, effimero, inopportuno, onde non rischiare d'inficiare il giudizio oltremondano. Per perdurare nella memoria, e per giungere successivamente allo stato di *"im3hw"*, di *"beato"*, è fondamentale dimostrare di aver seguito la *maat*: essersi conformati a tale principio ha una funzione allo stesso tempo integrativa e distintiva per l'individuo, il quale contribuisce al funzionamento della società, e proprio per tali meriti si segnala all'interno di essa⁸⁶⁸. Si diffonde nel corso dei secoli con forza crescente l'idea che, per l'accesso all'aldilà, l'aver vissuto rettamente, in armonia con l'ordine delle cose, sia essenziale quanto e più della magia di rituali, testi e raffigurazioni. Vediamo dunque che la *"sapienza"*, nel suo senso più ampio, non è confinata alle raccolte di ammonimenti che abbiamo analizzato al capitolo precedente, ma è una disposizione mentale che trova la sua espressione anche in questi testi funerari, che condividono con le *"sb3yt"* la visione dell'uomo e dei valori, e lo scopo didattico. L'autobiografia è difatti caratterizzata da una complessa relazione e da multiformi rapporti di intertestualità con la maggior parte degli altri *corpora* letterari, in quella che Parkinson ha definito una *"modulazione"*⁸⁶⁹ di diversi generi all'interno del discorso biografico. Questi legami spaziano dall'annalistica ai racconti di *fiction*, dagli inni ai testi regali⁸⁷⁰, ma i principali, nonché i più importanti per il presente studio, sono quelli che fanno riferimento agli *Insegnamenti*. L'indagine sulla connessione tra letteratura didattica e autobiografie è un altro dei grandi temi nel panorama della filologia egiziana, che, pur con l'indubbio riconoscimento dei vincoli che intercorrono tra le due tipologie testuali, vede ancora posizioni molto differenziate sulle questioni dello sviluppo parallelo o simbiotico dei due generi, e dell'effettiva influenza vicendevolmente esercitata⁸⁷¹. All'interno di questo lavoro

⁸⁶⁸ J. Assmann, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale* (2003), pp. 66-68.

⁸⁶⁹ R. Parkinson, *op. cit.*, p. 310; la definizione di *"modulation"* si rifà a sua volta ad A. Fowler, *Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes* (1985), pp. 171-172.

⁸⁷⁰ Per un approfondimento sui riferimenti che intercorrono tra le autobiografie e i singoli generi, vd. A. Gnirs, *op. cit.*, p. 206 e seg..

⁸⁷¹ La letteratura sull'argomento è, naturalmente, estremamente vasta. Ci limitiamo a segnalare alcune posizioni che mettono in luce come sapienze e biografie condividano un *set* di valori coerente, e simili modalità di presentarlo, come quelle articolate in M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I*, p. 5, e *Maat in Egyptian autobiographies and related studies* (1992); K. Nordh, *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings* (1996), p. 46; J. Heise, *Erinnern und Gedenken* (1997), p. 306, specificatamente sulle fraseologie riguardanti le virtù linguistiche; A. Gnirs, *"The Language of Corruption: on Rich and Poor in the Eloquent Peasant"*, in *LingAeg* 8 (2000), pp. 132-135; A. Loprieno, *"Literature as mirror of social institutions"*, in *LingAeg* 8 (2000), p. 190; R. B. Parkinson, *Poetry and culture in Middle Kingdom*

ci limiteremo, in linea di massima, a segnalare le consonanze e le probabili citazioni degli *Insegnamenti* all'interno dei testi biografici, al fine di proseguire l'indagine sul nostro argomento.

Difatti, tra le formule biografiche, incontriamo di nuovo l'essere "silenzioso" come componente dell'immagine della memoria dell'individuo. L'aggettivo ha lo stesso significato che abbiamo analizzato al capitolo precedente: quella sintesi di discrezione, attenzione, temperanza, equilibrio tra parlare e tacere, disposizione all'ascolto e al servizio tanto apprezzata nell'etica egiziana, dal Medio Regno fino ai testi demotici. Questa attitudine è presentata come frutto di una predisposizione naturale e, allo stesso tempo, di un contegno sempre mantenuto in maniera eccellente: come dichiara il tesoriere Maya nella sua tomba, "fui uno che fu perfetto all'inizio, luminoso alla fine"⁸⁷².

Se, come afferma ancora il nomarca Mentuhotep, "il perfetto carattere di un uomo è per lui più (utile) di un migliaio di doni", e "la bontà dell'uomo è il suo monumento"⁸⁷³, oppure, per citare la letteratura, "un buon carattere significa il ricordo, quando passano gli anni"⁸⁷⁴, ecco che l'aver seguito i consigli delle sapienze sul silenzio diventa, nelle biografie, segno di distinzione. Cortigiani, funzionari, sacerdoti dichiarano di essere stati scelti per le loro posizioni lavorative grazie proprio a questa virtù, e di essersi conformati a tale modello di comportamento per avere successo nelle loro interazioni sociali; dopo la dipartita, la personalità così costruita diviene il loro monumento di eternità, la ragione per cui essere ricordati, ciò che dovrebbe spingere il passante a pronunciare una preghiera, o a lasciare un'offerta. In sostanza, le loro iscrizioni mirano a dimostrare con esempi concreti e storicizzati che davvero, come asserivano le *Istruzioni lealiste*, "è utile tacere"⁸⁷⁵.

Il silenzio si inserisce inoltre all'interno del novero delle virtù legate all'eloquenza, esibite con fierezza dagli ufficiali soprattutto del Medio Regno: saper padroneggiare la complessa arte del discorso, conoscere quando dar corso alla parola e quando astenersene, o essere incaricati di far rispettare il silenzio in determinate situazioni, sono tutte espressioni che

Egypt (2002), p. 262, e *Voices from ancient Egypt* (2008), p. 17. Menzioniamo altresì le autorevoli posizioni critiche, soprattutto quella espressa da K. Jansen-Winkel in "Lebenslehre und Biographie", in *ZÄS* 131 (2004), pp. 59-71, o più caute, come quella di F. Hagen, *An ancient Egyptian literary text in context*, p. 129.

⁸⁷² E. Froid, *Biographical texts from Ramessid Egypt* (2007), p. 143.

⁸⁷³ Stele UC14333, r. 15; vd. H. Goedicke, *A Neglected Wisdom Text* (1962), p. 26, e discussione in J. Assmann, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, p. 162. Un passo molto simile è nel *Discorso di Sasobek*: "il carattere è un monumento (*mnw pw ꜥd*)", vd. S. Quirke, *Egyptian literature 1800 BC*, p. 193.

⁸⁷⁴ *Insegnamento per Merikara*, P142; vd. S. Quirke, *op. cit.*, p. 119.

⁸⁷⁵ G. Posener, *L'Enseignement Loyaliste* (1976), p. 132.

indicano la preminenza delle più alte cariche dello stato, di coloro le cui parole possono influenzare decisioni ed eventi⁸⁷⁶. Nel Nuovo Regno, invece, i dignitari centrano la loro presentazione soprattutto sull'esibizione del proprio bagaglio culturale, che, in supporto di una personalità già di per sé eccezionale, rappresenta il motivo della loro affermazione nella vita⁸⁷⁷. All'interno dei propri monumenti, costoro possono manifestare la loro erudizione tramite le scelte dei testi e dei modelli decorativi, spesso alludendo a quella letteratura sapienziale che è stata la base tanto della loro educazione scribale, quanto della loro formazione morale.

Inoltre, per le autobiografie di Nuovo Regno vale lo stesso discorso fatto nell'ambito della sapienza riguardo al collegamento col divino. Accanto all'orgoglio di aver mostrato la giusta condotta in ogni situazione, il silenzio è ora anche considerato benefico e gradito per la divinità: la visione di *Ani* e *Amenemope* e, come vedremo, anche di certe istanze della "preghiera personale", riecheggia in alcuni di questi testi. In seguito, dalla fine del Nuovo Regno in poi, a mutare è proprio il *focus* della costruzione del sé: l'interesse si sposta dai successi tangibili alla propria posizione nella sfera culturale –fenomeno che, ancora una volta, si allinea perfettamente alle tendenze che abbiamo riscontrato negli *Insegnamenti* di Nuovo Regno e in quelli demotici.

Oltre a ciò, sempre nello stesso periodo, le biografie allargano la gamma dei loro supporti, giacché diviene possibile dedicare statue da collocare nei cortili dei templi, fino ad allora non accessibili alle iniziative private, e, dal Terzo Periodo Intermedio, persino incidere testi autobiografici sulle pareti dei santuari⁸⁷⁸. Se la presentazione dell'eccellenza negli atti e nel carattere resta sempre mirata ad attirare l'attenzione del passante, e ad ottenere dunque la preghiera e l'offerta, il contesto in cui l'oggetto è posto riveste un ruolo non secondario: gli dèi divengono i nuovi referenti delle iscrizioni biografiche, e silenzio che vi compare, dunque, è dedicato tanto ad essi, quanto agli uomini. Per focalizzare ulteriormente la questione, se per la maggior parte della storia egiziana abbiamo indizi piuttosto sicuri dell'accessibilità del messaggio biografico al potenziale pubblico di lettori (si vedano, ad esempio, la collocazione di molti testi nelle parti più esterne di tombe e cappelle, nonché

⁸⁷⁶ C. Ragazzoli, "The pen promoted my station", in K. Ryholt, *Problems of Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia* (2016), p. 154.

⁸⁷⁷ C. Ragazzoli, *op. cit.*, p. 159, e "Weak Hands and Soft Mouths. Elements of a Scribal Identity in the New Kingdom", in *ZÄS* 137, 2 (2010), pp. 157–170. Vd. anche H. Brunner, *Altägyptische Erziehung* (1991), *passim*.

⁸⁷⁸ A. Gnirs, *op. cit.*, p. 199.

le formule di esecrazione e di “appello ai viventi”⁸⁷⁹), l’età tarda e tolemaica ci restituiscono invece evidenze in cui, per questioni di impraticabilità fisica, la biografia non era sicuramente destinata alla lettura dei vivi⁸⁸⁰. Anche la raccolta qui presentata registra alcuni di questi casi, come vedremo alla fine della trattazione: l’inclusione del silenzio all’interno di tali “testi invisibili” comprova dunque, ancora una volta, uno specifico interesse divino per questo concetto.

Al fine di contestualizzare gli esempi che offriremo all’interno della visione morale egiziana, può essere utile partire da un catalogo delle virtù e dei valori che, per la loro preminenza nei testi di sapienza e nelle autobiografie, appaiono quelli fondamentali. Una simile operazione è stata compiuta da M. Lichtheim nei suoi lavori *Moral Values in Ancient Egypt*⁸⁸¹ e *Maat in Egyptian autobiographies and related studies*⁸⁸²; nel secondo compare anche un tentativo di “graduatoria” delle virtù (citate in forma aggettivale, come nel *corpus* biografico) secondo la frequenza relativa con cui appaiono. Riportiamo qui, in traduzione italiana, lo schema riassuntivo.

Principali virtù	Termini egiziani corrispondenti
1. Onesto, sincero, retto	<i>ḳꜣ, ḳꜣ-ib, mꜣꜥ-ib, mꜣꜥty, mty</i>
2. Benefico, disponibile, caritatevole	<i>imꜣ, imꜣ-ib, wn-ib, ir-ꜣht, nfr, hnw, ḥd-ḥr</i>
3. Giusto, equo, imparziale	<i>irt mꜣꜥt, tm rdi ḥr gs</i>
4. Paziente, considerato	<i>wꜣḥ-ib</i>
5. Calmo, capace di autocontrollo	<i>ḳb(b), ḳb-ḥt, dꜣr-srf, gr</i>
6. Industrioso, competente	<i>ikꜣ, ḳꜣ, whꜥ-ib, mnḥ, šsꜣ, grg-ḥr</i>
7. Leale, devoto, affidabile	<i>ikꜣ, mḥ-ib, mnḥ-ib, ir ḥr mw</i>

Sotto il campo del campo del “calmo, capace di autocontrollo”, Lichteim non include la dote di essere “discreto”, “chiuso di bocca”, “colui che mantiene il silenzio” (*ḥbs ḥt, ḥꜣp ḥt*,

⁸⁷⁹ K. Nordh, *Aspects of ancient Egyptian curses and blessings*, pp. 76-78.

⁸⁸⁰ Sull’argomento vedi A. von Lieven, “Zur Funktion der ägyptischen Autobiographie”, in *Die Welt des Orients* 40 (2010), pp. 56-69.

⁸⁸¹ M. Lichtheim, *Moral Values in Ancient Egypt*, pp. 77 e seg..

⁸⁸² M. Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies*, pp. 152-153.

*ḥ3p-r3, ḥbs-r3, tmm r3, ḥtm-r3*⁸⁸³), poco presente nei testi sapienziali ma, come analizzeremo, piuttosto frequente all'interno del discorso biografico: si è qui deciso invece di prenderla in esame, per le ragioni che saranno esposte più avanti. Inoltre, all'interno di questo stesso campo del "calmo", la studiosa relega ad una posizione subalterna l'aggettivo "gr", considerandolo un semplice sinonimo di "tranquillo", e non inserendolo neppure nella colonna della traduzione⁸⁸⁴. Nonostante la vasta attenzione al silenzio mostrata soprattutto nel suo *Moral values*, Lichtheim si mostra convinta che "as for the 'silent man' (grw), it is noteworthy that, whereas he plays a major role in the Instructions of Amenemope, he is not very conspicuous in the Autobiographies"⁸⁸⁵. Una dichiarazione che non è stata più ripresa o emendata in altri lavori.

La presente raccolta delle menzioni del tacere inteso come qualità morale positiva e come epiteto esornativo all'interno delle autobiografie intende ribilanciare questa affermazione. Con circa 150 ricorrenze del "silenzio", del verbo "tacere", dell'epiteto "gr(w)", del causativo "sgrḥ" e di alcune specifiche formulazioni di significato analogo, la nozione appare invece assai ben rappresentata all'interno dei ritratti morali dei defunti. La creazione di questo catalogo sistematico è stata mirata, oltre che a verificare l'effettiva cospicuità del silenzio nel discorso biografico, alla fruizione di uno strumento sinottico col quale poter analizzare le variabili, le funzioni, i significati e l'evoluzione di questo concetto e delle sue espressioni semantiche. La duratura vitalità del genere biografico permette di osservare una panoramica sul lungo periodo che nessun'altra tipologia testuale è in grado di offrire, in cui anche piccole differenze lessicali o innovazioni concettuali possono costituire il sintomo di fenomeni di più ampio respiro. Le iscrizioni autobiografiche consentono, inoltre, di verificare su un campione piuttosto ampio (sebbene, naturalmente, sempre circoscritto agli strati alti della società) la diffusione e l'apprezzamento dell'ideale espresso dalle sapienze. Il presente catalogo contiene non solo le "biografie" narrative propriamente dette, ma anche notazioni biografiche in testi appartenenti ad altre categorie, o elenchi di epiteti in cui sia presente il silenzio.

Data la mole del *corpus* nella sua interezza, risulta difficile applicare una metodologia di tipo statistico per valutare la rilevanza di questo valore etico rispetto ad altri. Si può certamente dire che esso non risulta uno dei più frequenti in assoluto, giacché si sono

⁸⁸³ Vd. cap. 3.3.5.

⁸⁸⁴ In *Moral values* p. 86, al contrario, argomenta che tutte le virtù del temperamento pacato "were brought together under the notion of the 'silent man'".

⁸⁸⁵ M. Lichtheim, *Moral Values in Ancient Egypt*, p. 87; cfr. anche, *ibid.*, la catalogazione delle qualità di moderazione, modestia e calma all'ultimo posto nella scala della frequenza relativa.

potute esaminare centinaia di iscrizioni che, anche nei periodi di maggior popolarità dell'idea, non ne fanno alcuna menzione. Ma il numero delle attestazioni raccolte risulta comunque più che significativo, e indice di un interesse per questa virtù, se non massiccio, certamente generalizzato. Il tacere è parte integrante e non marginale del formulario delle autobiografie, e si presenta all'interno di schemi consolidati che andremo ad analizzare in uno studio specifico sulla fraseologia.

Formularietà e ripetitività, lungi dallo sminuire l'importanza di tali testimonianze, sono la prova di una delle questioni-chiave della nostra ricerca: significano che la visione del silenzio come componente sostanziale del ritratto morale era comune al punto da divenire stereotipo. Come considera J. Assmann, nella mentalità egiziana per essere ricordati non bisogna "uscire dalla consuetudine", bensì *"conta soprattutto essere il più possibile esenti da colpa, e questo mediante il semplice compimento degli impegni che le norme della convivenza addossano al singolo in termini di verità e di giustizia. Non il ricordo smagliante, ma quello indenne da colpa conferisce ad una vita consistenza e continuità."*⁸⁸⁶

Il tacere stesso è la prova dell'essersi saputi conformare al canone dell'agire sociale: infatti, come si rileva nei moderni *silence studies*, *"individuals that conform to the life script may remain silent, but those that deviate must speak."*⁸⁸⁷

E così l'essere *"silenzioso"* viene riprodotto con compiacimento nelle autobiografie dei personaggi che svolgono le mansioni più diverse, in contesti civili quanto sacerdotali, e fianco a fianco con meriti che ai nostri occhi appaiono forse più rilevanti, come l'onestà, la competenza, la protezione delle categorie sociali più deboli, la disponibilità verso i bisognosi. Era dunque considerata una delle principali espressioni di integrità morale, coerentemente con le indicazioni della letteratura didattica.

I testi autobiografici possono, difatti, essere visti come i "risultati" dei consigli elargiti nelle massime di saggezza: la dimostrazione che sono efficaci, che chi si è conformato a quei criteri è giunto ad alte posizioni sociali, al successo, e i suoi monumenti restano a documentare la sua esistenza. A loro volta, tali testi ribadiscono il messaggio e lo diffondono nuovamente verso chi si troverà a leggerli, rafforzando e perpetuando il proposito educativo. Nelle parole di Lichtheim, *"two things make the catalogue of virtues significant: first, that it reflected the ethical standards of the society; second, that it*

⁸⁸⁶ J. Assmann, *Potere e salvezza* (2002), p. 136.

⁸⁸⁷ R. Fivush, *"Speaking silence: The social construction of silence in autobiographical and cultural narratives"*, in *"Memory"* 18, 2 (2010), p. 94.

*affirmed, in the form of a monumental inscription, to have practiced the precepts that the Instructions, written as literary works on papyrus, preached.*⁸⁸⁸

La tavola delle occorrenze supera i 160 record complessivi poiché si è ritenuto significativo includervi anche gli esempi, molto più rari, in cui il valore del silenzio è invece messo in discussione, come i casi di chi si dichiara “*alto di voce nel luogo del silenzio*”, o quelli, già affrontati, in cui il tacere si tinge di significati negativi. Essi saranno opportunamente identificati e discussi in una sezione specifica dell’analisi della fraseologia.

L’opera di catalogazione di queste menzioni è stata condotta con l’obiettivo di risultare, nei limiti del possibile, esauriente: tuttavia, non si pretende di aver potuto raggiungere uno stato di completezza, per il già menzionato problema dell’estensione del *corpus*, e a causa della diffusione di materiali con iscrizioni biografiche all’interno delle collezioni, anche minori, private o non pubblicate, di tutto il mondo. Si è provveduto ad effettuare lo spoglio di tutte le maggiori opere egittologiche riguardanti il genere biografico, delle collezioni testuali più estese quali i volumi degli *Urkunden* di K. Sethe e W. Helck, le *Inscriptions hiéroglyphiques* di K. Piehl, le *Ramesside inscriptions* di K. A. Kitchen, i volumi dedicati all’età tarda da K. Jansen-Winkel, nonché delle raccolte lessicografiche e bibliografiche come quelle, già citate, di R. Hannig e D. Meeks, dei volumi di catalogo dei musei, delle pubblicazioni sulle singole tombe, senza dimenticare tutte le principali riviste di settore. Ci si augura che questo possa quantomeno costituire uno strumento di lavoro valido e sufficientemente approfondito per la presente ricerca, e per futuri lavori sull’argomento.

Riguardo alla tabella contenente il *database*, essa è stata strutturata come segue:

- Numero del testo: numerazione progressiva, in ordine cronologico, dei singoli documenti, che sarà poi utilizzata come riferimento nello studio della fraseologia. Nella casella all’estrema destra, le singole frasi all’interno di ogni documento sono indicate con un numero e una lettera (ad esempio, 1b), onde poterle citare anche distintamente nel corso della discussione.

- Campi separati per: nome (del proprietario dell’iscrizione, o del personaggio a cui essa si riferisce), datazione, titoli principali. I titoli, riportati in traslitterazione e in traduzione, sono quelli attestati non solo all’interno della biografia presa in esame, ma anche negli altri documenti ascrivibili con certezza allo stesso individuo; si sono privilegiati gli

⁸⁸⁸ M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* I, p. 5.

appellativi funzionali, tralasciando quelli che hanno, nel tempo, perso di significato, divenendo meri onorifici (ad esempio *iry-p^ct*, *ḥ3ty-^c*, *ḥtmty-bity*), e, nel caso degli accumuli di epiteti e cariche sacerdotali constatabili specialmente in età tarda e tolemaica, si sono scelti quelli che ricorrono con più frequenza, o che sono stati riconosciuti come preminenti dalla letteratura egittologica. Se il proprietario dell'iscrizione è ignoto, viene indicato con "NN".

- Campi separati per: tipologia (tipologia dell'iscrizione, ad esempio graffito, o del supporto su cui è situata, ad esempio stele o statua), collocazione (numero di catalogo attuale, da cui si risale alla collocazione; le denominazioni dei musei o delle collezioni "minori" sono state indicate per esteso accanto al numero di catalogo).

- Citazione: testo del passo scelto in cui compare il "silenzio", nelle modalità precedentemente esposte, in traslitterazione e in traduzione.

- Tabella separata comprendente numerazione progressiva, nome del proprietario, tipologia, collocazione, e una bibliografia essenziale, citata in forma abbreviata, sul passo in questione. Si è scelto di limitarsi a citare le prime pubblicazioni dei materiali, quelle che includono le trascrizioni dei testi geroglifici, i lavori più rilevanti, specifici o recenti sui singoli documenti, e quelli dai quali sia possibile risalire a bibliografie più complete.

3.2 – Tavola delle occorrenze

N.	Nome	Datazione	Titoli principali	Tipologia	Coll.	Citazione	N. frase
1	Ipiemsaef	A.R. V-VI o X din.	"sr" - Ufficiale di palazzo	stele	///	"[///] m ist ḥry-sgri m ḥwt-wrt" "[///] nel palazzo, preposto al silenzio nel grande tribunale"	1
2	Mereri	I P.I. IX din.	"ḥtmty bity, s3w tntt n Ḥwt-Ḥr" - Portasigilli del re del Basso Egitto, sovrintendente al bestiame sacro di Hathor	stele	CG1666 (JE32141)	"mdw r ḥrw.f p ^c t gr.ti ḥrw n dy snd" "Colui che parla con la sua propria voce mentre la nobiltà tace nel giorno del seminare la paura"	2

3	Kheti I	I P.I. X din.	<i>"ḥry-tp ʕ3 n sp3t, mr ḥmw-ntr n Wpw3wt"</i> - Nomarca XIII <i>nomos</i> Alto Egitto, sovrintendente ai sacerdoti di Upuaut	papiro (copia da tomba V di Asyut)	pPSI inv. I.3 +pCarlsberg 105 +pTebt. Tait add.3, frammento 30	<i>"ḥry(?) -sgr m [///] ntr"</i> <i>"Preposto al silenzio in [///] del dio"</i>	3
4	Ankhtifi	I P.I. X-XI din.	<i>"ḥry-tp ʕ3 n sp3t"</i> - Nomarca III <i>nomos</i> Alto Egitto	tomba	UE 3 Mo'alla	<i>"mdw r ḥrw.f pʕt gr.ti ḥrw n dy snd sm3w m sgr"</i> <i>"Colui che parla con la propria voce mentre la nobiltà tace nel giorno del seminare la paura e mentre l'Alto Egitto è nel silenzio"</i>	4
5	Ahanakht I	I P.I. XI din. - circa contemporaneo di Mentuhotep II	<i>"ḥry-tp ʕ3 n sp3t"</i> - Nomarca XV <i>nomos</i> Alto Egitto	tomba	Tomba 5 Deir el- Bersha	<i>"dd r ḥrw.f pʕt gr.ti rhyt m sgr"</i> <i>"Colui che parla con la sua voce mentre la nobiltà tace e la gente é nel silenzio"</i>	5

6	Nakhti	I P.I. XI din. - fine XI-inizio XII din.	" <i>imy-r3 rwt, imy-r3 ḥꜣww, imy-r3 ḥwt</i> " - Sovrintendente alla porta, alle navi e alle proprietà	sarcofago	S16-17C, dalla tomba 7 pozzo IV Asyut	" <i>mdw r ḥrw.f pꜣt gr.ti ḥrw n dy snd</i> " "Colui che parla con la sua propria voce mentre la nobiltà tace nel giorno del seminare la paura"	6
7	Sesennakht	I P.I. XI din. - forse contemporaneo di Mentuhotep II	" <i>imy-r3 mš3</i> " - Comandante dell'esercito	stele	Toledo 47.61	" <i>mdw r ḥrw.f pꜣt gr.t(i) ḥrw n šḥ ʿ3</i> " "Colui che parla con la sua propria voce mentre la nobiltà tace nel giorno del grande consiglio"	7
8	Djehutynakht	I P.I. XI din. - circa contemporaneo di Mentuhotep II	" <i>ḥry-tp Md3w, ḥtmw bity</i> " - Capitano dei Medjau, portasi­gilli del re del Basso Egitto	tomba	17 K74/1 Deir el-Bersha	" <i>ink (...) šw m irit wrw (?) ḥrw</i> " "Io sono stato uno esente dal fare grande (?) la voce"	8a
						" <i>šw m ꜣ3it ḥrw</i> " "Esente dall'alzare la voce"	8b

9	Rudjahau	I P.I. XI din. - tarda XI din.	"imy-r3 ḥmw-ntr" - Sovrintendente ai sacerdoti	stele	BM159	"ink (...) ḥ3p-r3 sšt3 ḥwt-ntr" "Io (...) sono stato segreto di bocca (sui) misteri del tempio"	9a
						"ḥbs-ḥt r r3 wd ^c w hrw sšt(w) p3kt" "Uno che mantenne il silenzio sui pronunciamenti dei giudici nel giorno del taglio dei lini fini"	9b
10	Kheti	M.R. XII din.	"ḥry-tp n sp3wt" - Sovrintendente del X nomos dell'Alto Egitto (? Titolo frammentario)	stele	UC14430	"[///] n-mrwt nḥm ^c w3(y) m sgr [///]" "[///] per portar via il ladro in silenzio (o "colui che salva il derubato in silenzio")"	10
11	NN (frammento non classificato da trascrizione tombe Asyut)	M.R. XII din.	///	papiro (copia da tomba di Asyut)	pPSI inv. I.3 +pCarlsberg 105+pTebt. Tait add.3, frammento 34	"ḥbs-r3 ḥ ^c pw-ḥt (?)" "Di bocca coperta e riservato (?)"	11

12	Samontu	M.R. XII din. - Amenemhet I - Sesostrì I	" <i>ḥtmty bity, sš ʿ n nsw</i> " - Portasigilli del re del Basso Egitto, scriba reale contabile	stele	BM828	" <i>ḥs.n w(i) ḥm.f n gr mr.n.f w(i) n d3r(.i) srf</i> " "Sua Maestà mi ha lodato per il silenzio (o "perché tacevo"), mi amava perché ho soppresso l'ardore"	12
13	Antef figlio di Sent	M.R. XII din. - stele datata all'anno 39 di Sesostrì I	" <i>imy-r3 ḥnwty</i> " - Ciambellano	stele	BM581	" <i>ink gr n dnd šbn n ḥm n-mrwt ḥsf 3d ink kb šw m ḥ3ḥ ḥr rh prw ḥmt iyt ink mdww m swt dnd rh ts n ḳnd.t(w) ḥr.s</i> " "Io sono stato silenzioso con il furioso, uno che si è immischiato con l'ignorante allo scopo di fermare una lite. Io sono stato uno calmo, privo di fretta, poiché conoscevo il risultato e anticipavo ciò che veniva, uno che parlò nelle occasioni di ribellione, uno che conosceva il discorso per cui ci si infuria"	13a

						<p><i>"sgr rmw m hn nfr"</i></p> <p><i>"Che mette a tacere (o "consola") chi piange con una parola buona"</i></p>	13b
14	Upuaut-aa	M.R. XII din. - Sesostri I - Amenemhet II	<p><i>"htmty-bity, hm- ntr M3^ct, w3b-^c3 n Wsir, imy-hnt ^c3 m 3bdw"</i></p> <p>-</p> <p>Portasigilli del re del Basso Egitto, sacerdote di Maat e di Osiri, gran ciambellano in Abido</p>	stele	Leiden V4 (AP63)	<p><i>"imy-hnt ^c3 m 3bdw hry-sgr m w^cw ^c m swt imnwt m m33 nfrw nb.f"</i></p> <p><i>"Gran ciambellano in Abido, preposto al silenzio nel privato (o "negli appartamenti privati"), di braccio coperto nei luoghi segreti in qualità di uno che vede la perfezione del suo signore"</i></p>	14a
						<p><i>"ink grw m-m swr"</i></p> <p><i>"Io sono il silenzioso tra gli ufficiali"</i></p>	14b
						<p><i>"ir is pn (...) ir.n(i) st r smnh st m hry-ib.s sp3t.i gr.ti"</i></p> <p><i>"Riguardo a questa tomba (...) l'ho costruita perché rimanesse stabile il (mio) posto in essa, mentre il mio nome era nel silenzio"</i></p>	14c

15	Djefaihapi I	M.R. XII din. - Sesostri I	"ḥry-tp ʿ3 n sp3t" - Nomarca XIII nomos Alto Egitto	stele in tomba	Tomba I (P10.1) Asyut	"Ḥ3py-djʿi dd.f ir rmt nbt sš nb (...) irt.sn šd-ḥrw m is pn ḥdt.sn sš.f nsst.sn n twt.f ḥr.sn"	15a
						"Dice Djefaihapi: 'Quanto a tutti gli uomini e tutti gli scribi (...) che faranno disturbo con la voce in questa tomba, e rovineranno le sue iscrizioni e danneggeranno le sue statue, essi cadranno"	
						"ink dr bhbh m k3 s3 sgr k3 ḥrw r tm.f mdw"	15b
						"Io sono colui che respinge il sobillatore che ha la schiena alta e che fa tacere chi è alto di voce cosicché non parli"	
						"ḥms sgr prt-ḥrw"	15c
						"Siedi e fa' silenzio di fronte alle offerte"	
16	Mentuhotep	M.R. XII din.	"t3ty, s3b, imy-r3 ḥtmt, imy-r3 prwy	stele	CG20539	"dns-mḥwt mnḥ dd ḥ3p-ḥt ḥr sšm ʿḥ ḥtm-r3.f ḥr.s sdm.t.f"	16a

		- Sesostrì I	<i>ḥd prwy nbw</i> - Visir, giudice, tesoriere, sovrintendente alla Doppia Casa dell'oro e dell'argento			<i>"Efficace di discorsi, discreto riguardo alle procedure del palazzo, colui la cui bocca è sigillata riguardo a quello che ha udito"</i>	
						<i>"dd 3wr.f m ḥ3stiw sgrḥ n.f ḥriw-š"</i> <i>"Uno che mette il terrore di lui (del faraone) negli stranieri, e mette a tacere per lui i beduini"</i>	16b
						<i>"mdw r ḥrw.f m pr bity ḥry-sgri n šnwt"</i> <i>"Colui che parla con la sua voce nella residenza del re, preposto al silenzio tra i cortigiani"</i>	16c
17	Mentuhotep	M.R. XII din. - Sesostrì I	<i>"ḥry-tp ʕ3 n sp3t"</i> - Nomarca del IV nomos dell'Alto Egitto	stele	UC14333	<i>"šw m ḥw gr hrp(w) ib"</i> <i>"Privo di eccesso, silenzioso quando il cuore è soppresso"</i>	17

18	Amenemhet figlio di Nehera	M.R. XII din. - Sesostrì I	<i>"sd3w bity"</i> - Tesoriere del re del Basso Egitto	graffito	Graffito 49, 6-7 Hatnub	<i>"ink grt grw hms s3.f"</i> <i>"Io, inoltre, sono un silenzioso, uno che piega la sua schiena"</i>	18
19	Djefaihapi III	M.R. XII din. - Amenemhet II	<i>"hry-tp 3^c n sp3t"</i> - Nomarca del XIII nomos dell'Alto Egitto	tomba	Tomba VI Asyut	<i>"hbs-r3 hr rht.n.f"</i> <i>"Di bocca coperta su ciò che è venuto a sapere"</i>	19
20	Khnumhotep III	M.R. XII din. - Sesostrì II	<i>"imy-r3 pr wr"</i> - Grande intendente del palazzo	tomba	Tomba 3 Beni Hasan	<i>"r3 w^c htm r3w"</i> <i>"La sola bocca, che annienta le bocche"</i>	20
21	NN	M.R. XII din. - graffito datato all'anno 19 di Amenemhet III	<i>"whmw n rryt"</i> - Araldo della porta	graffito	Graffito, Hammamat 108/97	<i>"k3i hrw m st sgr"</i> <i>"Alto di voce nel luogo del silenzio"</i>	21
22	Hor-aa	M.R. XIII din. -	<i>"smsw ht"</i> - Anziano della	stela	N.17 Edfu	<i>"k3 hrw m swt sgr"</i> <i>"Alto di voce nei luoghi del silenzio"</i>	22

		Sobekhotep IV	porta				
23	NN	M.R. - periodo non precisabile (<i>terminus post quem</i> Sesostri I)	///	graffito	graffito B dalla tomba di Antefoqer (TT60)	<i>"ink sg[r?///]"</i> <i>"Io sono un silenzioso (?)"</i>	23
24	Sobeknakht II	II P.I. - XVI-XVII din.	<i>"ḥ3ty-ḥ"</i> - Governatore di El-Kab	tomba	Tomba T10 El-Kab	<i>"ḳ3i ḥrw r st sgr"</i> <i>"Alto di voce nel (?) luogo del silenzio"</i>	24
25	Kares	N.R. XVIII din. - stele datata all'anno 10 di Amenofi I	<i>"imy-r3 pr wr, imy-r3 prwy nbw/ḥd"</i> - Grande intendente e tesoriere della regina madre Ahhotep I	stele	CG34003	<i>"dns mḥwt nmḥ dd ḥ3p-ḥt ḥr sšm ḥḥ ḥtm-r3 ḥr sdm.t.f"</i> <i>"Ponderato di discorsi, efficace di eloquenza, riservato riguardo alla procedura del palazzo, sigillato di bocca su quello che udiva"</i>	25

26	Nufer	N.R. XVIII din. - Amenofi I (o Thutmosi I)	<i>"w^cb n Shmt, imy-r3 šnwtj n Imn m Ipt-swt, iwnw"</i> - Sacerdote di Sekhmet, sovrintendente ai granai di Karnak, medico	stele	TopBibl 803-059-600; probabilmente coll. privata Marquess of Dufferin and Ava	<i>"ink grw m3^c n (?) ht mwt.f"</i> <i>"Io fui un vero silenzioso del grembo di sua madre"</i>	26
27	Tjutju	N.R. XVIII din. - Hatshepsut	<i>"imy-r3 pr n nbt-t3wy"</i> - Intendente della regina	statua	Boston, MFA 1979.38	<i>"n k3 n (...) grw m3^c nfr bit"</i> <i>"Per il ka del (...) vero silenzioso, perfetto di carattere"</i>	27
28	Amenhotep? (nome cancellato)	N.R. XVIII din. - Hatshepsut	<i>"imy-r3 pr wr n nsw, hrp k3t [hr n]3 [n] thnwy wrwy"</i> - Grande intendente del re, responsabile dei lavori per i due obelischi	tomba	TT73	<i>"[tm/n] k3 hrw [m pr nb] sgr"</i> <i>"[Uno che non è] alto di voce [nella casa del signore] del silenzio"</i> (una ricostruzione di significato contrario, <i>"iw.i k3 hrw"</i> , sarebbe troppo breve per la lacuna)	28

29	Djehuty	N.R. XVIII din. - Hatshepsut	<p><i>"imy-r3 prwy nbw/hd, imy-r3 hmw-ntr m Hmnw, imy-r3 k3t nbt nsw"</i></p> <p>-</p> <p>Sovrintendente alla Doppia Casa dell'oro e dell'argento, sovrintendente dei sacerdoti di Ermopoli, sovrintendente a tutti i lavori del re</p>	stele	Stele Northampton (da TT11)	<p><i>"s3.n.f wi m irw ddt h3p-r3 hr hrt h.f"</i></p> <p><i>"(Sua Maestà) mi riconobbe come uno che fa quello che viene detto, di bocca segreta riguardo agli affari del suo palazzo"</i></p>	29
30	Djehuty	N.R. XVIII din. - Hatshepsut	<p><i>"imy-r3 prwy nbw/hd, imy-r3 hmw-ntr m Hmnw, imy-r3 k3t nbt nsw"</i></p> <p>-</p> <p>Sovrintendente alla Doppia Casa dell'oro e dell'argento,</p>	tomba	TT11	<p><i>"rh s3t3 nb n h h3p-r3 hr m33t irty(.fy)"</i></p> <p><i>"Che conosce ogni segreto del palazzo, di bocca segreta riguardo a quello che i suoi occhi vedono"</i></p>	30

			sovrintendente dei sacerdoti di Ermopoli, sovrintendente a tutti i lavori del re				
31	Senenu	N.R. XVIII din. - Hatshepsut	<i>"ḥm-ntr tpy n Imn m Dsr-Dsrw"</i> - Sommo sacerdote di Amon nel Djoser-Djeseru	stele	O.I. 8798 Chicago	<i>"ir wnn 3ḥ[.tw ḥr mtyt gr nis.tw b3.i r ḥry-tp m sḥt-]i3rw"</i> <i>"Se si diventa un akh [per l'onestà e il silenzio, la mia anima sarà chiamata alle offerte nei Campi di] Iaru"</i>	31a
						<i>"ir wnn 3ḥ.tw ḥr irt [gr kb iw b3.i r tpy n ḥsyw m šm]sw n Wn-nfr"</i> <i>"Se si diventa un akh per il fare [il silenzio e la calma, la mia anima sarà alla testa dei] favoriti del seguito di Unnefer"</i>	31b

						<p><i>"n iri.i isft r rmt n iri [///] n f3i-^c.i m pr f3-^c n k3(.i) hrw m pr nb sgr"</i></p> <p><i>"Non ho commesso alcun male contro la gente, non ho fatto [///] non ho sollevato il mio braccio nella casa di Quello-dal-braccio-sollevato, non ho alzato la voce nella casa del Signore del Silenzio"</i></p>	31c
32	Hori	<p>N.R. XVIII din. - Hatshepsut (attribuzione probabile, tracce di <i>damnatio memoriae</i>)</p>	<p><i>"rwd n pr [///], hm-ntr"</i> - Amministratore del dominio di [///], sacerdote</p>	statua	CG585 (JE 27692)	<p><i>"n k3 n gr m nfr bit"</i></p> <p><i>"Per il ka del silenzioso che è in qualità di perfetto di carattere"</i></p>	32°
						<p><i>"n k3 n gr m3^c nfr bit"</i></p> <p><i>"Per il ka del vero silenzioso, perfetto di carattere"</i></p>	32b
33	Ineni	<p>N.R. XVIII din. - Hatshepsut - Thutmosi III</p>	<p><i>"imy-r3 šnwty, imy-r3 htmt nbt m pr 'Imn"</i> - Sovrintendente ai granai e al tesoro</p>	rilievo da tomba	Berlin 19500, r2	<p><i>"ink grw šww m grg"</i></p> <p><i>"Io fui un silenzioso, privo di falsità"</i></p>	33

			nel tempio di Amon				
34	Ineni	N.R. XVIII din. - Hatshepsut - Thutmosi III	<i>"imy-r3 šnwty, imy-r3 ḥtmt nbt m pr 'Imn"</i> - Sovrintendente ai granai e al tesoro nel tempio di Amon	stele in tomba	TT81	<i>"d3r srf (...) ḥ3p-r3 ḥr ḥrt nsw"</i> <i>"Che sopprime l'ardore (...) segreto di bocca riguardo agli affari del sovrano"</i>	34
35	Ineni	N.R. XVIII din. - Hatshepsut - Thutmosi III	<i>"imy-r3 šnwty, imy-r3 ḥtmt nbt m pr 'Imn"</i> - Sovrintendente ai granai e al tesoro nel tempio di Amon	tomba	TT81	<i>"ink sḥ gr m ph3/ sph-ib sw m shm- ib"</i> <i>"Io sono un nobile, un (vero?) silenzioso, puro di cuore (o "modesto"), privo di aggressività"</i>	35a
						<i>"ḥms sgr prt-ḥrw"</i> <i>"Siedi e fa' silenzio di fronte alle offerte"</i>	35b
36	Djehuty	N.R. XVIII din.	<i>"wb3 nsw, whm nsw, wdn n 'Imn"</i>	stele in tomba	TT110	<i>"ḥ3p-ḥt m st sgri (...) ḳb r3 m-b3ḥ ḥ3m rmn"</i>	36a

		- Hatshepsut - Thutmosi III	- Coppiere reale, araldo reale, addetto al sacrificio per Amon			<i>“Riservato nel luogo del silenzio (...) calmo di bocca di fronte alla presenza, che piega il braccio”</i>	
						<i>“w3h-ib gr d3r srf”</i>	36b
						<i>“Considerato, silenzioso, che distrugge l’ardore”</i>	
						<i>“dd.f itj.n(i) m tryt hn^c mtryt pr.n(i) min hr gr kbb mtrw pw ib.i”</i>	36c
						<i>“Egli dice: 'Ho passato (la vita) nel rispetto e nella correttezza, e me ne sono andato oggi essendo silenzioso e calmo, (come) è testimone il mio cuore.’”</i>	
37	Useramon detto User	N.R. XVIII din. - Hatshepsut - Thutmosi III	<i>“t3ty, hm-ntr n M3^ct”</i> - Visir e profeta di Maat	stele	Grenoble Inv.1954	<i>“n k3(i) rmn m pr nb ksw n f3(i) ^c m pr f3-^c n k3(i) hrw m pr nb sgr n dd(i) grg m pr nb m3^ct”</i>	37a
						<i>“Non ho alzato la spalla nella casa del Signore degli Inchini, non ho sollevato il braccio nella casa di Quello-dal-braccio-sollevato, non ho alzato la voce nel luogo del</i>	

						<i>Signore del Silenzio</i>	
						<i>"ir.n(.i) w^cb ts msdr w^ct m w^cw n pr.i hr mdwt pr nsw"</i> <i>"Ho anche servito come sacerdote- wab, che ascolta ciò che si ascolta da soli in riservatezza (o "negli appartamenti privati"), e non ho rivelato le parole della casa del re"</i>	37b
38	Puyemra	N.R. XVIII din. - Hatshepsut - Thutmosi III	<i>"hm-ntr snnw n 'Imn"</i> - Secondo profeta di Amon (e responsabile di lavori a Karnak)	tomba	TT39	<i>"ir rmt nb sš nb (...) irt.sn šd-hrw m is pn hdt.sn sš.f nsst.sn n hntyw.f hr.sn"</i> <i>"Quanto a tutti gli uomini e tutti gli scribi (...) che faranno disturbo con la voce in questa tomba, e rovineranno le sue iscrizioni e danneggeranno le sue statue, essi cadranno"</i>	38
39	Antef	N.R. XVIII din. -	<i>"whm tpy n rryt"</i> - Grande araldo	stele	Louvre C26	<i>"sgr hrw shpr dsrw hw rd m st sgri"</i> <i>"Che mette a tacere chi parla, che crea l'intimità, che guarda il passo"</i>	39a

		Hatshepsut - Thutmosi III	della sala dell'udienza			<i>nel luogo del silenzio"</i>	
						<i>"tm sfnw n šm-r3"</i> <i>"Che non é benevolo con il focoso"</i>	39b
40	Amenmes	N.R. XVIII din. - stilisticamente databile a Thutmosi III	<i>"ḥsy'Imn"</i> - Cantore di Amon	arpa	Louvre IDM 118 (=N 1140)	<i>"n k3 n gr nfr bit"</i> <i>"Per il ka del silenzioso, perfetto di carattere"</i>	40
41	Menkheperaseneb	N.R. XVIII din. - Thutmosi III	<i>"imy r šnt"</i> - Capo della polizia	statua-cubo	CG547	<i>"gr m3^c nfr s3rt w3ḥ-ib"</i> <i>"Un vero silenzioso, ponderato, considerato"</i>	41
42	Usy	N.R. XVIII din. - Thutmosi III (attribuzione probabile)	<i>"sš"</i> - Scriba	statua	Boston MFA 09.525	<i>"n k3 n gr m3^c nfr bit mty ikr nb ḳd nb r3 w^ct(y) tm ir nswy"</i> <i>"Per il ka del vero silenzioso, perfetto di carattere, preciso, eccellente, educato, possessore di un singolo discorso, che non usa una lingua doppia"</i>	42

43	Minnakht	N.R. XVIII din. - iscrizione dalla tomba del figlio, databile a Thutmosi III - Amenofi II	<i>"imy-r3 šnwty"</i> - Sovrintendente ai granai	tomba del figlio Menkheper raseneb	TT79	<i>"it.f mr(y).f kb m niwt.f gr m pr.f"</i> <i>"Il suo amato padre, il calmo della sua città, il silenzioso della sua casa"</i>	43
44	Menkheperraseneb detto Menkheper	N.R. XVIII din. - Thutmosi III - Amenofi II	<i>"imy-r3 šnwty"</i> - Sovrintendente ai granai	tomba	TT79	<i>"ḥ3p-r3 ḥr m33.tw irty.fy (...) n pr.i ḥr bs n pr nsw ḥḥ wḏ3 snb"</i> <i>"Di bocca segreta riguardo a quello che i suoi occhi vedono (...) Non ho rivelato il segreto del palazzo"</i>	44a
						<i>"pḥ.n.i nn ḥr gr ḳbb"</i> <i>"Raggiunsi questo grazie al silenzio e alla calma"</i>	44b
						<i>"gry sm3 iḳr ḏḏ"</i> <i>"Silenzioso insieme a eccellente nel parlare"</i>	44c

45	Rekhmira	N.R. XVIII din. - Thutmosi III - Amenofi II	" <i>ḥḳty, ḥḳty-ꜥ niwt rst</i> " - Visir e sindaco di Tebe	tomba	TT100	<p>"[///] <i>sdmw [irf tn] ntyw m ḥpr ntr rh ntt m ht ꜥwt [nbt imnt] spg ḥr ꜥwy.f (...) sšḫ [///] ph3 m ḥr.f grw [nn mdt i]w.f rh sw</i>"</p> <p>"[///] <i>Ascoltate, [voi che] siete in esistenza: dio conosce ciò che sta nel corpo, le membra [che vi sono dentro, tutte], sono aperte di fronte a lui. (...) I segreti di [///] si dischiudono alla sua vista, il silenzioso [che non parla], lui lo conosce</i>"</p>	45
46	Amenemhet	N.R. XVIII din. - Amenofi II	" <i>ḥm-ntr 3ꜥ n Imn</i> " - Sommo sacerdote di Amon	stele in tomba	TT97	<p>"<i>tmm-r3 ḥt.f [///] [ḥ3p-ḥt ḥr m33t n] irty.i n pr ḥr bs [///]</i>"</p> <p>"<i>Sono stato chiuso di bocca [///] [riservato riguardo a quello che hanno visto] i miei occhi, non ho divulgato l'immagine segreta [///]</i>"</p>	46a
						<p>"[///] <i>ḥnꜥ ḥr š3t nn sm3.i ḥnꜥ dw ḳd</i>"</p> <p>"[///] <i>con il turbolento, non mi sono associato con quello di</i></p>	46b

						<i>carattere malvagio"</i>	
47	Sennefer	N.R. XVIII din. - Amenofi II	<i>"ḥ3ty-ᶜ niwt rst, ḥm-ntr 3ᶜ n'Imn m Mn-Iswt"</i> - Sindaco di Tebe, sommo sacerdote di Amon a Men- Isut (tempio dedicato ad Amon e Ahmose- Nefertari)	scacchiera da senet	Berlin 10756	<i>"n k3 n grw-m3ᶜ"</i> <i>"Per il ka del vero silenzioso"</i>	47
48	Sennefer	N.R. XVIII din. - Amenofi II	<i>"ḥ3ty-ᶜ niwt rsyt, ḥm-ntr 3ᶜ n'Imn m Mn-Iswt"</i> - Sindaco di Tebe, sommo sacerdote di Amon a Men- Isut (tempio di Amon e Ahmose- Nefertari)	tomba	TT96A	<i>"ᶜk ḥr nb.f m wᶜᶜw ḥ3p-r3 ḥr m33t irty.f"</i> <i>"Che accede al suo signore in privato, segreto di bocca riguardo a ciò che i suoi occhi vedono"</i>	48

49	Sennefer	N.R. XVIII din. - Amenofi II	senza titoli, databile ad Amenofi II; potrebbe essere il sindaco di Tebe	stele	E25.1909 Fitzwilliam Museum Cambridge	<i>"n k3 n kbb n niwt.f grw m pr.f"</i> <i>"Per il ka del calmo della sua città, del silenzioso della sua casa"</i>	49a
						<i>"ir wnn ḥ tw hr (?) gr kb iw b3 sms Wn-nfr"</i> <i>"Se si diventa un akh per il silenzio e la calma, allora il (mio) ba seguirà Unnefer"</i>	49b
50	Amenemope detto Pairy	N.R. XVIII din. - Amenofi II	<i>"Ḳty"</i> - Visir	cappella del cugino Sennefer	TT96A	<i>"im3hy hr nsw m ḥ dd ḥswt mn mrwt nb nhmt stp-s3 ḥ m gr pr m kbb"</i> <i>"Colui che è onorato presso il re nel palazzo, durevole di lodi, costante di popolarità, signore dell'esultanza nel palazzo, che entra in silenzio ed esce nella calma"</i>	50
51	Amenemhet	N.R. XVIII din. - Amenofi II	<i>"sš n nsw"</i> - Scriba reale	statua-cubo	CG566	<i>"tmm-r3 hr m3 irty.f"</i> <i>"Chiuso di bocca riguardo a quello che i suoi occhi vedono"</i>	51

52	Pehsukher, detto Tjenenu	N.R. XVIII din. - Amenofi II	" <i>t3y hw n nsw, idnw n mš3</i> " - Portaflabello del re, intendente dell'esercito	tomba	TT88	" <i>h3p-r3 hr m33.tw irty.fy (...) n pr.i hr bs n pr nsw ʿnh wd3 snb</i> " "Di bocca segreta riguardo a quello che i suoi occhi vedono (...) Non ho rivelato il segreto del palazzo"	52a
						" <i>pḥ.n.i nn hr gr ḳbb</i> " "Raggiungi questo grazie al silenzio e alla calma"	52b
53	NN (nome cancellato)	N.R. XVIII din. - stilisticamente databile ad Amenofi II-III	" <i>hry-tp imy-r3 ssmwt, ḥm-ntr M3ʿt, sm n pr Skr</i> " - Primo sovrintendente ai cavalli, sacerdote di Maat e di Sokar	stele	stele Giza B	" <i>[///] mdww(?) .f pʿt gr. t[i? ///] ndm(?) wt di. n. s sgr sr [///]</i> " " <i>[///] le sue parole (?) mentre la nobiltà era in silenzio [///] dolcezza, essa ha fatto sì che chi annunciava tacesse (?)</i> "	53
54	Hapu	N.R. XVIII din. - Thutmosi IV	" <i>t3ty</i> " - Visir	tomba	TT66	" <i>wp r3.f n sgrḥ ʿš3t sšt3 ib m ḥnmmt</i> " "Che apre la sua bocca per mettere a tacere la folla, segreto di cuore"	54

						<i>verso gli uomini"</i>	
55	Nebamon	N.R. XVIII din. - Thutmosi IV - Amenofi III	<i>"imy-r3 šnwt"</i> - Sovrintendente ai granai	rilievo da tomba	BM EA37978, da TT65	in scena di registrazione della produzione: <i>"ḥmsi.tn m ir mdt"</i> <i>"State seduti e non fate parola"</i>	55
56	Nebamon	N.R. XVIII din. - Thutmosi IV - Amenofi III	<i>"imy-r3 šnwt"</i> - Sovrintendente ai granai	rilievo da tomba	BM EA37976, da TT65	in scena di registrazione del bestiame: <i>"mi rwi.k tw m ir mdt m ir mdt m- b3ḥ p3 ḥsy bwt.f pw rmt ḥr mdt irr.f m m3^ci nn mh.n.f ḥr smi nb sš grw m3^c"</i> <i>"Vieni, passa avanti! Non fare parola alla presenza del nobile defunto: ciò che lui detesta è la gente che parla. Egli agisce secondo rettitudine, e non è negligente riguardo ad alcuna denuncia. Passate in silenzio e in ordine"</i>	56

57	Nebamon	N.R. XVIII din. - Thutmosi IV - Amenofi III	<i>"imy-r3 šnwt"</i> - Sovrintendente ai granai	tomba	TT65	<i>"grw w3h-ib kb-r3 i(r)-srf"</i> <i>"Silenzioso, considerato, calmo di discorsi, che tiene a freno la passione"</i>	57
58	Amenhotep figlio di Hapu	N.R. XVIII din. - Amenofi III	<i>"sš nsw šš nfrw, imy-r3 k3wt"</i> - Scriba reale delle reclute, sovrintendente ai lavori	statua-cubo	CG583	<i>"rwtj sw dg3.f šd hrw"</i> <i>"Che si distanzia quando vede uno che disturba con la voce"</i>	58
59	Ptahmose	N.R. XVIII din. - Amenofi III	<i>"ḳty, hm-ntr tpy n 'Imn"</i> - Visir e sommo sacerdote di Amon	stele	MBA Lyon 88/H 1376	<i>"pḥ.n.i nn hr gr kbb"</i> <i>"Raggiunsi questo grazie al silenzio e alla calma"</i>	59
60	Khaemuaset	N.R. XVIII din. - Amenofi III	<i>"hry-pdt, imy-r3 h3swt nbwt mhywt"</i> - Comandante	gruppo statuario (con moglie Manna)	JE87911	<i>"gr m3c kbb srf"</i> <i>"Vero silenzioso, che raffredda l'ardore"</i>	60

			delle truppe, sovrintendente ai paesi stranieri settentrionali				
61	Kheruef detto Senaa	N.R. XVIII din. - Amenofi III	<i>"whm tpy, imy-r3 pr n nbt-t3wy"</i> - Primo araldo del re e intendente della regina Tiye	tomba	TT192	<i>"tmm-r3"</i> <i>"Chiuso di bocca"</i>	61
62	Amenhotep detto Huy, figlio di Heby	N.R. XVIII din. - Amenofi III	<i>"imy-r3 pr wr m Mn-nfr, imy-r3 hmw-ntr m hwt Shmt"</i> - Grande intendente del palazzo di Menfi, sovrintendente ai sacerdoti di Sekhmet	pyramidion	Leiden K1 (AM6)	<i>"r3 sgrrw m t3 r dr.f"</i> <i>"La bocca che mette il silenzio nella terra fino al suo confine"</i>	62

63	Si	N.R. XVIII din. - Amenofi III (attribuzione probabile)	<i>"imy-r3 šsw"</i> - Sovrintendente agli scribi	stele in tomba	Berlin 7272	<i>"ir wnn 3h.tw hr irt gr kb iw.i r tpy n ḥsyw m šmsw n Wn-nfr"</i> <i>"Se si diventa un akh col fare il silenzio e la calma, io sarò alla testa dei favoriti nel seguito di Unnefer"</i>	63
64	Khaemmaat	N.R. XVIII din. - stilisticamente databile ad Amenofi III - Akhenaton	<i>"w^cb/ḥm n pr R^c"</i> - Sacerdote di Ra	stele per il toro Mnevis	JE65831	<i>"gr m3^c nfr bit"</i> <i>"Il vero silenzioso, perfetto di carattere"</i>	64
65	Panehesi	N.R. XVIII din. - Akhenaton	<i>"b3k tpy n 'Itn, imy-r3 šnwty, imy- r3 iw3ty n 'Itn"</i> - Primo servitore dell'Aton, sovrintendente ai granai e al bestiame di Aton	tomba	tomba EA6 Amarna	nell'inno di lode ad Akhenaton: <i>"grw m k3 r [hr]w m s[b?]3yt[.f]"</i> <i>"Il silenzioso è in qualità di [alto] di voce nel [suo] insegnamento"</i>	65

66	Meryneith/Meryre	N.R. XVIII din. - Akhenaton - Tutankhamon	<p><i>"sš n pr-Itn m 3ht-itn, wr m3w n p3 Itn, hm-ntr tpy m hwt Nt"</i></p> <p>-</p> <p>Scriba del tempio di Aton ad Akhetaton, grande veggente dell'Aton, sommo sacerdote del tempio di Neith</p>	tomba	tomba a Saqqara	<p><i>"h3p-r3 hr m3(3).t(w) irty.f"</i></p> <p><i>"Di bocca segreta su quello che i suoi occhi vedono"</i></p>	66°
			<p><i>"mrr sw it.f hr gr kbb"</i></p> <p><i>"Uno che suo padre amava per il silenzio e la calma"</i></p>			66b	
67	Pay	N.R. XVIII din. - Tutankhamon (attribuzione probabile)	<p><i>"imy-r3 ipt nsw"</i></p> <p>-</p> <p>Intendente degli appartamenti privati del re</p>	stele in tomba	R94-62 dalla tomba di Pay e Raia a Saqqara	<p><i>"[wb3 nhywy whc-ib m št3yt nbt] grw m3c d3r [srf] tm sm3w m rmt hcw-mr"</i></p> <p><i>"Aperto di orecchi, esperto di tutti i segreti, vero silenzioso, che controlla l'ardore, che non si associa con la folla"</i></p>	67°
			<p><i>"h3p-r3 hr sšt3 m irty [///]"</i></p> <p><i>"Di bocca segreta sui segreti (in quello che i suoi occhi vedono?)"</i></p>			67b	

68	Maya	N.R. XVIII din. - Tutankhamon - Horemheb	<i>"imy-r3 prwy ḥd prwy nbw, imy-r3 k3t n st nhḥ"</i> - Sovrintendente alla Doppia casa dell'oro e dell'argento, sovrintendente ai lavori nella necropoli	rilievo da tomba	JE43272, dalla tomba di Maya e Merit a Saqqara	<i>"iry wnn ḥ hrw gr kbb [iw b3.i sm3 m nhp m?] š3.f swtwt.f m mnw.f ir.n.f tp-t3 di n.f nh3wt.f m t-ḥnkt sdm n.f ntrw sprwt.f"</i> <i>"Se si diventa un akh per essere un silenzioso e un calmo, [allora il mio ba vagherà all'alba] nel suo giardino e passerà tra i suoi alberi che piantò quando era sulla terra (o "come faceva quando era sulla terra"), i suoi sicomori gli daranno pane e birra, e gli dei ascolteranno le sue preghiere"</i>	68
69	Ramose	N.R. XVIII din. - Tutankhamon (attribuzione probabile)	<i>"ḥry pdt"</i> - Comandante delle truppe	tomba	Tomba a Saqqara	<i>"gr m3ḥ nfr bit"</i> <i>"Vero silenzioso, perfetto di carattere"</i>	69
70	Userhat-Hatiay	N.R. XVIII din. -	<i>"ḥry t3yw md3t n nb t3wy"</i> -	cappella	Leiden K9 (AP14a)	<i>"i(3)w n Dḥwty ḥḥ n sp in ḥ3p-ht iwty prt ib"</i> <i>"Lode a Thot un milione di volte, da</i>	70a

		Tutankhamon	Capo degli scultori del re			<i>parte del riservato, senza irruenza del cuore"</i>	
						<p><i>"[n šm.i ḥ]r w3t nt sh3 n sdd.i ḥn^c k3 ḥrw bwt.i pw ḥnn mdwt.f ḥnn.i n ddwt.f nb iw rh.kwi bwt ntr.i"</i></p> <p><i>"[Non ho camminato] sulla strada della confusione, non ho discusso con chi era alto di voce, perché il tumulto del suo parlare era abominio per me. Né ho concordato con nessuno dei suoi discorsi, perché conosco l'abominio del mio dio"</i></p>	70b
71	Userhat-Hatiay	N.R. XVIII din. - Tutankhamon	<i>"ḥry t3yw md3t n nb t3wy"</i> - Capo degli scultori del re	stele da cappella	Leiden V1 (AP12)	<i>"iw dd.tw n.i imwt nt ib tiwy m st sg3"</i> <i>"Cose segrete del cuore mi vennero riferite mentre ero nel luogo del silenzio"</i>	71

72	Amenhotep detto Huy	N.R. XVIII din. - Tutankhamon	<i>"s3 nsw n K3š"</i> - Viceré della Nubia	tomba	TT40	in inno a Osiri: <i>"wnn ḥss tw ḥr gr ink dr srf"</i> <i>"Chi ti loda sta in silenzio: io sono uno che respinge l'ardore"</i>	72
73	Userhat	N.R. XVIII din. - fine XVIII din.	<i>"ḥm-ntr tpy n [Imn?] m ḥwt Nb-ḥprw-R"</i> - Sommo sacerdote (di Amon?) nel tempio funerario di Tutankhamon	stele	MMA 05.4.2	<i>"dd.f ink gr wr mrwt w3ḥ-ib stp tsw"</i> <i>"Egli dice: io sono un silenzioso, grande d'amore, considerato, che sceglie i discorsi"</i>	73
74	Amenemone	N.R. XVIII din. - Tutankhamon - Ay (attribuzione probabile)	<i>"ḥry nbyw, imy-r3 ḥmwt n nb t3wy"</i> - Orefice capo, sovrintendente degli artigiani reali	gruppo statuario (con moglie)	Cairo TN8/6/24	<i>"ink (...) tmm-r3 ḳm3 spty ḳ m rh wb3 ḥḥwy whḥ-ib m št3yt nbt grw m3ḥ d3r srf tm sm3w m rmt ḥḥw-mr"</i> <i>"Io sono (...) chiuso di bocca, creativo di labbra, che è entrato nella conoscenza, aperto di orecchi, esperto di tutti i segreti, vero silenzioso, che sopprime l'ardore, che non si associa con la folla"</i>	74

75	Neferhotep	N.R. XVIII din. - Tutankhamon - Horemheb	<i>"hrp sšww n 'Imn"</i> - Capo scriba di Amon	tomba	TT49	lamento della vedova Meritra al funerale: <i>"p3 mr sdd hr hn^c.i tw.k gr.tw bw mdw.k"</i> <i>"Tu che amavi conversare con me sei silenzioso, e non parli"</i>	75
76	Tjutji	N.R. XVIII din. - Ay	<i>"sš, iwnw"</i> - Scriba e medico	statuetta	CG534	<i>"ink kbb n niwt.f grw m pr.f"</i> <i>"Io sono il calmo della sua città, il silenzioso della sua casa"</i>	76
77	Minnakht	N.R. XVIII din. - Ay	<i>"hm-ntr tpy n Mnw m 'Ipw"</i> - Sommo sacerdote di Min ad Akhmim	stele	Louvre C55	<i>"it.n.i m tryt hn^c mtyt ph.n.i nn hr gr kbb"</i> <i>"Ho passato (la vita) nel rispetto e nella correttezza, e raggiunsi questo grazie al silenzio e alla calma"</i>	77
78	Nakht	N.R. XVIII din. - Ay o Horemheb	<i>"sš nsw m-r mš3w"</i> - Scriba reale dell'	Papiro del Libro dei Morti	BM10471	<i>"n k3 n ib gr m3^c šw isft"</i> <i>"Per il ka, per il cuore del vero silenzioso, privo di malvagità"</i>	78a

			esercito			<i>"gr m3^c šw isft"</i> <i>"Vero silenzioso, privo di malvagità"</i>	78b
79	Amenemone	N.R. XVIII din. - Horemheb	<i>"ḥry pḏt, imy-r3 pr m ḥwt Mn-ḥpr- R^c"</i> - Comandante delle truppe, intendente del tempio funerario di Thutmosi III	rilievo da tomba	Parma n.inv.108, da tomba a Saqqara	<i>"hr nmtt sgrḥ mdwt"</i> <i>"Tranquillo di passo, che mette a tacere le parole"</i>	79
80	Ibiau	N.R. XVIII din. - periodo non precisabile	<i>šḥd</i> e <i>ḥry-sgr</i> sono gli unici titoli leggibili	ushabti	///	<i>"šḥd ḥry-sgr n'Imn (...) ḥry-sgrī n'Imn"</i> <i>"L'ispettore, il preposto al silenzio per Amon (...) il preposto al silenzio per Amon"</i>	80
81	Penwah	N.R. XVIII din. - periodo non precisabile	<i>"sš ḥsb it"</i> - Scriba contabile del grano	gruppo statuario (con moglie Meryt)	CG1003 (JE27955)	<i>"n k3 n (...) ḳb m niwt gr m pr.f"</i> <i>"Per il ka del (...) calmo nella città, il silenzioso nella sua casa"</i>	81

82	Sennefer	N.R. XVIII din. - periodo non precisabile	<i>"imy-r3 ḥnwty, imy-r ḥmwt nbt nt pr nsw"</i> - Ciambellano, capo degli artigiani del palazzo reale	statua	CG556 (JE26025)	<i>"wstn m st sgr"</i> <i>"Che cammina libero nel luogo del silenzio"</i>	82
83	NN	N.R. XVIII din. - periodo non precisabile	///	stele	Stockholm 55	<i>"it.n.i m tryt ḥnḥ mtyt ph.n.i nn ḥr gr ḳbb"</i> <i>"Ho passato (la vita) nel rispetto e nella correttezza, e raggiunti questo grazie al silenzio e alla calma"</i>	83
84	Khaemuset	N.R. XVIII din. - seconda metà XVIII din.	<i>"sš"</i> - Scriba	papiro letterario	pErmitage 1116A	Titoli dell'autore del manoscritto: <i>"gr m3ḥ nfr bi3t w3ḥ-ib"</i> <i>"Vero silenzioso, perfetto di carattere, considerato"</i>	84
85	Meh	N.R. XVIII din. -	<i>"sš"</i> - Scriba	papiro letterario	pErmitage 1116A	Titoli del destinatario del manoscritto:	85

		seconda metà XVIII din.				<i>"gr m3^c nfr bi3t"</i> <i>"Vero silenzioso, perfetto di carattere"</i>	
86	NN	N.R. XVIII din. - seconda metà XVIII din.	<i>"t3y hw n nb t3wy"</i> - Portaflabello del Signore delle Due Terre	bastone	coll. privata Guimet (coll. attuale ignota)	<i>"gr m3^c nfr bi3t w3h-ib"</i> <i>"Vero silenzioso, perfetto di carattere, considerato"</i>	86
87	Ptahmay	N.R. XVIII din. - fine XVIII o inizio XIX din.	<i>"imy-r3 hmwt n ntr-nfr"</i> - Capo degli artigiani reali	scacchiera da <i>senet</i>	SAM 2 308 Wiesbaden	<i>"n k3 n kb m niwt.f gr m pr.f"</i> <i>"Per il ka del calmo nella sua città, il silenzioso nella sua casa"</i>	87
88	Sarenenutet detto Tjau	N.R. XIX din. - inizio XIX din.	<i>"hm-ntr n Wrt- hk3w"</i> - Sacerdote di Uret-Hekau	busto	CG632 (JE2141)	<i>"ink (...) hsw ntr.i hr gr kbb"</i> <i>"Io (...) sono stato il favorito del mio dio per il silenzio e la calma"</i>	88
89	Roy	N.R. XIX din. - Horemheb -	<i>"sš n nsw, imy-r3 pr n 'Imn"</i> - Scriba reale,	tomba	TT255	<i>"[brd] p3 kbb n niwt.f gr n mhwt.f nfr b[i]3 msdd sp snnw"</i> <i>"Rigido è il calmo della sua città, il</i>	89

		Sethi I	intendente del dominio di Amon			<i>silenzioso della sua famiglia, perfetto di carattere, che odia l'atto malvagio"</i>	
90	Amenemope detto Ipy	N.R. XIX din. - Ramesse I - Sethi I (attribuzione probabile)	<i>"sš n nsw, imy-r3 pr wr n 'Imn"</i> - Scriba reale, grande intendente del dominio di Amon	tomba	TT41	<i>"n šm.i hr w3t nt thi n sdd.i hn^c k3 hrw bwt.i pw hnn mdwt.f hnn.i n ddwt.f nb iw rh.kwi bwt ntr.i"</i> <i>"Non ho camminato sulla strada della confusione, non ho discusso con chi era alto di voce, perché il tumulto del suo parlare era abominio per me. Né ho concordato con nessuno dei suoi discorsi, perché conosco l'abominio del mio dio"</i>	90
91	Huy	N.R. XIX din. - Sethi I	<i>"sš n pr hḏ"</i> - Scriba del tesoro	rilievo da tomba	Louvre C67	<i>"n hnd.i hr w3t nt sh3 n sdd.i hn^c k3 hrw bwt.i pw hnn mdwt.f hnn.i n ddwt.f nb iw rh.kwi bwt ntr.i"</i> <i>"Non ho camminato sulla strada della confusione, non ho discusso con chi era alto di voce, perché il tumulto del suo parlare era abominio per me. Né ho</i>	91

						<i>concordato con nessuno dei suoi discorsi, perché conosco l'abominio del mio dio"</i>	
92	Nefersekeru	N.R. XIX din. - Sethi I	<i>"mr pr wr m pr- nsw, mr šnwty nw šmꜥw mḥw, imy-r3 šnwty n Imn"</i> - Gran ciambellano del palazzo, supervisore dei granai dell'Alto e Basso Egitto, sovrintendente ai granai di Amon	tomba	tomba a Zawyet Sultan	<i>"gr r tr [///]"</i> <i>"Silenzioso al giusto tempo (?)"</i>	92a
						<i>"ink gr dr h3i.i m ht ii.i m nḥn hr ik nfr"</i> <i>"Io fui un silenzioso fin da quando discesi dal grembo, venni fuori come un bambino perfetto di carattere"</i>	92b
						<i>"ḥnkwi(.i) r ḥ3p n ḥnty ti wi m nfr mrw swt ꜥḥ hr gr n r3.i"</i> <i>"Fui introdotto nel Kap dell'harem essendo un giovane che il personale del palazzo amava, grazie al silenzio della mia bocca"</i>	92c
						Lamento della vedova Mutneferet al funerale:	92d

						<p><i>"Mwt-nfṛt dd.s p3 šḥry ḥ3 sw sgr p3 rs-tp m ḳd p3 iwty ᶜwy grḥ sw m nn rᶜ nb (...) Mwt-nfṛt [dd.s] p3 ḥrwy gr bw mdw.n.f (...) wdf.wi šm n.sn bw sdd.f ḥrt.f "</i></p> <p><i>"Dice Mutneferet: 'Colui che dava consigli è arrivato al silenzio, colui che vegliava è nel sonno, colui che non dormiva la notte è nel languore ogni giorno (...)' Dice Mutneferet: 'colui che conversava è silenzioso, e non parla (...) rigido è colui che è andato da loro, non può riferire della sua condizione.'"</i></p>	
93	Paser	N.R. XIX din. - Sethi I - Ramesse II	<i>"ṭ3ty, ḥm-nṛ 3ᶜ n 'Imn"</i> - Visir e sommo sacerdote di Amon	amuleto a forma di stele	///	<i>"ḥ3p-ḥt ḥr šḥrw ᶜḥ"</i> <i>"Riservato riguardo ai piani del palazzo"</i>	93

94	Paser	N.R. XIX din. - Sethi I - Ramesse II	" <i>t3ty, hm-ntr 3^c n 'Imn</i> " - Visir e sommo sacerdote di Amon	statua	CG630	" <i>h3p-ht hr shrw ʿh</i> " "Riservato riguardo ai piani del palazzo"	94
95	Paser	N.R. XIX din. - Sethi I - Ramesse II	" <i>t3ty, hm-ntr 3^c n 'Imn</i> " - Visir e sommo sacerdote di Amon	statua-cubo	JE 38062	" <i>h3p-ht hr shrw ʿh</i> " "Riservato riguardo ai piani del palazzo"	95
96	Paser	N.R. XIX din. - Sethi I - Ramesse II	" <i>t3ty, hm-ntr 3^c n 'Imn</i> " - Visir e sommo sacerdote di Amon	statua-cubo	CG42164	" <i>h3p-ht hr shrw ʿh</i> " "Riservato riguardo ai piani del palazzo"	96
97	Paser	N.R. XIX din. - Sethi I - Ramesse II	" <i>t3ty, hm-ntr 3^c n 'Imn</i> " - Visir e sommo sacerdote di	stele	Steen Museum Anversa	" <i>h3p-ht hr shrw ʿh</i> " "Riservato riguardo ai piani del palazzo"	97

			Amon				
98	Paser	N.R. XIX din. - Sethi I - Ramesse II	" <i>t̄ḳty, ḥm-ntr ʒ^c n 'Imn</i> " - Visir e sommo sacerdote di Amon	base di statuetta	Swansea W.232	" <i>ḥʒp-ḥt ḥr šhrw ʕḥ</i> " "Riservato riguardo ai piani del palazzo"	98
99	Paser	N.R. XIX din. - Sethi I - Ramesse II	" <i>t̄ḳty, ḥm-ntr ʒ^c n 'Imn</i> " - Visir e sommo sacerdote di Amon	tomba	TT106	In scena con scultori: " <i>ndm ib.tn grw m [ir] mdt t̄ḳty ʕk m ḥtp iw.f ḥs mrw</i> " "Siano gioiosi i vostri cuori, siate silenziosi e non [fate] parola: il visir è entrato nella pace, essendo onorato e amato"	99
100	Setau	N.R. XIX din. - Ramesse II	" <i>sʒ nsw n Kʒš</i> " - Viceré della Nubia	stele	stele VII Wadi es- Sebua	" <i>[//wpwty] dgm wp.i wd</i> " "[Quando il messaggero] era senza parole, io interpretavo il comando"	100

101	Djehutyemheb	N.R. XIX din. - Ramesse II	"imy-r3 n ihwtyw" - Sovrintendente ai lavoratori dei campi di Amon	tomba	TT194	"ink kbḥ grw m Ipt-swt tmm-r3 m W3st m ḥw.i" "Io sono stato il calmo, il silenzioso di Karnak, la bocca chiusa di Tebe, durante il tempo della mia vita"	101a
						Risposta di Hathor all'inno della cappella: "ii.tw m ḥtp Dhwtj-m-ḥb m3ḥ-ḥrw p3 ḥ3ty-ib p3 kb gr n Ipt-swt tmm-r3 n [Wḥs]t" "Vieni in pace, Djehutyemheb, giustificato, quello accurato, che governa il cuore, il calmo e silenzioso di Karnak, la bocca chiusa di Tebe"	101b
102	Pennesuttauy	N.R. XIX din. - Ramesse II	"ḥry pdt, imy-r3 ḥ3swt rsyt" - Comandante delle truppe, sovrintendente	iscrizione	architrave della fortezza di Buhen	"iwt m nsw nḥt Hr wsr nḥt mi Swth s3 Nt rdi.f n.i i3t n gr r pht.i sp3t n m3ḥty" "Lodi al re vittorioso, Horus, ricco di forza come Sutech figlio di Neith:	102

			dei paesi stranieri meridionali			<i>che mi dia la vecchiaia del silenzioso, finché arriverò al distretto del giusto</i>	
103	Bakenkhonsu	N.R. XIX din. - Ramesse II	" <i>ḥm-ntr ʒꜥ n 'Imn</i> " - Sommo sacerdote di Amon	statua-cubo	CG42155 (JE37522)	<i>"ḥnd.ı ḥʒb.kwi ḥr sʒt.f snd.k(wi) n nrw.f"</i>	103a
						<i>"Ho camminato sul suo suolo inchinandomi, poiché temevo il suo terrore"</i>	
						<i>"ink grw mty mʒꜥt"</i>	103b
						<i>"Io sono un silenzioso, veramente preciso"</i>	
104	Bakenkhonsu	N.R. XIX din. - Ramesse II (statua riutilizzata di XVIII din.)	" <i>ḥm-ntr tpy n 'Imn</i> " - Sommo sacerdote di Amon	statua-cubo	Monaco Gl. WAF.38	<i>"ink ḥm ʒḥ n nb.f gr mty mʒꜥt hr ḥr mʒꜥt msd isft"</i>	104a
						<i>"Io sono un servo utile al dio suo, silenzioso, veramente preciso, soddisfatto della verità, che detesta il male"</i>	
						<i>"ink gr mʒꜥ ʒḥ n ntr.f(r)hn sw ḥr sp.f nbt"</i>	104b

						<i>"Io sono un vero silenzioso, utile al dio suo, che si affida ad ogni sua azione"</i>	
105	Simut detto Kyky	N.R. XIX din. - Ramesse II	<i>"sš n nsw, ḥsb k3w n 'Imn"</i> - Scriba reale e responsabile del bestiame di Amon	tomba	TT409	<i>"dd n3 n srw nty m-s3 p3 krs brd kb n niwt.f gr n m hmwt.f p3 mrr m3ct nfr bi3t"</i> <i>"Detto dai nobili che sono dietro alla sepoltura: 'Freddo è il calmo della sua città, il silenzioso per la sua gente, quello che ama la verità, perfetto di carattere'"</i>	105
106	Karo	N.R. XIX din. - Ramesse II	<i>"ḥmww wr m St-m3ct"</i> - Artigiano capo a Deir el-Medina	statua lignea	MMA 65.14 da tomba 330 Deir el-Medina	<i>"n k3 n gr m3ct nfr bit"</i> <i>"Per il ka del vero silenzioso, perfetto di carattere"</i>	106
107	Mose	N.R. XIX din. - Ramesse II	<i>"t3y-bš m St-m3ct, wcb n 'Imn"</i> - Scalpellino e sacerdote-wab di Amon a Deir el-Medina	porta di naos	Pushkin Museum I.1a.4867/a	In inno a Tueret: <i>"n k3 n gr m3ct nfr bit w3ḥ-ib mrr ntr"</i> <i>"Per il ka del vero silenzioso, perfetto di carattere, considerato,</i>	107

						<i>che il dio ama"</i>	
108	Anhurrose	N.R. XIX din. - Merenptah	<p><i>"ḥm ntr tpy n In- ḥrt, sš nfrw n nb t3wy"</i></p> <p>- Sommo sacerdote di Onuris, scriba reale delle reclute</p>	tomba	tomba a El Mashayikh	<p><i>"bwt(.i) pw khb.w mdt"</i></p> <p><i>"Il (mio) abominio era chi è violento nelle parole"</i></p>	108a
						<p><i>"ink gr nfr bit w3ḥ-ib"</i></p> <p><i>"Io fui un silenzioso, perfetto di carattere, considerato"</i></p>	108b
						<p><i>"ink ḥnms.(k)wi n hr kī msd nb r3 t3 r3"</i></p> <p><i>"Fui amico quello di natura calma, uno che odiava il signore della bocca, il focoso"</i></p>	108c
						<p><i>"ink itī psš[.i] m gr"</i></p> <p><i>"Io prendevo la [mia] parte in silenzio"</i></p>	108d

109	Amenemope	N.R. XIX din. - Merenptah	<i>"t3y hw hr wnm n nsw, idnw n t-nt- htri"</i> - Portaflabello alla destra del re, comandante dei carristi	papiro letterario	pAnastasi III (BM10246)	Tra gli epiteti del signore dello scriba del papiro: <i>"in k3 n wsh mtt n st sst3.ti k3 [hrw] m st sg3 3 rd"</i> <i>"Per il ka di colui che è ampio di passo nel luogo segreto, alto [di voce] nel luogo del silenzio, grande di piede"</i>	109
110	Ray	N.R. XIX din. - periodo non precisabile	<i>"sš n nsw"</i> - Scriba reale	statua-cubo	CG917	<i>"[ntr iry wr]w kdw nmhw nh.f m m3t bwt.f grg mr.f gr kbb irt [///]"</i> <i>"(Khonsu), [il dio che crea i grandi], che foggia i poveri, egli vive della verità, il suo abominio è la menzogna; egli ama il silenzioso, il tranquillo [///]"</i>	110a
						<i>"ink mty-šw m isft w3h-ib hry mdt nfr bi3t"</i> <i>"Io sono uno preciso di braccio, privo di malvagità, considerato, tranquillo di parole, perfetto di</i>	110b

						<i>carattere"</i>	
111	Neferrenpet	N.R. XIX din. - periodo non precisabile	<i>"imy-r3 mḥw-ib nsw nbw ntrw"</i> - Sovrintendente ai favoriti del sovrano e di tutti gli dèi	stele	Cairo Temp. No. 14.6.24.17	<i>"w3ḥ-ib gr m3^c-ḥrw"</i> <i>"Considerato, silenzioso, giustificato" (ma può essere un errore per "vero silenzioso")</i>	111
112	Tjanefer	N.R. XX din. - Ramesse III	<i>"ḥm ntr ḥmtw n Imn"</i> - Terzo profeta di Amon	tomba	TT158	<i>"dns mdt mnḥ ddt ḥ3p-ht ḥr sh[rw].f"</i> <i>"Ponderato di parole, efficace nell'eloquenza, riservato per quanto riguarda i suoi pensieri"</i>	112a
						<i>"ink gr ḳbb srf w3ḥ ib"</i> <i>"Io ero un silenzioso, uno che raffredda l'ardore, considerato"</i>	112b
113	Paenkhemenu	N.R. XX din. - Ramesse III -	<i>"w^cb n Imn m Ipt- swt, w^cb n Mwt m Išrw"</i> -	tomba	TT68	<i>"n ḳ3 n Wsir gr m3^c n Wst ḳ3-ib n Ipt-swt ḳb(ḥ)-srf n pr Imn tmm-r3 n niwt mtr m3^c šw m ḳ3 ḥrw"</i> <i>"Per il ka dell'Osiri, il vero silenzioso"</i>	113a

		Ramesse IV	Sacerdote- <i>wab</i> di Amon a Karnak e di Mut ad Asher			<p><i>di Tebe, l'onesto di Karnak, colui che raffredda l'ardore della dimora di Amon, la bocca chiusa di Tebe, uno davvero istruito, privo di molte parole"</i></p>	
						<p><i>"n k3 n Wsir gr m3^c n Wst ʿk3-ib n Ipt-swt kbh-srf n pr Imn tmm-r3 n niwt mtr m3^c šw m ʿš3 hrw"</i></p> <p><i>"Per il ka dell'Osiri, il vero silenzioso di Tebe, l'onesto di Karnak, colui che raffredda l'ardore della dimora di Amon, la bocca chiusa di Tebe, uno davvero istruito, privo di molte parole"</i></p>	113b
114	Ramesse IV	N.R. XX din.	Faraone	stele	stele anno 4 da Abido JE48876	<p><i>"bwpw.i k3 hrw m st sg3"</i></p> <p><i>"Non sono stato alto di voce nel luogo del silenzio"</i></p>	114

115	Nakhtamon	N.R. XX din. - periodo non precisabile	<i>"ḥry ḥ3wt m ḥwt Wsr-m3t-Rc Stp- n-Rc m pr 'Imn ḥr imntt W3st"</i> - preposto all'altare del Ramesseo	tomba	TT341	<i>"dd.n n rmt brd ḳbb n nwt.f gr n dmit.f msdd sp snnw"</i> <i>"Detto dalla gente: 'Rigido è colui che fu il calmo della sua città e il silenzioso del suo paese, che odia l'atto malvagio'"</i>	115
116	Nebbuneb	N.R. XX din. - periodo non precisabile	<i>"ḥry psw šcy n pr 'Imn"</i> - Panettiere capo del tempio di Amon	graffito	graffito R 103,5 da Karnak VIII pilone	<i>"gr mty m3t"</i> <i>"Un silenzioso, veramente preciso"</i>	116
117	Hornakht	N.R. XX din. - periodo non precisabile	<i>"imy-r3 pr ḥd 'Imn, imy-r3 šnwty n nbw W3st, ḥm- ntr snnw n 'Imn"</i> - Tesoriere e sovrintendente ai granai di Amon, secondo profeta di Amon	gruppo statuario (con moglie Tiy)	Louvre A.128/E.346 5	<i>"m̄ irr.tw n grw n W3st ḥsy n 'Ipt- swt"</i> <i>"Come è stato fatto per il silenzioso di Tebe, il lodato di Karnak"</i>	117

118	Seniu	III P.I. - periodo non precisabile (ramesside, o più probabilmente III P.I.); statua usurpata dell'epoca di Amenemehet II	<i>"sš n nsw, it ntr, ḥm-ntr n Wsir"</i> - Scriba reale, padre divino, profeta di Osiri	statua-cubo	coll. privata	<i>"ink (...) gr m3c"</i> <i>"Io sono (...) un vero silenzioso"</i>	118
119	Seramon	III P.I. XXI din.	<i>"imy-r3 nfrw n pr 'Imn"</i> - Capo del personale nel dominio di Amon	Papiro del <i>Libro dei Morti</i>	pLuynes (pParis BN 824-5)	<i>"gr m3ct nfr bi3t"</i> <i>"Vero silenzioso, perfetto di carattere"</i>	119a
						<i>"mty gr m33"</i> <i>"Preciso, vero silenzioso"</i>	119b
120	Sheshonq	III P.I. XXII din. - Osorkon I	<i>"ḥm-ntr n 'Imn-Rc"</i> - Profeta di Amon- Ra	statua	JE37881	<i>"hrt.i gr shr hrp.ib"</i> <i>"Il mio bisogno è il silenzio, la (mia) essenza è la pace"</i>	120

121	Djedbastetieufankh	III P.I. XXII din. - Takelot II	///	gruppo statuario	CG39217 (JE25142)	"[in]k [gr]w [d]r [p]ri.i [m] ht ii.i m nhn hr ki nfr"	121a
						"Io fui un silenzioso fin da quando uscii dal grembo, venni fuori come un bambino di carattere perfetto"	
						"[in]k [gr]w [d]r [p]ri.i [m] ht ii.i m nhn hr ki nfr"	121b
						"Io fui un silenzioso fin da quando uscii dal grembo, venni fuori come un bambino di carattere perfetto"	
122	Hor III	III P.I. XXII din. - Takelot II	"hm-ntr n 'Imn m 'Ipt-swt"	statua-cubo	CG42230 (JE36706)	"bwt.i pw šd-hrw" "Disturbare con la voce è il mio abominio"	122
123	Harsiesi (C)	III P.I. XXII din. - Takelot II	"hm-ntr snnw n 'Imn m 'Ipt-swt"	statua-cubo	CG242210 (JE36953)	"hm ht mdwt m hrw" "Colui che spegne il fuoco del discorso con la calma"	123
			Secondo profeta di Amon a Karnak				

124	Smendes (V?)	III P.I. XXII din. - fine XXII o inizio XXIII	" <i>ḥry p̄dt, ḥm-ntr n 'Imn</i> " - Comandante delle truppe, profeta di Amon	statua	Brooklyn 37344 E	" <i>n k3 n (...) gr m3^c r mr rmt ntrw</i> " " <i>Per il ka del (...) vero silenzioso come amano gli uomini e gli dei</i> "	124
125	Smendes (V?)	III P.I. XXII din. - fine XXII o inizio XXIII	" <i>ḥry p̄dt, ḥm-ntr n 'Imn</i> " - Comandante delle truppe, profeta di Amon	statua	coll. privata	" <i>n k3 n (...) gr m3^c r mr rmt ntrw</i> " " <i>Per il ka del (...) vero silenzioso come amano gli uomini e gli dei</i> "	125
126	Djedptahiuefankh	III P.I. XXII-XXIII din. - periodo non precisabile	" <i>ḥm-ntr n Pth</i> " - Profeta di Ptah	statua-cubo	coll. privata	" <i>ink grw dr pri(.i) m ht ii.i m n[hn hr ki] nfr</i> " " <i>Io fui un silenzioso fin da quando uscii dal grembo, venni fuori come un bambino di carattere perfetto</i> "	126
127	Hori figlio di Iutjek	III P.I. XXII-XXIII din. - periodo non precisabile	" <i>t3ty, ḥm-ntr n M3^cr</i> " - Visir, profeta di Maat	statua	JE37512	" <i>ḥ3t nt mdw hrpt n grw</i> " " <i>(Colui che è) la cima di prora delle parole, il cavo del timone del silenzio</i> "	127

128	Hor IX	III P.I. XXIII din. - Pedubasti I	"ḥ3ty- ^c niwt rsyt, sš š ^c t" - Sindaco di Tebe, segretario del faraone, profeta di Amon a Karnak	statua-cubo	CG42226 (JE36575)	"wd mdw n rhywt smrw is m sgr" "Uno che comanda ai sudditi mentre i cortigiani sono in silenzio"	128
129	Djedkhonsuiuefankh (C) figlio di Harsiesi	III P.I. XXIII din. - Osorkon III - Takelot III	"ḥ3t ḥt, ḥm-ntr n 'Imn" - Capo del palazzo, profeta di Amon	statua-cubo	CG42211 (JE37159)	"r3 w ^c mdt n r3w m <m> sgr" "La sola bocca che parla mentre le bocche stanno in silenzio"	129
130	Harwa	Età tarda XXV din.	"imy-r3 pr wr dw3t-ntr, ḥm-ntr m Wsir" - Grande intendente della Divina Adoratrice Amenirdis I, profeta di Osiri	statua	BM55306	"sgr.n.i sbi r-gs sprw nbw" "Ho messo a tacere le risate alla presenza di ogni postulante"	130

131	Padiamenemope	Età tarda XXV din. - periodo non precisabile	<i>"sš nsw^c hft hr, ḥm-ntr Ḥwt-Ḥr nbt Ḥtpṯ"</i> - Segretario del re, profeta di Hathor	statua-cubo	Louvre A.92/N.93	<i>"gr mty m3^ct"</i> <i>"Un silenzioso, veramente giusto"</i>	131
132	Montuemhat	Età tarda XXV-XXVI din. - Taharqa - Psammetico I	<i>"ḥ3ty-^c niwt rsyṯ, ḥm-ntr fdw n Imn"</i> - Sindaco di Tebe, quarto profeta di Amon	statua	CG42236 (JE36933)	<i>"tm gm spw.f šd ḥrw"</i> <i>"Non si trovano occasioni in cui lui abbia disturbato con la voce"</i>	132
133	Montuemhat	Età tarda XXV-XXVI din.	<i>"ḥ3ty-^c niwt rsyṯ, ḥm-ntr fdw n Imn"</i> - Sindaco di Tebe, quarto profeta di Amon	statua-cubo	CG646 (JE31883)	<i>"ii r3 nb r iswt.i m st.i ḥbnt pw šd ḥrw (s)^cnd rnpwt iwty krs.f n iw3.f n ḥmt.f [///]"</i> <i>"Quanto a qualunque bocca che entrerà nella mia tomba, la mia dimora, é un criminale chi fa disturbo con la voce: i suoi anni saranno diminuti, non avrà sepoltura, non avrà il suo erede da sua moglie [///]"</i>	133

134	Gemenefhorbak	Età tarda XXVI din. - inizi XXVI din.	<i>"Ḳty, ḥrp ḥwwt wrwt, ḥm-ntr Wsir"</i> - Visir, controllore delle grandi corti, profeta di Osiri	sarcofago	Torino cat.2201	<i>"dr ḥwn-ib m tsw.f sgr ḳḳ ḥrw r tm.f mdw"</i> <i>"Colui che respinge l'avidità del cuore con i suoi discorsi, che fa tacere chi è alto di voce cosicché non parli"</i>	134
135	Bes	Età tarda XXVI din. - Psammetico I	<i>"smr n ḥm.f"</i> - Compagno di Sua Maestà	statuetta	158 Calouste Gulbenkian Museum	<i>"n ḳḳ ḥrw m st sgr"</i> <i>"Non ho alzato la voce nel luogo del silenzio"</i>	135
136	Ibi	Età tarda XXVI din. - Psammetico I	<i>"imy-rḳ pr wr dwḳt-ntr"</i> - Grande intendente della Divina Adoratrice Nitocris I	tomba	TT36 Assasif	<i>"rḳ wḥ mdt rḳw m sgr"</i> <i>"La sola bocca che parla mentre le bocche stanno in silenzio"</i>	136
137	Pabasa	Età tarda XXVI din. - Psammetico I	<i>"imy-rḳ pr wr dwḳt-ntr"</i> - Grande	tomba	TT279 Assasif	<i>"ink dr bhḅḅ m ḳḳ ḥrw r tm[.f mdw]"</i> <i>"lo soggiogai il sobillatore (che era) in qualità di alto di voce cosicché"</i>	137

			intendente della Divina Adoratrice Nitocris I			<i>non parlasse"</i>	
138	Nespakhaishuty	Età tarda XXVI din. - Psammetico I	<i>"t3ty s3b, imy-r3 hmw-ntrw nbw"</i> - Visir, sovrintendente a tutti i sacerdoti	statua	CG48634	<i>"r3 w^c mdw r3w m sgr"</i> <i>"La sola bocca che parla mentre le bocche stanno in silenzio"</i>	138
139	Ankh-Hor	Età tarda XXVI din. - Psammetico II - Apries	<i>"imy-r3 pr wr dw3t-ntr, h3ty-^c n Mn-nfr"</i> - Grande intendente della Divina Adoratrice Nitocris II, sindaco di Menfi	tomba	TT414 Assasif	<i>"ink dr bhh r tm[.f mdw]"</i> <i>"Colui che respinge il sobillatore cosicché non [parli]"</i>	139
140	Sheshonq	Età tarda XXVI din. -	<i>"imy-r3 pr wr dw3t-ntr"</i> -	tomba	TT27 Assasif	<i>"sgr di r imtw (?) s3 h3b"</i> <i>"Che tacita l'oppositore, con il dorso piegato"</i>	140a

		Apries - Amasi	Grande intendente della Divina Adoratrice Ankhnesneferibra			<i>"gr [///] m niwt.f"</i> <i>"Silenzioso [///] nella sua città"</i>	140b
						<i>"sšt3 šnbt ḥtm-r3.f hr.s sdm.t.f"</i> <i>"Segreto di petto (o "di gola"), di bocca sigillata su quello che udiva"</i>	140c
141	Uahibra-Merneith	Età tarda XXVI din. - Amasi	<i>"imy-r3 pr idn pr n Pth, ḥm-ntr n Pth, ḥm-ntr Ḥp ḥnh, nb sp3wt"</i> - Sovrintendente e responsabile del tempio di Ptah, profeta di Ptah e di Apis, signore dei nomoi	stele	Louvre SIM. 4112	<i>"pr m rh gm ts m g3w.f š3w (n) ksn gm gr"</i> <i>"Ben provvisto in conoscenza, che trova il discorso nella sua mancanza, abile nei problemi, che trova il silenzio"</i>	141
142	Psamteksaneith	Età tarda XXVI din. - Amasi	<i>"ḥtmw bity, ḥrp k3t nbt m S3w"</i> - Portasigilli del re	statua naofora	Penn Museum Philadelphia 42-9-1	<i>"ink nhh n gr iw n.i s3w-ḥ"</i> <i>"Io sono il protettore del silenzioso, quando il debole (viene) da me"</i>	142a

			del Basso Egitto, responsabile di tutti i lavori a Sais			<i>"ink sgrḥ ḥnnw mrt nt S3wt"</i> <i>"Io ho messo a tacere la rivolta nelle strade di Sais"</i>	142b
143	Djeddjehutyuefankh	Età tarda XXVI din. - la datazione oscilla tra XXII e XXVI din.	<i>"sš md3t ntr m ḥwt Nt, ḥrp ḥwwt Nt"</i> - Scriba del libro divino del tempio di Neith, responsabile della residenza di Neith	statua	BM EA37922	<i>"ink ḳbb gr m niwt"</i> <i>"Io sono il calmo, il silenzioso nella città"</i>	143
144	Psamteksaneith figlio di Uahibramenti	Età tarda XXVII din. - datazione su base stilistica	<i>"ḥm-ntr 'Isi ḥrp ḥwwt"</i> - Profeta di Isi, direttore dei templi	statua naofora	Ashmolean Museum inv.n.1941. 1131	<i>"gr.f ḥr sp.f nkt r3.f rdit ḳdd [///]"</i> <i>"Egli tace per la sua occasione, è piccola la sua bocca per far sì che il carattere (?) [///]"</i>	144
145	Paheter (?)	Età tarda XXIX din. - stilisticamente	<i>"ḥm-ntr Ḥp-Wsir"</i> - Profeta di Apis- Osiri	stèle	Louvre SIM. 4114	<i>"sgrḥ wd n.f nsw m wsw"</i> <i>"Che taceva (o "faceva tacere") quando il sovrano gli dava ordini"</i>	145

		databile a Neferite I				<i>da solo (a solo)"</i>	
146	padre di Psamtekseneb	Età tarda XXX din. - periodo non precisabile	<i>"ḥm-ntr m Ḥr"</i> - Profeta di Horus	statua	Pushkin Museum 5230/4067	<i>"kb nmtt m bw dsr"</i> <i>"Calmo di passo nel santuario"</i>	146a
						<i>"gr m niwt.f ksy m sp3t.f"</i> <i>"Il silenzioso della sua città, il lodato del suo nome"</i>	146b
147	Petosiri	Età tarda XXX din. - seconda dominazione persiana - dominazione macedone	<i>"wr di, imy-r3 w^cbw Shmt, ḥm- ntr snnw n Ḥmnw-R^c (...) n Ḥwt-Ḥr"</i> - Grande dei Cinque, sovrintendente ai sacerdoti di Sekhmet, secondo profeta di Khnum-Ra e Hathor	tomba	tomba a Tuna el- Gebel	<i>"i s nb šd ḥrw m is pw w^cb špss n spr ^cwy.tn r.i (...) Dḥwty dy ḥr wšb r ir"</i> <i>"O uomini tutti che fate disturbo con la voce in questa pura e venerabile tomba, che le vostre braccia non agiscano contro di me (...) Thot è qui pronto a rispondere a chi agisce (in questo modo)"</i>	147

148	Horsenef	Età tarda- tolemaica - periodo non precisabile	<i>"ḥm-ntr Ḳmn m Ḳpt-swḥ"</i> - Profeta di Amon a Karnak	statua-cubo	JE36663	<i>"n k3 n ḳbb gr"</i> <i>"Per il ka dell'uomo tranquillo e silenzioso"</i>	148
149	Ankhpakhered	Età tarda- tolemaica	<i>"ḥm-ntr Ḳmn m Ḳpt-swḥ, ḥm-ntr Ḳnpw"</i> - Profeta di Amon a Karnak, profeta di Anubi	statua-cubo	Baltimore WAG 167 (22.178) (ex JE37127)	<i>"ink ḳbb gr m niwt"</i> <i>"Io sono il calmo, il silenzioso nella città"</i>	149
150	Djedkhonsuiuefankh	Età tolemaica - periodo non precisabile	<i>"ḥm-ntr Ḳmn m Ḳpt-swḥ, w^cb n Ḳmnt, it-ntr"</i> - Profeta di Amon a Karnak, sacerdote di Amaunet, padre divino	statua-cubo	JE37104	<i>"n k3 (...) gr ḳbb niwt.f W3st"</i> <i>"Per il ka del (...) silenzioso e calmo della sua città, Tebe"</i>	150
151	Iryiry	Età tolemaica - periodo non	<i>"it ntr, sm m ḥwt Skḗ, sš ḥtpw-ntr n Ḳmn"</i> -	statua-cubo	JE37883	<i>"sgr tm^c-ib r-gs 3ḥt n b3 wr"</i> <i>"Che mette a tacere quello dal cuore indisciplinato presso"</i>	151a

		precisabile	Padre divino, sacerdote- <i>sem</i> di di Sokar, scriba delle offerte di Amon			<p><i>l'orizzonte del Grande Ariete"</i></p> <p>(oppure: "<i>sgr m3wt̄ ib r-gs 3ht n b3 wr</i>")</p> <p><i>"Che mette a tacere le invenzioni del cuore presso l'orizzonte del Grande Ariete")</i></p>	
						<p><i>"n k3 n w^cb ikr kbb gr sm hr w3t n ntr.f shtp ib.f"</i></p> <p><i>"Per il ka del sacerdote puro, del nobile eccellente, calmo e silenzioso, che cammina sulla strada del dio suo, che pacifica il suo cuore"</i></p>	151b
152	Neferhor figlio di Udjahor	Età tolemaica - periodo non precisabile	" <i>hm-ntr</i> " - Profeta	statua	Berlino, coll. sconosciuta	<p><i>"kb nm̄tt m bw dsr n k3 hrw m st sgr"</i></p> <p><i>"Calmo di passo nel santuario, senza alzare la voce nel luogo del silenzio"</i></p>	152
153	Nesdjed	Età tolemaica	" <i>hm-ntr</i> "	stele	Leiden V58	<p><i>"^cm ib ḥ3p-ht dns r3 wšb iw nfr"</i></p>	153a

		- periodo non precisabile	- Profeta		(AP1)	<i>"Circospetto, riservato, ponderato di bocca, che risponde correttamente"</i>	
						<i>"ḳb nmtt m bw dsr "</i> <i>"Calmo di passo nel santuario"</i>	153b
154	Horemheb	Età tolemaica	///	sarcofago	Cairo, coll. sconosciuta	<i>"wsdn (per wstn?) r nb sgrw"</i> <i>"Che cammina libero presso il Signore dei silenziosi"</i>	154
155	Tjainekhet	Età tolemaica - metà IV sec.	<i>"ḥsk, imy-is, ḥpr- wd3t, ḥm-ntr"</i> - Vari incarichi sacerdotali, profeta	stele	CG22054	<i>"n ḳ3 mdw.i m [///] pr sgr nn wsh.i nmty m-ḥnw ḥwt-ntr iw.i rḥ.kwi [bw]t ḳ3.f"</i> <i>"La mia voce non è stata alta nel [///] casa del silenzio, né i miei passi sono stati lunghi all'interno del del tempio, perché sapevo che ciò era l'abominio del suo ka"</i>	155

156	Khnumibramenti	Età tolemaica - fine IV sec. - inizio III sec.	<i>"it ntr, ḥm-ntr n Imn-R^c, sš n pr-ḥd Imn"</i> - Padre divino, profeta di Amon- Ra, scriba del tesoro di Amon	statua	JE36918	<i>"ḳb nmtt šwi m s3t sgr ib r-m ḥnty.f"</i> <i>"Calmo di passo, privo di sporcizia, che tace (o "silenzioso") nel rifugio (profondo) alla presenza della sua statua"</i>	156
157	NN	Età romana - Adriano	<i>"ḥm-ntr"</i> - Profeta	stele	Berlin 22489	<i>"ḥr n ir.i bwt rwt-di-m3^ct.k n ḳ3 mdw [//]"</i> <i>"Giacché non ho fatto ciò che era l'abominio della tua Porta-del- rendere-justizia: non ho alzato la voce"</i>	157

3.2.1 – Tavola delle occorrenze – bibliografia

N.	Nome	Datazione	Tipologia	Coll.	Bibliografia essenziale
1	Ipiemsaef	A.R. V-VI o X din.	stele	///	K. Dawood, <i>Inscribed stelae I</i> (1998), p. 366; S. el-Fikey, <i>The tomb of the vizier Re-wer</i> (1980), p. 39, tav. 16, 5
2	Mereri	I P.I. IX din.	stele	CG1666 (JE32141)	F. Petrie, <i>Denderah</i> (1898) p. 48 e tav. 8; H. G. Fischer, <i>Dendera in the third millennium B.C.</i> (1968), p. 14; J. Vandier, <i>Mo'alla</i> (1950), p. 177; L. Coulon, <i>Véracité et rhétorique</i> (1997), p. 132
3	Kheti I	I P.I. X din.	papiro (copia da tomba V di Asyut)	pPSI inv.I.3 +pCarlsberg 105+pTebt. Tait a.3,fr.30	J. Osing, G. Rosati, <i>Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis</i> (1998), p. 80
4	Ankhtifi	I P.I. X-XI din.	tomba	UE 3 Mo'alla	J. Vandier, <i>Mo'alla</i> (1950), p. 171; M. Lichtheim, <i>Ancient Egyptian autobiographies</i> (1988), p. 25
5	Ahanakht I	I P.I. XI din.	tomba	Tomba 5 Deir el-Bersha	F. L. Griffith, P. Newberry, <i>El Bersheh II</i> (1893), p. 32; J. Vandier, <i>Mo'alla</i> (1950), p. 177-178

6	Nakhti	I P.I. XI din.	sarcofago	S16-17C, tomba 7 pozzo IV Asyut	E. Chassinat, C. Palanque, <i>Une campagne de fouilles dans la nécropole d'Assiout</i> (1911), p. 137; J. Vandier, <i>Mo'alla</i> (1950), p. 177-178; M. Zitzman, <i>The Necropolis of Assiut</i> (2010), p. 209
7	Sesennakht	I P.I. XI din.	stele	Toledo 47.61	E. Brovarski, <i>The inscribed material of the First Intermediate Period from Naga-ed-Dêr</i> (1989), pp. 713-715
8	Djehutynakht	I P.I. XI din.	tomba	17 K74/1 Deir el-Bersha	F. L. Griffith, P. Newberry, <i>El Bersheh II</i> (1893), p. 44b, 7, 45a; H. Willems, <i>Dayr al-Barshā I</i> (2007), pp. 43-56, tav. XLVII
9	Rudjahau	I P.I. XI din.	stele	BM159	R. O. Faulkner, <i>The Stela of Rudj'ahau</i> , (1951), p. 48; R. Landgráfová, <i>It is My Good Name that You Should Remember</i> (2011), pp. 84-85
10	Kheti	M.R. XII din.	stele	UC14430	H. M. Stewart, <i>Egyptian stelae, reliefs and paintings from the Petrie Collection</i> , 2 (1979), tav. 21; R. Landgráfová, <i>It is My Good Name that You Should Remember</i> (2011), p. 227
11	NN (frammento non classificato da trascrizione tombe Asyut)	M.R. XII din.	papiro (copia da tomba di Asyut)	pPSI inv. I.3 +pCarlsberg 105+pTebt. Tait a.3,fr. 34	J. Osing, G. Rosati, <i>Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis</i> (1998), p. 95

12	Samontu	M.R. XII din.	stele	BM828	J. H. Breasted, <i>Ancient Records I</i> (1906), p. 273; C. Obsomer, <i>Sesostris Ier</i> (1995), pp. 539-542; A. Roccati, <i>Muto</i> (2017), p. 221
13	Antef figlio di Sent	M.R. XII din.	stele	BM581	E. A. W. Budge, <i>Hieroglyphic texts from Egyptian stelae II</i> (1912), p. 8, tav. 23, 8-12; W. K. Simpson, <i>The terrace of the great God at Abydos</i> (1974), tav. 12; J. Janssen, <i>De Traditioneele Egyptische Autobiografie</i> (1946), p. 115 (<i>gr3</i>) e 108 (<i>sgr2</i>); R. Landgráfová, <i>It is My Good Name that You Should Remember</i> (2011), pp. 112-113
14	Upuaut-aa	M.R. XII din.	stele	Leiden V4 (AP63)	J. Janssen, <i>De Traditioneele Egyptische Autobiografie</i> (1946), p. 115 (<i>gr4</i>); W. K. Simpson, <i>The terrace of the great God at Abydos</i> (1974), tav. 30; R. J. Leprohon, <i>Gatekeepers of this and the other world</i> (1997), p. 80; R. Landgráfová, <i>It is My Good Name that You Should Remember</i> (2011), pp. 157, 159

15	Djefaihapi I	M.R. XII din.	stele in tomba	Tomba I (P10.1) Asyut	<p><i>Urk.</i> VII 53-54; P. Montet, <i>Kêmi</i> III (1929), p. 49; F. L. Griffith, <i>The inscriptions of Siût</i> (1989), tav. 4; J. Janssen, <i>De Traditioneele Egyptische Autobiografie</i> (1946) p. 108 (<i>sgr</i>1); J. Kahl <i>Siut-Theben</i> (1999), pp. 220-221</p>
16	Mentuhotep	M.R. XII din.	stele	CG20539	<p>J. H. Breasted, <i>Ancient Records of Egypt</i> I (1906), p. 256; H. O. Lange, H. Schafe, <i>Grab-und Denksteine des Mittleren Reiches</i> II (1908), p. 150 e seg.; J. Janssen, <i>De Traditioneele Egyptische Autobiografie</i> (1946) p. 108 (<i>sgr</i>h1); K. Dawood, <i>Inscribed stelae</i> I (1998), p. 367; R. Landgráfová, <i>It is My Good Name that You Should Remember</i> (2011), pp. 170,5; 176, 10; 177, 14</p>
17	Mentuhotep	M.R. XII din.	stele	UC14333	<p>H. M. Stewart, <i>Egyptian stelae, reliefs and paintings from the Petrie Collection</i>, 2 (1979), tav. 18; H. Goedicke, <i>A Neglected Wisdom Text</i> (1962), pp. 25-35; P. Vernus, <i>Sagesses</i> (2010); R. Landgráfová, <i>It is My Good Name that You Should Remember</i> (2011), p. 262</p>
18	Amenemhet figlio di Nehera	M.R. XII din.	graffito	Graffito 49, 6-7 Hatnub	<p>F. L. Griffith, P. Newberry, <i>El Bersheh</i> II (1893), p. 53; R. Anthes, <i>Die Felseninschriften von Hatnub</i> (1928), pp. 76-77; J. Janssen, <i>De Traditioneele Egyptische Autobiografie</i> (1946), p.</p>

					115 (gr3)
19	Djefaihapi III	M.R. XII din.	tomba	Tomba VI Asyut	P. Montet, <i>Kêmi VI</i> (1937), p. 133; J. Osing, G. Rosati, <i>Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis</i> (1998), p. 96
20	Khnumhotep III	M.R. XII din.	tomba	Tomba 3 Beni Hasan	<i>Urk. VII 32, 9</i> ; P. Newberry, <i>Beni Hasan I</i> (1893), tav. XXVI; J. H. Breasted, <i>Ancient Records I</i> (1906), p. 286; D. Franke, <i>The career of Khnumhotep III</i> (1991), p. 57
21	NN	M.R. XII din.	graffito	Hammamat 108/97	J. Couyat, P. Montet, <i>Les inscriptions du Ouâdi Hammâmât</i> (1913), n. 108, 5-10; J. Janssen, <i>De Traditioneele Egyptische Autobiografie</i> (1946), p. 34 (<i>k3i4</i>); P. J. Frandsen, <i>On the avoidance</i> (1998), p. 994; R. J. Leprohon, <i>Remarks on private epithets</i> (2001), p. 138
22	Hor-aa	M.R. XIII din.	stele	N.17 Edfu	M. Alliot, <i>Edfou</i> (1935), p. 32 e tav. XVI, 2; M. Alliot, <i>Un nouvel exemple de vizir divinisé</i> (1937), p. 106; P. Vernus, <i>Les espaces de l'ecrit</i> (1990), p. 40
23	NN	M.R.	graffito	graffito B da TT60 (Antefoqer)	C. Ragazzoli, <i>The Social Creation of a Scribal Place</i> (2013), p. 298

24	Sobeknakht II	II P.I.	tomba	Tomba T10 El-Kab	J. J. Tylor, <i>The tomb of Sebeknekht</i> (1896), tavv. 9-10; J. Janssen, <i>De Traditioneele Egyptische Autobiografie</i> (1946), p. 35 (<i>k3i5</i>); P. J. Frandsen, <i>On the avoidance</i> (1998), p. 994
25	Kares	N.R. XVIII din.	stele	CG34003	<i>Urk. IV, 47</i> ; K. Piehl, <i>Varia</i> (1888) p. 117; J. H. Breasted, <i>Ancient Records II</i> (1906), p. 22; C. Ragazzoli, <i>The pen promoted my station</i> (2016), p. 163
26	Nufer	N.R. XVIII din.	stele	TopBibl 803- 059-600; coll. privata Dufferin-Ava	I.E. S. Edwards, <i>Lord Dufferin's Excavations at Deir El-Bahri</i> (1965), p. 25; F. v. Känel, <i>Les Prêtres-ouâb de Sekhmet</i> (1984), p. 29
27	Tjutju	N.R. XVIII din.	statua	Boston, MFA 1979.38	W. K. Simpson, <i>Egyptian Statuary of Courtiers</i> (1979), p. 42
28	Amenhotep? (nome cancellato)	N.R. XVIII din.	tomba	TT73	T. Säve-Söderbergh, <i>Four Eighteenth dynasty tombs</i> (1957), p. 7
29	Djehuty	N.R. XVIII din.	stele	Stele Northampton (da TT11)	<i>Urk. IV, 429</i> ; W. Spiegelberg, <i>Die Northampton Stele</i> (1900), pp. 115-125 J. H. Breasted, <i>Ancient Records II</i> (1906), p. 157

30	Djehuty	N.R. XVIII din.	tomba	TT11	<i>Urk. IV, 429;</i> A. E. Espinel, <i>Play and Display in Egyptian High Culture</i> (2014), p. 328
31	Senenu	N.R. XVIII din.	stele	O.I. 8798 Chicago	E. Brovarski, <i>Senenu</i> (1976), pp. 59-60, tav. XI a-b
32	Hori	N.R. XVIII din.	statua	CG585 (JE 27692)	L. Borchardt, <i>Statuen und statuetten II</i> (1911), p. 141
33	Ineni	N.R. XVIII din.	rilievo da tomba	Berlin 19500, r2	G. Roeder, <i>Aegyptische Inschriften aus Berlin I</i> (1913), p. 261; J. Janssen, <i>De Traditioneele Egyptische Autobiografie</i> (1946), p. 115 (<i>gr5</i>);
34	Ineni	N.R. XVIII din.	stele in tomba	TT81	<i>Urk. IV, 63;</i> E. Dziobek, <i>Das grab des Ineni</i> (1992), pp. 55, 58, tav. 51
35	Ineni	N.R. XVIII din.	tomba	TT81	<i>Urk. IV, 66;</i> E. Dziobek, <i>Das grab des Ineni</i> (1992), pp. 63-64, tav. 19c, 59a
36	Djehuty	N.R. XVIII din.	stele in tomba	TT110	N. Davies, <i>Tehuti: Owner of tomb 110</i> (1932), p. 287, tav. 39
37	Useramon detto User	N.R. XVIII din.	stele	Grenoble Inv.1954	<i>Urk. IV, 1031, 7-12;</i> M. Lichtheim, <i>Maat in Egyptian Autobiographies</i> (1992), p. 114; P. J. Frandsen, <i>On the avoidance</i> (1998), p. 980

38	Puyemra	N.R. XVIII din.	tomba	TT39	N. Davies, <i>The tomb of Puyemrê I</i> (1922), p. 38, tav. XX
39	Antef	N.R. XVIII din.	stele	Louvre C26	<i>Urk. IV, 967, 12; 971,7;</i> J. H. Breasted, <i>Ancient Records II</i> (1906), p. 298; E. Froid, <i>Self-presentation</i> (2004), p. 124; J. K. Hoffmeier, <i>"Sacred" in the vocabulary of ancient Egypt</i> (1985), p. 182
40	Amenmes	N.R. XVIII din.	arpa	Louvre IDM 118 (=N 1140)	C. Ziegler, <i>Catalogue des instruments de musique égyptiens</i> (1979), p. 108
41	Menkheperaseneb	N.R. XVIII din.	statua-cubo	CG547	<i>Urk. IV 993,3;</i> M. Lichtheim, <i>Didactic literature</i> (1996), p. 260; M. Lichtheim, <i>Moral values</i> (1997), p. 81
42	Usy	N.R. XVIII din.	statua	Boston MFA 09.525	W. F. Petrie, <i>Qurneh</i> (1909), p. 17 e tav. XXXII; L. Coulon, <i>La rhétorique et ses fictions</i> (1999), p. 119
43	Minnakht	N.R. XVIII din.	tomba del figlio Menkheper raseneb	TT79	<i>Urk. IV, 1181,14;</i> H. Guksch, <i>Die Gräber des Nacht-Min</i> (1995), p. 165 e tav. 41
44	Menkheperaseneb detto Menkheper	N.R. XVIII din.	tomba	TT79	<i>Urk. IV, 1195, 11, 15; 1198, 14-15;</i> H. Guksch, <i>Die Gräber des Nacht-Min</i> (1995), pp. 153, 156 e tav.

					41
45	Rekhmira	N.R. XVIII din.	tomba	TT100	<i>Urk. IV 1083, 5-11;</i> A. H. Gardiner, <i>The autobiography of Rekhmere</i> (1925), pp. 74-75; N. Davies, <i>The tomb of Rekh-mi-Rē' at Thebes</i> (1973), p. 83, tav. XII
46	Amenemhet	N.R. XVIII din.	stele in tomba	TT97	<i>Urk. IV, 1410</i>
47	Sennefer	N.R. XVIII din.	scacchiera da <i>senet</i>	Berlin 10756	E. B. Pusch, <i>Das Senet-Brettspiel</i> (1979), pp. 263-264 (B)
48	Sennefer	N.R. XVIII din.	tomba	TT96A	<i>Urk. IV, 1430, 9 (I)</i>
49	Sennefer	N.R. XVIII din.	stele	E25.1909 Fitzwilliam Museum	G. T. Martin, <i>Stelae from Egypt and Nubia in the Fitzwilliam Museum</i> (2005), pp. 58-59
50	Amenemope detto Paury	N.R. XVIII din.	cappella del cugino Sennefer	TT96A	<i>Urk. IV, 1438, 13-15 (A)</i>
51	Amenemhet	N.R. XVIII din.	statua-cubo	CG566	<i>Urk. IV, 1511;</i> L. Borchardt, <i>Statuen und statuetten II</i> (1911), p. 115, tav. 96

52	Pehsukher, detto Tjenenu	N.R. XVIII din.	tomba	TT88	<i>Urk. IV, 1523, 1532</i>
53	NN (nome cancellato)	N.R. XVIII din.	stele	stele Giza B	S. Hassan, <i>Le Sphinx</i> (1951), fig. 40; C. Zivie, <i>Giza au deuxième millénaire</i> (1977), pp. 99-101; M. Lorenz, <i>The role of male royal offspring</i> (2017), p. 165
54	Hapu	N.R. XVIII din.	tomba	TT66	N. Davies, <i>Scenes from some Theban tombs</i> (1963), p. 10, tav. IX
55	Nebamon	N.R. XVIII din.	rilievo da tomba	BM EA37978, da TT65	N. Davies, <i>Egyptian tomb paintings</i> (1963), tav. 9
56	Nebamon	N.R. XVIII din.	rilievo da tomba	BM EA37976, da TT65	N. Davies, <i>Egyptian tomb paintings</i> (1963), tav. 9; P. J. Frandsen, <i>On the avoidance</i> (1998), p. 976
57	Nebamon	N.R. XVIII din.	tomba	TT65	<i>WB V, 23,12</i>
58	Amenhotep figlio di Hapu	N.R. XVIII din.	statua-cubo	CG583	<i>Urk. IV, 1816, 6;</i> L. Borchardt, <i>Statuen und statuetten II</i> (1911), p. 135; A. Varille, <i>Inscriptions concernant l'architecte Amenhotep</i> (1968) p. 39; E. B. Simmance, <i>Amenhotep son of Hapu</i> (2014), pp. 88-89
59	Ptahmose	N.R. XVIII din.	stele	MBA Lyon 88/H 1376	<i>Urk. IV, 1532;</i> A. Varille, <i>Une stèle du vizir Ptahmes</i> (1931), p. 504

60	Khaemuaset	N.R. XVIII din.	gruppo statuario (con moglie Manna)	JE87911	<i>Urk. IV, 1930, 1;</i> L. Habachi, <i>Tell Basta</i> p. 104-106 (1957), tavv. 39-41; R. A. Hema, <i>Group statues of private individuals</i> (2005), tav. 82a e b
61	Kheruef detto Senaa	N.R. XVIII din.	tomba	TT192	C. F. Nims <i>et alii</i> , <i>The tomb of Kheruef</i> (1980), pp. 70-71, tav. 72
62	Amenhotep detto Huy, figlio di Heby	N.R. XVIII din.	pyramidion	Leiden K1 (AM6)	<i>Urk. IV, 1811-1812;</i> A. Rammant-Peeters, <i>Les pyramidions égyptiens du Nouvel Empire</i> (1983), p. 36
63	Si	N.R. XVIII din.	stele in tomba	Berlin 7272	G. Roeder, <i>Aegyptische Inschriften aus Berlin II</i> (1913), pp. 109- 110; H. Grapow, <i>Ägyptische Jenseitswünsche</i> (1942), pp. 63-64
64	Khaemmaat	N.R. XVIII din.	stele per il toro Mnevis	JE65831	K. Myśliwiec, <i>Studien zum Gott Atum</i> (1978), p. 179, tav. 9
65	Panehesi	N.R. XVIII din.	tomba	tomba EA6 Amarna	N. Davies, <i>The rock tombs of el-Amarna 2</i> (1908), p. 30, tav. VIII; M. Sandman, <i>Texts from the time of Akhenaten</i> (1938), p. 25, 10
66	Meryneith/Meryre	N.R. XVIII din.	tomba	tomba a Saqqara	M. J. Raven, R. van Walsem, <i>The tomb of Meryneith</i> (2014), pp. 24-26

67	Pay	N.R. XVIII din.	stele in tomba	R94-62 dalla tomba di Pay e Raia a Saqqara	M. J. Raven, <i>The Tomb of Pay and Raia</i> (2005), p. 45, tav. 75
68	Maya	N.R. XVIII din.	rilievo da tomba	JE43272, dalla tomba di Maya e Merit a Saqqara	M. J. Raven, G. T. Martin, <i>The Tomb of Maya and Merit</i> (2012), pp. 22 e 35
69	Ramose	N.R. XVIII din.	tomba	Tomba a Saqqara	G. T. Martin, <i>The Tombs of Three Memphite Officials</i> (2001), p. 7
70	Userhat-Hatiay	N.R. XVIII din.	cappella	Leiden K9 (AP14a)	<i>KRI</i> I, 360-361; P. J. Frandsen, <i>On the avoidance</i> (1998), p. 995; J. L. Gee, <i>The requirements of ritual purity</i> (1998), p. 165; E. Frood, <i>Biographical texts</i> (2007), pp. 118 e seg.
71	Userhat-Hatiay	N.R. XVIII din.	stele da cappella	Leiden V1 (AP12)	<i>KRI</i> VII, 27; E. Frood, <i>Self-presentation</i> (2004), p. 123; E. Frood, <i>Biographical texts</i> (2007), pp. 118 e seg.
72	Amenhotep detto Huy	N.R. XVIII din.	tomba	TT40	N. Davies, <i>The tomb of Huy</i> (1926), p. 30 e tav. XXI

73	Userhat	N.R. XVIII din.	stele	MMA 05.4.2	<i>Urk. IV, 2077, 9;</i> W. C. Hayes, <i>The Scepter of Egypt II</i> (1953), p. 306 e tav. 191
74	Amenemone	N.R. XVIII din.	gruppo statuario	Cairo TN8/6/24	B. Ockinga, <i>Amenemone</i> (2004), p. 91
75	Neferhotep	N.R. XVIII din.	tomba	TT49	N. Davies, <i>The tomb of Nefer-hotep</i> (1973), p. 41 e tav. 24
76	Tjutji	N.R. XVIII din.	statuetta	CG534	M. Benson et alii, <i>The Temple of Mut in Asher</i> (1899), pp. 209, 337; L. Borchardt, <i>Statuen und statuetten II</i> (1911), p. 85; J. Janssen, <i>De Traditioneele Egyptische Autobiografie</i> (1946), p. 35 (<i>ḳbb7</i>); p. 115 (<i>gr6</i>)
77	Minnakht	N.R. XVIII din.	stele	Louvre C55	<i>Urk. IV, 1532, 11-15</i>
78	Nakht	N.R. XVIII din.	<i>Libro dei Morti</i>	BM10471	S. Glanville, <i>Note on the Nature and Date of the "Papyri" of Nakht</i> (1927), p. 51
79	Amenemone	N.R. XVIII din.	rilievo da tomba	Parma n.inv.108, da tomba a Saqqara	G. Botti, <i>I cimeli egizi di Parma</i> (1964), p.59-60 e tav XV; O. Djuževa, <i>Das Grab des Generals Ameneminet</i> (2000), pp. 77 e seg.

80	Ibiau	N.R. XVIII din.	ushabti	///	WB IV, 324, 2; K. Dawood, <i>Inscribed stelae I</i> (1998), p. 367; A. Mariette, <i>Catalogue monuments Abydos</i> (1880), p. 52 (n.393); <i>RecTr</i> 4 (1883), p. 96
81	Penwah	N.R. XVIII din.	gruppo statuario (con moglie Meryt)	CG1003 (JE27955)	L. Borchardt, <i>Statuen und statuetten IV</i> (1934), pp. 21-22; J. Janssen, <i>De Traditioneele Egyptische Autobiografie II</i> (1946), p. 115
82	Sennefer	N.R. XVIII din.	statua	CG556 (JE26025)	L. Borchardt, <i>Statuen und statuetten II</i> (1911), pp. 103-104
83	NN	N.R. XVIII din.	stele	Stockholm 55	<i>Urk. IV</i> , 1195; T. Säve-Söderbergh, <i>Einige ägyptische Denkmäler in Schweden</i> (1945), p. 8
84	Khaemuaset	N.R. XVIII din.	papiro letterario	pErmitage 1116A	G. Lenzo Marchese, <i>Les colophons dans la littérature égyptienne</i> (2004), p. 362
85	Meh	N.R. XVIII din.	papiro letterario	pErmitage 1116A	G. Lenzo Marchese, <i>Les colophons dans la littérature égyptienne</i> (2004), p. 362
86	NN	N.R. XVIII din.	bastone	coll. privata Guimet (coll. attuale	F. Chabas, <i>Sur l'usage des batons de main chez les Hebreux et dans l'ancienne Egypte</i> (1875), p. 16

				ignota)	
87	Ptahmay	N.R. XVIII din.	scacchiera da <i>senet</i>	SAM 2 308 Wiesbaden	E. B. Pusch, <i>Das Senet-Brettspiel</i> (1979), p. 282 (C) e tav. 73
88	Sarenenutet detto Tjau	N.R. XIX din.	busto	CG632 (JE2141)	L. Borchardt, <i>Statuen und statuetten II</i> (1911), p. 182; W. Kaiser, <i>Zur Büste</i> (1990), p. 278 e tav. 63, 1-2
89	Roy	N.R. XIX din.	tomba	TT255	E. Lüddeckens, <i>Untersuchungen</i> (1943), p. 125, n. 59
90	Amenemope detto lpy	N.R. XIX din.	tomba	TT41	J. Assmann, <i>Das Grab des Amenope I</i> (1991), pp. 137-138
91	Huy	N.R. XIX din.	rilievo da tomba	Louvre C67	P. J. Frandsen, <i>On the avoidance</i> (1998), p. 995
92	Nefersekeru	N.R. XIX din.	tomba	tomba a Zawyet Sultan	J. Osing, <i>Das Grab des Nefersecheru</i> (1992), pp. 46-47 e tav. 35; pp. 54-55 e tav. 36; C. Ragazzoli, <i>The pen promoted my station</i> (2016), pp. 168-169
93	Paser	N.R. XIX din.	amuleto a forma di stele	///	<i>KRI III</i> , 11
94	Paser	N.R. XIX din.	statua	CG630	<i>KRI III</i> , 13; R. El Sayed, <i>À propos de la statue de Pasar CG. 630</i> (1980), pp.

					224-225
95	Paser	N.R. XIX din.	statua-cubo	JE 38062	<i>KRI III</i> , 16
96	Paser	N.R. XIX din.	statua-cubo	CG42164	<i>KRI III</i> , 17
97	Paser	N.R. XIX din.	stele	Steen Museum Anversa	J. Capart, <i>Melanges</i> (1900), p. 110
98	Paser	N.R. XIX din.	base di statuetta	Swansea W.232	V. A. Donohue, <i>The vizier Pazer</i> (1988), pp. 104-105
99	Paser	N.R. XIX din.	tomba	TT106	<i>KRI I</i> , 294; W. Spiegelberg, <i>Das Schweigen im Grabe</i> (1930), p. 123; P. J. Frandsen, <i>On the Avoidance</i> (1998), p. 979
100	Setau	N.R. XIX din.	stele	stele VII Wadi es- Sebua	<i>KRI III</i> , 92, 7
101	Djehutyemheb	N.R. XIX din.	tomba	TT194	<i>KRI VII</i> , 153-154; E. Frood, <i>Self-presentation</i> (2004), p. 33; J. Assmann, <i>Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor</i> (1978), p. 35

102	Pennesuttauy	N.R. XIX din.	iscrizione	architrave della fortezza di Buhen	<i>KRI III, 114</i>
103	Bakenkhonsu	N.R. XIX din.	statua-cubo	CG42155 (JE37522)	<i>KRI III 297,11;</i> M. Lichtheim, <i>Didactic literature</i> (1996), p. 260; E. Frood, <i>Biographical texts</i> (2007), pp. 45-46
104	Bakenkhonsu	N.R. XIX din.	statua-cubo	Munich Gl. WAF.38	<i>KRI III, 296-299;</i> E. Frood, <i>Biographical texts</i> (2007), pp. 40, 42
105	Simut detto Kyky	N.R. XIX din.	tomba	TT409	M. Negm, <i>The tomb of Simut called Kyky</i> (1997), p. 25 e tav. XXII F
106	Karo	N.R. XIX din.	statua lignea	MMA 65.14 da tomba 330 Deir el- Medina	<i>KRI VII 410, 11-14;</i> M. Lichtheim, <i>Maat in Egyptian Autobiographies</i> (1992), p. 78; M. Lichtheim, <i>Moral values</i> (1997), p. 57
107	Mose	N.R. XIX din.	porta di naos	Pushkin Museum I.1a.4867/a	<i>KRI III, 754, 4-5</i>
108	Anhuriose	N.R. XIX din.	tomba	tomba a El Mashayikh	<i>KRI VII, 228-229;</i> B. Ockinga <i>et alii</i> , <i>Two Ramesside tombs at el Mashayikh</i> (1988); E. Frood, <i>Biographical texts</i> (2007), p. 111

109	Amenemope	N.R. XIX din.	papiro letterario	pAnastasi III (BM10246)	A. Gardiner, <i>LEM</i> (1937), pp. 20-21, 1,2; R. A. Caminos, <i>LEM</i> (1954), p. 69, 1,2
110	Ray	N.R. XIX din.	statua-cubo	CG917	M. Benson <i>et al.</i> , <i>The Temple of Mut in Asher</i> (1899), p.342, 5; L. Borchardt, <i>Statues und statuette</i> III (1930), p. 153, 5; J. Assmann, <i>Die "loyalistische Lehre" Echnatons</i> (1980), pp. 2-3
111	Neferrhenpet	N.R. XIX din.	stele	Cairo Temp. No. 14.6.24.17	K. Piehl, <i>Inscriptions hiéroglyphiques</i> III (1903), tav. 91
112	Tjanefer	N.R. XX din.	tomba	TT158	<i>KRI V</i> , 410, 12; K. C. Seele, <i>The tomb of Tjanefer</i> (1959), tav. 29A; C. Ragazzoli, <i>The pen promoted my station</i> (2016), p. 163
113	Paenkhemenu	N.R. XX din.	tomba	TT68	<i>WB IV</i> , 196, 10; <i>Belegstellen IV</i> , 50; J. Assmann, <i>Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor</i> (1978), p. 37; K.-J. Seyfried, <i>Das Grab des Paenkhemenu</i> (1991), pp. 62-65 e 74-75
114	Ramesse IV	N.R. XX din.	stele	stele anno 4 da Abido JE48876	<i>KRI VI</i> , 17-18; A. J. Peden, <i>Egyptian historical inscriptions of the Twentieth dynasty</i> (1994), pp. 152-153; F. Tiradritti, <i>"I have not Diverted my Inundation"</i> (1997), pp. 202- 203

115	Nakhtamon	N.R. XX din.	tomba	TT341	N. Davies, <i>Seven private tombs</i> (1948), p. 36, tav. XXV; E. Lüddeckens, <i>Untersuchungen</i> (1943), p. 144, n. 70
116	Nebbuneb	N.R. XX din.	graffito	graffito R 103,5 da Karnak VIII pilone	C. Traunecker, <i>Manifestations de piété personnelle</i> (1979), pp. 27-28
117	Hornakht	N.R. XX din.	gruppo statuario (con moglie Tiy)	Louvre A.128/E.3465	K. Piehl, <i>Inscriptions hiéroglyphiques I</i> (1886), tavv. XI-XII B; J. Assmann, <i>Harfnerlied und Horussöhne</i> (1979), p. 58; R. A. Hema, <i>Group statues of private individuals</i> (2005), pp. 249- 250, tav. 115a-d
118	Seniu	III P.I.	statua-cubo	coll. privata	B. Fay <i>et alii</i> , <i>Don't do what I did!</i> (2015), pp. 35, 44
119	Seramon	III P.I. XXI din.	<i>Libro dei Morti</i>	pLuynes (pParis BN 824-5)	K. Jansen-Winkeln, <i>Inschriften Der Spätzeit. Teil I: Die 21. Dynastie</i> (2007), pp. 251-252; A. Gasse, <i>Seramon, un membre du clergé thébain de la XXle dynastie</i> (1982-1983), p. 55
120	Sheshonq	III P.I. XXII din.	statua	JE37881	K. Jansen-Winkeln, <i>Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit</i> (2001), vol. 1, p. 70, vol. 2 p. 364
121	Djedbastetuefankh	III P.I. XXII din.	gruppo statuario	CG39217 (JE25142)	K. Jansen-Winkeln, <i>Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie</i> (1985), vol. 1 p. 303, vol. 2 p.364

122	Hor III	III P.I. XXII din.	statua-cubo	CG42230 (JE36706)	G. Legrain, <i>Statues et statuettes de rois et de particuliers III</i> (1914), p. 74; J. Leclant, <i>Montouemhat</i> (1961), pp. 14-15; P. J. Frandsen, <i>On the avoidance</i> (1998), p. 989
123	Harsiesi (C)	III P.I. XXII din.	statua-cubo	CG242210 (JE36953)	G. Legrain, <i>Statues et statuettes de rois et de particuliers III</i> (1914), p. 25 e tavv. XVIII, XIX; E. Otto, <i>Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit</i> (1954), pp. 143-144 (n.7); K. Jansen-Winkeln, <i>Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie</i> (1985), vol. 1 p. 66, vol. 2 p. 331
124	Smendes (V?)	III P.I. XXII din.	statua	Brooklyn 37344 E	C. Zivie, <i>Giza au premier millenaire</i> (1991), p.85; K. Jansen-Winkeln, <i>Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie</i> (1985), vol.1 p. 239, vol. 2 p. 364; Berlandini, <i>Una tete de statuette</i> (1998), p. 19
125	Smendes (V?)	III P.I. XXII din.	statua	coll. privata	Berlandini, <i>Una tete de statuette</i> (1998), p. 19 (tav I); K. Jansen-Winkeln, <i>Inschriften Der Spätzeit. Teil II: Die 22-24. Dynastie</i> (2007), p. 388
126	Djedptahiuiefankh	III P.I. XXII-XXIII din.	statua-cubo	coll. privata	K. Jansen-Winkeln, <i>Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie</i> (1985), vol. 1 p. 303, vol. 2 p. 364; K. Jansen-Winkeln, <i>Inschriften Der Spätzeit. Teil II: Die 22-24. Dynastie</i> (2007), p. 421

127	Hori figlio di Iutjek	III P.I. XXII-XXIII din.	statua	JE37512	K. Jansen-Winkeln, <i>Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie</i> (1985), vol. 1 p. 218, vol. 2 p. 363
128	Hor IX	III P.I. XXIII din.	statua-cubo	CG42226 (JE36575)	E. Otto, <i>Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit</i> (1954), pp. 147-149; H. De Meulenaere, <i>Une statue de prêtre héliopolitain</i> (1962), pp. 33-34; K. Jansen-Winkeln, <i>Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie</i> (1985), vol. 1 p. 140, vol. 2 p. 510
129	Djedkhonsuiuefankh (C) figlio di Harsiesi	III P.I. XXIII din.	statua-cubo	CG42211 (JE37159)	K. Jansen-Winkeln, <i>Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie</i> (1985), vol. 1 p. 83, vol. 2 p. 471; G. P. Broekman, <i>The Leading Theban Priests</i> (2010), p. 144
130	Harwa	Età tarda XXV din.	statua	BM55306	B. Gunn, R. Engelbach, <i>The Statues of Harwa</i> (1931), pp. 799, 813; J. Heise, <i>Erinnern und gedenken</i> (1997), p. 52, 9
131	Padiamenemope	Età tarda XXV din.	statua-cubo	Louvre A.92/N.93	O. Perdu, <i>Les statues privées de la fin de l'Égypte pharaonique</i> (2012), p. 123, 8
132	Montuemhat	Età tarda XXV-XXVI din.	statua	CG42236 (JE36933)	J. Leclant, <i>Montouemhat</i> (1961), pp. 13-15; G. Legrain, <i>Statues et statuettes de rois et de particuliers III</i> (1914), p. 86; P. J. Frandsen, <i>On the avoidance</i> (1998), p. 989

133	Montuemhat	Età tarda XXV-XXVI din.	statua-cubo	CG646 (JE31883)	L. Borchardt, <i>Statuen und statuetten</i> II (1911), p. 191; J. Leclant, <i>Montouemhat</i> (1961), pp. 74-75; P. J. Frandsen, <i>On the avoidance</i> (1998), p. 988
134	Gemeneffhorbak	Età tarda XXVI din.	sarcofago	Torino cat. 2201	K. Piehl, <i>Inscriptions hiéroglyphiques</i> I (1886), pp. 73-75, tav. 86E-86F; W. Spiegelberg, in <i>RecTrav</i> 26 (1904), p. 43; J. Heise, <i>Erinnern und gedenken</i> (1997), p. 275, 30; J. Kahl, <i>Siut-Theben</i> (1999), p. 233
135	Bes	Età tarda XXVI din.	statuetta	n.158 Calouste Gulbenkian Museum	L. M. de Araújo, <i>Egyptian Art: Calouste Gulbenkian Collection</i> (2006), pp. 121-123
136	Ibi	Età tarda XXVI din.	tomba	TT36 Assasif	E. Graefe, <i>Das grab des Ibi</i> (1990), p. 47, tav. aW
137	Pabasa	Età tarda XXVI din.	tomba	TT279 Assasif	P. J. Frandsen, <i>On the avoidance</i> (1998), p. 995; J. Kahl, <i>Siut-Theben</i> (1999), pp. 225-226
138	Nespakhaishuty	Età tarda XXVI din.	statua	CG48634	K. Jansen-Winkel, <i>Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie</i> (1985), vol. 1 pp. 210-215, vol. 2, pp. 556-560; J. Heise, <i>Erinnern und gedenken</i> (1997), p. 163, 20
139	Ankh-Hor	Età tarda XXVI din.	tomba	TT414 Assasif	M. Bietak, <i>Das Grab des 'Anch-Hor</i> I (1978) p.134; P. J. Frandsen, <i>On the avoidance</i> (1998), p. 995;

					J. Kahl, <i>Siut-Theben</i> (1999), pp. 227-228
140	Sheshonq	Età tarda XXVI din.	tomba	TT27 Assasif	A. Roccati, <i>Reminiscenze delle tombe di Asiut nel monumento di Sheshonq</i> (1993), p. 64; A. Roccati, <i>Le iscrizioni della scala</i> (1993), fig. 1, p. 29
141	Uahibra-Merneith	Età tarda XXVI din.	stele	Louvre SIM. 4112	J. Vercoutter, <i>Textes biographiques du Serapeum</i> (1962), pp. 93-96, tav. XIV; M. Lichtheim, <i>Maat in Egyptian Autobiographies</i> (1992), pp. 93-94; J. Labudek <i>Late period stelae from Saqqara</i> (2010), p. 363
142	Psamteksaneith	Età tarda XXVI din.	statua naofora	Penn Museum Philadelphia 42-9-1	E. Otto, <i>Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit</i> (1954), pp. 167-168; J. Heise, <i>Erinnern und gedenken</i> (1997), pp. 220-221, 7, 10
143	Djeddjehutyiuefankh	Età tarda XXVI din.	statua	BM EA37922	K. Jansen-Winkel, <i>Inschriften der Spätzeit. Teil IV: Die 26. Dynastie</i> (2014), vol. 2 p. 812; B. V. Bothmer <i>et alii</i> , <i>Egyptian sculpture of the late period</i> (1969), p. 70
144	Psamteksaneith figlio di Uahibramenti	Età tarda XVII din)	statua naofora	Ashmolean Museum inv. n. 1941.1131	E. Bresciani, <i>La statua naofora da Sais del profeta di Isi Psamteksaneit</i> (1970), p. 218, col. 1

145	Paheter (?)	Età tarda XXIX din.	stele	Louvre SIM. 4114	J. Vercoutter, <i>Textes biographiques du Serapeum</i> (1962), pp. 100-103, tav. XV
146	padre di Psamtekseneb	Età tarda XXX din.	statua	Pushkin Museum 5230/4067	P. Vernus, <i>Athribis</i> (1978), p. 184; H. De Meulenaere, <i>Notes ptolémaïques</i> (1953), pp. 110-111
147	Petosiri	Età tarda XXX din.	tomba	tomba a Tuna el- Gebel	G. Lefebvre, <i>Le tombeau de Petosiris II</i> (1924), p. 27; P. J. Frandsen, <i>On the avoidance</i> (1998), p. 988
148	Horsenef	Età tarda- tolemaica	statua-cubo	JE36663	H. De Meulenaere, <i>Una famille sacerdotale</i> (1986), p. 139 e tav. VI
149	Ankhpakhered	Età tarda- tolemaica	statua-cubo	Baltimore WAG 167 (22.178) (ex JE37127)	G. Steindorff, <i>Catalogue of the Egyptian sculpture in the Walters Art Gallery</i> (1947), p. 57, tav. CXV; H. De Meulenaere, <i>Una famille sacerdotale</i> (1986), p. 20
150	Djedkhonsuiuefankh	Età tolemaica	statua-cubo	JE37104	K. Jansen-Winkeln, <i>Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit</i> (2001), vol. 1 p. 220, vol. 2 p. 420
151	Iryiry	Età tolemaica	statua-cubo	JE 37883	K. Jansen-Winkeln, <i>Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit</i> (2001), vol. 1 pp. 125-128, vol. 2 p. 387 (b), 390 (f)

152	Neferhor figlio di Udjahor	Età tolemaica	statua	Berlino, coll. sconosciuta	P. Vernus, <i>Athribis</i> (1978), p. 203
153	Khnumibramenti	Età tolemaica	statua	JE36918	R. El-Sayed, <i>Deux statues inédites du Musée du Caire</i> (1984), p. 130; K. Jansen-Winkel, <i>Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit</i> (2001), vol. 1 p. 127
154	Horemheb	Età tolemaica	sarcofago	Cairo, coll. sconosciuta	K. Piehl, <i>Inscriptions hiéroglyphiques III</i> (1903), tav. 53
155	Tjainekhet	Età tolemaica	stele	CG22054	A. B. Kamal, <i>Stèles ptolémaïques et romaines</i> (1905), p. 53; E. Otto, <i>Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit</i> (1954), p.68; H. De Meulenaere, <i>Een Laategyptisch Grafmonument</i> (1983), p. 317; P. J. Frandsen, <i>On the avoidance</i> (1998), p. 984
156	Nesdjed	Età tolemaica	stele	Leiden V58 (AP1)	K. Piehl, <i>Inscriptions hiéroglyphiques III</i> (1903), tav. 29 K, 4, 31 L; J. J. Clère, "L'expression <i>dns mḥwt</i> des autobiographies égyptiennes" (1949), p. 40, nota 6; E. Otto, <i>Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit</i> (1954), p. 129, n.70; H. De Meulenaere, "Una formule des inscriptions autobiographiques de basse époque" (1955), p. 226

157	NN	Età romana	stele	Berlin 22489	A. Scharff, <i>Ein Denkstein der römischen Kaiserzeit aus Achmim</i> (1927), p. 104; P. J. Frandsen, <i>On the avoidance</i> (1998), p. 985
-----	----	------------	-------	--------------	--

3.3 – Studio della fraseologia

3.3.1 - Note di grammatica e sintassi e posizionamento all'interno della biografia

Uno sguardo anche semplicemente cursorio alla tavola delle occorrenze mostra con immediatezza che la modalità preminente per indicare la virtù del tacere nei testi biografici è senz'altro “*gr(w)*”, “*silenzioso*”⁸⁸⁹, che, solo o accompagnato da altre specifiche, registra 76 attestazioni. Si tratta di una forma di participio imperfettivo attivo, il più delle volte scritto senza desinenza; i participi attivi sono estremamente frequenti negli elenchi di titoli laudatori, e l'aspetto imperfettivo è quello più consueto, giacché descrive il buon comportamento del dedicante come un'azione continuativa, ripetuta per tutta la durata della vita⁸⁹⁰. Il participio è però spesso utilizzato semplicemente come aggettivo, e anche sostantivato, di regola con l'aggiunta del determinativo dell'uomo assiso (A1); non si segnala, invece, nessun caso in cui “*gr(w)*” sia preceduto da articolo.

Per quanto riguarda la sintassi, la maggioranza delle occorrenze sia di “*gr(w)*” sia degli altri sintagmi di significato affine si presenta all'interno di frasi nominali alla prima persona singolare con il pronome assoluto “*ink*”; il pronome può introdurre solo la prima frase di una serie, dalla quale si espande poi una successione di epiteti e descrizioni della personalità. Questa modalità di presentazione, che sottolinea l'identità nominale, sociale e morale dell'individuo, ha origine nell'Antico Regno ma si sviluppa in modo particolare nell'età di Sesostri I⁸⁹¹: il *database* ne riporta proprio sotto il suo regno l'esempio più “estremo”, la stele BM581 di Antef figlio di Sent (N.13a), in cui i due registri inferiori sono occupati da 20 colonne di testo tutte introdotte dall'anafora di “*ink*”, in una perfetta simmetria visuale e verbale che mette in luce ogni aspetto dell'esemplare personalità del dignitario.

Le frasi con “*ink*” si collocano all'interno del corpo del testo, e possono trovarsi nelle posizioni più varie; nondimeno, le autobiografie tendono a ordinare gli appellativi in *cluster* di virtù afferenti ad una stessa categoria semantica⁸⁹², e può risultare dunque opportuno rilevare quali altre nozioni compaiano accanto a quella del tacere. Sebbene questa sezione sia impostata come uno studio della fraseologia specifica sul silenzio, si è

⁸⁸⁹ WB V, 180, 9-10.

⁸⁹⁰ A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, §367, p. 283.

⁸⁹¹ M. Lichtheim, *Ancient Egyptian autobiographies* (1988), pp. 105, 109.

⁸⁹² M. Lichtheim, *Moral values*, p. 84.

cercato di rendere anche tale contesto, almeno nei casi più notevoli, al fine di mostrare i nessi cognitivi e semantici sottesi alla composizione delle formule. Ne deriva che il silenzio si trova frequentemente associato con quelle che Assmann definisce “virtù linguistiche”, ovvero eloquenza, sincerità, discrezione⁸⁹³, ma anche, aggiungiamo, l’impegno a sopprimere ogni forma di eccesso del discorso, proprio e altrui; un assetto che ben si accorda con la teoria di M. J. Fox e D. Hutto che annovera il silenzio tra i canoni della retorica egiziana⁸⁹⁴, nonché con le osservazioni condotte nel capitolo sugli *Insegnamenti* riguardo al ruolo del silenzio nelle attività comunicative. Le modalità in cui i personaggi esprimono le loro competenze dialettiche risultano straordinariamente variegate, e tra quelle maggiormente presenti nelle biografie, in tutti i periodi della storia del genere⁸⁹⁵, pertanto i nessi che catalogheremo sono molteplici. Ad epitome di tutto ciò può essere presa la dicitura di Menkheperraseneb “*gry sm3 ikr dd*”, “*silenzioso insieme a eccellente nel parlare*” (N.44c). L’altra categoria principale di virtù tra le quali compare il silenzio, categoria, parzialmente sovrapposta alla precedente, è quella del temperamento: “*grw*”, come vedremo, è il termine che raccorda attorno a sé i principi di calma, autocontrollo, cortesia, *sobrietas*⁸⁹⁶, e che diventa uno dei principi-cardine del concetto della *politeness* egiziana⁸⁹⁷.

L’altra collocazione principale del “*silenzioso*” è invece quella all’interno delle formule d’offerta e dell’appello ai viventi⁸⁹⁸, con l’espressione “*per il ka del silenzioso...*” (19 occorrenze), che compare per la prima volta nella XVIII dinastia; il silenzio ricorre in questa configurazione soprattutto nelle epigrafi su statue, ma anche su supporti di dimensioni più piccole, o non specificatamente atti ad accogliere notazioni autobiografiche. È questo il caso dell’arpa N.40, delle due scacchiere da *senet* N.47 e N.87, e dei titoli dello scriba o del destinatario del papiro in N.78 e N.109. La virtù del tacere non compare, di solito, nelle iscrizioni brevi, in cui vi è spazio per uno o due epiteti soltanto; questi esempi inconsueti, in cui i proprietari sono connotati unicamente dall’indicazione “*silenzioso*”, sono dunque senz’altro degni di nota.

⁸⁹³ J. Assmann, *Reden und Schweigen*, p. 195, e p. 192, nota 42.

⁸⁹⁴ M. J. Fox, “*Ancient Egyptian Rhetoric*”, in *Rhetorica* 1 n.1 (1983), pp. 9-22; D. Hutto, “*Ancient Egyptian Rhetoric in the Old and Middle Kingdoms*”, in *Rhetorica* 20 (2002), pp. 213-233. Vd. cap. 4.2.

⁸⁹⁵ Per una panoramica sugli epiteti afferenti a questa sfera tra il Medio Regno e il periodo tardo, cfr. D. Doxey, *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom*, p. 52 e seg.; J. Heise, *Erinnern und Gedenken*, p. 302 e seg..

⁸⁹⁶ J. Assmann, *ibid.*; M. Lichtheim, *Moral Values*, p. 86.

⁸⁹⁷ Vd. cap. 4.3

⁸⁹⁸ D. B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2 (2001), p. 569-572.

Andiamo ad analizzare di seguito i casi in cui l'aggettivo-verbo si presenta all'interno di costruzioni articolate.

3.3.2 – Le specifiche del “silenzioso”

Le attestazioni di “*gr(w)*” in catalogo risultano così distribuite: 6 risalgono al Medio Regno, 53 al Nuovo Regno (di cui 33 di XVIII dinastia e 20 di XIX), 9 al Terzo Periodo Intermedio e 9 all'età tarda e tolemaica. Il primo personaggio a portare con sicurezza l'appellativo è il già citato Antef figlio di Sent, la cui stele è datata all'anno 39 di Sesostri I⁸⁹⁹. L'importante presenza del “*silenzioso*” nei testi letterari grossomodo ascrivibili a questo stesso periodo, come *l'Insegnamento per Kagemni*, *Ptahhotep*, *l'Insegnamento di un uomo a suo figlio* e *l'Oasita eloquente*, trova dunque riscontro nel genere biografico, sebbene non ancora in proporzioni massicce. Difatti, il periodo più interessato a questo concetto si conferma senz'altro il Nuovo Regno, con una preminenza evidente della XVIII dinastia: alle 33 occorrenze dell'aggettivo “*gr(w)*” di questo periodo vanno infatti aggiunte le altre 25 che trattano in altro modo del silenzio, sempre inteso positivamente, o che sono costruite con gli altri sintagmi affini. Va tenuto a mente che il dato può essere certamente influenzato dalla differente conservazione dei contesti, o da carenze della presente ricerca; tuttavia, le percentuali sono abbastanza elevate da poter avanzare alcune considerazioni.

La XVIII dinastia, oltre a registrare il maggior numero di *record*, introduce alcuni arricchimenti in materia. Sotto Hatshepsut si registra il primo esempio della formula “*grw (m3ʿ) nfr bit/ bi3t*”, che abbiamo qui scelto di tradurre “(vero) silenzioso, perfetto di carattere”, la quale ricorre poi in altri 12 casi (N.27, 32a, 40, 42, 64, 69, 84, 85, di XVIII dinastia; N.89, 106, 108b, 110b, di XIX; e N.119a, di Terzo Periodo Intermedio). I termini “*bit*” e “*bi3t*” (o, raramente, “*kd*”) usati in questa locuzione indicano il “carattere” più nel senso del comportamento e della formazione, mentre “*iwn/ irw/ shr/ ki*”, non presenti nel nostro catalogo, sembrano riferirsi alla natura congenita della persona⁹⁰⁰, sebbene, col

⁸⁹⁹ E. A. W. Budge, *Hieroglyphic texts from Egyptian stelae II* (1912), p. 8.

⁹⁰⁰ M. Lichtheim, *op. cit.*, p. 17, e “*Autobiography as Self-Exploration*”, in J. Leclant (ed.), *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia. Atti vol. I* (1992), p. 412; J. Assmann, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale* (2003), p. 68; F. Lacombe-Unal, “*Les notions d'acquis et d'inné dans le dialogue de l'Enseignement d'Ani*”, in *BIFAO 100* (2000), pp. 376-381.

tempo, le due tipologie tendano a sovrapporsi⁹⁰¹. All'abbinamento "*grw nfr bit*" si aggiunge spesso un terzo elemento, "*w3h-ib*", qui reso, seguendo l'analisi curata da Lichtheim, come "*considerato*", al posto del più diffuso "*paziente*". La studiosa ha infatti dimostrato che "*w3h-ib*" ha una precisa connessione con i temi dell'ascolto vigile e attivo, e del "buon parlare" che ne consegue⁹⁰²: è dunque particolarmente significativo che esso si trovi frequentemente accostato a "*gr*".

La comparsa di questa specifica fraseologia negli anni della regina-faraone non è un caso isolato. All'interno della XVIII dinastia, infatti, un momento peculiare per lo sviluppo del tema del silenzio è rappresentato proprio dal periodo che va da Amenofi I ad Hatshepsut. Nel *database* si nota un importante iato tra Medio e Nuovo Regno, rappresentato dal Secondo Periodo Intermedio, dove non è stato possibile riscontrare alcuna traccia del silenzio inteso come dote personale o come principio da rispettare, ma solamente, anzi, una menzione di significato opposto (N.24, "*alto di voce nel luogo del silenzio*"). Il dato può risultare in accordo con le osservazioni, condotte nel capitolo sull'*Oasita eloquente* e in quello sulla "*Terra del Silenzio*", che vedono una percezione più ambigua del tacere nelle fasi storiche in cui le modalità di discorso e di decoro messe in atto dal potere centrale si indeboliscono, o subiscono dei cambiamenti. Questa ipotesi è rafforzata dal fatto che anche in età amarniana si registrano in *database* solo tre occorrenze (N.64, 65, 66⁹⁰³), tra cui una, di nuovo, con un'accezione inconsueta: la N.65, che abbiamo analizzato al capitolo su inni e preghiere, "*il silenzioso è in qualità di alto di voce nel suo* (scil. di Akhenaton) *insegnamento*"⁹⁰⁴.

Dopo l'interruzione del Secondo Periodo Intermedio, è con Amenofi I che i dignitari cominciano a riutilizzare appellativi creati nel Medio Regno come "*grw*" e "*h3p-ht*" (N.25, 26), mentre con Hatshepsut si assiste ad una vera e propria fioritura di questo tipo di affermazioni, con la reintroduzione anche di "*d(3)r srf*", e alcune rielaborazioni originali che esamineremo successivamente. Citando C. Ragazzoli, "*especially around the reigns of*

⁹⁰¹ Vd. Enmarch, *A world upturned* (2008), p. 182. Difatti, nel solo caso N.121, di Secondo Periodo Intermedio, troviamo "[*in*]k [*gr*]w [*d*]r [*p*]ri.i [*m*] ht ii.i m nhn hr ki nfr", "io fui un silenzioso fin da quando uscii dal grembo, venni fuori come un bambino di carattere perfetto", con "*ki*" al posto dell'usuale "*bit*".

⁹⁰² M. Lichtheim, *op. cit.*, p. 79.

⁹⁰³ N.66 è un caso molto particolare: la tomba è stata iniziata in età pre-amarniana, nella fase successiva contiene raffigurazioni di rituali per l'Aton e scene di corte con Akhenaton, ed è stata infine terminata e alterata sotto Tutankhamon. Il nome del proprietario, Meryneith, è stato prima modificato in Meryre, poi di nuovo corretto in Meryneith. Non è quindi sempre certo a quale stadio associare le iscrizioni, anche se i casi qui riportati, N.66a e 66b, accompagnano testi e raffigurazioni certamente relativi ad Akhenaton. Per ulteriori dati vd. M. J. Raven, *The tomb of Meryneith* (2014), pp. 24-26.

⁹⁰⁴ Vd. cap. 2.3.3, p. 149.

*Hatshepsut and Thutmose III, an administrative elite (overseers of works, overseers of the Treasury, viziers), aware of their status as pioneers in a new era, are gathering compendia of knowledge and models from the past, integrating them within a new culture*⁹⁰⁵. Questa spinta allo studio, al recupero e al riadattamento della memoria culturale del Medio Regno durante la XVIII dinastia, e soprattutto sotto Hatshepsut, è un fenomeno ben noto⁹⁰⁶, e, tuttavia, estremamente vasto e ancora ricco di sfumature da approfondire: la reintroduzione degli appellativi laudatori riguardanti il tacere può costituire un piccolo tassello di tale mosaico. Si noteranno, nel procedere della dissertazione, molte altre costruzioni sintattiche apparentemente create o aggiornate proprio nel regno di Hatshepsut.

La più distintiva delle innovazioni di questo periodo, per quanto concerne il nostro argomento, è senz'altro l'espressione "*gr(w) m3r*"⁹⁰⁷, "*vero silenzioso*", la cui prima apparizione è nella stele di Nufer, sacerdote, sovrintendente ai granai e medico di Amenofi I o di Thutmosi I (N.26). Come si è già rilevato nella sezione sull'*Insegnamento di Amenemope*, infatti, tra i 28 casi registrati di "*gr(w) m3r*"⁹⁰⁸, ben 17 sono ascrivibili alla XVIII dinastia; 6 sono di epoca ramesside, e i rimanenti 5 di Terzo Periodo Intermedio. Il "*vero silenzioso*" pare dunque una dicitura che si forma all'interno del lessico biografico, e che solo posteriormente entra a far parte del discorso sapienziale.

La costruzione del "*vero silenzioso*" affonda le sue radici in un problema più antico, quello dello scetticismo sulla sincerità del racconto autobiografico. L'espansione degli elenchi laudatori nelle iscrizioni funerarie durante la V-VI dinastia aveva portato alla creazione di un repertorio di espressioni idiomatiche sulla buona condotta che tendeva, per sua natura, alla standardizzazione e alla ripetizione⁹⁰⁹. Alle conseguenti accuse di scarsa attendibilità di

⁹⁰⁵ C. Ragazzoli, "*The pen promoted my station*", in J. Barjamovic, K. Ryholt (ed.), *Problems of Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia* (2016), p. 173.

⁹⁰⁶ Vd., e.g., J. Baines, "*Ancient Egyptian Concepts and Uses of the Past*", in R. Layton (ed.), *Who Needs the Past? Indigenous Values and Archaeology* (1989), pp. 131-149; J. Baines, "*Classicism and Modernism in the Literature of the New Kingdom*", in A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms* (1996), pp. 157-174; J. Tait (ed.), "*Never had the liked occurred: Egypt's View of its Past*" (2012), in particolare gli articoli di D. Wildung ("*Looking back into the future: the Middle Kingdom as a bridge to the past*", pp. 61-78), R. Morkot ("*Archaism and innovation in art from the New Kingdom to the Twenty-sixth dynasty*", pp. 79-100), e H.-W. Fischer-Elfert ("*Representations of the past in New Kingdom Literature*", pp. 119-138); e B. Bryan et alii (ed.), *Creativity and Innovation in the Reign of Hatshepsut* (2014), in particolare l'articolo di A. D. Espinel, "*Play and Display in Egyptian High Culture: The Cryptographic Texts of Djehuty (TT11) and Their Socio-Cultural Context*", pp. 297-336.

⁹⁰⁷ E. Otto, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit* (1954), pp. 67-69.

⁹⁰⁸ N.26, 27, 32b, 35a, 41, 42, 47, 60, 64, 67a, 69, 74, 78a, 78b, 84, 85, 86, 104b, 106, 107, 111, 113a, 113b, 118, 119a, 119b, 124, 125.

⁹⁰⁹ M. Lichtheim, *Moral Values*, pp. 12-13.

queste formule convenzionali si risponde nel Primo Periodo Intermedio, come abbiamo visto, con una nuova pragmatica del discorso e con la creazione di locuzioni innovative⁹¹⁰. Le assicurazioni sulla veridicità di quanto è scritto sui monumenti personali proseguono nel Medio Regno, dove danno origine a vari tipi di rafforzativi costruiti con “*m3c*”⁹¹¹, e al recupero di un enunciato sporadicamente presente già dall’Antico Regno: il dichiarare che l’individuo in questione possedeva le sue buone qualità “*sin dalla nascita*”⁹¹². Ed è proprio nella XVIII dinastia che questo tipo di affermazioni si trasforma in un autentico *cliché*, passando dalla decina di esempi di Antico e Medio Regno a numeri assai più alti⁹¹³. Per quanto non si sia riscontrata una grande diffusione di “*silenzioso sin dal grembo di sua madre*” (5 casi: N.26, 92b, 121a, 121b, 126, tra cui solo il primo è di XVIII dinastia), la comparsa e il successo del “*vero silenzioso*” si possono senz’altro annoverare all’interno dello stesso fenomeno. Il *focus* delle biografie di Nuovo Regno si allontana dalle descrizioni delle azioni compiute in vita, per centrarsi sulla presentazione di un carattere naturale, innato, privo di doppiezza e sofisticazioni⁹¹⁴; la riflessione sull’evitare le vanterie e, soprattutto, l’ipocrisia sarà portata a compimento, alla fine di quest’epoca, nell’*Insegnamento di Amenemope*.

Alcuni esempi definiscono il defunto “*il (vero) silenzioso di...*”, in riferimento ad un luogo (N.101a, 101b, 113a, 113b, 117), proprio come nella presentazione degli autori della *Kemit* e di *Amenemope*: approfondiremo nelle prossime sezioni i significati di queste indicazioni riguardo alla territorialità. Due casi includono anche la partecipazione del divino, nella formula “*vero silenzioso come amano gli uomini e gli dèi*” presente su due statue di un comandante dell’esercito di XXII dinastia, Smendes (N.123, 124). Altra proposizione che riecheggia quell’apprezzamento del silenzio sia dal punto di vista sociale che oltremondano descritto dai testi didattici di Nuovo Regno; e un’ulteriore traccia della crescente presenza del dio all’interno del discorso biografico⁹¹⁵. Infine, segnaliamo che

⁹¹⁰ L. Coulon, “*Véracité et rhétorique dans les autobiographies égyptiennes de la Première Période Intermédiaire*”, in *BIFAO* 97 (1997), pp. 119-120, 137.

⁹¹¹ Esempi in A. Gnirs, “*The Language of Corruption: on Rich and Poor in the Eloquent Peasant*”, p. 132.

⁹¹² M. Lichtheim, *ibid.*; *Autobiography as self-exploration*, p. 412.

⁹¹³ M. Lichtheim, *Moral Values*, p. 15.

⁹¹⁴ L. Coulon, “*La rhétorique et ses fictions*”, in *BIFAO* 99 (1999), p. 121; C. Ragazzoli, *op. cit.*, p. 167. Per la diffusione di simili idee anche nel discorso regale, vd., e.g., nelle iscrizioni dedicatorie di Ramesse II ad Abu Simbel, C.20-C.22, 27-28 “*pr.n.i m ht ʿpr.kwi m kn nkt*”, “*uscii dal grembo (già) armato di valore e vittoria*” (*KRI* II, 320, 12).

⁹¹⁵ A. Gnirs, “*Die ägyptische autobiographie*”, pp. 204, 215-216.

alcune costruzioni di XIX e XX dinastia, sempre con valore rafforzativo, giustappongono “silenzioso” e “veramente preciso” (N.103b, 104a, 116)⁹¹⁶.

In conclusione, l’attenzione al silenzio è un elemento di cui amano fregiarsi soprattutto le personalità di XVIII dinastia –esclusa l’età amarniana. Ciò avviene posteriormente, dunque, alla composizione delle sapienze di Medio Regno che insistono sull’utilità del tacere (le quali però, soprattutto nei casi di *Ptahhotep* e dell’*Insegnamento di un uomo a suo figlio*, erano popolari anche nella XVIII e nella XIX dinastia⁹¹⁷), ma in leggero anticipo rispetto ai discorsi elaborati da *Ani* e *Amenemope*. Su questo punto, pertanto, i due generi dimostrano di seguire sviluppi paralleli, a velocità differenti, e di influenzarsi a vicenda in entrambe le direzioni.

3.3.3 – L’associazione tra silenzio, calma e ardore

Il capitolo precedente aveva già segnalato, negli *Insegnamenti* e nei *Discorsi*, la correlazione tra “gr” e l’aggettivo-verbo “kbb”, il cui significato originario é “fresco”, ma che viene specialmente impiegato nel suo senso metaforico di “calmo”⁹¹⁸; questi due aggettivi si contrappongono a tutte le terminologie che indicano la negatività dell’“ardore” nei campi della retorica e dell’etica delle relazioni.

Per quanto riguarda questo tema all’interno del *corpus* biografico, H. Brunner rileva che “Die Bilder ‘kühl’ oder ‘kahlen Herzens’ für beherrscht, ‘heiß’ für das Gegenteil zahlen zudem geläufigsten Topoi der Lebenslehren und Autobiographien”⁹¹⁹. Il legame tra i concetti di “silenzio” e “freddezza/calma”⁹²⁰ diventa effettivamente, a partire dalla XVIII dinastia, un binomio piuttosto stabile nei testi funerari, di cui si registrano 11 ricorrenze

⁹¹⁶ Segnalato anche in *WB V*, 180, 10-11.

⁹¹⁷ P. Vernus, *Sagesses*, pp. 103, 290; F. Hagen, *An ancient Egyptian literary text in context*, p. 84.

⁹¹⁸ *WB V*, 23-24. Per altre attestazioni di “kbb” non accompagnato da “gr” nelle autobiografie (tra cui le costruzioni che sottolineano la riservatezza, come “kbb-r3” e “kbb-ht”), vd. J. Janssen, *De Traditioneele Egyptische Autobiografie vóór het Nieuwe Rijk I* (1946), p. 35, e H. Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen* (1924), p. 51.

⁹¹⁹ H. Brunner, “Bildliche Ausdrücke und Übertragungen”, in *LÄ I* (1975), p. 809.

⁹²⁰ *WB V*, 24, 5; H. Grapow, “Ägyptische Jenseitswünsche in Sprüchen ungewöhnlicher Fassung aus dem Neuen Reich”, in *ZÄS 77* (1942), p. 74; *Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der ägyptischen Totenklagen* (1943), pp. 125, 127, 144; H. De Meulenaere, “Una formule des inscriptions autobiographiques de basse époque”, in O. Firchow, *Ägyptologische Studien* (1955), p. 127.

(N.36c, 44b, 52b, 59, 66b, 77, 83, 88, 110a, 112b, 150); la prima risale, anche in questa occasione, all'età di Hatshepsut e di Thutmosi III.

Ad esse vanno aggiunti i documenti che ci restituiscono la costruzione “*kbb n niwt.f grw m pr.f*”, “*il calmo della sua città, il silenzioso della sua casa*”⁹²¹, con le relative varianti (“*il calmo della sua città, il silenzioso per la sua gente/della sua famiglia/del suo paese*”, “*il calmo e silenzioso della sua città, Tebe*”⁹²²), che ammontano ad altre 13, spaziando dall'età di Amenofi II a quella tolemaica (N.43, 49a, 76, 81, 87, 89, 101a, 101b, 105, 115, 140, 143, 149, 150). Una formula, dunque, molto radicata nel lessico biografico, e che sottolinea da un lato il legame tra l'individuo e i luoghi del suo vissuto, dall'altro il suo essersi distinto all'interno dell'ambiente sociale grazie alle virtù del temperamento. La standardizzazione e diffusione di questa “etichetta” è tale che essa si rintraccia anche nel breve testo inciso su una scacchiera per il gioco della *senet* (N.87). La relazione dell'individuo con lo spazio, fisico e ideologico, della città è un tema caro alle biografie di Nuovo Regno, come si è potuto osservare anche per il sintagma “*il vero silenzioso di...*”: emblematico, a questo proposito, è il caso del sovrintendente ai granai Menkheperraseneb, che nella sua tomba, accanto alle asserzioni di calma e silenzio che abbiamo catalogato, è designato come “*il lodato sin da quando uscì dal grembo, giusto presso il dio, poiché la sua città lo conosce, e non c'è momento in cui egli sia stato ignoto fra la gente* (*ḥsy dr prt m ht [m]ꜥ hr ntr iw nwt.f rh.s im.f nn wnt hm sw m rmt*)”⁹²³. Il completamento del percorso dell'esistenza nella propria città d'origine è una sorta di *summum bonum* per la mentalità egiziana: essere sepolti nel luogo dove “tutti conoscono” la persona implica, infatti, anche l'assicurazione di uno spazio della memoria. Inoltre, l'appartenza ad una città sottintende uno stretto legame con il nume tutelare locale, sentimento specialmente evidente nel Nuovo Regno: la nostalgia di casa è un tema tipico della letteratura ramesside, dai risvolti allo stesso tempo sociali e religiosi⁹²⁴. La sopravvivenza delle diciture che abbiamo osservato in età tarda e tolemaica potrebbe essere ulteriormente significativa, giacché in questi periodi, a causa della crisi economica e dell'aumento delle tassazioni, molto sentito era il problema

⁹²¹ J. Janssen, *ibid.*; E. Otto, *Die biographischen Inschriften*, pp. 88 e seg..

⁹²² Ad esse possiamo accostare anche N.146b, datata alla XXX dinastia, che varia in “*gr m niwt.f ksy m spꜣt.f*”, “*il silenzioso della sua città, il lodato del suo nome*”; alla menzione della “calma” si sostituisce “*kisy m spꜣt.f*”, sintagma le cui origini risalgono alla IX dinastia: vd. J. Janssen, *op. cit.*, pp. 65, 88, e P. Montet, *Kêmi III* (1929), pp. 48, 67.

⁹²³ *Urk. IV*, 1198,16-1199,2; vd. anche J. Auenmüller, *Die Territorialität der Ägyptischen Elite(n) des Neuen Reiches* (2013), pp. 343, 347.

⁹²⁴ Vd. J. Assmann, *The search for God in ancient Egypt* (2001), pp. 20-23; e J. Auenmüller, *op. cit.*, pp. 273-278; 319-345; 457-458.

dell'*anachoresis*⁹²⁵, l'abbandono della residenza per cercare fortuna altrove: nell'*Insegnamento del papiro Insinger*, esso occupa un intero capitolo⁹²⁶. Il richiamarsi alla propria città, unico luogo in cui si può essere noti e rispettati, può costituire una riaffermazione degli antichi valori di integrazione nella comunità, e un'assicurazione di non aver disconosciuto la "madrepatria".

Passiamo poi ai casi in cui "gr" si associa a "kbb/ kbḥ srf" (N.60, 112b, 113a, 113b) e a "dr/ d3r/ ʿir srf"⁹²⁷ (N.12, 34, 36b, 57, 67a, 72, 74), letteralmente "che raffredda l'ardore" e "che respinge/ distrugge/ tiene a freno l'ardore", e il cui significato metonimico potrebbe essere "padrone di sé"⁹²⁸. In letteratura, avevamo già incontrato "kbb srf" nell'*Insegnamento di un uomo a suo figlio*⁹²⁹, dove si era indicato che è possibile renderlo come "calmo di temperamento"⁹³⁰; tuttavia, si è qui voluta mantenere una traduzione più letterale in modo proprio da ricollegarsi al *topos* del "silenzioso e del focoso" dei testi didattici. Riguardo a "dr srf", abbiamo detto che esso si trova anche nella presentazione dell'autore della *Kemit* ("gr hnty dr srf m km3w sp šw m ʿs3t hrw.i"): dato che questa costruzione, come gli altri epiteti del "silenzioso" e di "privo di eccesso nella mia voce" si riscontrano, lo si è dimostrato, anche in casi di primo Medio Regno, ciò potrebbe aiutare a confermare l'appartenenza almeno di questa parte della composizione, di così difficile datazione⁹³¹, alla XII dinastia.

"Srf", "calore, ardore", è un termine di significato prettamente negativo, come dimostrano i trattati magico-medici, in cui esso designa infiammazioni o stati febbrili⁹³²; la stessa cosa del resto, accade per "šmm", inizialmente impiegato soprattutto per l'accalorarsi causato da patologie, e poi passato nel Nuovo Regno al significato traslato dell'indole "focosa"⁹³³. Importante è anche la precisazione di R. Nyord, secondo cui "unlike many humorological

⁹²⁵ G. Posener, "L'anachoresis dans l'Égypte pharaonique", in J. Bingen et alii, *Le mond grec: Hommages à Claire Préaux* (1975), pp. 663-669.

⁹²⁶ "Istruzione XXII: la via di non lasciare il luogo dove puoi vivere", vd. E. Bresciani, *op. cit.*, pp. 870-871. Da segnalare anche l'insistenza sulla sofferenza dell'essere costretto ad abbandonare la propria casa e a vagare senza meta del protagonista della *Lettera di Wermai*, vd. R. A. Caminos, *A Tale of Woe* (1977), *passim*.

⁹²⁷ *WB V*, 478, 11; J. Janssen, *op. cit.*, p. 118; questa designazione, non accompagnata da "gr", è nota sin dall'XI dinastia.

⁹²⁸ C. Di Biase-Dyson, "The figurative network" (i.c.s.), p. 5.

⁹²⁹ §19,12; vd. H.-W. Fischer-Elfert, *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn: Textband*, p. 189.

⁹³⁰ *WB V*, 23, 17; R. O. Faulkner, *Dictionary*, p. 277.

⁹³¹ S. Quirke, *Egyptian literature 1800 BC*, p. 52.

⁹³² Vd., e.g., una formula del pChester Beatty VII v, 1-7, diretta contro "ogni febbre maligna" ("srf bin nb"), in A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum: Third Series* (1935), vol. I p. 65, vol. II tav. 38. Numerosi altri esempi in I. E. S. Edwards, *Hieratic Papyri in the British Museum: Fourth Series* (1960), e.g. pp. 20 (pBM10251), 32 (pBM10321 v, 46), 40 (pBM 10587 r, 104). Vd. anche C. Di Biase-Dyson, *ibid.*

⁹³³ *WB IV*, 468; N. Shupak, "Positive and negative human types", p. 117.

*traditions, the Egyptian medical texts do not seem to regard the temperature of the body and its parts as an equilibrium of forces that needs to be sustained, but rather present heat in various forms as a sign or cause of illness, while cooling and coolness is the antithesis leading back to a healthy state.*⁹³⁴

Potremmo pertanto affermare che, filologicamente, l'ardore del temperamento è considerato alla stregua di una vera malattia: un'affezione che va domata e distrutta, una fiamma che va spenta con la freddezza, nel basilare principio medico del *contraria contrariis curantur*. Possiamo rileggere alla luce di queste osservazioni la variante di *Amenemope* 13,2 del pStockholm *"(il focoso) cammina davanti ad ogni vento, come la malattia"*⁹³⁵: nella doppia metafora legata agli elementi, il carattere del soggetto negativo è esso stesso un morbo che corre nell'aria, e che può propagarsi distruttivamente, senza freno, al modo di un'epidemia o di un incendio.

È significativo che le fraseologie costruite sul contrasto del *"srf"* siano più numerose nel genere biografico che in quello didattico, anche se, come abbiamo osservato, quest'ultimo ha naturalmente potuto svilupparle in considerazioni più ampie; ciò dimostra, ancora una volta, la diffusa preoccupazione per questo problema sociale, continuamente ribadita dagli *Insegnamenti*, presente nelle preghiere, e attestata nelle iscrizioni funerarie in maniera standardizzata. Allo stesso modo, l'idea che al calore si contrapponga il silenzio è presente nel discorso biografico sin dall'età di Amenemhet I (stele di Samontu, N.12), in totale concordanza con la trattazione del tema nell'*Insegnamento di un uomo a suo figlio* e nelle *Lamentazioni*, testi di Medio Regno. Non si registra, invece, un aumento di questa dicitura in corrispondenza del maggior interesse per il *"focoso"* e per il carattere negativo così evidente nei testi di età ramesside e tarda, come gli inni, *Amenemope* e gli *Insegnamenti* demotici.

Inoltre, il *"focoso"* viene citato esplicitamente in due documenti. Il primo è la stele di Antef⁹³⁶ (N.39b, datata tra i regni di Hatshepsut e Thutmosi III⁹³⁷), dove la lode del defunto include il suo essere *"tm sfnw n šm-r3"*, *"uno che non è benevolo con il focoso"*: un esempio notevole, perché *"šm-r3"* non è una dicitura presente nella letteratura sapienziale, ma

⁹³⁴ R. Nyord, *"Analogy and Metaphor in Ancient Medicine and the Ancient Egyptian Conceptualisation of Heat in the Body"*, in *Proceedings of the Conference on Body and Metaphor in Ancient Medicine, Oriental Institute of the University of Chicago* (i.c.s.).

⁹³⁵ Vd. V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 129.

⁹³⁶ *Urk.* IV, 971, 7.

⁹³⁷ vd. JJ Shirley, *"The Power of the Elite"* (2014), pp. 186-187 per recenti ipotesi sulla datazione della carriera di questo ufficiale al periodo di Hatshepsut, più che a quello di Thutmosi III, cui era tradizionalmente assegnato.

ricorda certamente, anticipandoli di molto, lo “šmm” e il “p3 t3 r3” che s’incontrano nei versi di *Amenemope*, all’altezza della XX-XXI dinastia⁹³⁸.

Il secondo (N.108a, c) proviene dalla tomba di Anhuriose⁹³⁹, sommo sacerdote di Onuris vissuto sotto Merenptah, che ha lasciato quello che è uno dei più lunghi testi autobiografici ad essere giunto fino a noi, estremamente ricco ed elaborato sia nei contenuti, sia nella veste letteraria, con numerose tracce d’intertestualità con gli *Insegnamenti*, soprattutto di Medio Regno. Il proprietario, difatti, asserisce: “bwi(.i) pw khb.w mdt”, “il (mio) abominio era chi è violento nelle parole”, e “ink hnms.(k)wi n hr ki msd nb-r3 t3 r3”, “fui amico quello di natura calma, uno che odiava il signore della bocca, il focoso”. Formulazioni che rievocano almeno tre testi sapienziali: con “nb-r3” il paragrafo 10,8 dell’*Insegnamento di un uomo a suo figlio*⁹⁴⁰, “t3 ht” proviene da *Ptahhotep P354*⁹⁴¹, e infine ancora “p3 t3 r3” sarà inserito in *Amenemope* 5,9 e 11,12⁹⁴².

Un eccellente riepilogo di tutti questi temi è offerto da Paenkhemenu, sacerdote di Amon e di Mut vissuto sotto i regni di Ramesse III e Ramesse IV, che per due volte ripete, all’interno della sua tomba (TT68⁹⁴³), l’iscrizione “n k3 n Wsir gr m3c n Wst c3-ib n Ipt-swt kbh-srf n pr Imn tmm-r3 n niwt mtr m3c šw m cš3 hrw”, “per il ka dell’Osiri, il vero silenzioso di Tebe, l’onesto di Karnak, colui che raffredda l’ardore della dimora di Amon, la bocca chiusa di Tebe, uno davvero istruito, privo di molte parole” (N.113a, b). Si colgono, in queste sentenze, oltre ad un’eco del legame speciale tra Amon e il silenzio che abbiamo visto nella preghiera, anche svariate analogie con il contemporaneo *Amenemope*, dal “vero silenzioso di Tebe” alla necessità di “sopprimere l’ardore” all’interno del tempio; inoltre, la lode della *brevitas* ricorre in questi stessi termini, come abbiamo già notato, nell’*Insegnamento di un uomo a suo figlio*, nelle *Istruzioni lealiste*, nel capitolo 125 del *Libro dei Morti*, nonché in *Ani* e *Amenemope* stesso⁹⁴⁴.

Ma la costruzione forse più peculiare ed incisiva, che comprova la rete di interdipendenze metaforiche tra parola, calma, freddezza e ardore, è la N.123, dalla statua-cubo di Harsiesi C, sacerdote sotto Takelot II: “hm ht mdwt m hrw”, “colui che spegne il fuoco del discorso con la calma”.

⁹³⁸ Per la datazione di *Amenemope* cfr. V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, pp. 7 e 235.

⁹³⁹ B. Ockinga *et alii*, *Two Ramesside tombs at el Mashayikh* (1988).

⁹⁴⁰ H.-W. Fischer-Elfert, *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn: Textband*, p. 136.

⁹⁴¹ Z. Zäba, *Les maximes des Ptahhotep*, p. 44.

⁹⁴² V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, pp. 67, 119.

⁹⁴³ K.-J. Seyfried, *Das Grab des Paenkhemenu* (1991).

⁹⁴⁴ Vd. capp. 2.2.3, 2.2.4.

3.3.4 – “Raggiunsi questo grazie al silenzio...”

Una categoria piuttosto cospicua di proposizioni ci presenta il silenzio in un aspetto che si potrebbe definire “resultativo”: nel descrivere le loro carriere, i dignitari dichiarano di essere giunti al loro invidiabile *status* anche grazie al saper tacere. Tale affermazione si declina attraverso una serie di formulazioni piuttosto omogenee.

La più frequente è la frase, collocata in genere a metà del ritratto morale dell’individuo o della descrizione della carriera e dei favori ricevuti, “*pḥ.n.i nn ḥr gr ḳbb*”, “raggiunsi queste cose grazie al silenzio e alla calma” (N.44b, 52b, 59, 77, 83). Questo costrutto, in uso esclusivamente durante la XVIII dinastia, ci mostra ancora una volta accostati “*gr*” e “*ḳbb*”. Gli esempi qui elencati fanno parte di una composizione più ampia, che Sethe ha definito “*Der große Stelentext*”⁹⁴⁵: si tratta di un lungo testo funerario “*standard*”, che si ripete, con alcune minime alterazioni, in sette documenti diffusi dall’età di Thutmosi III a quella di Ay. Non rientra in questo catalogo il passo N.36c di Djehuty, in cui “silenzio e calma” rappresentano la serenità in cui il defunto ha lasciato questo mondo: “*iti.n(i) m tryt ḥnᶜ mtryt pr.n(i) min ḥr gr ḳbb mtrw pw ib.i*”, “ho passato (la vita) nel rispetto e nella correttezza, e me ne sono andato oggi essendo silenzioso e calmo, (come) è testimone il mio cuore.” La locuzione è inserita all’interno di un testo differente, e cronologicamente precedente rispetto agli altri esempi, dato che Djehuty ha servito come coppiere e ciambellano sotto Hatshepsut, proseguendo poi la sua carriera come araldo con Thutmosi III. Trattandosi della prima attestazione in ordine di tempo, con una redazione lievemente discordante, e legata ad un personaggio di primo piano della corte⁹⁴⁶, potremmo ipotizzare che questa sia la fonte della locuzione “*pḥ.n.i nn ḥr gr ḳbb*”, poi inserita nel “*große Stelentext*”.

Alcuni personaggi riferiscono di essere stati amati e rispettati proprio in ragione di queste doti, in ambito privato (N.66, “*mrr sw it.f ḥr gr ḳbb*”, “uno che suo padre amava per il silenzio e la calma”) o pubblico (N.12, “*ḥs.n w(i) ḥm.f n gr*”, “Sua Maestà mi ha lodato per il silenzio”; un riconoscimento simile da parte del sovrano è attestato in N.29, “Sua Maestà mi riconobbe come uno che fa quello che viene detto, di bocca segreta (“*ḥ3p-r3*”) riguardo

⁹⁴⁵ Urk. IV, 1515.

⁹⁴⁶ Vd. N. Davies, “*Tehuti: Owner of tomb 110 at Thebes*”, in S. Glanville, *Studies presented to F. Ll. Griffith* (1932), p. 281.

agli affari del suo palazzo"), ma anche dalla divinità (N.88, "*ḥsw ntr.i ḥr gr ḳbb*", "il favorito del mio dio grazie al silenzio e alla calma"). Le attestazioni sono tutte di Nuovo Regno (XVIII-XIX dinastia), tranne per quanto riguarda N.12, la stele di Samontu, che è una delle prime menzioni esplicite del silenzio come virtù all'interno di un testo biografico. Gnirs difatti annota che dagli inizi del Medio Regno il favore regale non è più, come nelle descrizioni delle carriere di Antico Regno, un'esperienza straordinaria, bensì la base fissa e indiscussa su cui si valuta l'etica professionale⁹⁴⁷.

I due aspetti, stima collettiva e acquisizione di privilegi, si coniugano nel caso N.92c, dalla tomba di Nefersekeru⁹⁴⁸, grande intendente di palazzo di Sethi I: "*ḥnkwi(.i) r ḳp n ḥnty ti wi m nfr mrw swt ḥ ḥr gr n r3.i*", "fui introdotto nel Kap dell'harem essendo un giovane che il personale del palazzo amava, grazie al silenzio della mia bocca". Avendo precedentemente dichiarato di essere "un silenzioso sin dal grembo" (N.92b), Nefersekeru ritiene sia stata proprio tale sua qualità innata ad ammetterlo all'interno della casa reale, all'esclusiva educazione del Kap⁹⁴⁹.

I risultati ottenuti grazie al tacere si estendono però oltre l'aspetto terreno, arrivando a giocare un ruolo considerevole nel giudizio oltremondano. Il fenomeno analizzato nelle sapienze di Nuovo Regno, che vede il silenzio divenire comportamento apprezzato non solo socialmente ma anche dal divino, ha determinato l'inserimento di questo merito in una fraseologia assai singolare, che H. Grapow, il primo a studiarla, ha definito "*Jenseitswünsche formel*"⁹⁵⁰. Si tratta di periodi ipotetici con una protasi fissa, introdotta da "*ir wnn*" o "*ir wn*": "*ir wn(n) 3ḥ ḥr...*", "se si diventa un akh grazie a...", nella quale sono indicati vari comportamenti positivi; ad essa segue un'apodosi di senso futuro (*sḏm.f* prospettiva o *sḏm.w.f*) che descrive i benefici che il defunto riceverà nell'aldilà proprio in virtù della sua correttezza⁹⁵¹. L'intento della costruzione sembra essere, come illustrato da Gardiner⁹⁵², assicurare al defunto che ciò che è presentato come una verità generale,

⁹⁴⁷ A. Gnirs, *op. cit.*, p. 205.

⁹⁴⁸ J. Osing, *Das Grab des Nefersecheru in Zawyet Sulṭan* (1992).

⁹⁴⁹ Per l'istituzione reale che va sotto questo nome (*WB V*, 105.7, letteralmente "camera protetta" o "segreta"), vd. D. B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol.2 (2001), p. 77.

⁹⁵⁰ H. Grapow, "Ägyptische Jenseitswünsche", in *ZÄS* 77 (1942), pp. 57–78. Vd. anche i seguenti studi ulteriori: A. H. Gardiner, "Review of *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, Vol. LXXVII", in *JEA* 32 (1946), pp. 104-105; P. Vernus, "La formule du bon comportement (*bit nfrt*)", in *RdE* 39 (1988), pp. 147-154; R. Nyord, "Review of *Martin, G.T. 2005. Stelae from Egypt and Nubia in the Fitzwilliam Museum, Cambridge*", in *PalArch* (2006). La struttura grammaticale di questo tipo di costruzione è stata inoltre approfondita in M. Malaise, "La conjugaison suffixale dans les propositions conditionnelles introduites par *ir*", in *Chronique d'Égypte* 60, 119-120 (1985), pp. 152–167.

⁹⁵¹ H. Grapow, *op. cit.*, pp. 58-62.

⁹⁵² A. H. Gardiner, *ibid.*.

ovvero che si accede alla beatitudine tramite il retto agire, si realizzerà anche per lui. Inoltre, ciò permette di introdurre una raffinata *variatio* negli elenchi laudatori: il proprietario, al posto di dichiararsi onesto o silenzioso in modo diretto, argomenta che se lo stato di “*3h*” è riservato a chi possiede tali doti, allora egli lo conseguirà senza dubbio alcuno.

Gli esempi di questa configurazione sono rari, ma molti di essi includono il silenzio tra le caratteristiche essenziali per conseguire una posizione privilegiata nell’aldilà. Nel primo campione conosciuto, la stele di Senenu, vissuto sotto Hatshepsut (N.31a, b), le protasi recitano “*ir wnn ʕh tw hr mtyt gr*”, “*se si diventa un akh per l’onestà e il silenzio*” e “*ir wnn 3h tw hr irt gr kb*”, “*per il fare il silenzio e la calma*”, mentre i vantaggi finali prospettati sono di tipo culturale: l’accesso alle offerte e al seguito di Osiri. La stele di Sennefer, datata ad Amenofi II (N.49b), combina la protasi di N.31a con l’apodosi di N.31b⁹⁵³. Quasi identica è anche la proposizione presente sulla stele di Si, probabilmente datata ad Amenofi III (N.63).

Un’elaborazione più creativa si riscontra su un pilastro della tomba di Maya e Merit⁹⁵⁴ (N.68). Maya, responsabile dei lavori a Karnak e nella Valle dei Re tra Tutankhamon e Horemheb, doveva avere familiarità con i prototipi precedenti, dato che impiega la protasi “classica”, “*ir wnn 3h tw hrw irt gr kbb*”, ma poi sviluppa la conclusione in un’ampia e poetica immagine in cui si augura di poter passeggiare all’aurora tra gli alberi del suo giardino, come amava fare in vita, e di veder esaudita ogni sua preghiera. Simili composizioni mostrano l’influenza del genere degli inni sui testi biografici, fenomeno specialmente evidente tra la XVIII e la XIX dinastia⁹⁵⁵.

Le formule “resultative” qui analizzate sono tese a mostrare i riscontri di quanto predicato nelle sapienze: sono le prove che chi ha seguito i consigli in esse forniti ne ha tratto vantaggi materiali, in termini di posizione sociale e di carriera, ma anche spirituali, in un aldilà dove il comportamento onesto e quieto sarà ricompensato con la beatitudine eterna. In particolare, il sistema di implicazione della *Jenseitswünsche* si basa sul già menzionato fondamento-chiave dell’etica egiziana: la retribuzione delle azioni,

⁹⁵³ Questo esempio e il successivo N.68 non sono compresi all’interno dello studio di Grapow.

⁹⁵⁴ G. T. Martin, *The tomb of Maya and Meryt I: Reliefs, Inscriptions and Commentary* (2012). A p. 35, dove analizza la formula di “*Jenseitswünsche*”, Martin si rifà ad alcuni degli esempi di Grapow, che però non sono analoghi alla formula redatta per Maya, la quale non ha al momento alcun parallelo conosciuto.

⁹⁵⁵ A. Gnirs, *op. cit.*, pp. 201-202.

interiorizzata come imperativo morale, che garantirà, in questo caso, anche il destino funerario desiderato.

3.3.5 – “Non sono stato alto di voce”: il “*bw*” del rumore

Concludiamo in questa sede la trattazione sulle interdizioni relative alla sfera del suono, giacché le autobiografie forniscono altri esempi utili alla comprensione dei punti non del tutto chiariti dall’articolo di Frandsen⁹⁵⁶. Il problema principale é costituito dall’oscillazione tra le due accezioni opposte, positiva e negativa, dell’ “alzare la voce” (“*k3(i) hrw/ mdw*”): all’interno del *corpus* biografico, le attestazioni di questa fraseologia, in entrambi i significati, ammontano a 17. Nella maggioranza di esse, si dichiara di aver compiuto o non compiuto questa azione all’interno di un “luogo del silenzio” (“*st sgr/ sg3*”, 12 casi). Allo scopo di valutare la documentazione in maniera sinottica, e di poterne confrontare direttamente i dettagli, essa è qui di seguito riproposta in una tavola ridotta; per una stima più immediata delle percentuali, le espressioni in cui si dichiara di aver “alzato la voce” o “camminato liberamente” nel luogo del silenzio sono riportati con i numeri identificativi tra parentesi.

8a	Djehutynakht	I P.I. (XI din.)	Capitano dei Medjau, portasigilli del re del Basso Egitto, circa contempo- raneo di Mentuhotep II	<i>"ink (...) šw m irit wrw (?) hrw"</i> <i>"Io sono stato uno esente dal fare grande (?) la voce"</i>
8b				<i>"šw m k3it hrw"</i> <i>"Esente dall'alzare la voce"</i>
(21)	NN	M.R. (XII din.)	Araldo della porta sotto Amenemhet III	<i>"k3i hrw m st sgr"</i> <i>"Alto di voce nel luogo del silenzio"</i>
(22)	Hor-aa	M.R. (XIII din.)	Anziano della porta sotto Sobekhotep IV	<i>"k3 hrw m swt sgr"</i> <i>"Alto di voce nei luoghi del silenzio"</i>

⁹⁵⁶ P. J. Frandsen, “On the avoidance of certain forms of loud voices and access to the sacred”, in W. Clarysse, A. Schoors, H. Willelms, *Egyptian Religion: The Last Thousand Years II* (1998), pp. 975-1000.

(24)	Sobeknakht II	II P.I.	Governatore di El-Kab XVI-XVII din.	<i>"k3i hrw r st sgr"</i> <i>"Alto di voce nel (?) luogo del silenzio"</i>
28	Amenhotep? (nome cancellato)	N.R. XVIII din.	Grande intendente, sovrintendente ai lavori per i due obelischi di Hatshepsut	<i>"[tm/n] k3 hrw [m pr nb] sgr"</i> <i>"[Uno che non è] alto di voce [nella casa del signore] del silenzio"</i>
31c	Senenu	N.R. XVIII din.	Sommo sacerdote di Amon nel Djoser-Djeseru sotto Hatshepsut	<i>"n iri.i isft r rmt n iri [///] n f3i-ε i m pr f3-ε n k3(.i) hrw m pr nb sgr"</i> <i>"Non ho commesso alcun male contro la gente, non ho fatto [///] non ho sollevato il mio braccio nella casa di Quello-dal-braccio-sollevato, non ho alzato la voce nella casa del Signore del Silenzio"</i>
36a	Djehuty	N.R. XVIII din.	Coppiere e araldo reale, sacerdote- <i>wdn</i> di Amon sotto Hatshepsut e Thutmosi III	<i>"h3p-ht m st sgr"</i> <i>"Riservato nel luogo del silenzio"</i>
37a	Useramon detto User	N.R. XVIII din.	Visir e profeta di Maat sotto Hatshepsut e Thutmosi III	<i>"n k3(.i) rmn m pr nb ksw n f3(.i) ε m pr f3-ε n k3(.i) hrw m pr nb sgr n dd(.i) grg m pr nb m3εt"</i> <i>"Non ho alzato la spalla nella casa del Signore degli Inchini, non ho sollevato il braccio nella casa di Quello-dal-braccio-sollevato, non ho alzato la voce nel luogo del Signore del Silenzio, non ho pronunciato menzogne nella casa del signore della Verità"</i>
39a	Antef	N.R. XVIII din.	Grande araldo della sala dell'udienza sotto Hatshepsut e Thutmosi III	<i>"sgr hrw shpr dsrw hw rd m st sgr"</i> <i>"Che mette a tacere chi parla, che crea l'intimità, che guarda il passo nel luogo del silenzio"</i>
(82)	Sennefer	N.R. XVIII din.	Ciambellano, capo degli artigiani del palazzo reale	<i>"wstn m st sgr"</i> <i>"Che cammina libero nel luogo del silenzio"</i>
(109)	Amenemope	N.R. XIX din.	Comandante dei carristi, portafabellino sotto Merenptah	Tra gli epiteti del signore dello scriba del papiro: <i>"in k3 n wsh mtt n st s3b.ti k3 [hrw] m st sg3 ε3 rd"</i> <i>"Per il ka di colui che è ampio di passo nel luogo segreto, alto [di voce] nel luogo del silenzio, grande di piede"</i>

114	Ramesse IV	N.R. XX din.	Faraone	<i>"bwpw.i k3 hrw m st sg3"</i> <i>"Non sono stato alto di voce nel luogo del silenzio"</i>
135	Bes	Età tarda XXVI din.	Compagno di Sua Maestà sotto Psammetico I	<i>"n k3 hrw m st sgr"</i> <i>"Non ho alzato la voce nel luogo del silenzio"</i>
152	Neferhor figlio di Udjahor	Età tolemaica	Profeta	<i>"kb nmtt m bw dsr n k3 hrw m st sgr"</i> <i>"Calmo di passo nel santuario, senza alzare la voce nel luogo del silenzio"</i>
155	Tjainekhet	Età tolemaica	Profeta ad Akhmim, metà IV sec.	<i>"n k3 mdw.i m [///] pr sgr nn wsh.i nnty m-hnw hwt-ntr iw.i rh.kwi [bw]t k3.f"</i> <i>"La mia voce non è stata alta nel [///] casa del silenzio, né i miei passi sono stati lunghi all'interno del del tempio, perché sapevo che ciò era l'abominio del suo ka"</i>
157	NN	Età romana	Profeta, età di Adriano	<i>"hr n ir.i bwt rwt-di-m3t.k n k3 mdw [///]"</i> <i>"Giacché non ho fatto ciò che era l'abominio della tua Porta-del-rendere- giustizia: non ho alzato la voce"</i>

La tavola si apre con due documenti in cui l' "alzare la voce" è visto sotto una luce sfavorevole: si tratta di due iscrizioni dalla tomba di Djehutynakht⁹⁵⁷, capitano dei Medjau e portasilgilli di XI dinastia, *"šw m irit wrw (?) hrw"* e *"šw m k3it hrw"*, "esente dal fare grande / alzare la voce" (N.8a, b). Affermazioni che si collocano tra gli altri epiteti esornativi del defunto, senza alcuna connessione con ambiti sacrali, e del resto, anche il principe non esibisce incarichi sacerdotali. Esse dovrebbero essere, inoltre, cronologicamente anteriori alla più antica menzione del "bwt" del rumore nei capitoli 36 e 37 dei *Testi dei Sarcofagi*, i quali però, lo ricordiamo, si riferivano all'ambiente dell'oltretomba; queste occorrenze precedono anche l'analogica allusione di *Oasita eloquente* B1 57, visto che la composizione del racconto si data tra l'inizio e la metà della XII dinastia⁹⁵⁸. L'idea che il "levare la voce" sia un'attività negativa, e che ci si possa vantare di non averla praticata, è dunque molto antica.

⁹⁵⁷ Vd. H. Willems, *Dayr al-Barshā I* (2007).

⁹⁵⁸ R. B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant: a Reader's Commentary*, p. 1; A. Stauder, *Linguistic dating of Middle Egyptian literary texts*, p. 509.

Risalgono invece al Medio Regno tre dei quattro casi totali di *“alto di voce nel luogo del silenzio”*⁹⁵⁹ (N.21, 22, 24; l'ultimo, N.109, è invece di XIX dinastia). Vernus lo definisce *“cliché autobiographique ben connu, et qui vise à décrire l'éminente position de celui qu'il décrit”*⁹⁶⁰; Frandsen, come già riportato, attribuisce alla mansione del personaggio (araldo, ciambellano, anziano della porta, governatore) la facoltà di rompere, in via eccezionale, quello che dovrebbe essere un *“bwt”*. Tuttavia, l'osservazione di questa tabella spinge a rivedere tali considerazioni.

Innanzitutto non è forse appropriato parlare di un effettivo *cliché*, dato che i casi sono solo quattro, temporalmente circoscritti (a parte l'isolata ripresa in età ramesside) e in netta minoranza rispetto alle affermazioni contrarie. Se è vera la considerazione di Gee per cui *“whether or not raising the voice was a good thing in ancient Egypt depends entirely on context”*⁹⁶¹, la fraseologia normale sul contesto del “luogo del silenzio” implica, in genere, il rispetto della quiete che lo contraddistingue. Si può dire, dunque, che il sintagma *“k3 hrw n st sgr”* abbia un significato principalmente negativo⁹⁶², che assurge, specie nel Nuovo Regno e nell'età tarda, a sinonimo di un'attitudine disdicevole. Il materiale qui raccolto conferma la visione di Frandsen secondo cui *“‘being loud of voice’ can be used in a positive as well as a negative sense, although the number of the positive ones appears to be extremely small”*, rafforzata dalla considerazione che *“occurrences in other types of text such as ritual texts and wisdom texts bear out the fact that shouting and making noise are always associated with negative forces”*⁹⁶³.

I quattro esempi “irregolari” si spiegano ragionevolmente con il presupposto del rango particolare rivestito dai dignitari in questione; l'espressione, più che designare *“l'éminente position de celui qu'il décrit”*⁹⁶⁴, attesta che essi sono autorizzati ad alzare la voce per ragioni professionali, per poter svolgere le loro mansioni, o per far rispettare le regole degli spazi a cui presiedono. Altrimenti, *“k3 hrw”* indica un fenomeno da evitare e da reprimere. Un meccanismo analogo, come vedremo, si riscontra con gli incaricati all'imposizione del silenzio in certe situazioni. Poter levare la voce in un ambiente in cui ad altri non è permesso implica senz'altro un senso di superiorità e prestigio, e si comprende

⁹⁵⁹ J. Janssen, *op. cit.*, p. 34.

⁹⁶⁰ P. Vernus, *“Les ‘espaces de l'écrit’ dans l'Égypte pharaonique”*, in BIFAO 119 (1990), pp. 40, 50.

⁹⁶¹ J. L. Gee, *The requirements of ritual purity in ancient Egypt* (1998), pp. 251-252.

⁹⁶² *Contra* R. B. Parkinson, che, nell'analizzare *“k3 hrw”* in *Oasita eloquente* B1 58 (in *op. cit.*, p. 55) afferma *“Thus the phrase does not necessarily have the inherently unfavourable overtones that Nemtinakht's usage of it implies”*.

⁹⁶³ P. J. Frandsen, *op. cit.*, pp. 994-995.

⁹⁶⁴ P. Vernus, *“Les ‘espaces de l'écrit’”*, p. 40.

dunque come alcuni cortigiani abbiano voluto fregiarsi di tale peculiarità. Ciò che va sottolineato è, ancora una volta, la permanenza semantica della formulazione “*k3 hrw*”, che attraversa la storia egiziana dal Primo Periodo Intermedio all’età romana.

A questo punto, è essenziale cercare di chiarire quale sia il significato esatto del “luogo del silenzio”. Per Frandsen e per altri studiosi, come abbiamo rilevato, esso sembra indicare prevalentemente l’ambito del sacro, sia esso il tempio o un’area dedicata ad Osiri⁹⁶⁵. Tuttavia, la tabella mostra numerose occorrenze in cui la dichiarazione di “non aver alzato la voce nel luogo del silenzio” è associata ad individui senza cariche sacerdotali, e non si lega a nessun indizio che possa far pensare a luoghi consacrati (N.21, 22, 24, 39a, 82, 135): in questi e in molti altri casi, a giudicare dai profili professionali degli interessati, il contesto sembra piuttosto essere quello del palazzo.

Si veda, ad esempio, la stele di Userhat-Hatiay, capo degli scultori di Tutankhamon (N.71), che narra di essere stato notato dal faraone in persona nonostante le sue umili origini, e ricorda la confidenza e la stima di cui è stato oggetto con la frase “*hr.n nb.i hr ts isw.i mkh3.f wrw r.i iw dd.tw n.i imwt nt ib tiwy m st sg3*”, “*il mio signore era contento dei miei discorsi mentre ignorava (quelli) di coloro che erano più grandi di me; cose segrete del cuore mi vennero riferite mentre ero nel luogo del silenzio*”. Parimenti Antef, grande araldo della sala dell’udienza sotto Thutmosi III, si riferisce, con ogni probabilità, alla sua professione all’interno della “grande casa” quando descrive se stesso come “*sgr hrw shpr dsrw hw rd m st sgr*”, “*colui che mette a tacere chi parla, che crea l’intimità, che guarda il passo nel luogo del silenzio*”. Più dubbia è la frase di Djehuty, coppiere reale e sacerdote addetto al sacrificio per Amon⁹⁶⁶, il quale si proclama “*h3p-ht m st sgr*”, “*riservato nel luogo del silenzio*” (N.36a): dal momento che, come vedremo alla sezione successiva, è ben attestato il valore di “*h3p-ht*” nel senso della discrezione sugli affari di stato, e visto lo stretto rapporto con il re implicato dalla mansione di coppiere, anche questa descrizione si riferisce probabilmente alla casa reale.

⁹⁶⁵ P. J. Frandsen, *ibid.*; L. M. de Araújo, *Egyptian Art: Calouste Gulbenkian Collection* (2006), p. 122.

⁹⁶⁶ Vd. N. Davies, “*Tehuti: Owner of tomb 110 at Thebes*”, p. 281: l’autore osserva che il titolo principale di Djehuty, quello che gli ha permesso di acquisire altre onoreficenze, è proprio quello di coppiere: le sue qualifiche religiose sarebbero dunque “secondarie”. JJ Shirley, in “*The Power of the Elite*”, p. 230, argomenta invece che non siamo in grado di stabilire se Djehuty avesse iniziato la sua carriera nel clero, e fosse stato poi promosso a coppiere e ciambellano, o se viceversa i titoli sacerdotali gli siano stati conferiti in riconoscimento dei suoi meriti a palazzo; tuttavia rileva anche che, nella sua biografia, Djehuty sottolinea fortemente il suo ruolo come ciambellano e coppiere, e che la sua importanza alla corte di Hatshepsut, e la sua vicinanza a lei e a Thutmosi III doveva essere eccezionale (si veda anche la facoltà accordatagli di poter inserire le immagini di entrambi i sovrani all’interno della sua tomba).

Citando Frod, *“the sanctity of royal space is evoked through the naming and associations of the *dsrw* *ḥ* and the *st-sgr*”*⁹⁶⁷. Tuttavia, questo vincolo tra il palazzo e il tacere potrebbe non alludere solamente alla “sacralizzazione” del potere nel Nuovo Regno⁹⁶⁸, o al rispetto dovuto alla sede di residenza del faraone, o dei segreti ivi contenuti; non è da escludere che il legame sia dovuto anche al suo carattere di “arena dell’etichetta ritualizzata”⁹⁶⁹, dal momento che, ammoniscono gli *Insegnamenti*, “uno sbaglio di lingua nel palazzo è come uno sbaglio di timone nel mare”⁹⁷⁰. Si può nuovamente ricordare anche la sezione della *Kemit* in cui l’autore si dichiara, utilizzando molti dei concetti che abbiamo finora classificato, “il silenzioso del palazzo, che respinge l’ardore nel creare l’occasione, privo di eccesso nella mia voce”⁹⁷¹; sottolineiamo che “*gr ḥnty*” è un *unicum*, non presente nel lessico autobiografico vero e proprio. Si confronti, inoltre, l’effigie di Amenemope detto Paury (N.50), che nella tomba del cugino Sennefer (TT96A) è accompagnata dalle parole “colui che è onorato presso il re nel palazzo, durevole di lodi, costante di popolarità, signore di esultanza nel palazzo, colui che entra in silenzio ed esce nella calma (*ḥ m gr pr m ḳbb*)”: l’insistenza su questo luogo relaziona certamente la frase alla libertà di Amenemope di andare e venire dalla casa reale, nelle corrette modalità di quiete e di riguardo⁹⁷². Il tacere come comportamento culturalmente incoraggiato è qui contestualizzato nel motivo dell’accesso alla persona del re.

Nella sede del palazzo, dunque, ordine e tranquillità si rivelano particolarmente necessari: qui, “ardore” ed eccessi del linguaggio non possono essere tollerati, e il perfetto tacere diviene quasi un prerequisito per potersi accostare ai più alti livelli della gerarchia. L’ultima sezione, quella dedicata all’ “imporre il silenzio”, addurrà altri riscontri del rapporto privilegiato che intercorre tra la sede del potere e la quiete.

Certamente relative alla sfera del sacro sono invece le menzioni di aver evitato di alzare la voce “nella casa del Signore del Silenzio” (N.28, 31c, 37a, già discusse in dettaglio nel capitolo sulle interdizioni); inoltre, N.114, la frase dalla stele di Ramesse IV di cui parleremo più in dettaglio nella sezione 3.3.8, sembra legata ad attività condotte ad Abido, mentre i proprietari dei documenti N.152, 155 e 157 sono sacerdoti di età tolemaica e romana. Con questa visione d’insieme, si può affermare che il numero delle attestazioni in

⁹⁶⁷ Vd. anche N. Shupak, *ibid.*

⁹⁶⁸ Per questo fenomeno si veda in special modo J. Assmann, *Potere e salvezza* (2002).

⁹⁶⁹ R. B. Parkinson, *Poetry and culture in Middle Kingdom Egypt*, pp. 257-258.

⁹⁷⁰ *Insegnamento di Ankhsheshonqi*, 23,10; S. R. K. Glanville, *The Instructions of Onchsheshonqy*, tav. 23.

⁹⁷¹ S. Quirke, *op. cit.*, p. 54.

⁹⁷² Interpreta così anche J. Auenmüller, *op. cit.*, pp. 216, 530-531.

cui il “luogo del silenzio” si riferisce alla casa reale e quelle in cui si parla invece di un’area sacra è sostanzialmente analogo; ed entrambi i significati sono attestati in tutto l’arco cronologico, senza prevalenze dell’uno o dell’altro in determinati periodi storici. Le evenienze di “*st sgr*” all’interno di una biografia devono dunque essere valutate attentamente caso per caso, considerando il contesto, le mansioni e gli altri titoli del proprietario, e non risulta possibile elaborare una traduzione univoca, poiché l’espressione è, evidentemente, polisemica.

Rifacendoci ancora una volta al tema del “*bwt*” del rumore, possiamo infine catalogare le attestazioni di aver mantenuto un passo calmo⁹⁷³, un’altra formula che si applica in ambito sia civile sia religioso. Essa si riferisce, con tutta probabilità, al palazzo nella già citata stele di Antef (N.39); discutibile è N.79, “*tranquillo di passo (hr nmti⁹⁷⁴)*, che mette a tacere le parole”, riferito ad Amenemope, un dignitario con incarichi sia militari sia sacerdotali. Sono ambientate, invece, esplicitamente in un santuario le occorrenze N.146a, 152, 156, 153b tutte costruite con “*kb nmti⁹⁷⁵*”, tutte riferite a sacerdoti, e tutte di epoca tarda e tolemaica. Quest’ultima è difatti una variante della costruzione precedente introdotta in età saitica, che divenne popolare nel linguaggio religioso degli ultimi periodi della storia egiziana⁹⁷⁶: l’abbiamo visto, ad esempio, impiegato nelle regole del tempio di Horus ad Edfu, che definiscono il “muoversi con calma” come necessario e gradito al dio quanto le offerte⁹⁷⁷. H. De Meulenaere conclude il suo studio su questo epiteto sostenendo che il suo significato si sia evoluto nel tempo: da una semplice indicazione sul muoversi con contegno nello spazio sacro ad un’indicazione tecnica sul tipo di passo solenne, cadenzato, privo d’impazienza che i sacerdoti dovevano tenere durante le processioni⁹⁷⁸.

Anche in questo caso vi sono però alcune sporadiche indicazioni di senso contrario a quanto finora affermato. Nella XVIII dinastia, il capo artigiano Sennefer si dichiara “*colui che cammina libero (wstn) nel luogo del silenzio*” (N.82); nella XIX, lo scriba del pAnastasi

⁹⁷³ E. Brunner-Traut, “*Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren in den Koptischen Apophthegmata am Beispiel des Schweigens*”, in E. Hornung, O. Keel, *Studien zu altägyptischen Lebenslehren* (1979), p. 198.

⁹⁷⁴ J. Janssen, *op. cit.*, p. 29. “*hr(w) nmti*” è attestato sin dall’epoca di Amenemet II: vd. R. El-Sayed, “*Quelques précisions sur l’histoire de la province d’Edfou à la IIe Période Intermédiaire (étude des stèles JE 38917 et 46988 du musée du Caire)*”, in *BIFAO* 79 (1979), p. 195. Per un esempio in cui il sintagma si riferisce quasi certamente al contegno ai cui sono tenuti gli alti funzionari reali, vd. S. Bickel, P. Tallet, “*La statue di Meket*”, in *BIFAO* 96 (1996), pp. 76-77 (datazione alla XII dinastia).

⁹⁷⁵ H. De Meulenaere, “*Una formule des inscriptions autobiographiques de basse époque*”, pp. 226-231.

⁹⁷⁶ H. De Meulenaere, *op. cit.*, p. 226.

⁹⁷⁷ M. Alliot, *Le culte d’Horus à Edfou au temps des Ptolémées I* (1949), pp. 190-191.

⁹⁷⁸ H. De Meulenaere, *op. cit.*, p. 228.

III⁹⁷⁹ magnifica il suo signore definendolo *“alto di voce nel luogo del silenzio, grande di piede (ꜥ3 rd)”*; infine, in età tolemaica, un certo Horemheb è descritto nel suo sarcofago come uno *“che cammina libero (wstn) presso il Signore dei silenziosi”* (N.172). Se il terzo esempio può forse evocare la desiderata libertà di muoversi a proprio piacimento nelle infinite regioni dell’aldilà, i primi due appaiono molto simili ai casi in cui i dignitari vantano di poter fare ciò che ad altri non è permesso, in virtù del loro straordinario rango. Inoltre, il verbo *“wstn/wstn”* risulta attestato in epoca saitica per i sacerdoti che devono poter accedere senza impedimenti agli spazi sacri per svolgere le loro mansioni: ne è un esempio la stele funeraria di Djedatumieufankh, sacerdotessa di Bastet dell’epoca di Amasi, che nel suo appello ai viventi si rivolge tre volte a *“voi che entrate davanti al dio e che camminate liberamente davanti al dio (ꜥk hr ntr wstn hr ntr) per compiere i riti e fare le offerte”*⁹⁸⁰: è dunque possibile che il riferimento sia semplicemente ad incarichi sacerdotali, anche se il complemento *“nel luogo del silenzio”* aggiunge sempre un’ulteriore sfumatura di esclusività.

In conclusione a questa rassegna sul *“bwt”* del rumore nel *corpus* autobiografico, riprendiamo, ancora una volta, un’affermazione di Frandsen, quella che segue la sua presentazione degli interdetti sulle pareti dei templi: *“if the priests were required to observe such rules it is only to be expected that mentions of the same precepts would be made in their autobiographical texts”*⁹⁸¹. In questa trattazione, è stato possibile offrire una casistica considerevolmente più ampia rispetto agli esempi dell’autore, tuttavia il numero resta comunque limitato, e, soprattutto, emerge un fattore essenziale: tali *“regole di comportamento”* non compaiono solo nelle biografie dei sacerdoti, ma anche in quelle di personaggi senza legami con il tempio. Le stesse fraseologie risultano usate indistintamente per l’ambito sacrale e per quello del palazzo reale. Del resto, la natura divina del faraone faceva sì che fossero richiesti nei suoi confronti un contegno e un’attenzione paragonabili a quelli riservati al divino: sia di fronte agli dèi che al cospetto del sovrano erano necessarie doti di discrezione, temperanza e disposizione alla quiete per svolgere correttamente il proprio lavoro.

Questa consonanza ridimensiona l’affermazione di Frandsen secondo cui *“it should be pointed out that there is a distinction between the admonition against raising the voice*

⁹⁷⁹ A. H. Gardiner, *LEM*, p. 20 e seg.

⁹⁸⁰ J.-P. Corteggiani, *“Une stèle héliopolitaine d’époque saite”*, in *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron I* (1979), p. 124.

⁹⁸¹ P. J. Frandsen, *op. cit.*, p. 984.

*found in the material discussed in this paper, and the exhortations to be silent as found in the wisdom texts*⁹⁸². Tale asserzione contrasta, difatti, con la generale compattezza di temi e fraseologie sulla disapprovazione del rumore tra biografie e interdizioni templari. Anche Lichtheim conclude il percorso cronologico del suo *Moral Values in Ancient Egypt* proprio col rilevare che *“it is remarkable that, even as late as the Greco-Roman period, when anxiety and a search for salvation were spreading, the ancient values not only continued to be taught, but appeared now also as specific commands to the priesthoods, inscribed at temple entrances*⁹⁸³. È immediato notare la corrispondenza non solo di toni, ma anche di contenuti tra questo tipo di iscrizioni, le biografie e i testi di sapienza, considerando anche che ammonimenti di genere rituale erano già incorporati negli *Insegnamenti* sin dall’epoca di quello di Ani. La separazione tra questi due ambiti non sembra, insomma, del tutto fondata.

Tornando al problema dell’assenza di regole specifiche all’interno delle biografie sacerdotali, dall’analisi dei testi appare, piuttosto, che i servitori della casa del dio preferissero ricordare ciò che avevano compiuto materialmente, opere importanti, visibili e durevoli come un restauro o l’ampliamento di un tempio, oppure il bene fatto alla propria comunità con l’assistenza ai più sfortunati e l’equità in ogni circostanza. Riguardo al tempio, più frequente è l’elogio della propria precisione negli aspetti più pragmatici del servizio sacro: il pronunciare correttamente e al momento giusto formule e riti, l’attenzione alle offerte e alle libagioni, la purezza e la pulizia. Vediamo ad esempio come una il testo autobiografico del sacerdote di Neith Padisobek (stele Cairo JE 44065⁹⁸⁴, epoca tolemaica), qui scelto per esemplificare il ritratto di un servitore del dio attento e riguardoso, non faccia il minimo cenno al rispetto della quiete:

*“Sono stato un sacerdote che conosceva i suoi doveri, uno senza colpa,
dalle dita pure nel lavoro delle sue mani, uno che non ha mai fatto del male,
un puro che camminò sull’acqua del suo signore
senza trascurare il suo lavoro,
senza stancarsi del suo servizio,
uno pulito nel momento delle sue incombenze*

⁹⁸² P. J. Frandsen, *op .cit.*, nota 79 pp. 995-6.

⁹⁸³ M. Lichtheim, *Moral Values in Ancient Egypt*, p. 95.

⁹⁸⁴ A. Daressy, in *RecTrav* 26 (1914), pp. 73-82.

*quando giungeva l'immagine del suo signore,
mai incline alla sporcizia,
pulito al momento di presentare le offerte
e infaticabile in tutto ciò che fece.*⁹⁸⁵

Gli unici casi più chiari a menzionare regole dello spazio sacro restano quelli, già analizzati, di Senenu ed Useramon (N.31c, 37a), che però interessano precetti specifici per le singole divinità; e N.146a, 152, 155, effettivamente concernenti la condotta da rispettare all'interno dello spazio sacro, con gli ultimi due esempi strutturati nella forma del "bwt". Ma le occorrenze appaiono troppo scarse per provare l'esistenza di una "regola del silenzio" nei templi prima delle interdizioni tolemaiche. Questo materiale, invece, può rinsaldare la teoria di Frandsen di un progressivo allargamento della sfera interessata dal silenzio, dal solo domino di Osiri alle aree sacre in generale: se nei casi di Senenu e di Useramon si parlava di "non alzare la voce nella casa del Signore del Silenzio", e in N.114 la stessa dichiarazione è riferita ad Abido, nelle iscrizioni funerarie tolemaiche troviamo invece indicazioni esplicite e generali del comportamento quieto da tenere nei santuari⁹⁸⁶, in coincidenza con l'apparizione dei bandi del rumore sulle pareti dei templi. Ma l'estrema rarità di tali indicazioni deve far riflettere; riallaceremo queste considerazioni in sede di conclusione del lavoro.

3.3.6 – Sintagmi di significato affine

Come anticipato nella premessa sulla lessicografia, la tavola registra anche alcuni epiteti che, nei dizionari e nelle pubblicazioni egittologiche, sono tradotti proprio con il significato di "mantenere il silenzio": non dunque semplice discrezione o moderazione, ma un concetto più stringente. Essi non fanno parte, di regola, del lessico sapienziale, ma si dimostrano piuttosto ben documentati in quello biografico. Ciò significa che, pur veicolando un'idea molto simile a quella del tacere, questi sintagmi non possiedono la stessa rilevanza semantica e storica, né lo stesso peso di "(s)gr", e non possono esserne

⁹⁸⁵ Testo qui citato in traduzione da M. Lichtheim, *Ancient Egyptian autobiographies*, p. 197.

⁹⁸⁶ Vd. Anche E. Brunner-Traut, *op. cit.*, p. 198.

considerati sinonimi diretti. Non sono, pertanto, interscambiabili con “(s)gr” né negli *Insegnamenti*, né nei *Discorsi*, ma neppure nelle biografie, giacché nessuna di queste diciture si trova inserita nelle fraseologie che abbiamo finora catalogato.

Ciò detto, si tratta innegabilmente di accezioni molto vicine al nostro argomento, e che ricorrono spesso in concomitanza con l’epiteto “*silenzioso*”, o in contesti simili a quelli discussi nelle altre sezioni. È per questo, e per la consuetudine in campo egittologico di tradurli come “*tenere il silenzio*”, che è stato deciso di includere nel catalogo anche queste espressioni idiomatiche, mentre altre più generiche che si riferiscono alla calma o alla discrezione sono state lasciate da parte.

Il più antico e frequente risulta “*ḥ3p-r3*”⁹⁸⁷, letteralmente “*di bocca nascosta*”, “*di bocca segreta*”, tradotto anche come “*che mantiene il silenzio*”⁹⁸⁸ (N.9a, 29, 30, 34, 44a, 48, 52a, 66a, 67b), attestato dal Primo Periodo Intermedio alla XVIII dinastia, con una variante, di significato analogo, “*ḥbs-r3*”⁹⁸⁹, limitata a due casi di XII dinastia (N.11, 19): in tutto si contano dunque 10 *record*.

Contemporaneamente, nella stessa stele di Rudjahau dove si riscontra la prima testimonianza di “*ḥ3p-r3*”⁹⁹⁰, compare anche “*ḥbs-ḥt*”⁹⁹¹ (N.9b), dal verbo “*ḥbs*”⁹⁹², “*coprire, nascondere*”, variante attestata solo in questo contesto⁹⁹³ del sintagma “*ḥ3p-ḥt*”⁹⁹⁴ (N.16, 25, 36a, 46a, 70a, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 112a, 153a; 13 *record* in totale, ma 6 appartengono al solo visir Paser), letteralmente, “*di ventre nascosto*”, “*di corpo nascosto*”, qui tradotta come “*riservato*” o “*che mantiene il silenzio*”, in ottemperanza alle indicazioni dei dizionari⁹⁹⁵. “*ḥt*”, “*il ventre*”, “*il grembo*”, “*il corpo*”, era considerato sede delle emozioni⁹⁹⁶, e in quanto tale, come si è già registrato, si tratta di un termine talvolta intercambiabile con “*ib*”⁹⁹⁷. Esso è l’unico di questi sintagmi “alternativi” che si sia riscontrato anche all’interno della letteratura, nel passo delle *Lamentazioni di*

⁹⁸⁷ WB III, 30, 18.

⁹⁸⁸ R. O. Faulkner, *Dictionary*, p. 163.

⁹⁸⁹ WB III, 65; R. O. Faulkner, *The Stela of Rudj’ahau*, in *JEA* 37 (1951), p. 49.

⁹⁹⁰ WB III, 30.

⁹⁹¹ WB III, 65; R. O. Faulkner, *op. cit.*, p. 50.

⁹⁹² WB, *ibid.*.

⁹⁹³ R. O. Faulkner, *ibid.*.

⁹⁹⁴ E. Otto, *Die biographischen Inschriften*, p. 67.

⁹⁹⁵ WB III, 30; R. O. Faulkner, *Dictionary*, p. 163.

⁹⁹⁶ N. Shupak, “*Where can wisdom be found?*”, pp. 291-296.

⁹⁹⁷ M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* I, p. 78.

Khakheperraseneb, "Le mie membra sono cariche, ed io sono prostrato a causa del mio cuore: è doloroso mantenere il silenzio su di esso (wḥd sw ḥ3p-ḥt ḥr.f)"⁹⁹⁸.

Ma lo si trova anche nel lessico sapienziale, all'interno dell'*Insegnamento di Kheti*:

*"m dd mdt n ḥ3p
iw ḥ3p-ḥt ir.n.f ikm
m dd mdt n pr-ib
iw ḥms tw ḥn^c ksm-ḥt"⁹⁹⁹*

*"Non parlare a chi si nasconde:
il riservato è colui che si è fatto per sé uno scudo.
Non dire parole a chi mette in giro il suo cuore,
quando siedi insieme all'irritabile."*

Una citazione che aiuta a cogliere l'aspetto di profonda riservatezza evocato da questo epiteto, e, insieme, la natura di difesa, ausilio e "scudo" offerta dal silenzio e dal riserbo, soprattutto in situazioni di aggressività verbale.

A seguire in ordine di frequenza troviamo "*tm(m)-r3*", formulazione pleonastica, giacché "*tm*" può significare già da solo "*chiudere la bocca*"¹⁰⁰⁰, che abbiamo scelto qui di rendere "*chiuso di bocca*": se ne catalogano 8 occorrenze (N.51, 61, 62, 74, 101a, 101b, 113a, 113b). Due dignitari di XIX e XX dinastia, Djehutyemheb e Paenkhemenu, ripetono più volte l'accostamento "*il silenzioso di Karnak, la bocca chiusa di Tebe*" (N. 101a e b, 113a e b¹⁰⁰¹), che di nuovo pare sottolineare uno speciale collegamento con i propri luoghi d'origine, e una distinzione all'interno degli stessi¹⁰⁰². Questa locuzione non registra altre indicazioni territoriali se non quelle di Tebe e di Karnak: era evidentemente motivo di particolare vanto essere associati alla "città" per eccellenza, e al suo complesso templare. Tre casi (N.16a, 25, 140) ci presentano invece "*ḥtm-r3*", "*dalla bocca sigillata*", sempre all'interno dell'espressione "*ḥtm-r3 r sdm.t(w).f*" "*di bocca sigillata su ciò che ha udito*".

⁹⁹⁸ 1, 10-14; A. H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, p. 104.

⁹⁹⁹ pSallier II, col. IX, 10-11. Vd. S. Quirke, *Egyptian literature 1800 BC*, p. 125.

¹⁰⁰⁰ WB V, 302-303; R. O. Faulkner, *op. cit.*, p. 298.

¹⁰⁰¹ Vd. anche, per la questione del legame con il territorio, la variante N.117 "*il silenzioso di Tebe, il lodato di Karnak*", sempre databile alla XX dinastia.

¹⁰⁰² J. Assmann, "*Harfnerlied und Horussöhne*", in *JEA* 65 (1979), p. 58; E. Otto, *op. cit.*, pp. 88 e seg..

Anche le altre fraseologie classificate in questa sezione risultano spesso costruite con la preposizione “*hr*”, a precisare ciò su cui si è mantenuto il silenzio. La versione più consueta, seppur circoscritta alla XVIII dinastia, è “*h3p-r3/ h3p-ht/ tmm-r3 hr m33t n irty.fy*”, “discreto su quello che i suoi occhi hanno visto” (N.30, 44a, 46a, 48, 51, 52a, 66a, 67b), che ha, ancora una volta, un riferimento duplice: è attestata su documenti di membri dell’*entourage* della casa reale o dell’esercito, oppure del personale templare. Molti sono però i casi in cui si parla specificatamente del palazzo, delle sue procedure e delle parole del sovrano rivelate in privato, che non devono lasciare le mura di quel luogo: di tale confidenza con il faraone ci si vanta con espressioni come “riservato riguardo alle procedure/ al segreto / agli affari del palazzo (*sšm/ bs/ hrt k*)”. Nella prima attestazione cronologicamente registrata, quella della tomba TT11 di Djehuty, tesoriere, sovrintendente ai lavori e ai sacerdoti sotto Hatshepsut¹⁰⁰³ (N.30), la connessione con tale settore è perspicua: “colui che conosce ogni segreto del palazzo, di bocca segreta riguardo a quello che i suoi occhi vedono (*rh sšt3 nb n h h3p-r3 hr m33t irty*)”. Come sulla Stele Northampton¹⁰⁰⁴ (N.29) egli aveva dichiarato che la sua qualità di “*h3p-r3*” era stata riconosciuta dalla sovrana in persona, così anche qui tale caratteristica è legata alla sua conoscenza delle informazioni più delicate e di più alto livello. Djehuty, uno dei funzionari di spicco della corte di Hatshepsut, che nella sua tomba fa sfoggio delle sue capacità di “abile scriba” e di “colui che decifra gli scritti della casa segreta”¹⁰⁰⁵, anche tramite due lunghi inni crittografici, potrebbe essere proprio il creatore di questa formula, che mette in luce, al contempo, le sue capacità intellettuali, il suo ruolo esclusivo, ed il suo carattere eccellente. Un caso singolare è poi quello di Paser, uno dei visir che hanno servito Ramesse II, il quale, su moltissimi degli oggetti a lui attribuiti, ripete la formula “*h3p-ht hr shrw k*”, “riservato riguardo ai piani del palazzo”: qualità certamente fondamentale per la carica che ricopriva.

I segreti del tempio e dei suoi rituali sono invece evocati esplicitamente nelle iscrizioni N.9a, 9b, 46a, 112: le fraseologie qui esaminate dimostrano dunque di avere una valenza molto specifica, legata ai segreti di più alto livello, dai misteri religiosi (si veda

¹⁰⁰³ JJ Shirley, “The Power of the Elite”, in B. Bryan et alii (ed.), *Creativity and Innovation in the Reign of Hatshepsut* (2014), pp. 195-195.

¹⁰⁰⁴ W. Spiegelberg, “Die Northampton Stele”, in *RecTrav* 22 (1900), pp. 115–125.

¹⁰⁰⁵ A. D. Espinel, “Play and Display in Egyptian High Culture: The Cryptographic Texts of Djehuty (TT11) and Their Socio-Cultural Context”, in B. Bryan et alii (ed.), *Creativity and Innovation in the Reign of Hatshepsut* (2014), p. 328; l’autore concorda nell’assegnare il titolo alla sfera del palazzo reale e di questioni più “mondane”.

specialmente la stele di Rudjahau¹⁰⁰⁶, N.9a e b, con le sue allusioni a riti e cerimoniali non di facile comprensione) alla protezione delle parole del sovrano.

In conclusione a questa sezione, è da riservare una breve menzione all'antico, frequentissimo e molto discusso epiteto di "*ḥry-sšt3*", "*custode dei segreti*"¹⁰⁰⁷, che abbiamo scelto di non includere nella trattazione, giacché non si riferisce segnatamente al silenzio, ma che s'incontra spesso, e con le più svariate specifiche, nelle titolature dei personaggi catalogati in *database*¹⁰⁰⁸.

Sebbene esso non sia attestato in diretta connessione con il tacere, se ne fregiano però quegli stessi funzionari che insistono sui temi della riservatezza, dell'essere "*chiusi di bocca*", sul non divulgare le informazioni confidenziali. Ci sembra pertanto che vadano riviste le opinioni di S. Z. Balanda, secondo cui il titolo di "*ḥry-sšt3*" non si riferisce necessariamente a qualcosa di segreto o precluso, e soprattutto la sua affermazione "*neither am I able to quote any claim to the ability to keep secrets incorporated in any self laudatory biography*"¹⁰⁰⁹. La propensione alla discrezione e l'orgoglio di avere accesso ad informazioni private sono invece elementi ricorrenti del discorso biografico sin dall'Antico Regno¹⁰¹⁰, e anche il nostro *database* registra esempi molto chiari di protezione dei segreti, indicati proprio coi termini "*št3*" e "*sšt3*" (N.9a, 30, 54, 67b, 140c).

3.3.7 – Imporre il silenzio

Un discorso a parte meritano le non rare occorrenze (16 *record* nella fraseologia) in cui il proprietario dell'iscrizione, invece di affermare la propria aderenza alla virtù del tacere,

¹⁰⁰⁶ R. O. Faulkner, "*The Stela of Rudj'ahau*", in *JEA* 37 (1951), pp. 50-51.

¹⁰⁰⁷ Lo studio più completo sull'argomento resta quello di K. Rydstrom, "*HRY SŠT3 'in charge of secrets': the 3000-year evolution of a title*", in *DE* 28 (1994), pp. 53-94; per un riesame più recente e ulteriori precisazioni e indicazioni bibliografiche, vd. M. Beatty, "*The title ḥry sšt3 'Master of Secrets': functional or honorific?*", in *ANKH* 8/9 (1999/2000), pp. 58-71; S. Z. Balanda, "*The title ḥry sšt3 to the End of the New Kingdom*", in *JARCE* 45 (2009), pp. 319-348.

¹⁰⁰⁸ Le iscrizioni che presentano anche il titolo in questione sono N.2, 14, 15, 46, 67, 68, 70, 94, 98, 117, 131, 146, 148, 151, che spaziano dal Primo Periodo Intermedio all'età tolemaica.

¹⁰⁰⁹ S. Z. Balanda, *op. cit.*, p. 320.

¹⁰¹⁰ E.g., nella celebre biografia di Uni (CG 1435, VI din.), il personaggio ricorda a più riprese il privilegio di aver "*ascoltato da solo*" i casi riportati davanti alla corte, o le discussioni più delicate relative all'*harem* reale (cfr. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* I, p. 19).

esibisce orgogliosamente la propria facoltà di comandare il silenzio, in determinati luoghi e su un determinato pubblico¹⁰¹¹.

I casi più particolari di questa serie sono quelli che comprendono il titolo di “*ḥry-sgr*”¹⁰¹²



, o della sua variante “*ḥry-sgr*”, che abbiamo qui scelto di rendere, nella maniera più neutrale possibile, “*preposto al silenzio*”. Si tratta di un epiteto raro, di cui il nostro *database* registra solo cinque testimonianze, e il cui significato attende ancora una delucidazione; anche il *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, pur registrandolo e traducendolo come “*der Stille gebietet’ (am Hof des Königs)*”, riporta poi un caso non relativo al palazzo¹⁰¹³. Probabilmente proprio a causa della scarsità di ricorrenze, esso non figura all'interno dei più estensivi studi sulle titolature egiziane¹⁰¹⁴, e le opere che lo hanno brevemente menzionato sottolineano come la denominazione resti poco chiara¹⁰¹⁵. Esaminiamo qui dunque queste occorrenze, ponendole poi a confronto con altre costruzioni di significato correlabile.

N.1: la frammentaria formula “[//] *m ist ḥry-sgr* *m ḥwt-wrt*” ricorre nella stele di Ipiemsaef, da ascriversi, secondo S. El-Fikey, alla V o alla VI dinastia¹⁰¹⁶: sarebbe dunque l'unico elemento di Antico Regno dell'intero *database*. Per K. Dawood, invece, la stele è da postdatare al Primo Periodo Intermedio¹⁰¹⁷; egli annota inoltre l'enigmaticità della dicitura in questione, e ne suggerisce un significato di tipo giuridico, vista la menzione del “*grande tribunale*”¹⁰¹⁸. È possibile però anche che “*ḥry-sgr*” si collegasse al precedente titolo in lacuna, quello che termina con “*nel palazzo*”: l'ambito potrebbe dunque anche essere la dimora del sovrano.

¹⁰¹¹ Parte di questa sezione è stata presentata al convegno *Current Research in Egyptology 2017* (Napoli, 3-6 maggio 2017) con il titolo “*The guardians of silence: the title ‘ḥry-sgr’ and some related expressions from ancient Egyptian biographies*”.

¹⁰¹² *WB* IV, 324, 1-2.

¹⁰¹³ Vd. nota precedente; *WB* cita il caso di Ibiau (N.80).

¹⁰¹⁴ Il titolo non è presente in W. Ward, *Index of administrative and religious titles of the Middle Kingdom* (1982), né in H. G. Fischer, *Egyptian titles of the Middle Kingdom* (1985), né in D. Jones, *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom* (2002), né in S. Quirke, *Titles and bureaux of Egypt* (2004); a farne menzione è solo D. Doxey, *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom*, pp. 162 e 346.

¹⁰¹⁵ R. J. Leprohon, “*Gatekeepers of this and the other world*”, in *JSSEA* 24 (1997), p. 80; K. Dawood, *The Inscribed Stelae of the Herakleopolitan Period from the Memphite Necropolis I* (1998), pp. 366-367; J. Osing, G. Rosati, *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis* (1998), p. 80.

¹⁰¹⁶ S. El-Fikey, *The tomb of the vizier Re-wer* (1980), p. 39.

¹⁰¹⁷ K. Dawood, *op. cit.*, p. 366.

¹⁰¹⁸ K. Dawood, *ibid.*.

N.3: testo dalla tomba del nomarca Kheti I, datato alla X dinastia, conservato in una trascrizione su papiro dall'archivio di Tebtynis¹⁰¹⁹. La frase “*ḥry(?) -sgr m [///] ntr*” è riportata nel database, così come nella trascrizione originale di Osing, in maniera incerta, poiché “*ḥry*” è in questo caso scritto con il segno N1 invece che col più usuale D2, e non si può escludere che faccia parte della frase precedente in lacuna e che significhi effettivamente “*(che traversa?) il cielo, il silenzioso nel [///] del dio*”¹⁰²⁰. Tuttavia, il nostro database dimostra che l'epiteto esornativo “*(s)gr*” compare solo dalla XII dinastia in poi: di conseguenza, è assai probabile che anche questa sia un'occorrenza del “*preposto al silenzio*”.

N. 16c: nella lunga e nota stele¹⁰²¹ dell'altrettanto noto Mentuhotep, visir di Sesosti I, sono costantemente sottolineate le responsabilità per le quali il personaggio è chiamato a custodire i segreti e a farsi garante delle giuste modalità del discorso all'interno del palazzo, con designazioni come “*colui che accede in privato al suo signore (...) e a cui vengono riferite faccende celate*”¹⁰²², “*colui che trova (la giusta frase), che appiana ciò che è difficile*”¹⁰²³, “*ponderato di discorsi, efficace nel parlare, riservato sulle procedure del palazzo*”¹⁰²⁴, “*uno perfetto nell'ascoltare ed eccellente nel parlare*”¹⁰²⁵. Tra di esse spiccano le sue dichiarazioni di rispettare, e allo stesso tempo ordinare, il silenzio (N.16a-c). Mentuhotep si proclama discreto e fidato, ma chiarisce anche che egli può “*parlare con la sua propria voce nella residenza del re (mdw r ḥrw.f m pr bity)*” mentre è “*preposto al silenzio tra i cortigiani (ḥry-sgr n šnwt)*”: un'affermazione che forse riecheggia quelle, di poco precedenti, dei nomarchi che vantano libertà di parola in mezzo ad una nobiltà intimorita e muta (N. 2, 4, 5, 6, 7)¹⁰²⁶. Da notare anche come il termine qui usato, “*šnwt*”, determini verosimilmente, come dimostrato da Doxey, un livello della corte più alto rispetto a “*srw*” o “*wrw*”¹⁰²⁷, il che rende l'affermazione di autorità da parte di Mentuhotep ancor più rimarchevole.

¹⁰¹⁹ J. Osing, G. Rosati, *ibid.*.

¹⁰²⁰ J. Osing, G. Rosati, *ibid.*.

¹⁰²¹ H. O. Lange, H. Schafer, *Grab-und Denksteine des Mittleren Reiches II* (1908), pp. 150 e seg..

¹⁰²² R. Landgráfová, *It is My Good Name that You Should Remember*, pp. 169-170, r. 4.

¹⁰²³ R. Landgráfová, *op. cit.*, p. 170, r.5.

¹⁰²⁴ R. Landgráfová, *op. cit.*, *ibid.*; per “*dns mhwt*”, “*ponderato di discorsi*”, vd. J. J. Clère, “*L'expression dns mhwt des autobiographies égyptiennes*”, in *JEA* 35 (1949), pp. 38-42; vd. anche “*dns mdt/ r3*” in questo database, N.25, 112a e 156.

¹⁰²⁵ R. Landgráfová, *op. cit.*, p. 175, r. 9.

¹⁰²⁶ Vd. cap. 3.2.

¹⁰²⁷ D. Doxey, *op. cit.*, pp. 162-163.

N.14a: allo stesso periodo della precedente appartiene la stele del portasi­gilli e sacerdote Upuaut-aa¹⁰²⁸, che di nuovo pone l'accento sull'aspetto della segretezza, e che oltre a comandare la quiete si dichiara egli stesso *"un silenzioso tra gli ufficiali"* (N.14b). Il contesto della frase *"ḥry-sgr m wꜥw ꜥ m swt imnwt m m33 nfrw nb.f"* potrebbe però essere quello templare, dato che egli è gran ciambellano in Abido, ed è nominato il suo privilegio di *"vedere la perfezione del suo dio"*.

N.80: ci spostiamo nella XVIII dinastia con l'*ushabti* di un altrimenti ignoto Ibiau¹⁰²⁹, in cui, nelle uniche due righe superstiti della formula dell'*ushabti*, il titolo in oggetto è ripetuto ben due volte (*"šḥd ḥry-sgr n Imn Ibiꜥw (...) ḥry-sgr n Imn Ibiꜥw"*), la prima scritto col segno N1, la seconda con D2.

Nonostante la loro esiguità, questi documenti mostrano tratti degni d'interesse: una distribuzione omogenea nel tempo, dall'Antico al Nuovo Regno, e una gamma di funzioni differenti, da quelle secolari (N.1 di ambito giuridico, N.16c di palazzo, e forse anch'esso legale, visto che Mentuhotep è un giudice) a quelle religiose (probabilmente nel caso N.3, *"preposto al silenzio nel [///] del dio"*, e certamente in N.14a e soprattutto in N.80, che nomina esplicitamente Amon). Non è dunque agevole interpretare quale tipo di autorità nello specifico si intenda con l'essere un *"preposto al silenzio"*, e se si tratti di una carica funzionale, o di un mero appellativo onorifico.

Negli *Insegnamenti* come nelle autobiografie, lo abbiamo ricordato più volte, il silenzio é sempre presentato come una scelta morale, fortemente consigliata, ma autonoma. Eppure nel caso di *"ḥry-sgr"* il tacere si trasforma in imposizione. La raccolta registra diverse altre fraseologie che indicano concetti paragonabili, datate dal Medio Regno all'età tarda.

N.20: dalla tomba di Khnumhotep III (principe, scriba reale, XII dinastia) viene *"r3 wꜥ ḥtm r3w"*, *"la sola bocca, che annienta le bocche"*, ripresa nella XXVI dinastia (N.138), anche nella variante *"r3 wꜥ mdt r3w m sgr"*, *"la sola bocca che parla mentre le bocche stanno in silenzio"* (N.129, 136).

N.15b: dalla stele di Djefaihapi I (nomarca, XII dinastia), *"ink dr bhꜥḥ m ꜥ3 s3 sgr ꜥ3 ḥrw r tm.f mdw"*, *"io sono colui che respinge il sobillatore che ha la schiena alta e che fa tacere chi è alto di voce cosicché non parli"*, copiata più volte, in versione abbreviata, sempre

¹⁰²⁸ Per la bibliografia completa vd. R. Landgráfová, *op. cit.*, p. 157.

¹⁰²⁹ A. Mariette, *Catalogue général des monuments d'Abydos* (1880), p. 52 (n.393).

durante la XXVI dinastia (N.134, 137, 139)¹⁰³⁰. Particolare è soprattutto il primo caso, quello del sacofago di Gemenefhorbak (Torino cat.2201), che riprende certamente costruzioni dalla stele di Djefaihapi, dato che esse risultano presenti solo su quel monumento, ma senza riprodurle in sequenza, bensì rimaneggiandole con contenuti aggiuntivi¹⁰³¹. L'antichissimo materiale delle tombe di Asyut era entrato a far parte del patrimonio testuale tradizionale: *"the cultural importance of these First Intermediate Period Tombs lies in the transmission of their autobiographies and their 'addresses to visitors' ('Sicherungsformeln'). These texts were transferred from a Siutian library to a Theban library sometime during the beginning of the 12th Dynasty and the beginning of the New Kingdom. From the reign of Psametik I to the Roman Period, these texts were repeatedly referred to as part of the cultural memory in Thebes and other parts of the country."*¹⁰³²

Visti anche gli esempi precedentemente citati, la XXVI dinastia appare particolarmente interessata a recuperare le fraseologie del "far tacere" elaborate nel Medio Regno. Questo fenomeno di arcaismo e riattualizzazione richiama quello già osservato per la XVIII dinastia, ma con una differenza profonda nelle cause: nel periodo saita, la conservazione dell'eredità culturale è spinta da una forte motivazione nazionalista in conseguenza del dominio libico. Inoltre, nonostante la sempre più accentuata apertura dell'Egitto alle dinamiche storiche del Mediterraneo, il *corpus* autobiografico tende ad escludere qualsiasi riferimento ad avvenimenti contemporanei, preferendo rifarsi a titoli, espressioni e modelli di un passato ideale¹⁰³³.

N.128: la stele di Hor IX (sindaco di Tebe, segretario del re), di III Periodo Intermedio, descrive il personaggio come *"uno che comanda ai sudditi mentre i cortigiani sono in silenzio"*, non nota da altri paralleli.

Registriamo poi alcune costruzioni con i causativi *"sgr"* e *"sgrḥ"*¹⁰³⁴, di cui si annoverano 14 occorrenze.

¹⁰³⁰ Per un'analisi più dettagliata dei rapporti che intercorrono tra questo testo e le biografie di XXVI dinastia, si rimanda a J. Kahl, *Siut-Theben* (1999), pp. 217-239.

¹⁰³¹ J. Kahl, *op.cit.*, p. 233.

¹⁰³² M. El-Khadragy *et alii*, *"The First Intermediate Period Tombs at Asyut Revisited"*, in *SAK* 32 (2004), pp. 233-234. Vd. anche J. Kahl, *op. cit.*, pp. 283-355.

¹⁰³³ Per tale fenomeno si rimanda a P. D. Manuelian, *Living in the past: studies in archaism of the Egyptian twenty-sixth dynasty* (1994); e a K. Jansen-Winkel, *"Bild und Charakter der ägyptischen 26. Dynastie"*, in *Altorientalische Forschungen* 28,1 (2001), pp. 165-182.

¹⁰³⁴ *WB* IV, 324.

Non sembra attinente a questa discussione l'attestazione più antica di *"sgrḥ"* in una biografia¹⁰³⁵, N.13b, in cui il verbo significa, con ogni probabilità, *"consolare"*: una forma di *"far tacere"* decisamente più blanda, e di senso non impositivo.

Abbiamo invece già citato N.39, dalla stele di Antef, grande araldo della sala dell'udienza (XVIII dinastia), *"sgr ḥrw šḥpr dsrw ḥw rd m st sgrī"*, *"che mette a tacere chi parla, che crea l'intimità, che guarda il passo nel luogo del silenzio"*, una formula che sottolinea l'assoluta tranquillità del luogo a cui Antef presiede; paragonabile è N.79, dal rilievo della tomba di Amenemone, generale e intendente templare (XVIII din.), *"hr nmtt sgrḥ mdwt"*, *"tranquillo di passo, che mette a tacere le parole"*. N.145, del profeta di Apis-Osiri Paheter (XXIX dinastia), tratteggia un'altra situazione di ordine a palazzo e confidenza con il sovrano con la notazione *"sgrḥ wd n.f nsw m w^cw"*, *"che faceva tacere quando il re gli dava ordini da solo (a solo)"*, anche se, per il senso della frase, si potrebbe anche pensare ad un utilizzo errato del causativo, e che si volesse narrare come Paheter fosse solito accogliere con il più rigoroso rispetto gli ordini privati di Sua Maestà.

Simili sono i casi di altri personaggi dotati di autorità che fanno tacere *"la folla"* (N.54, del visir Hapu, XVIII dinastia), *"la terra fino al suo confine"* (N.62, del grande intendente del palazzo Amenhotep detto Huy), *"le risate alla presenza di ogni postulante"* (N.130, di Harwa, grande intendente della Divina Adoratrice, XXV dinastia), e *"l'oppositore"* (N.140a, di Sheshonq, grande intendente della Divina Adoratrice, XXVI dinastia).

Un significato violento, anche militare, sembrano invece avere N.16 e N.142, dove si riducono al silenzio, rispettivamente, *"i beduini"* e *"la rivolta"*.

Dalla disamina di questo materiale risulta che i detentori del titolo di *"ḥry-sgr"* e degli altri appellativi al causativo siano, in maggioranza, esponenti di spicco della corte, molto vicini al sovrano (o alla Divina Adoratrice, nei casi di Sheshonq e di Harwa): visir, portasigilli, tesoriere, e ciò che è ancor più significativo, cancellieri, ciambellani e araldi delle sale dell'udienza. Assicurare un ambiente di quiete e rimuovere ogni forma di disturbo erano senz'altro requisiti e mansioni essenziali per simili figure professionali.

Ciò che questi personaggi mettono a tacere, come abbiamo osservato, sono specialmente *"chi è alto di voce"*, i sovversivi, la folla, le rivolte: fraseologie che ricordano il biasimo del *"focoso"* così ricorrente nella letteratura sapienziale, e le menzioni del *"bwt"* del rumore e

¹⁰³⁵ J. Janssen, *op. cit.*, p. 108.

della voce alta. L'esempio N.130 di Harwa richiama alla memoria anche la già citata raccomandazione di *Ptahhotep* sull'ascoltare le petizioni con rispetto ed attenzione¹⁰³⁶.

Fondamentale è poi considerare i contesti dove operano tali "guardiani del silenzio". Anche in questo caso non è possibile confermare il tempio come spazio precipuo ove il silenzio viene imposto per regolamento, poiché, tra questi esempi, solo tre hanno a che fare con il sacro, e il titolo stesso di "*hry-sgr*" è impiegato ugualmente per contesti civili e religiosi.

Il silenzio può difatti rivelarsi necessario nelle corti di giustizia, al fine di assicurare l'ascolto e la serenità nello svolgimento dei dibattimenti: un tema presente nei casi N.1 e 16c, e che abbiamo già visto sviluppato dal *Racconto dell'Oasita eloquente* e dai decreti regali che adottano il silenzio come principio-guida nei procedimenti giudiziari¹⁰³⁷.

Ma il "luogo del silenzio", come si è dimostrato, può anche essere il palazzo, dove si "*entra in silenzio e esce nella calma*"¹⁰³⁸, dove si tace per ossequio, per proteggere le informazioni sensibili, per i dettami dell'etichetta, ma anche allo scopo di venir notati dalle più alte cariche dello stato. Il cerchio si chiude: la letteratura didattica raccomanda il silenzio nelle situazioni sociali e, in special modo, a corte, allo scopo di perfezionare la propria reputazione e di soddisfare colleghi e superiori; ma per chi fallisce nel seguire tali consigli, è talvolta necessario imporre la quiete dall'alto. È significativo, difatti, che molti dei personaggi qui catalogati si dichiarino, a loro volta, "silenziosi": essi dimostrano di aver interiorizzato questo valore, e di poterlo dunque, a buon diritto, prescrivere ai loro sottoposti.

In conclusione, è possibile che "*hry-sgr*" consistesse in un titolo effettivo per gli ufficiali incaricati di far rispettare le regole del cerimoniale a corte, nei tribunali e in certi contesti religiosi. Sarebbe quindi l'unico caso in cui un titolo connesso col silenzio abbia valore funzionale, riferibile ad esigenze pratiche, e non solo laudatorio. La sua rarità, e il fatto che, in molti altri casi, vengano invece utilizzate perifrasi per esprimere lo stesso concetto parrebbero suggerire che esso non indichi una posizione codificata, ma che sia piuttosto una denominazione aggiuntiva per questi tipi di professione. Tuttavia, le implicazioni sottese al concetto di essere "uno che ordina il silenzio" –supremazia, segretezza, il diritto di bloccare le voci altrui e di far risaltare la propria- hanno certamente influito nella scelta di altri dignitari di includere tale dicitura nelle loro biografie, a scopo puramente onorifico.

¹⁰³⁶ P264-276; Z. Zāba, *Les maximes de Ptahhotep*, pp. 36-47.

¹⁰³⁷ Vd. cap. 2.3.1.

¹⁰³⁸ N.50, Amenemope detto Pairy, dalla tomba di Sennefer (TT96A).

Questi esempi forniscono pertanto un'ulteriore dimostrazione di come il tacere fosse ritenuto un elemento essenziale per il buon andamento di molte delle funzioni principali dello stato, o, quantomeno, del fatto che esso fosse presentato come tale dalla classe dirigente anche nelle proprie biografie personali, in totale concordanza con la letteratura didattica. Tuttavia, tali casi ci permettono anche di osservare il silenzio sotto una prospettiva inconsueta: non più solo virtù morale, ma anche simbolo di autorità e di potere.

3.3.8 – Casi particolari

La disamina di queste attestazioni ci ha portato ad elaborare una casistica di locuzioni convenzionali, costantemente ripetute, di cui si sono sottolineati la permanenza sul lungo periodo, i momenti di innovazione, o il recupero dopo secoli di abbandono. Tuttavia, è stato possibile imbattersi anche in espressioni originali, che reinterpretono i *loci classici* del genere, arrivando persino ad infrangerne le norme, oppure che si distinguono in quanto a struttura e contenuti. Oltre a quelli già menzionati, volgiamo ora la nostra attenzione ad altri documenti che spiccano, per queste loro caratteristiche, all'interno del discorso biografico.

Riprendiamo innanzitutto la discussione, accennata nell'introduzione, sui testi biografici "non visibili"¹⁰³⁹, ossia quelli che, per la loro collocazione all'interno della tomba o del corredo funerario, non sono fatti per instaurare un dialogo con i viventi, ma appaiono pensati per un referente divino. Abbiamo in *database* alcuni casi che corrispondono a tali caratteristiche: si tratta in genere di iscrizioni su supporti più inusuali, non specificatamente atti ad accogliere notazioni sul ritratto morale del defunto. Possono generare dubbi i casi dell'arpa N.40, delle scacchiere N.47 e 87, e del bastone N.86, giacché sono strumenti probabilmente utilizzati anche in vita: può trattarsi di semplici esempi di personalizzazione degli oggetti, in cui il proprietario ha ritenuto opportuno accompagnare al suo nome una testimonianza della sua natura quieta. Senz'altro inaccessibili al pubblico sono invece le iscrizioni sui sarcofagi N.6, 134, 154, sui papiri del *Libro dei Morti* N.78 e 119, e sull'*ushabti* N.70. I sarcofagi acquisiscono il ruolo di *medium*

¹⁰³⁹ A. von Lieven, "Zur Funktion der ägyptischen Autobiographie" (2010).

per i testi biografici in età tolemaica, pur senza riuscire ad affermarsi sugli altri supporti tradizionali¹⁰⁴⁰: i numeri N.134 e 154 risalgono rispettivamente alla XXVI dinastia e all'età tolemaica, mentre N.6, il sarcofago di Primo Periodo Intermedio con la frase "*colui che parla con la sua propria voce mentre la nobiltà tace nel giorno del seminare la paura*", è un'evenienza decisamente atipica, che si può inquadrare nel già citato fenomeno dell'interesse a mostrare il proprio attivismo e la propria autonomia, finanche nella tomba. Gli altri esemplari consistono spesso solo nel titolo di "*silenzioso*" associato al defunto: se pure si tratta semplicemente di elementi di stampo biografico all'interno di testi di tutt'altra natura, la designazione del personaggio con quest'unico epiteto morale è di certo meritevole di essere segnalata.

Sempre aperta, come abbiamo accennato, resta la questione sulle modalità di composizione delle biografie funerarie, sulla loro *autorship*, sulla possibilità di un coinvolgimento dei proprietari dei monumenti nelle scelte dei temi da includervi: non abbiamo, difatti, praticamente nessun tipo di testimonianza sul procedimento produttivo di questo genere testuale¹⁰⁴¹. Tali documenti, scritti alla prima persona, non presentano alcuna distinzione formale tra autore e narratore¹⁰⁴², e il "patto"¹⁰⁴³ che si stabilisce tra dedicante e lettore delle iscrizioni prevede che l'identità reale del defunto coincida con quella epigrafica, e che essa sia individuale e attendibile. Come argomenta Lichtheim, tuttavia, non è inverosimile che figure appartenenti alle *élite*, con un alto livello di cultura letteraria, potessero perlomeno lasciare delle indicazioni su quali elementi della loro storia personale e morale desiderassero tramandare¹⁰⁴⁴. La consultazione del *database* sulla virtù del silenzio evidenzia in effetti alcuni personaggi che, si direbbe, appaiono particolarmente interessati ad includere –o a far includere– il concetto del silenzio nei loro testi.

Si è già ricordato Paser, visir di Ramesse II, che ripete l'epiteto "*ḥ3p-ht ḥr šhrw ḥ*" su almeno sei tra statue e stele da lui dedicate. Precedenti sono i casi di Ineni (N.33, 34, 35) e Djehuty (N.36, 37), funzionari di Hatshepsut e Thutmosi III, i quali presentano molte delle fraseologie finora analizzate, anche in costruzioni originali (per Djehuty, la "*Jenseitswünsche*" e l'indicazione di aver rispettato i "*bwt*" specifici delle divinità).

¹⁰⁴⁰ A. Gnirs, "*Die ägyptische autobiographie*", p. 199.

¹⁰⁴¹ A. Gnirs, *op. cit.*, p. 196.

¹⁰⁴² A. Gnirs, *ibid.*.

¹⁰⁴³ P. Lejeune, *Le pacte autobiographique* (1975).

¹⁰⁴⁴ M. Lichtheim, *Moral values in ancient Egypt*, p. 67.

Menzioniamo poi Sennefer (N.47, 48 e probabilmente 49¹⁰⁴⁵), sindaco di Tebe sotto Amenofi II, insignito di alte cariche sacerdotali e di onori peculiari da parte del faraone¹⁰⁴⁶. Le sue doti di quiete e discrezione sono esibite, con locuzioni differenti, su tre suoi documenti, tra cui l'iscrizione su un oggetto ad uso personale come la sua scacchiera; in più, egli ascrive al cugino Amenemope¹⁰⁴⁷, ritratto nella sua splendida cappella (TT96A¹⁰⁴⁸), la già analizzata qualifica di “*ḥ m gr pr m ḳbb*”, “*colui che entra in silenzio ed esce nella calma*”, di cui non sono noti, a conoscenza di chi scrive, altri paralleli. Infine, anche la sua stele del Fitzwilliam Museum presenta l'inusuale e raffinata elaborazione “*se si diventa un akh per il silenzio e la calma*” (N.49b). Molto rilevante per il nostro argomento è poi la magnifica tomba di Nebamon (TT65), sovrintendente ai granai sotto Thutmosi IV e Amenofi III, che ci ha restituito non solo i pannelli, oggi al British Museum, con le rarissime didascalie in cui si accenna al rispetto della quiete dell'aldilà (N.55, 56)¹⁰⁴⁹, ma anche, nella biografia vera e propria, gli epiteti “*grw w3ḥ-ib ḳb-r3 ḥi(r)-srj*”, “*silenzioso, considerato, calmo di discorsi, che tiene a freno la passione*”. Lo stesso discorso vale per Nefersekheru, gran ciambellano del palazzo di Sethi I, che sottolinea in più punti del resoconto della propria carriera la sua natura taciturna, e quanto essa lo abbia favorito nell'accesso ai suoi importanti incarichi (N.92a, b, c); tuttavia, nella sua tomba si fa cenno al silenzio anche nei toni affranti dell'oblio e della perdita, nelle parole della vedova che lamenta come “*colui che dava consigli è giunto al silenzio (...) colui che conversava con me è silenzioso, e non parla (...) rigido è colui che è andato da loro, non può riferire della sua situazione*” (N.92d). Non a caso, la decorazione parietale presenta anche un “canto dell'arpista” con concezioni miste, che combina l'ortodossia delle tradizionali speranze sull'aldilà con una vena di scetticismo¹⁰⁵⁰. Una giustapposizione, dunque, degli stessi temi osservati da prospettive differenti, che non si negano a vicenda, bensì risultano complementari: come annota E. Frood, “*in Nefersekheru's tomb, this heightening of meaning is generated through difference*”¹⁰⁵¹. Il database presenta svariate altre testimonianze di dignitari che esibiscono

¹⁰⁴⁵ Per l'attribuzione di questa stele al Sennefer sindaco di Tebe, vd. G. Martin, *Stelae from Egypt and Nubia in the Fitzwilliam Museum, Cambridge* (2005), p. 58.

¹⁰⁴⁶ M. Rice, *Who's who in ancient Egypt* (1999), pp. 183-184; R. Gundlach, *Sennefer: die Grabkammer des Bürgermeisters von Theben* (1991), *passim*.

¹⁰⁴⁷ D. Laboury, “*Sennefer et Aménémopé, Une Affaire de Famille*”, in *Égypte, Afrique & Orient* 45 (2007), pp. 43-52.

¹⁰⁴⁸ R. Gundlach, *Sennefer: Die Grabkammer des Bürgermeisters von Theben* (1991).

¹⁰⁴⁹ Vd. cap. 2.3.4.

¹⁰⁵⁰ J. Osing, “*Les chants du harpiste au Nouvel Empire*”, in *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 12 (1992), pp. 19-20.

¹⁰⁵¹ E. Frood, *Self-presentation in Ramessid Egypt* (2004), p. 171.

la qualità del tacere in più di un documento, o in vari brani delle loro biografie, ma quelli qui sopra elencati sembrano i più significativi, quelli per i quali ci si può forse spingere a parlare di un'affinità caratterizzante con questo concetto.

Meritano una menzione anche i casi dei graffiti¹⁰⁵² su roccia, all'interno delle tombe o dei templi, che includono l'epiteto "silenzioso" (N.18, 21, 23, 116): visto che si tratta di iscrizioni brevissime, e considerando che inciderle è un atto deliberato, che richiede una certa fatica e che intende perpetuare la propria immagine della memoria all'interno di luoghi particolari, i personaggi in questione dovevano reputare prestigiosa e rilevante per la loro identità la notazione dell'amore per il silenzio.

Un'occorrenza del tutto unica è invece quella che vede protagonista il faraone Ramesse IV (N.114), in un testo, la stele dell'anno 4 da Abido¹⁰⁵³, che non appartiene strettamente al genere autobiografico, ma che si è scelto di includere nella rassegna allo scopo di mostrare la pervasività dell'ideale del "non alzare la voce". Nel documento, il sovrano chiede ad Osiri una durata di regno doppia rispetto a quella del più illustre e longevo dei suoi predecessori, Ramesse II, asserendo di aver compiuto, già nei suoi primi quattro anni sul trono, più quanto fosse riuscito a concludere il grande omonimo nei suoi sessantasette. Tale pretenziosa richiesta è accompagnata da una descrizione della perfetta condotta del sovrano strutturata al modo di una "confessione negativa", che contiene anche l'affermazione di non aver violato quelli che sembrerebbero "bwt" religiosi specifici¹⁰⁵⁴. Siamo di fronte ad un'inedita fusione tra un documento storico, un inno ad Osiri, ed una delle cosiddette "biografie confessionali"¹⁰⁵⁵ di età ramesside, in cui il proprietario, rivolgendosi direttamente al dio, assicura l'integrità del proprio percorso terreno, dimostrandosi pronto per il passaggio nell'aldilà: quest'ultima tipologia, però, è ovviamente di norma attestata solo per i privati. Come la dichiarazione d'innocenza prevede il "non aver alzato la voce"¹⁰⁵⁶, così Ramesse IV proclama "bwpw.i k3 hrw m st sg3": dato che il sovrano si sta qui riferendo ad Osiri e ai benefici che ha assicurato al dio, si può ragionevolmente dedurre che per il "luogo del silenzio" s'intenda qui il tempio di

¹⁰⁵² Su questa pratica, la sua storia e i suoi significati, vd. W. Spiegelberg, *Ägyptische und Andere Graffiti (Inscriben und Zeichnungen): aus der thebanischen Nekropolis* (1921); A. J. Peden, *The Graffiti of Pharaonic Egypt: Scope and Roles of Informal Writings* (2001).

¹⁰⁵³ Stele JE48876, KRI VI, 17-20; A. J. Peden, *Egyptian historical inscriptions of the Twentieth dynasty* (1994), pp. 152 e seg.; F. Tiradritti, "I have not Diverted my Inundation. Legitimacy and the Book of the Dead in a Stela of Ramesse IV from Abydos" in I. Brancoli (ed.), *L'impero ramesside. Convegno internazionale in onore di Sergio Donadoni* (1997), pp. 193-203.

¹⁰⁵⁴ A. J. Peden, *ibid.*; P. Montet, *Kêmi XI* (1950), pp. 108-109.

¹⁰⁵⁵ A. Gnirs, *op. cit.*, pp. 206, 216.

¹⁰⁵⁶ Vd. cap. 2.3.4.

Abido. La “confessione negativa” di un faraone, soprattutto su un documento pubblico e storico, è senz’altro inusuale, così come lo è l’utilizzo di una fraseologia tipica dei privati all’interno del discorso regale, sebbene in questo caso esse s’intersechino con temi classici della retorica faraonica, come la legittimazione e l’intento propagandistico¹⁰⁵⁷. Eppure, questo legame di Ramesse IV con il silenzio non è un caso isolato, giacché abbiamo presentato anche la sua preghiera ad Amon-Ra dove egli asseriva, riguardo all’ambito giuridico, “*ho taciuto per poter comprendere le questioni*”¹⁰⁵⁸. Nelle biografie dei dignitari fin qui prese in esame, il faraone è colui che apprezza il silenzio, facendone elemento discriminante nella scelta dei propri collaboratori più stretti, per gli avanzamenti di carriera e per la concessione di privilegi. I due documenti di Ramesse IV ce lo mostrano, per la prima e forse unica volta, soggiacere alle stesse regole di comportamento prescritte per i suoi sottoposti, almeno in quei peculiari “luoghi del silenzio” che sono il tribunale ed il tempio di Osiri; ma essi testimoniano anche che persino il faraone riconosce l’utilità e il gradimento divino del silenzio.

3.3.9 – Tracce d’intertestualità

La dissertazione ha solo sfiorato marginalmente, in vari punti, il complesso tema dell’intertestualità dell’autobiografia con altri generi, in particolar modo con gli *Insegnamenti*¹⁰⁵⁹, le opere narrative e la produzione religiosa. Non è difatti semplice isolare vere e proprie “citazioni”, né è sempre possibile stabilire i vincoli di paternità o filiazione tra le fonti, o determinare con certezza i rapporti che intercorrono tra le diverse categorie testuali. Inoltre, come rammenta Baines, “*many formulations in biographical texts (...) could evoke unknown older works of belles lettres. They could also belong in a stock of phraseology common to possessors of a profound lettered culture*”¹⁰⁶⁰. Certi esempi potrebbero infatti costituire non richiami intenzionali, bensì espressioni entrate

¹⁰⁵⁷ F. Tiradritti, *op. cit.*, specialmente pp. 198-203.

¹⁰⁵⁸ A. H. Gardiner, “*A pharaonic encomium*”, in *JEA* 41 (1955), tav. VIII e XIX; “*A pharaonic encomium (II)*”, *JEA* 42 (1956), p. 10; vd. cap. 2.3.1.

¹⁰⁵⁹ Per un approfondimento sull’argomento vd. H. Brunner, “*Zitate aus Lebenslehren*”, in E. Hornung, K. Othman (ed.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren* (1979), *passim*, e C. Eyre, “*The Semna stelae: quotation, genre and functions of literature*”, in S. Israelit-Groll (ed.), *Studies in Egyptology: Presented to Miriam Lichtheim*, vol. I (1990), pp. 134–165, *passim*.

¹⁰⁶⁰ J. Baines, “*Research on Egyptian literature*”, p. 10.

nell'uso comune, almeno per il ceto più erudito. Tenendo a mente tali *caveat*, portiamo qui all'attenzione, oltre ai casi già ricordati all'interno dello studio delle singole fraseologie, solo alcuni campioni particolari che sembrano riflettere con chiarezza certi motivi "letterari".

Uno dei casi più antichi e singolari coinvolge, nuovamente, la stele di Antef figlio di Sent, in quanto egli descrive il suo comportamento nelle situazioni di contrasto con queste parole: *"io sono stato silenzioso con il furioso, uno che si è immischiato con l'ignorante allo scopo di fermare una lite. Io sono stato uno calmo, privo di fretta, poiché conoscevo il risultato e anticipavo ciò che veniva, uno che parlò nelle occasioni di ribellione, uno che conosceva il discorso per cui ci si infuria"* (N.13a). Innanzitutto, *"privo di fretta (šw m ḥ3ḥ)"* è quasi una citazione diretta di *Oasita eloquente* B1 239: *"nn ḥ3ḥ-r3 šw m w^crw"*, *"non c'è bocca frettolosa che sia priva di precipitazione"*¹⁰⁶¹, ad indicare la cattiva influenza che impazienza ed impeto esercitano sulla conduzione di un discorso. Inoltre, se *"silenzioso con il furioso"* applica alla lettera i consigli di *Ptahhotep* P60-83¹⁰⁶² e delle sapienze di Medio Regno sul non rispondere alle provocazioni, fermando tramite il silenzio la foga verbale, le enunciazioni successive, però, ribaltano il quadro. Antef sostiene di essere intervenuto personalmente in litigi e discussioni, al fine di scioglierli con la calma, e con la sua conoscenza dell'arte della parola; grazie al suo saper evitare *"il discorso per cui ci si infuria"*, ma anche facendo udire la propria voce, senza timore, in mezzo ai disordini. Le sue affermazioni sembrano incorporare all'interno delle massime della letteratura sapienziale quella retorica attivista dei nomarchi di Primo Periodo Intermedio, solo di poco precedenti a questa stele; assistiamo quasi all'elaborazione di un modello etico personale, che non si limita all'allontanamento dalle situazioni negative, ma intende risolverle energicamente, grazie alle proprie qualità individuali, per il bene della comunità tutta.

Una citazione pressoché esplicita di *Ptahhotep*, sempre nell'arco della XII dinastia, si registra nella stele UC14333 del nomarca Mentuhotep, che si dichiara *"gr hrp(w) ib"*, *"silenzioso quando il cuore è soppresso"* (N.17), riprendendo, sembrerebbe, l'ammonimento di *Ptahhotep* P618-619 *"hrp ib.k ḥn r3.k iḥ šhr.k m srw"*, *"sommergi il tuo cuore, frena la tua bocca, affinché tu sia noto fra i nobili"*¹⁰⁶³.

Inusuali sono poi le diciture di Uahibra-Merneith (N.131), di XXVI dinastia, *"colui che trova il discorso nella sua mancanza (gm ts m g3w.f)"*, e *"colui che trova il silenzio (gm gr)"*. Il

¹⁰⁶¹ R. B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant: a Reader's Commentary*, p. 199.

¹⁰⁶² Z. Zāba, *Les maximes des Ptahhotep*, pp. 21-22.

¹⁰⁶³ Z. Zāba, *op. cit.*, p. 63.

riferimento può essere certamente alle due virtù complementari dell'eloquenza, ma si può cogliere anche un riferimento al "cercare" la divinità, attività in cui solo il silenzioso può eccellere, che abbiamo sottolineato nell'inno a Thot del pSallier I, ma anche nel passo di Amenemope "attieniti al silenzioso, e troverai la vita"¹⁰⁶⁴.

Concludiamo la sezione sui riferimenti alla letteratura sapienziale con una suggestiva espressione di un visir e sacerdote di Maat di Terzo Periodo Intermedio, Hori, che si identifica con "la cima di prora delle parole, il cavo del timone del silenzio" (N.127), mostrando così la sua maestria nel saper governare, allo stesso modo, discorsi e silenzio: un'immagine che richiama alla memoria le metafore sulla navigazione di Amenemope, "usare il proprio remo contro il male"¹⁰⁶⁵, "la lingua dell'uomo è il timone del battello"¹⁰⁶⁶, e "la barca dell'avidò (*ʿwn*) è lasciata nel fango, ma la navicella del silenzioso va con il vento"¹⁰⁶⁷.

Un'assonanza di quest'ultimo brano si può forse cogliere, infine, sull'imponente sarcofago di Gemenehorbak, di XXVI dinastia (N.134), dove il defunto è "colui che respinge l'avidità del cuore (*ʿwn-ib*) con i suoi discorsi, che mette a tacere chi è alto di voce affinché non parli": l'efficacia delle virtù linguistiche di discorso e silenzio sul vizio dell'avidità, esterno alla sfera della parola, è una costruzione particolare di Amenemope, che, come abbiamo rimarcato, estende il campo d'azione del tacere. Se il nesso è effettivo, Gemenehorbak dimostra una conoscenza estremamente dettagliata del *corpus* letterario e biografico che lo ha preceduto, capace com'è di rielaborare tanto gli antichissimi testi di Asyut quanto la sapienza di Nuovo Regno.

H. Brunner, nel suo autorevole studio sulle citazioni della letteratura didattica all'interno dei *corpora* documentari, aveva rimarcato come i riferimenti chiari ad Amenemope risultino piuttosto scarsi, nonostante l'opera sia stata tramandata almeno sino all'epoca saitica, attribuendone la ragione alla particolare collocazione "liminale" del testo, a cavallo tra lingua e letteratura neoegiziane e demotiche¹⁰⁶⁸; i casi qui riportati possono pertanto costituire delle possibilità interessanti per ampliare la discussione sulla ricezione e la permanenza di quest'*Insegnamento* all'interno della memoria culturale.

¹⁰⁶⁴ 7, 9; V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 80.

¹⁰⁶⁵ 1, 10; V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 22.

¹⁰⁶⁶ 20, 5; V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, pp. 177-178. Questo passo potrebbe aver avuto, in antico, una risonanza particolare, visto che si trova citato su un testo demotico inscritto su una giara: vd. H. Brunner, "Zitate aus Lebenslehren", p. 165.

¹⁰⁶⁷ 10, 10-11; V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, pp. 102-103.

¹⁰⁶⁸ H. Brunner, *ibid.*.

Si è poi già citata la combinazione tra gli elementi formali della biografia e quelli della preghiera e dell'inno, fenomeno che ha origine da presupposti di Medio Regno¹⁰⁶⁹, sviluppatosi probabilmente dall'espansione della "formula d'offerta" tramite il graduale aumento degli epiteti eulogistici riferiti al nome divino¹⁰⁷⁰; ma esso prende corpo soprattutto nella XVIII dinastia e in età ramesside, fino a divenire una delle manifestazioni più eclatanti della cosiddetta "pietà personale"¹⁰⁷¹. La tipologia che Gnirs ha definito *Bekenntnisbiographie*¹⁰⁷² si focalizza sull'esperienza del singolo nel suo rapporto con il divino, inserito in una cornice fattuale, storica, in cui si racconta la propria devozione ad un determinato dio, o dove, addirittura, il fedele prega e il nume risponde, guidando l'individuo nel suo percorso di vita: il discorso biografico si integra con queste preghiere, e differenti generi, toni e istanze vengono amalgamati con originalità e sensibilità. L'esempio più rilevante di tale fenomeno è la TT194 di Djehutyemheb (N.101), sovrintendente dei campi del dominio di Amon vissuto all'epoca di Ramesse II¹⁰⁷³. Alcuni elementi autobiografici di questa tomba sono, difatti, presentati sotto forma di un inno ad Hathor: in una raffinata struttura che ricorda le opere di *fiction*¹⁰⁷⁴, si dice che ella apparve in sogno a Djehutyemheb, indicandogli il luogo ove avrebbe dovuto edificare il suo sepolcro, ed il sogno è riportato sulle pareti della tomba, a riprova del fatto che le parole della dea sono state scrupolosamente seguite. Le iscrizioni contengono anche la "risposta" di Hathor a quest'inno, in un dialogo tra fedele e divinità che non ha paralleli nei testi autobiografici; la dea, lodando il suo devoto e assicurandogli protezione anche nella vita dopo la morte, introduce molti dettagli riguardo alla sua personalità e ai suoi pregi. Il silenzio è dapprima menzionato come ambientazione nella cornice narrativa del sogno:

"*iw.i m kd iw t3 m sgr m nfrw grh*"¹⁰⁷⁵

"(...) mentre ero nel sonno, e la terra era nel silenzio, nel cuore della notte".

¹⁰⁶⁹ Cfr. M. M. Luiselli, "Personal Piety (modern theories related to)", pp. 2-3.

¹⁰⁷⁰ J. Assmann, *Egyptian solar religion in the New Kingdom*, pp. 102 e seg..

¹⁰⁷¹ J. Assmann, "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit", in E. Hornung, O. Keel, *Studien zu altägyptischen Lebenslehren* (1979), pp. 16-17.

¹⁰⁷² A. Gnirs, *op. cit.*, p. 204.

¹⁰⁷³ E. Frood, *Biographical texts from Ramessid Egypt*, pp. 91-93.

¹⁰⁷⁴ Per la discussione di casi simili, vd. J. Baines, E. Frood, "Piety, change and display in the New Kingdom", in M. Collier, S. Snape (ed.), *Ramesside studies in honour of K. A. Kitchen* (2001), p. 12.

¹⁰⁷⁵ *KRI VII*, 153.

Da notare l'allitterazione tra "gr", il silenzio, e "grḥ", la notte, che costituisce una formula usuale sin dal periodo amarniano per descrivere il calare della sera¹⁰⁷⁶. Difatti, quando il sole compie il suo viaggio notturno, la terra, in assenza della vita che esso apporta, ricade in uno stato di "morte apparente" simile a quello precedente alla creazione¹⁰⁷⁷: e in quella fase, come abbiamo osservato negli inni, tutto era silenzio. Il termine che significa "notte" deriva indubbiamente dall'omofono verbo "grḥ", "finire", a indicare la conclusione del giorno, ma in egiziano doveva certamente avvertirsi la corrispondenza tra "notte" e "silenzio" come termini affini sia foneticamente sia nel significato. Sogno e quiete assoluta sono dunque gli stati privilegiati per giungere ad un contatto con il sovrannaturale. In questa notazione possiamo altresì vedere quell'aspetto che E. Brunner-Traut ha indicato come "favete linguis"¹⁰⁷⁸, ovvero la necessità di non interrompere con alcun suono un momento fortemente intriso di religiosità: il contesto del sogno è difatti lo stesso della "Stele della Sfinge" in cui il principe Thutmosi faceva il suo incontro con il sacro, suggellato proprio dal silenzio¹⁰⁷⁹.

Nella risposta di Hathor all'inno (N.101b), poi, la dea si rivolge al suo fedele con le stesse parole che Djehutyemheb aveva usato nel suo ritratto morale nelle iscrizioni propriamente biografiche della sua tomba:

*"i.tw m ḥtp Dḥwty-m-ḥb m3ḥ-ḥrw p3 ʿk3 ḥ3ty-ib p3 kb gr n ʿIpt-swt tm r3 n [W3s]t"*¹⁰⁸⁰

"Vieni in pace, Djehutyemeb, giustificato, quello accurato, che governa il (suo) cuore, il calmo e silenzioso di Karnak, la bocca chiusa di Tebe."

Riepiloghiamo anche quegli *excerpta* in cui preghiera, inno e narrazione personale si intersecano. Il primo è quello di Huy, viceré della Nubia di Tutankhamon, col suo inno a Osiri che include: "wnn ḥss tw ḥr gr ink dr srf", "chi ti loda (sta) in silenzio: io sono uno che respinge l'ardore" (N.72). L'autore del testo è riuscito a armonizzare, in una semplice frase, la caratteristica di "silenzioso" del dio, il tema della preghiera tacita e del comportamento

¹⁰⁷⁶ Cfr. J. Assman, "Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor: Zeugnisse 'Persönlicher Frömmigkeit' in thebanischen Privatgräbern der Ramessidenzeit", in *RdE* 30 (1978), p. 32.

¹⁰⁷⁷ *WB* IV, 323, 15; J. Assmann, *Egyptian solar religion in the New Kingdom*, p. 99.

¹⁰⁷⁸ E. Brunner-Traut, *op. cit.*, pp. 205 e seg..

¹⁰⁷⁹ Vd. cap. 2.3.3.

¹⁰⁸⁰ *KRI* VII, 154.

quieto di fronte alla manifestazione divina, e l'assicurazione che il defunto si sia conformato a tali requisiti, rifiutando il "fuoco della parola". Una formulazione certamente degna di nota, specialmente per la sua collocazione temporale precedente al periodo più vivo della *"personal piety"*, e alle indicazioni cultuali di *Ani* e *Amenemope*. Si osserva dunque, ancora una volta, la presenza nelle biografie di accenni a questioni che solo più tardi saranno approfondite nel discorso sapienziale, ma che dovevano già circolare da lungo tempo come riflessioni teologiche, gradualmente introdotte e poi cristallizzate nelle iscrizioni funerarie. Gli altri casi simili sono quello della statua-cubo di Ray, che sviluppa un vero e proprio inno a Khonsu, descritto con le parole *"il creatore del povero, che vive di maat, il cui abominio è la falsità, egli ama il silenzioso, il tranquillo"* (N.110a); della porta del tabernacolo di Mose (N.107), che, come Djehutyemheb, include il proprio epiteto di *"vero silenzioso"* nella sua lode a Tueret; e dell'iscrizione di Pennesuttauy, che nella sua invocazione ad Horus chiede di ricevere *"la vecchiaia del silenzioso"* (N.102), presumibilmente intendendolo come metonimia per *"il giusto"* (allo stesso modo in cui nella stele BM150+1754 si dice che l'aldilà è il *"bel luogo per chi compie la giustizia, dell'approdo per il silenzioso"*¹⁰⁸¹). A differenza del precedente, tali casi datano però all'altezza della XIX dinastia, quando, lo abbiamo visto, le fraseologie della *"pietà personale"* erano ormai divenute tipiche, e andranno a immettersi nello *stream of tradition* delle sapienze.

Infine, influssi di certi motivi della *"religiosità personale"* si avvertono ancora nella XXVI dinastia, periodo, come già rimarcato, di cosciente recupero di modelli del passato: ecco dunque che Psamteksaneith (N.142a) dichiara *"io sono il protettore del silenzioso, quando il debole (viene) da me (ink nhh n gr iw n.i s3w-ꜥ)"*¹⁰⁸², riecheggiando gli epiteti di Amon *"protettore del silenzioso, salvatore del povero (p3 sbb m gr šd nmh)"*¹⁰⁸³. A parte *"silenzioso"*, sempre indicato con *"gr"*, il lessico è differente: tuttavia è piuttosto chiara la volontà di appropriarsi di un'espressione che indica il ruolo protettivo del dio, ancora evidentemente comprensibile e valida secoli dopo la sua composizione.

¹⁰⁸¹ KRI III, 775, 15-16; vd. cap. 2.3.3.1.

¹⁰⁸² E. Otto, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit* (1954), p. 167, lascia in dubbio questa frase, risolta invece così in J. Heise, *Erinnern und Gedenken* (2007), p. 220.

¹⁰⁸³ Stele di Nebra, Berlin 20377; vd. cap. 2.3.3.

4 – Conclusioni

4.1 – Valutazione dell'ipotesi cronologica sull'ambito del sacro

Giunti al termine del percorso, si rende necessario riportare l'attenzione sulle questioni principali che hanno costituito l'avvio e l'intelaiatura dell'indagine: andiamo dunque prima di tutto a riesaminare l'ipotesi di lavoro di P. J. Frandsen riguardo ad una possibile estensione del concetto del silenzio all'interno dell'ambito del sacro, che ci si era riproposti di verificare.

"(...) this material can be interpreted as an indication that whereas during the Middle Kingdom silence was required in or near the abode of the Lord of Silence (funerary areas, and areas associated with Osiris), the restriction was extended in later periods to include also temples and other sanctified grounds. Silence, it would appear, became one of the defining criteria of the Egyptian concept of the holy"¹⁰⁸⁴.

Ripercorriamo dunque le tappe in cui l'analisi della documentazione ha sostenuto o messo in dubbio questa teoria con uno schematico riepilogo cronologico delle testimonianze portate da P. J. Frandsen e S. Emerit nei loro articoli sulle interdizioni del suono, con le dovute correzioni o integrazioni apportate nel corso dello studio:

- i casi in cui si richiede esplicitamente il silenzio all'interno della tomba o nell'aldilà datano tra il Primo Periodo Intermedio, il Medio e il Nuovo Regno;
- il *"bwt"* del rumore nella dimora di Osiri si riscontra, per la prima volta, all'interno dei *Testi dei Sarcofagi, corpus* la cui composizione risale agli inizi del Medio Regno;
- l'affermazione di "non aver alzato la voce" è attestata nelle autobiografie dal Primo Periodo Intermedio fino all'età romana; molte di esse sono in correlazione con un *"luogo del silenzio"*, che però, come si è dimostrato, può alludere al palazzo tanto quanto al tempio;

¹⁰⁸⁴ P. J. Frandsen, *op. cit.*, p. 1000.

- la stele di Senenu e quella di Useramon¹⁰⁸⁵ con i “*bwt*” specifici delle varie divinità datano alla XVIII dinastia;
- l’*Insegnamento di Ani*, che dichiara come grida e rumore siano l’abominio della divinità, è stato composto agli inizi della XIX dinastia; l’*Insegnamento del pChester Beatty IV v*, con ammonizioni simili, è di età ramesside; i concetti paragonabili di *Amenemope* si collocano tra la XX e la XXI dinastia;
- la stele di Tjainekhet (N.155), una delle poche a vantare con chiarezza l’astensione da alcuni “*bwt*” propri dei luoghi sacri, risale alla metà del IV sec.;
- il *Papiro Jumilhac*, che ci restituisce una lista di “*bwt*”, data all’epoca tolemaica, sebbene l’autore dichiara che il materiale è di antica derivazione;
- il complesso dei templi di Philae, di cui abbiamo analizzato soprattutto il decreto divino all’imbarcadero di Bigeh, fu edificato, nel suo nucleo maggiore, tra il regno di Tolomeo II Filadelfo e Tolomeo VI Filometore, con continue aggiunte fino all’età romana imperiale;
- il tempio di Edfu, che ci restituisce altri esempi di divieto di alzare la voce e procedere a passo affrettato, fu iniziato sotto Tolomeo III Evergete I;
- le testimonianze da Kom Ombo riguardanti sia il rumore sia il canto risalgono circa all’epoca di Tolomeo VI Filometore;
- gli esempi tratti dagli autori classici si collocano tra Tiberio, Traiano e Adriano;
- il passo dal tempio di Esna sull’interdizione musicale durante la celebrazione funeraria è probabilmente databile agli anni di Traiano;
- Porfirio, con la sua citazione del silenzio come forma di omaggio alle divinità, si colloca nel II sec. d.C..

Da questo riepilogo si può notare che la considerazione nettamente negativa delle grida e del rumore è presente già in epoca faraonica, almeno sin dal Medio Regno, ma gli interdetti veri e propri, ed il loro legame privilegiato con il tempio, sono fenomeni esclusivamente di età tolemaica; parimenti tarde, o addirittura risalenti all’Impero romano, sono le proibizioni di tipo musicale. E non è semplice ipotizzare quanto questi provvedimenti derivino da tradizioni più antiche, o fino a che punto rispecchino invece usi incorporati nel culto in epoca tarda; né quanto, nei casi riportati dagli autori classici, il loro *bias* abbia influito sulle riflessioni eziologiche.

¹⁰⁸⁵ N.31c, 37a nel *database* delle autobiografie, vd. cap. 3.2.

Proseguiamo dunque il percorso ponendo in ordine cronologico le altre tappe fondamentali della nostra indagine sul silenzio nella sfera del sacro.

La base di partenza dell'ipotesi di Frandsen è quella del silenzio come connotazione specifica del dominio di Osiri. La descrizione della sua dimora in qualità di luogo in cui non è ammesso il rumore risale, come abbiamo visto, al Medio Regno, con i capitoli 36 e 37 dei *Testi dei Sarcofagi*; più incerto è il collegamento tra il dio e il silenzio vero e proprio, giacché la menzione in *Oasita eloquente* B1 56-61 sul "signore del silenzio" non cita esplicitamente Osiri, e, se escludiamo questo passo, l'epiteto risulta attestato solo dal Nuovo Regno in poi¹⁰⁸⁶. È proprio nel Nuovo Regno, difatti, che si esplora la connessione tra l'aldilà e la quiete sotto prospettive contrastanti, dal distacco dalle gioie della vita all'esaltazione della pace del mondo ultraterreno: visioni che convivono, apparentemente senza disturbarsi, anche all'interno degli stessi *corpora*, come il *Libro dei Morti*, o negli spazi delle stesse tombe. Se l'ideazione del genere pessimistico del "canto dell'arpista" risale ad un momento di profondi mutamenti politici ed ideologici, quale è l'età amarniana, il tema viene però ripreso ed ampliato fino alle soglie del Terzo Periodo Intermedio.

Per quanto riguarda i testi sapienziali, essi ci hanno condotto, come si approfondirà anche nelle ultime due sezioni, in un lungo percorso di evoluzione del tema: presente sin dagli albori del genere, considerato argomento imprescindibile e vitale per tutta la sua estensione cronologica, esso mantiene inalterate le sue caratteristiche di mezzo utile all'etica delle relazioni, ma si arricchisce altresì di elementi nuovi, anzitutto la partecipazione sempre maggiore del referente divino. All'altezza della letteratura demotica si registra, inoltre, un deciso aumento del fatalismo e un dissolvimento di quell'ottimismo sociale legato alla *maat* implicito nei testi precedenti: tale fattore porta ad alcuni slittamenti di significato nel lessico e nei valori tradizionali del genere, tra cui il silenzio, oggetto di critiche del tutto inedite.

L'avversione al tumulto, elemento connaturato all'uomo che gli dèi detestano, e la condanna del "focoso" sono invece evidenti in tutti i periodi della storia egiziana; allo stesso modo, risulta costante l'apprezzamento delle doti di segretezza e discrezione, sia per gli affari di palazzo, sia riguardo alle cerimonie del tempio.

L'analisi del "grw" e delle fraseologie ad esso attinenti all'interno del genere biografico è stata intrapresa a partire dal Primo Periodo Intermedio, a cui si datano le prime, seppur

¹⁰⁸⁶ Vd. C. Leitz, *LGG* III, pp. 242-243.

oscillanti, attestazioni del tacere nelle descrizioni laudatorie del defunto. L'interesse si consolida nel Medio Regno, dove si accompagna principalmente alle virtù dell'eloquenza; ma è nel Nuovo Regno, e specialmente nella XVIII dinastia, che si assiste al picco di frequenza del silenzio nel lessico biografico, che prosegue poi, seppur con numeri meno importanti, anche nelle epoche più tarde. Le categorie maggiormente interessate a fregiarsi di questa qualità sono, anche in questo caso, l'*entourage* della casa reale e quello del tempio, specie ai livelli più alti della gerarchia, quelli per cui segretezza e riservatezza costituivano specifiche professionali imprescindibili. Tuttavia essa si rivela diffusa anche tra ufficiali e civili appartenenti agli ambiti più vari, dai sindaci agli artigiani, dai militari ai contabili. La sua applicazione è dunque trasversale, non appannaggio esclusivo di categorie particolari, confermando così quelle affermazioni dei testi sapienziali che assicurano l'utilità del silenzio in tutti gli aspetti della "*via del vivere rettamente*". Si è potuto altresì dimostrare, smentendo un'ipotesi di Frandsen, la sostanziale assenza di riferimenti all'aver seguito eventuali "regole del silenzio" da parte del personale templare prima dell'età saitica e tolemaica.

Gli argomenti della devozione e della preghiera rivelano una decisa progressione verso una concezione più personale del rapporto col divino, e la comparsa, dall'epoca ramesside in poi, di un atteggiamento quieto da tenersi nei confronti della divinità, della preghiera recitata col cuore, non con le parole, e di un legame peculiare che si instaura tra il dio, specie Amon, e la figura del "*silenzioso*".

In conclusione, si può affermare che l'estensione progressiva del valore oggetto della nostra ricerca sia senz'altro testimoniata. L'ambito di Osiri non è più il solo interessato dal silenzio "sacro": da elemento caratterizzante dell'oltretomba, e dunque adatto alla preghiera del dio defunto, esso si trasforma, nel Nuovo Regno, in elemento generale di rispetto (si vedano i casi di "*favete linguis*"¹⁰⁸⁷) e nel contegno da tenersi di fronte a tutte le divinità, portando, in età tolemaica, ad esplicite interdizioni del rumore all'interno dello spazio consacrato.

Sono innegabili, però, anche alcuni punti di contrasto. Colpisce il vacillare, negli *Insegnamenti* demotici, di quel tacere che era stato fino ad allora presentato come un valore assoluto: la richiesta di silenzio all'interno del tempio non sembra essere supportata da un uguale interesse civile per il tema, che specie nel Nuovo Regno aveva invece efficacemente coniugato l'aspetto di utilità sociale con quello di forma di devozione verso

¹⁰⁸⁷ Vd. cap. 2.3.3.

il divino. E degna di nota è anche l'insufficienza di testimonianze sulle interdizioni del rumore nei templi nelle epoche precedenti a quella tolemaica. Si può presumere che un atteggiamento di quiete nel luogo sacro fosse dato per scontato, e non ci fosse bisogno di ricordarlo come un pregio particolare del defunto. Le autobiografie sono sempre focalizzate sulla messa in risalto di aspetti ragguardevoli della storia personale, o una straordinaria competenza nei propri compiti, o i favori ricevuti dal sovrano: se questo argomento non è presente, possiamo arguirne che non fosse di speciale rilievo, e che costituisse semplicemente la norma. Tuttavia, è vero anche il contrario: il fatto che il mantenere il silenzio nel tempio non sia rammentato neppure tra gli elogi dei sacerdoti può portare alla logica conclusione che non esistessero regole specifiche a riguardo. In questo caso, sarebbe significativo che gli unici esempi a nominare esplicitamente il "bwt" del rumore (N.155, 157) siano di epoca tolemaica e romana. E. Brunner-Traut, ad esempio, è del parere che queste epigrafi prescrittive esistano proprio perché non si rispettavano più i consigli di *Ani* sul "non gridare nella cappella del dio" e non disturbarlo con chiosose e insistenti richieste¹⁰⁸⁸.

C'è da domandarsi allora se, più che di un' "estensione", non si tratti invece di uno "spostamento" del valore del nostro argomento da una sfera all'altra. Frandsen parla di un silenzio che diviene "uno dei criteri distintivi della concezione egizia del sacro", e certamente a ragione: per i periodi più antichi non si può affatto affermare che il silenzio fosse una caratteristica esclusiva dei contesti religiosi, e anche le sapienze di Nuovo Regno, che introducono il dio come referente della morale, non escludono la connotazione sociale di questo concetto. Non risulta dunque possibile indicarlo come criterio *distintivo* del sacro prima delle regole inscritte sulle pareti dei templi tolemaici, che stabiliscono esplicitamente zone d'interdizione di voce e rumore.

Il minore interesse civile per questa tematica, testimoniato dalla sua limitata frequenza nelle autobiografie, e da quelle frasi che impressionano all'interno dei testi di *Ankhsheshonqi* ed *Insinger*, potrebbe essere indizio di un trasferimento dalla sfera umana a quella esclusivamente sacra: la sfiducia in tutti gli elementi del linguaggio potrebbe averlo isolato all'ambito degli dèi, e dell'aldilà. Approfondiremo questa ipotesi nell'ultima sezione delle conclusioni, seguendo le teorie di alcuni tra i più eminenti studiosi della letteratura egiziana. Ma rimarchiamo sin d'ora che non si tratta, ovviamente, di una rimozione globale di questo valore nel sociale: abbiamo constatato come gli inviti

¹⁰⁸⁸ E. Brunner-Traut, "Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren", p. 199.

all'atteggiamento quieto e alla sua utilità per il vivere in comune non manchino anche negli *Insegnamenti* demotici. Ma certamente degno di nota è il fatto che esso abbia ora bisogno di essere affermato finanche all'interno del tempio, in quello che avrebbe dovuto essere il luogo protetto e inaccessibile per eccellenza, e dove invece, come abbiamo visto in *Amenemope*, persino "il focoso" poteva ormai accedere, mettendo a repentaglio il delicato microcosmo della casa del dio.

Il rumore, sembrano dirci i testi, premeva attorno alle dimore delle divinità, le quali si propongono, già dalle iscrizioni incise sulle loro pareti, come roccaforti della quiete all'interno di un mondo sempre più caotico. Il cerchio si chiude: negli ultimi periodi della storia egiziana, il valore del silenzio sembra tornare appannaggio dell'universo degli dèi e di quello dell'aldilà, del mistero, dell'inconoscibile.

4.2 – Il concetto linguistico di "silenzio eloquente"

Le conclusioni della presente trattazione non possono prescindere da un lavoro che abbiamo citato frequentemente, e che, come già ribadito, resta probabilmente l'unico ad aver offerto una panoramica completa sulle casistiche e le accezioni che il silenzio può rivestire nel *corpus* letterario egiziano: la voce "Reden und Schweigen" del *Lexikon der Ägyptologie*, curata da J. Assmann¹⁰⁸⁹.

Per l'autore, il tacere detiene una posizione centrale all'interno della produzione letteraria egiziana in ragione della pluralità dei concetti che investe, e poiché esso rappresenta il corretto atteggiamento linguistico, paradigmatico per vaste aree del comportamento sociale. Abbiamo avuto modo di indagare nel dettaglio le molte categorie che Assmann individua nel suo studio. Il silenzio inteso come virtù di tatto, considerazione e cortesia è perfettamente rappresentato soprattutto nell'*Insegnamento di Ptahhotep* e nell'*Insegnamento di Amenemope*; il tacere per modestia compare sin dall'*Insegnamento per Kagemni*; la prudenza, cioè l'esitare prima di parlare, e il non intervenire in situazioni di violenza verbale, sono stati mostrati non solo in *Ptahhotep, Insegnamento di un uomo a suo figlio* e *Amenemope*, ma anche nell'*excursus* sul valore metaforico del fuoco nel discorso sapienziale; riguardo ad autodisciplina e *sobrietas*, Assmann cita non solo, ancora

¹⁰⁸⁹ J. Assmann, "Reden und Schweigen", in *LÄ V* (1984), pp. 195-201.

una volta, gli *Insegnamenti*, ma anche molti dei sintagmi che abbiamo incluso nello studio della fraseologia delle autobiografie. Si è, inoltre, già visto come egli abbia segnalato che il silenzio compare spesso al fianco di “spezifisch 'sprachlichen' Tugenden”¹⁰⁹⁰, quali la sincerità, l’eloquenza, il controllo del discorso, la discrezione, la propensione alla segretezza.

Assmann ritiene che, nel suo rapporto simbiotico con l’arte del discorso, il silenzio possieda un “significato speciale”, molto diverso da ciò che si intende modernamente con lo stesso termine. Non si tratta, difatti, di una rinuncia alla parola, ma dell’evitarne ogni forma di abuso, dalla vanteria alla menzogna, dalla verbosità alla provocazione, dal parlare in preda alle emozioni al lasciarsi sfuggire i segreti, dal mancare di rispetto ai superiori al maltrattare i subalterni. È al di fuori del contesto del discorso che si perde tale “besondere Bedeutung des Schweigens”¹⁰⁹¹, e che “(s)gr” significa soltanto “tacere”, in maniera del tutto neutrale: ecco che affiorano quei significati ambigui del nostro argomento che abbiamo osservato all’interno dei racconti, nel filone pessimistico, e in alcuni passi degli *Insegnamenti* demotici. Assmann teorizza infatti che, nel contesto del “*nfr mdt*”, il termine indichi un “relative Schweigen”¹⁰⁹²: che designi, cioè, non un tacere in senso assoluto, bensì un uso economico, responsabile e deliberato del linguaggio, lontano da quelle trappole del discorso che abbiamo più volte rimarcato.

La definizione di Assmann richiama un concetto degli studi di linguistica introdotto a metà degli anni '80 del secolo scorso, ma che solo negli anni '90 e '2000 ha ricevuto un’attenzione più specifica: quello di “eloquent silence”. Questa espressione è stata coniata da M. Ephratt nel suo influente articolo “The functions of silence”¹⁰⁹³, ma la stessa percezione del silenzio non come pausa o iato, ma come elemento funzionale della conversazione era già stata citata in passato, sotto le locuzioni di “propositional-verbal silence”, “conversational silence”, “communicative silence”, “interactive silence”¹⁰⁹⁴. Offrendo una breve carrellata sui *silence studies* nella linguistica contemporanea, l’autore osserva che il silenzio ha cominciato ad essere oggetto d’indagine nel campo dell’analisi del discorso sin dagli anni '70 del secolo passato, ma, il più delle volte, nel senso dell’assenza: assenza di discorso, di significato e d’intenzione, oppure in quello delle sue

¹⁰⁹⁰ J. Assmann, *op. cit.*, p. 195.

¹⁰⁹¹ J. Assmann, *ibid.*.

¹⁰⁹² J. Assmann, *ibid.*.

¹⁰⁹³ M. Ephratt, “The functions of silence”, in *Journal of pragmatics* 40 (2008), pp. 1909-1938.

¹⁰⁹⁴ Vd. M. Ephratt, *op. cit.*, p. 1909 nota 1 per la bibliografia su queste definizioni, e p. 1933 per posizioni della filosofia del Novecento che si avvicinano al concetto del “silenzio eloquente”.

associazioni con la passività, la negatività, la morte¹⁰⁹⁵. Una tendenza che ci mostra, ancora una volta, come il modo moderno di guardare al silenzio sia radicalmente differente da quello egiziano, per cui questi aspetti non sono quelli principali.

Solo negli anni '90, con l'affermazione della pragmatica del discorso, distinguendo il silenzio da altre nozioni come la mera assenza di suono, o la pausa in una conversazione, è stato riconosciuto con chiarezza che esso può essere componente dell'interazione linguistica, parte funzionale della comunicazione, vera modalità di espressione: un silenzio, per l'appunto, "eloquente". Ephratt dimostra infatti che anche il silenzio può ricoprire tutte le sei principali funzioni del linguaggio individuate nel classico modello di R. Jakobson¹⁰⁹⁶: "*silence remains, inescapably, a form of speech*"¹⁰⁹⁷.

Riteniamo che questo concetto della linguistica possa prestarsi in maniera proficua a definire il peculiare significato del silenzio all'interno dell'orizzonte culturale egiziano. Le considerazioni avanzate nel corso della ricerca hanno mostrato con chiarezza il valore attivo e performativo che esso riveste nella *forma mentis* di questa civiltà, e in particolare, il suo ruolo all'interno delle interazioni linguistiche, fondamentale in un mondo che dava tanto risalto al potere della parola. Difatti, per citare un altro linguista che si è occupato della questione, J. Bilmes, solo quanto il parlare è rilevante anche la sua assenza lo è: "*where the rule is 'Speak', not speaking is communicative*"¹⁰⁹⁸.

La cultura egizia non ignora certo che si può tacere per sofferenza, per debolezza, per non mostrare incompetenza, e che l'idea evoca anche quell'aldilà il cui incomprensibile mistero ci angoscia. Tuttavia, abbiamo messo in luce come questi casi siano sempre legati a condizioni particolari, che siano la *fictionality*, la retorica della crisi, momenti di effettiva messa in discussione della tradizione, o mutamenti di epoca tarda; e soprattutto, si è potuto dimostrare che la lingua egiziana adopera "*sgr*" con estremo discernimento. Ricordiamo che *Ptahhotep* lo usa solo per situazioni in cui il tacere è moralmente rilevante, e non quando si tratta semplicemente di "non parlare" o essere discreti e riguardosi; ricordiamo altresì l'*Oasita eloquente*, in cui l'apparente indifferenza del funzionario Rensi non è mai definita con l'aggettivo "*grw*", riservato invece esclusivamente ad indicare il valore etico e positivo del tacere.

¹⁰⁹⁵ M. Ephratt, *op. cit.*, p. 1910.

¹⁰⁹⁶ R. Jakobson, "*Closing statements: Linguistics and Poetics*", in T. Sebeok (ed.), *Style in Language* (1960), pp. 350-377; vd. anche L. Hébert, "*The Functions of Language*", in L. Hébert (ed.), *Signo* (rivista online).

¹⁰⁹⁷ S. Sontag, *Syles of radical will* (1969), p. 11.

¹⁰⁹⁸ J. Bilmes, "*Constituting Silence: Life in the World of Total Meaning*", in *Semiotica* 98, 1-2 (1994), p. 78.

È con *l'Insegnamento del papiro Insinger* e con *Anksheshonqi* che “(s)gr” si riduce al suo senso letterale, neutrale, perdendo quella connotazione carica di significati ulteriori che caratterizzava il suo uso nella letteratura didattica precedente. Questo accade poiché la nozione centrale del buon comportamento, di continenza e moderazione è ora assorbito da “*dnf*”, la “*giusta misura*”¹⁰⁹⁹; negli *Insegnamenti* demotici si riprendono i consigli dei testi antichi, ripetuti ormai pedissequamente, ma è l’ideale principale ad essere mutato. Questa rottura dà significato anche ad una massima singolare di *Insinger* come “*chi tace nell’ingiustizia, sfugge al male*”¹¹⁰⁰. Il tacere è stato distaccato dagli altri significati positivi che fino ad allora comportava e comprendeva; una mutata visione della vita può denigrarlo per aspetti che, in precedenza, non rientravano semplicemente nella questione, così come reputarlo utile per usi mai neppure contemplati, o decisamente biasimati.

Si può a questo punto affermare con una certa sicurezza che, quando i testi sapienziali di Medio e Nuovo Regno nominano il silenzio e la figura dell’ “uomo silenzioso”, lo fanno escludendo automaticamente gli aspetti negativi. Allo stesso modo, nel campo delle biografie ci si avvale del titolo “*grw*” in un senso che potremmo definire “assoluto”, senza dover specificare “silenzioso al momento giusto”¹¹⁰¹: poiché il termine evoca immediatamente quella qualità universalmente valida e attiva illustrata dalla letteratura sapienziale, senza possibilità di fraintendimento. Se essere “*un silenzioso*” è una qualifica positiva di per sé, ciò significa che l’epiteto designa più del suo significato letterale. Allo stesso modo, *l’Oasita eloquente* può protestare contro un silenzio ingiusto, e, al contempo, riconoscere il valore del tacere, definendosi “un silenzioso che apre la bocca”.

Riguardo a questa intima correlazione tra silenzio e parola, e sul silenzio inteso come strategia comunicativa, è d’obbligo citare M. J. Fox, che nel suo *Ancient Egyptian Rhetoric*¹¹⁰², ha cercato di individuare i fondamenti della retorica egiziana, per noi sconosciuta da fonti dirette, cercandoli principalmente all’interno degli *Insegnamenti*. Secondo l’autore, questi canoni consistono in una combinazione di principi religiosi, convinzioni morali e psicologia pratica, e sono riducibili a cinque¹¹⁰³:

- mantenere il silenzio

¹⁰⁹⁹ M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* III (1980), p. 9.

¹¹⁰⁰ E. Bresciani, *op. cit.*, p. 869.

¹¹⁰¹ Il *database* presenta una sola evenienza di questo tipo, N.92a, “*gr r tr [//]*” “*silenzioso al giusto tempo (?)*”: il suo stato frammentario, tuttavia, non la rende neppure sicura.

¹¹⁰² M. J. Fox, “*Ancient Egyptian Rhetoric*”, in *Rhetorica* 1 n.1 (1983), pp. 9-22.

¹¹⁰³ M. J. Fox, *op. cit.*, pp. 12 e seg..

- attendere il giusto momento per il proprio discorso
- dominarsi e cancellare ogni tipo di veemenza dalle proprie parole
- esporre con scioltezza e decisione
- tenere uniti cuore e lingua, per parlare sempre in verità

Si è avuto modo di rimarcare, all'interno di questa ricerca, lo speciale interesse per "l'arte del discorso" all'interno dei consigli per il buon vivere, e soprattutto la sua presentazione come strategia per trionfare nei momenti di discussione. Secondo la teoria di Fox, poi condivisa e ripresa da altri studiosi¹¹⁰⁴, la cultura egizia vede il silenzio nella veste di una tattica, di una scelta deliberata per avere la meglio nell'agone dei discorsi, aspetto che non ha paragoni nell'oratoria di ambito classico e vicino-orientale. Scegliere di non parlare potrebbe sembrare una dichiarazione di sconfitta, un'occasione mancata per far valere il proprio punto, o anche, semplicemente, un azzardo: nulla ci assicura che l'avversario argomenterà in modo da indebolire e non da rafforzare la sua posizione. Eppure non è questo il *mindset* egiziano, per il quale, se l'arte del parlare è irta di difficoltà, quella del tacere presenta rischi notevolmente minori, tanto da essere consigliata nelle situazioni più svariate, ma soprattutto nelle discussioni con "un tuo pari che ti equivalga", o con individui violenti, quando dunque la vittoria appare più difficile. Il silenzio è presentato a guisa di una strategia che, in linea di massima, non può fallire. Tale prospettiva s'incrina solo nelle situazioni particolari che abbiamo precedentemente illustrato.

L'esortazione al silenzio e alla verità è un canone inusuale per l'oratoria, arte spesso sinonimo, anzi, di saper sostenere persino il falso o di non lasciar spazio di replica al proprio avversario. Pilastro che sostiene l'intero edificio della retorica egiziana è invece, ancora una volta, la *maat*: le nove orazioni del *Racconto dell'Oasita eloquente*, in cui la *performance* retorica diviene l'occasione di dichiarare e attualizzare i valori della giustizia, ne sono un eccellente esempio¹¹⁰⁵.

Principi interdipendenti e connessi tra loro, i cinque canoni connotano l'oratoria egiziana come fortemente basata sulla morale¹¹⁰⁶, deduzione corroborata dal fatto che i consigli sulla tecnica del parlare costituiscano uno degli argomenti-cardine dei testi sapienziali. Tali canoni sono infatti inscindibili tra loro: silenzio significa attendere fino all'occasione giusta

¹¹⁰⁴ Cfr., e.g., N. Shupak, *Where can Wisdom be found?* (1993), p. 319; D. Doxey, *Egyptian non-royal epithets in the Middle Kingdom* (1998), p. 59; D. Hutto, "Ancient Egyptian Rhetoric in the Old and Middle Kingdoms", in *Rhetorica* 20 (2002), pp. 216 e seg..

¹¹⁰⁵ L. Coulon, "La rhétorique et ses fictions", p. 116.

¹¹⁰⁶ Vd. anche D. Hutto, *op. cit.*, p. 214.

per interloquire, e un discorso fluido ed efficace può derivare solo dalla sincerità. È esclusa l'idea di trionfare con mezzi illeciti, secondo la già presentata fiducia nel principio di causa-effetto per cui solo seguendo la *maat* si consegue il successo¹¹⁰⁷ – principio che si presenta dapprima come un automatismo connaturato al mondo, e che invece, dal Nuovo Regno in poi, si basa sulla volontà divina¹¹⁰⁸. Si può ben parlare, dunque, solo se si parla in verità. A sua volta, la sincerità è coadiuvata dal silenzio e dalla continenza, mezzi per astenersi dal pronunciare parole vane o false, e per non rischiare di invalidare il proprio argomento presentandolo con arroganza. Lo scopo di quel “*nfr mdt*” che si compone di ascolto, parola, giustizia e silenzio è infatti quello di rafforzare la solidarietà sociale, l'armonia tra individuo e stato: un discorso “unificativo”, in opposizione a quello che crea disturbo. Esattamente come si rileva nella linguistica moderna, “*the antonym of stillness is not speech but noise*”¹¹⁰⁹: il “nemico comune” di parola e silenzio è la confusione priva di significato, quel fuoco che può incendiare il discorso, e che solo la “freddezza” riesce ad estinguere. Il rumore è principio di caos, è una delle espressioni della negatività assoluta: nella *Duat*, ad esempio, la dimora di Apofi è segnalata da un tremendo strepito¹¹¹⁰. E non è certo un caso se, nel capitolo 1130 dei *Testi dei Sarcofagi*, il Signore Universale, parlando di fronte agli esseri celesti chiamati “*coloro che tacitano la rabbia (sgrw nšn)*”, dichiara di aver lui stesso compiuto buone azioni in favore dell'uomo “*così da mettere a tacere il male (n mrwt sgr isft)*”¹¹¹¹.

Fox rimarca inoltre che, nei testi egiziani, il silenzio appare nella veste di una vera e propria risposta¹¹¹²: una risposta non verbale, ma pur sempre tale. Quest'idea si mostra con chiarezza in tutti i testi sapienziali che abbiamo preso in esame, accompagnata poi, nel Nuovo Regno, dalla convinzione che essa sia anche un modo per palesare la propria fiducia nella giustizia divina, piuttosto che forzare la risoluzione dei contrasti.

Solo dopo aver deciso se sia il caso di parlare o di tacere, soppesando entrambe le eventualità come equivalenti, dopo aver atteso il momento migliore e aver rimosso ogni traccia di precipitazione e di aggressività dal proprio contegno, allora si può finalmente dar voce al discorso. E qui gli egizi non si discostano dalla retorica di altre civiltà del mondo

¹¹⁰⁷ M. Lichtheim, *Moral Values*, pp. 36-37.

¹¹⁰⁸ J. Assmann, “*Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit*”, in E. Hornung, O. Firchow, *Studien zu altägyptischen Lebenslehren* (1979), p. 14.

¹¹⁰⁹ D. Kurzon, *Discourse of silence* (1998), p. 15.

¹¹¹⁰ Vd. E. Brunner-Traut, “*Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren*”, p. 201.

¹¹¹¹ CT VII 461c-462c. Per una discussione su questo passo vd. D. Lorton, “*God's beneficent creation*”, in *SAK 20* (1993), in particolare pp. 126-129; e J. Assmann, *The search for god*, pp. 174-175.

¹¹¹² M. J. Fox, *op. cit.*, p. 14.

antico nel consigliare un discorso sicuro, gradevole, convincente. In certi casi si raccomanda la brevità (ad esempio, nell'*Insegnamento di un uomo a suo figlio*), in certi altri, invece, come nella storia dell'*Oasita*, assistere a lunghe orazioni ben condotte è presentato come un piacere, e si riconosce il valore catartico dello "svuotare" il cuore dagli affanni¹¹¹³.

Quella del silenzio, e in particolare della figura del "grw", è dunque una nozione considerevolmente complessa, composita, che esclude automaticamente le sue possibili ricadute negative, e che riveste un ruolo attivo nelle interazioni linguistiche e sociali: è un silenzio performativo, pregno di significati, una scelta deliberata, fortemente comunicativa. È per questo, dunque, che, ben lontano com'è dalla semplice astensione dalla parola, esso si avvicina molto a quel concetto linguistico, così espressivo e specifico, che è il "silenzio eloquente".

La teoria dell' "*eloquent silence*" può rivelarsi produttiva in questo contesto di ricerca giacché Ephratt rileva che, negli ultimi anni, essa sta occupando un ruolo centrale in numerosi studi al di fuori della linguistica, citando soprattutto progetti sociologici e antropologici. Seguendo l'indicazione di M. Saville-Troike per cui "*the amount of talk vs. silence that is prescribed is closely tied to social values and norms*"¹¹¹⁴, difatti, è possibile analizzare le civiltà sotto il filtro dell'importanza di parlare e tacere come parametri sociali. Anche attraverso il silenzio è possibile, dunque, comprendere la struttura di una comunità. Se infatti quello del silenzio non è un canone usuale né per l'oratoria antica, né per quella moderna, è importante chiedersi a cosa sia dovuto l'interesse della civiltà per questo tipo di strategia.

Fox ha avanzato l'ipotesi che essa connoti un genere di retorica "*based on the weighing of persons rather than the weighing of arguments*"¹¹¹⁵. Si vedano gli *Insegnamenti*, che, nel descrivere le discussioni, prendono in esame il caso che l'avversario sia un uomo dappoco, oppure un potente; raccomandano come comportarsi davanti alle autorità o nei confronti degli ultimi, come esprimersi nel palazzo o alla tavola dei potenti. "*It is not argumentation*", scrive Fox, "*but rather the ethical stance of the speakers that will maintain harmony in the social order, and that is the ultimate goal of Egyptian*

¹¹¹³ D. Hutto, *op. cit.*, p. 232.

¹¹¹⁴ M. Saville-Troike, "*Silence*", in R. E. Asher, Y. M. Simpson (ed.), *The Encyclopedia of Language and Linguistics* (1994), p. 3945.

¹¹¹⁵ M. J. Fox, *op. cit.*, p. 13.

*rhetoric*¹¹¹⁶. Il discorso ben condotto deve servire a supportare, non a questionare lo stato e il sistema delle cose. È a questo aspetto della stabilità sociale che guarda D. Hutto, quando afferma che *“these rules of restraint indicate that the Egyptian should speak with modesty, avoid angry speech, not criticize someone to their superior, and remain silent. It is not surprising to find such rules as these within the context of a conservative society like ancient Egypt, so that although these are rules for private behaviour, they would also operate in such a way as to have a broader social function.”*¹¹¹⁷ Idea condivisa da D. Doxey nella sua analisi delle fraseologie laudatorie nelle biografie: *“silence and eloquence appear to have been considered dual complementary aspects of the person (...) silence was encouraged not only because the Egyptian believed that a person should behave in accordance with his station, but also in all likelihood because such behaviour facilitated the smooth functioning of the royal administration by discouraging dissent.”*¹¹¹⁸ E infine, si veda il ruolo formativo di questo elemento per la società descritto da E. Brunner-Traut: *“Die Erziehung zum Schweigen ist analog zur Tierdressur zu sehen, denn zum Schutze des eben geformten Staates mußte die Natur auf breiter Ebene gebändigt werden, wie Nilüberschwemmung und Wild, so auch die menschliche Natur und die geistigen Produktionen zu kanonischen Gebilden. Das ‘schädigende Wort’, das anfänglich die Gesellschaftsbildung störte, wird bei (Ani und) Amenemope als Sünde gegen Gottes Willen erkannt.”*¹¹¹⁹

Simili aspetti emergono anche da quei testi che descrivono la necessità del silenzio all'interno di sfere particolarmente delicate come tempio, palazzo e tribunale. Tale riflessione che ci conduce, pertanto, ad una conclusione essenziale: il motivo del “tacere” è strettamente connesso col sistema istituzionale e la politica interna egiziani¹¹²⁰, ed è probabilmente per questo che esso appare un fenomeno così tipico di questa cultura, dove altre non vi danno lo stesso rilievo, o non lo rimarcano in maniera altrettanto frequente.

¹¹¹⁶ M. J. Fox, *op. cit.*, p. 22.

¹¹¹⁷ D. Hutto, *Ancient Egyptian Rhetoric in the Old and Middle Kingdom*, in *Rhetorica* 20 n.3 (2002), p. 230.

¹¹¹⁸ D. Doxey, *Egyptian non-royal epithets in the Middle Kingdom*, p. 59.

¹¹¹⁹ E. Brunner-Traut, *“Schweiger”*, in *LÄ V* (1984), p. 761.

¹¹²⁰ Cfr. G. Lanckowski, *“Reden und Schweigen im ägyptischen Verständnis vornehmlich des Mittleren Reiches”*, in *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientalforschung* 29 (1995), pp. 186-196; N. Shupak, *op. cit.*, p. 343.

4.3 – Il paradosso del “silenzioso”: alcune osservazioni socio-culturali

La considerazione del nostro argomento come carattere peculiare e qualificante della civiltà egiziana non può che portare, inevitabilmente, la discussione su un livello ulteriore: vi sono strati particolari di questa comunità che si riconoscono nella figura del “silenzioso”? Si tratta di un valore condiviso, di un *sensus communis*, oppure afferente ad una determinata categoria?

Molte di queste implicazioni sono già state affrontate nei precedenti capitoli, e abbiamo constatato che non esiste una preminenza civile o religiosa nell’interesse per questo concetto, a fronte della sua diffusione a vari livelli della popolazione letterata, dai visir agli artigiani, e che i consigli delle sapienze si riflettono concordemente in un vasto e multiforme insieme di testi biografici. Tuttavia certi nodi, come si è visto, non possono essere sciolti per mancanza di documentazione scritta al di fuori dell’orbita delle *élite*. Nondimeno, si propone qui una panoramica su alcuni lavori accademici che, pur occupandosi del “silenzioso” in maniera periferica, hanno fatto risaltare ulteriori sfumature nelle connotazioni sociali di tale figura; un resoconto che evidenzia, inoltre, come non vi sia unanimità nella visione egittologica di questo tema, che dagli stessi punti di partenza è giunta, in molti dei casi che andiamo ad osservare, a conclusioni diametralmente divergenti.

Uno dei pochissimi articoli ad avanzare una teoria sulle ricadute concrete del “*sgt*” è stato “‘*Economic man*’ and the ‘*truly silent one*’”, di E. Bleiberg¹¹²¹, il quale sostiene che l’apprezzamento per questo ideale in Egitto avrebbe sostanzialmente inibito la formazione di una classe media commerciale nel III e nel II mill. a.C.. Questo perché il modello del “silenzioso”, ovvero del funzionario di un’amministrazione fondata sul leale servizio ai superiori, secondo una scala piramidale, sarebbe antitetico a quello che Bleiberg, seguendo la tradizione formalistica, definisce l’“*uomo economico*”: un tipo di mentalità orientata cioè all’autosufficienza, alla massimizzazione delle risorse e del profitto, all’interesse privato¹¹²². L’autore nota come gli *Insegnamenti* suggeriscano che il successo può passare solo per l’approvazione delle autorità, in un sistema basato sul *do ut des* in cui, si assicura, il servire è sempre ricompensato, mentre l’avidità (“*wn-ib*”), che scardina

¹¹²¹ E. Bleiberg, “‘*Economic man*’ and the ‘*truly silent one*’: cultural conditioning and the economy in *Ancient Egypt*”, in *JSSEA* 24 (1994), pp. 4-16.

¹¹²² E. Bleiberg, *op. cit.*, p. 4.

questo fondamentale principio, non può che essere fermamente condannata. Queste dinamiche sono certamente state confermate più volte all'interno della nostra rassegna. Pur offrendo un importante quadro d'insieme sulla considerazione della ricchezza e dell'economia di mercato nella letteratura sapienziale, tuttavia, Bleiberg non compara esplicitamente le due personalità del titolo, nominando il "silenzioso" solo nell'introduzione. È dalle sue considerazioni generali che si deduce che, in questo modello, il "grw" sarebbe propagandato dalle sapienze come simbolo dell'uomo di successo per incoraggiare a seguire una virtù simbolo della cosiddetta "bureaucratic mind"¹¹²³: una qualità che, come abbiamo detto, è utile a mantenere l'ordine costituito, e una società solida e funzionante, dove i bisogni del singolo non prevarichino quelli della comunità. Quest'ottica, dunque, risulta in un certo senso più ristretta rispetto ai numerosi impieghi del silenzio che abbiamo considerato nel paragrafo precedente; essa però identifica con chiarezza il tacere come un valore proprio della *sub-élite*, della classe "intermedia" di scribi e funzionari. Una visione parzialmente confermata dal nostro *database* di testi biografici, dove senz'altro queste categorie sono le più inclini all'uso delle fraseologie sul silenzio, sebbene numerosi siano anche i casi di personaggi ai vertici assoluti dello stato, dai visir ai sommi sacerdoti.

Di tono opposto è invece il punto di vista di A. David nel suo già citato "The *nmḥ* and the paradox of the voiceless in the Eloquent Peasant"¹¹²⁴, dove si sostiene che il termine "gr" denoti "social inferiority"¹¹²⁵, e che il "paradosso" dell'*Oasita eloquente* consista nel fatto che "the silent man, the voiceless, defenceless citizen, becomes eloquent (...) the voiceless one masters perfect speech"¹¹²⁶. Quei "silenziosi" che il protagonista consiglia di sostenere, e a cui si assimila, sarebbero dunque, in un totale rovesciamento di prospettiva rispetto alle sapienze, gli ultimi e gli indifesi.

Oltre ai problemi che abbiamo già rilevato discutendo il *Racconto*, questa interpretazione non sembra convincente neppure dal punto di vista socio-culturale. Innanzitutto, il protagonista non si dichiara mai indifeso o impossibilitato a parlare: al contrario, appena subito il torto, egli si reca immediatamente dalle autorità a protestare, ben conscio di come ciò gli spetti, e sfruttando al massimo tale possibilità. La sofferenza dell'*oasita* non sta nel non potersi esprimere, ma nel non ricevere risposta. Si è dimostrato, inoltre, come

¹¹²³ B. J. Kemp, *Ancient Egypt. Anatomy of a civilization* (1991), pp. 111-136.

¹¹²⁴ A. David, "The *nmḥ* and the paradox of the voiceless in the Eloquent Peasant", in *JEA* 97 (2011), pp. 73-85.

¹¹²⁵ A. David, *op. cit.*, p. 81.

¹¹²⁶ A. David, *op. cit.*, p. 82.

il suo identificarsi con il “*silenzioso*” non sia un rammaricarsi della propria oppressione, bensì un riferimento ad uno di quegli ideali sapienziali che il protagonista lungamente difende, e che l'intero *Racconto* incorpora e rielabora con maestria. Senz'altro il “*silenzioso che si volge a farti rimprovero*” sottintende un individuo dalla personalità normalmente dimessa e moderata: ma, e proprio qui sta il punto, questo individuo si sente in pieno diritto di presentare le proprie rimostranze, perché, come dichiarano i contemporanei *Discorsi*, l'omertà è una sofferenza per il giusto. Non ci sembra, insomma, che sia possibile sostenere che “*the Eloquent Peasant's paradox signifies a conceptualisation of commoners as silent masses*”¹¹²⁷.

In secondo luogo, l'eloquenza del contadino non è presentata né come un controsenso, né come un *adynaton*: è certamente un caso raro, che desta meraviglia, ma, come abbiamo visto in *Ptahhotep*¹¹²⁸, non è dato per scontato che le categorie inferiori non sappiano o non possano esprimersi: anzi, vista la frequenza con cui gli *Insegnamenti* invitano ad ascoltare e lasciar sfogare gli afflitti, le lagnanze di chi subiva un torto dovevano costituire una componente abituale delle interazioni tra *élite* e classi subalterne.

Certamente l'oasita spinge quest'opportunità fino alle estreme conseguenze. M. J. Fox, nella sua discussione sulla retorica, è del parere che Khuenanup abbia infranto quelle “*rules of restraint*” di brevità, autocontrollo, del non rispondere ai superiori raccomandate dagli *Insegnamenti*, e che il racconto sia una deliberata polemica contro tali prescrizioni – non volta a questionare la società, ma al piacere dei lettori-ascoltatori che, abituati alla moderazione, possono dilettarsi a vedere un'inversione dei loro canoni, nello stesso meccanismo che si è osservato con la “*dark literature*” delle *Lamentazioni* e dei *Canti degli arpisti*¹¹²⁹. R. B. Parkinson sostiene invece che il protagonista sia giustificato nelle sue apparenti violazioni, poiché costretto dal sopruso e dalla mancanza di reazione da parte delle autorità¹¹³⁰. Come si è più volte documentato, l'ideale del “*grw*” non significa mai tacere a tutti i costi, e, per citare nuovamente E. Brunner-Traut, “*ist keineswegs der Mensch, der immer mit geschlossenem Munde dasitzt, sondern jener, der schweigt, wenn alles in Ordnung ist, wenn die Wahrheit (m3't) sich erfüllt*”¹¹³¹: quando però non è così, il buon cittadino interviene. Khuenanup, inoltre, non contravviene certamente alla prima norma della retorica egiziana, che è quella del parlare in verità. Ma la vera questione è

¹¹²⁷ A. David., *op. cit.*, p. 81.

¹¹²⁸ P 58-59; Z. Zäba, *Les maximes de Ptahhotep*, pp. 20-21.

¹¹²⁹ M. J. Fox, *op. cit.*, p. 17.

¹¹³⁰ R. B. Parkinson, “*Literary form and the Tale of the Eloquent Peasant*, in *LingAeg* 8 (2000), p. 169.

¹¹³¹ E. Brunner-Traut, “*Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren*”, p. 206.

forse un'altra: se quella del silenzio fosse una virtù dei burocrati, essa impegnerebbe allora il contadino? I consigli degli *Insegnamenti* si applicano anche al suo caso?

Come si è avuto modo di notare, per l'oasita le regole della morale riguardano in modo particolare i potenti, chiamati alla responsabilità nei confronti degli svantaggiati, ma i principi di sincerità, di giustizia, di quell'eloquenza e quel silenzio così ricchi d'implicazioni per le relazioni sociali, sono elevati ad assoluti, di cui egli stesso si fa incarnazione. Certamente siamo nel campo della finzione letteraria, e tale esempio non può essere utilizzato per comprovare un interesse trasversale, all'interno della popolazione, per tali argomenti: tuttavia, l'esistenza stessa di questo racconto testimonia che la difesa dei valori delle sapienze da parte di un contadino non era percepita come qualcosa d'inverosimile.

Nell'articolo di David si fa cenno poi all'evoluzione che l'aggettivo "*nmḥ*", "*orfano, povero*", registra nel Nuovo Regno. Quella del *Racconto* ne costituisce una delle più antiche menzioni, sebbene, e anche qui è rilevante precisarlo, l'oasita non lo usi in riferimento a se stesso, ma per esemplificare il ruolo di benefattore che il grande intendente dovrebbe ricoprire (B1 93 "*Tu sei il padre dell'orfano, il marito della vedova*"¹¹³²); nel lessico della pietà personale, lo abbiamo visto, esso è destinato ad una posizione importante, in un'accezione del tutto peculiare. Eppure, in quel caso, la prospettiva è ancora differente: sono i membri di una comunità privilegiata come Deir el-Medina, o letterati che scrivevano e possedevano papiri, non certo "poveri" nel vero senso della parola, a definirsi con questo appellativo, che assurge, evidentemente, a *topos*. Come approfondiremo nell'ultimo paragrafo, dal momento che la responsabilità di provvedere ai più sfortunati tende, a partire dall'età amarniana, a spostarsi sulla sfera del divino, su quegli dèi che intervengono direttamente nella vita dell'uomo decidendo del suo destino, ecco che gli autori delle preghiere si dichiarano parte di quella categoria che i numi proteggono, sperando così di guadagnarne l'attenzione ed il favore. In questo contesto compare quella che è probabilmente l'unica vera nuova accezione del "*grw*" nell'intero percorso della letteratura egiziana: quella che lo vede effettivamente appaiato col povero, quasi fossero sinonimi¹¹³³, negli epiteti di Amon "*protettore del silenzioso, salvatore del povero (p3 sbb n gr šd nmḥ)*"¹¹³⁴.

Un fenomeno del tutto eccezionale, sorto dal basso, sembrerebbe, invece che raccomandato dal discorso ufficiale; una sorta di appropriazione, di risemantizzazione di

¹¹³² R. B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant*, p. 18.

¹¹³³ J. Assmann, "*Die 'loyalistische Lehre' Echnatons*", p. 5.

¹¹³⁴ Vd. cap. 2.3.3.

un termine che tradizionalmente rivestiva tutt'altro significato, reinterpretato localmente in un periodo di generale apprezzamento del silenzio, e di diffusione dell'idea che tutti gli dèi prediligano la tranquillità. Diciamo "localmente", giacché gli unici documenti che abbinano i due aggettivi provengono dai monumenti privati di Deir el-Medina, mentre tale caratteristica non si riscontra negli inni restituiti dai papiri o dalle biografie funerarie, nonostante la presenza di fraseologie molto simili, sempre costruite sul *topos* del dio "protettore del povero"; essa non entra poi, senz'altro, nel lessico degli *Insegnamenti*. Potrebbe dunque esservi una frattura tra il discorso "ufficiale" espresso nelle sapienze e queste nuove formulazioni? Una visione discordante degli stessi temi, sorta da un diverso *milieu* di provenienza?

Così pare pensarla C. Regazzoli nel suo "*Weak Hands and Soft Mouths*"¹¹³⁵, dove si riscontra che, nei panegirici del mestiere di scriba e nelle autobiografie, le virtù precipue di questo mestiere risultano essere quelle legate alle mani e alla bocca¹¹³⁶. In particolare, secondo la studiosa, l'enfasi posta sulla bocca è in netto contrasto con le esortazioni letterarie ad osservare silenzio e discrezione: portatori di un tipo di discorso differente, che si limita a copiare le parole degli antichi o a produrre documenti d'uso, gli scribi di Nuovo Regno non condividerebbero dunque le preoccupazioni per la retorica e i "peccati della lingua" che le sapienze, concepite dalle *élite*, e ad esse stesse rivolte, tematizzano negli *Insegnamenti*. "*Interestingly, we can see here how scribal discourse actually differs from elite discourse in the main literature – which is the usual object of scholars' attention – and this sub-elite is fashioning its own criteria of valuation and self-worth and has an identity of its own (...) and develops its own set of ethics.*"¹¹³⁷ Da questa costruzione di una propria identità etica, che differirebbe da quella dominante, potrebbe essersi generata quell'alterazione del significato del "grw" nei documenti di Deir el-Medina, prodotti proprio, per la maggioranza, da scribi della necropoli.

Tuttavia, una simile ipotesi prospetta molti aspetti critici. La conoscenza della scrittura costituiva già di per sé un elemento di appartenenza allo strato più elevato, in una società in cui meno dell'1% della popolazione, secondo le stime, era alfabetizzata¹¹³⁸. Il confine tra

¹¹³⁵ C. Regazzoli, "*Weak Hands and Soft Mouths. Elements of a Scribal Identity in the New Kingdom*", in *ZÄS* 137, 2 (2010), pp. 157–170.

¹¹³⁶ C. Regazzoli, *op. cit.*, pp. 159-163.

¹¹³⁷ C. Regazzoli, *op. cit.*, p. 163. A p. 167, le affermazioni degli scribi sono paragonate alle dichiarazioni d'indipendenza e d'innovazione nel discorso dei nomarchi di I Periodo Intermedio analizzate al cap. 2.3.1, e a p. 163 all'introduzione di *Khakheperraseneb*.

¹¹³⁸ J. Baines, C. J. Eyre, "*Four notes on literacy*", in *GM* 61 (1983), pp. 65-95; per i periodi successivi, J. Ray, ipotizza che un 7/8% della popolazione potesse avere qualche conoscenza almeno basilare del

“*élite*” e “classe scribale” è dunque più che labile, anche dal momento che quest’ultima categoria comprendeva al suo interno molteplici distinzioni socio-economiche, dagli scribi di villaggio a quegli altissimi funzionari che, come esemplificato anche nella nostra tavola delle biografie, vantano la più stretta vicinanza con il re. Ma soprattutto, gli scribi si addestravano, com’è noto, proprio copiando brani dei testi sapienziali, “*avendo gli Insegnamenti di ogni rotolo incisi nella memoria*”¹¹³⁹, nelle parole del mittente della cosiddetta *Lettera satirica* del pAnastasi I. Questi testi, per citare P. Vernus, “*š’il étaient choisis pour l’instruction de l’apprenti scribe, c’était non seulement pour former son style, mais aussi pour conformer sa pensée (...) un véritable endoctrinement (...) vouée à lui inculquer des règles de comportement*”¹¹⁴⁰. Naturalmente, ciò accadeva anche a Deir el-Medina, dove è archeologicamente documentata una scuola, e dove sono stati rinvenuti innumerevoli *ostraca* con frammenti di *sb3yt*, copiate per esercizio, e verosimilmente per uso personale, degli abitanti del villaggio¹¹⁴¹; inoltre, la composizione di nuove sapienze di tono tradizionale ad opera di scribi della necropoli come Amennakht ed Hori manifesta l’interesse specifico di questi personaggi per il genere dell’*Insegnamento*, e per i suoi contenuti. Ad ulteriore riprova di tale affermazione, si possono citare due autobiografie in tombe di Deir el-Medina, quelle di Karo e Mose (N.106-107) che esibiscono il titolo “*vero silenzioso*”. Infine, si è dimostrato che perlomeno gli scribi della *Set-maat* erano invece estremamente preoccupati delle incognite e dei danni del discorso, contro i quali invocavano con fervore la protezione divina¹¹⁴².

In un suo successivo articolo¹¹⁴³, anche Ragazzoli ammette che scribi ed *élite* letterate sono gruppi non distinti, che tendono a confluire. La studiosa delinea poi un altro fenomeno rilevante per il presente lavoro, che è il graduale passaggio, all’interno del racconto biografico, dal *focus* sulle abilità linguistiche del defunto a quello sul suo bagaglio culturale, che diviene, nel Nuovo Regno, un prerequisito fondamentale per l’accesso ai più alti gradi

demotico (“*Literacy and language in Egypt in the Late and Persian periods*”, in A. K. Bowman, G. Woolf (ed.), *Literacy and Power in the Ancient World* (1994), pp. 64-65).

¹¹³⁹ H.-W. Fischer-Elfert, *Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I* (1986), pp. 95-97.

¹¹⁴⁰ P. Vernus, *Sagesses de l’Égypte pharaonique*, p. 346; la stessa considerazione è espressa, e.g., in H. Brunner, *Altägyptische Erziehung* (1991), *passim*; J. Assmann, “*Kulturelle und literarische Texte*” (1996), p. 70, e K. Nordh, *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings* (1996), p. 22.

¹¹⁴¹ A. McDowell, “*Teachers and Students at Deir el-Medina*”, in R. J. Demarée – A. Egberts (ed.), *Deir el-Medina in the Third Millennium AD* (2000), pp. 217-233; per un approfondimento sui frammenti di *Insegnamenti* rinvenuti a Deir el-Medina, vd. F. Hagen, *An ancient Egyptian literary text in context*, pp. 83-123.

¹¹⁴² Vd. cap. 2.3.3.

¹¹⁴³ C. Ragazzoli, “*‘The pen promoted my station’. Scholarship and distinction in New Kingdom biography*” (2016), pp. 153-178.

della gerarchia¹¹⁴⁴. Come si è potuto notare anche in numerose iscrizioni del nostro *database*, i proprietari ingaggiano con i visitatori un *social interplay* basato sul comune terreno dell'erudizione scribale: attraverso crittogrammi, citazioni, recuperi e rielaborazioni di modelli del passato, essi danno prova dello loro abilità, e, al contempo, offrono nutrimento spirituale per i colleghi e i *connoisseur* della letteratura¹¹⁴⁵. La competenza riguardo al silenzio e alle sue fraseologie specifiche, e la sua esibizione sui monumenti, sono dunque esse stesse motivo di distinzione, simbolo di appartenenza alla cerchia intellettuale.

Sulla base delle precedenti considerazioni, possiamo arguire che gli autori delle preghiere di Deir el-Medina, scribi a tal punto colti da saper produrre nuove opere che s'inserissero nei filoni tradizionali, conoscessero assai bene la funzione "classica" del silenzio: ed è proprio a partire dalla sua concezione convenzionale che essi scelsero, consapevolmente, di elaborarne un significato sempre positivo, ma molto differente. Ad ogni modo, "*grw*" e "*nmḥ*" non possiederanno mai la stessa intensità semantica, né la stessa persistenza: infatti la già rammentata iscrizione di XXVI dinastia (N.142a) che gioca sui *cliché* della preghiera magnificando il proprietario come "*il protettore del silenzioso, quando il debole (viene) da me (nḥḥ n gr iw n.i s3w-ḥ)*", conserva il termine oggetto del nostro studio, evidentemente più noto e più pregnante, ma varia gli altri.

La necessità di presentarsi di fronte agli dèi con un tono di umiltà, unita alla consapevolezza dei pericoli del discorso, hanno dunque dato origine ad una concezione in cui il giusto diviene addirittura, come abbiamo visto, "*colui che non ha bocca*". Il che non denota certamente incapacità d'espressione¹¹⁴⁶, giacché ricorre, anche in questo caso, nelle iscrizioni di personaggi istruiti; ma è invece, con ogni probabilità, l'estrema conseguenza della cosciente volontà di astenersi dai "*peccati della lingua*"¹¹⁴⁷. Le differenti modalità d'impiego degli stessi termini tra letteratura, composizioni poetiche e preghiere votive non sono necessariamente, rileva G. Englund, espressione di uno "*scholarly model*" contrapposto ad un "*folk model*", anche perché si tratta di casi molto limitati. Queste modalità di espressione non entrano comunque in contraddizione interna, ma vanno ad integrarsi in un dibattito collettivo, a più voci, sui problemi del tempo¹¹⁴⁸.

¹¹⁴⁴ C. Ragazzoli, *op. cit.*, p. 173; vd. anche cap. 3.1.

¹¹⁴⁵ H. Brunner, "*Zitate aus Lebenslehren*", p. 110.

¹¹⁴⁶ Contra P. Vernus, "*Amon P3-ḥr: de la piété 'populaire' à la spéculation théologique*", p. 472; vd. cap. 2.3.3.

¹¹⁴⁷ J. Assmann, "*Reden und schweigen*", p. 197.

¹¹⁴⁸ G. Englund, "*Gods as a Frame of Reference*", pp. 27-28.

Tale processo di parziale confluenza dei motivi della “pietà personale” all’interno del discorso sapienziale si attua, in special modo, con l’*Insegnamento di Amenemope*, che, come si è detto, mantiene tutta la tradizionale polisemia del silenzio, aggiungendovi però, oltre alla maggiore incidenza del referente divino, anche un visibile tono di umiltà. Caratteristica che si intreccia, oltre che alla pietà personale, anche alle questioni della *politeness*, delle norme relazionali tra le classi, un campo in cui il silenzio ha sempre giocato un ruolo fondamentale sin dai tempi di *Ptahhotep*: in *Amenemope*, tuttavia, si registra una variazione dell’equilibrio tra i consigli sul parlare e sul tacere, sbilanciata, a quanto sembra, verso una maggiore richiesta di silenzio¹¹⁴⁹.

Il concetto che sta al centro della *politeness theory*¹¹⁵⁰ non è semplice educazione o cortesia personale, ma una rete di convenzioni sociolinguistiche perfettamente codificate, che, nel nostro ambito, sono ricostruibili dai precetti delle sapienze, dai dialoghi presentati all’interno delle narrazioni, e da lettere e documenti scribali. Secondo i modelli di questa teoria, al fine di evitare contrasti, incomprensioni, e i cosiddetti “*face-threatening acts*”, ovvero quelle interazioni che, disapprovando o non tenendo conto dei bisogni dell’interlocutore, possono danneggiare la sua reputazione, ogni civiltà applica “*culturally specific linguistic mechanisms to reduce the impingement and maintain effective conversation*”¹¹⁵¹. Per l’Egitto faraonico, il silenzio è il principale di questi meccanismi; l’altro è quello, ad esso legato, dell’assoluto rispetto per i superiori. “*The socially superior individual ‘expects’ to be treated in a certain way, and the socially inferior individual is ‘expected’ to comply with this to ensure successful communication*”¹¹⁵²: questo andamento è stato comprovato attraverso lo studio della *politeness* in documenti eccezionali come le *Late Ramesside Letters*¹¹⁵³, che ci permettono di osservare dei modelli di comunicazione tra individui afferenti a classi diverse. In queste lettere, che risalgono, in massima parte, proprio al periodo di *Amenemope*, si sono rilevati un altissimo grado di deferenza, barriere sociali ben definite, e l’uso di protocolli molto rigorosi nelle missive indirizzate dai subalterni ai dirigenti.

¹¹⁴⁹ E. Brunner-Traut, *op. cit.*, p. 211.

¹¹⁵⁰ E. Goffmann, *The Presentation of Self in Everyday Life* (1956); R. Lakoff, “*The Logic of Politeness; or Minding your P’s and Q’s*”, in C. Corum, C. Smith-Stark, A. Weiser (ed.), *Papers from the Ninth Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society* (1973), pp. 292-305; P. Brown, S. Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage* (1987).

¹¹⁵¹ K. Ridealgh, “*Yes sir! An analysis of the superior/subordinate relationship in the Late Ramesside Letters*”, in *LingAeg* 21 (2013), p. 185.

¹¹⁵² K. Ridealgh, *op. cit.*, p. 186.

¹¹⁵³ K. Ridealgh, *op. cit.*, p. 203.

Si comprende dunque come i consigli sempre più stringenti di *Amenemope* riguardo al silenzio, all'ossequio, alla repressione dell'ardore siano formulazioni specifiche di un momento storico che, fiaccato dalle lotte civili, dalle incursioni libiche e dalla crisi economica¹¹⁵⁴, cercava anche con questi mezzi di mantenere la barra del timone dello stato. Un mutamento che ha però, secondo alcuni studiosi, una portata sociologica non indifferente, poiché, pur servendosi sempre di uno "stereotipo" che ha radici antichissime, ha trasformato l'uomo di successo di *Ptahhotep* in una figura caratterizzata da "conformisme, (...) soumission fataliste, (...) renoncement à tout volontarisme de la réussite sociale"¹¹⁵⁵. Il silenzio sarebbe tornato, dunque, a ciò che in realtà non era mai stato: sinonimo di soggezione e di rinuncia all'espressione. Ripercorriamo dunque, per l'ultima volta, le tappe e i fenomeni fondamentali che hanno segnato lo svolgersi del nostro argomento, per dare risposta agli ultimi interrogativi sul valore del silenzio attraverso la storia della civiltà egiziana.

4.4 – Nascita, evoluzione, slittamento di un ideale

I dati raccolti nel corso dell'analisi degli *Insegnamenti* e delle autobiografie hanno permesso di appurare la genesi pressoché contemporanea dell'idea del "silenzioso" come qualità etica positiva ed auspicabile all'interno dei due generi. La più antica menzione certa dell'appellativo si riscontra, difatti, nella stele di un funzionario di Sesostri I¹¹⁵⁶, mentre, in letteratura, esso compare nell'*Insegnamento per Kagemni*, probabilmente databile alla metà della XII dinastia, o ad un periodo di poco anteriore¹¹⁵⁷. Preceduto da un momento storico in cui il "non parlare" rivestiva un significato altalenante, dalla lode della segretezza al biasimo della pavidità¹¹⁵⁸, a partire dal Medio Regno il "silenzioso" entra stabilmente a far parte delle virtù che compongono il ritratto morale del defunto, andando ad occupare un posto di rilievo nell'economia della maggioranza dei testi sapienziali.

Il primo elemento essenziale da sottolineare per comprendere il valore globale del silenzio é, dunque, proprio la sua straordinaria uniformità lessicale e semantica. Dal periodo di

¹¹⁵⁴ Cfr. K. Ridealgh, *op. cit.*, p. 182.

¹¹⁵⁵ P. Vernus, *Sagesses*, p. 395.

¹¹⁵⁶ Vd. cap. 3.3.2; N.13a nella tavola delle occorrenze.

¹¹⁵⁷ Vd. cap. 2.2.1.

¹¹⁵⁸ N. 1-8 nella tavola delle occorrenze.

formazione del Medio Regno fino all'età tolemaica, con "grw" s'intende, invariabilmente e con chiarezza, la stessa cosa: quella qualità di "silenzio eloquente" che caratterizza il modello etico di una vita ben vissuta. Una continuità di quasi duemila anni, in cui questo concetto è stato avvertito come utile e fondante per il percorso morale del singolo e per l'organizzazione del paese, in tutti gli ambiti-chiave del vivere sociale, dal palazzo al tempio, dalle corti di giustizia alle semplici interazioni di ogni giorno. In un arco di tempo così prolungato, ferma restando una base di significato positiva, si sono naturalmente osservati alterazioni, arricchimenti e tendenze differenti nell'impiego di questo stesso termine: le oscillazioni del Primo Periodo Intermedio, lo iato nel Secondo, i particolari momenti di vitalità e di ripresa delle fraseologie del passato nella XVIII e nella XXVI dinastia, e soprattutto, l'influsso delle originali concezioni religiose di Nuovo Regno. Riprendiamo dunque alcune considerazioni sui contenuti e i mutamenti dell'ideale del "silenzio" lasciati in sospeso nel corso della trattazione.

Prima di tutto, è necessario riesaminare alcune posizioni critiche avanzate nella letteratura accademica. Ricordiamo quella di J. P. Allen nella sua recente edizione dell'*Insegnamento per Kagemni*, per la quale "the verb gr in the Middle Kingdom denotes stillness or quietness rather than silence"¹¹⁵⁹, ribadita anche per Ptahhotep¹¹⁶⁰; ricordiamo altresì la scelta di S. Morschauser di non considerare il "silenzioso" di Kagemni come una qualità morale, poiché "it is unclear, however, as to why a person who is merely 'silent', per se, would be worthy of any sort of honor"¹¹⁶¹; oltre a ciò, si segnala l'opinione di P. Vernus sull'importante presenza dell'argomento nell'*Insegnamento di un uomo a suo figlio*, che però, secondo lo studioso, "il s'agit ici du silence à bon escient, donc d'une technique dans la discussion, et non pas du modèle éthique du 'silencieux' qui s'imposera dans les sagesses du Nouvel Empire"¹¹⁶²; ed infine, C. Di Biase-Dyson, che considera tutte le menzioni del silenzio nel linguaggio sapienziale come metaforiche, non dunque riferite ad un vero tacere, ma meri sinonimi di calma e autocontrollo¹¹⁶³.

Messe a confronto con i dati provenienti dallo studio delle fonti biografiche e letterarie, tuttavia, queste interpretazioni sembrano dover essere soggette ad una prudente riserva.

¹¹⁵⁹ J. P. Allen, *Middle Egyptian literature: eight literary works of the Middle Kingdom* (2015), p. 162.

¹¹⁶⁰ J. P. Allen, *op. cit.*, p. 182.

¹¹⁶¹ S. Morschauser, "The Opening Lines of Ka-gm.n.", in B. Bryan, D. Lorton, *Essays in Egyptology in Honor of Hans Goedicke* (1994), pp. 180-181.

¹¹⁶² P. Vernus, *Sagesses de l'Égypte pharaonique* (2010), p. 280.

¹¹⁶³ C. Di Biase-Dyson, "The figurative network" (i.c.s.), pp. 3 e seg.. L'autrice ammette solo un'esclusione: "the pair 'silence and loudness' is not considered here, since the contrast of silence with loudness is in the Egyptian corpus quite literal, not metaphorical."

Alla luce dell'eccezionale continuità linguistica e semiotica di “(s)gr”, e della comparsa del concetto come già perfettamente formato sin dai primi testi del genere, risulta a questo punto difficile, come già accennato nel capitolo sugli *Insegnamenti*, tracciare una linea di demarcazione tra il silenzio nella veste di semplice strategia utilitaristica, e la sua connotazione morale. Se quest'ultima va riservata al solo Nuovo Regno, come spiegare la nascita dell'epiteto esornativo “silenzioso” (senza nessuna specificazione che lo limiti all'ambito della retorica) nella XII dinastia? O la sua rilevanza all'interno di quel “trattato sulla maat”¹¹⁶⁴ che è il *Racconto dell'Oasita eloquente*? O il fatto che il periodo di maggior diffusione del concetto nelle biografie corrisponda all'età di Hatshepsut e di Thutmosi III, quando i paradigmatici ammonimenti al silenzio degli *Insegnamenti* di Ani ed Amenemope non erano ancora stati composti? E se “(s)gr” avesse un valore puramente metaforico, per quale motivo allora si accompagna con altre locuzioni di senso inequivocabile come “chiudere la bocca”, “sedere con la mano alla bocca”, “dalla bocca sigillata”, o agli inviti ad “indugiare prima di intervenire” e “non parlare”?

Testi come *Ptahhotep* e *l'Insegnamento di un uomo a suo figlio* presentano il tacere con la stessa frequenza e la stessa rilevanza di *Amenemope*, e in contesti, come abbiamo mostrato, del tutto paragonabili: a mutare nel tempo non sono i consigli, ma le motivazioni su cui essi si basano, che passano da squisitamente civili, a prevalentemente religiose¹¹⁶⁵. Stante il materiale qui presentato, ci sembra dunque di poterci conformare più alla visione di Assmann, Brunner-Traut, Lichtheim ed altri studiosi, secondo cui il silenzio che compare tra le righe dell'*Insegnamento per Kagemni* altro non è che il punto di partenza per un ideale destinato ad una posizione di assoluto rilievo e di duraturo favore all'interno dell'etica prescrittiva egiziana¹¹⁶⁶.

Passiamo dunque all'approfondimento sulle nozioni-chiave che hanno determinato l'insorgere di differenti sfumature di significato all'interno di questo valore morale stabilmente attestato.

Il primo fattore da considerare è la creazione stessa del “genere” sapienziale, che sembra aver giocato un ruolo considerevole in tali modificazioni. Le connotazioni negative del nostro argomento all'interno delle autobiografie si riscontrano infatti esclusivamente in

¹¹⁶⁴ J. Assmann, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, p. 58.

¹¹⁶⁵ Vd. cap. 2.2.4.

¹¹⁶⁶ Si vedano, e.g., J. Assmann, “Reden und Schweigen”, in *LÄ V* (1984), p. 195; E. Bresciani, *op. cit.*, p. 37; E. Brunner-Traut, “Schweiger”, in *LÄ V* (1984), p. 759; D. Doxey, “Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom” (1998), p. 59; V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, pp. 200-201; M. Lichtheim, “Didactic Literature”, in A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms* (1996), p. 245.

quelle di Primo Periodo Intermedio, mentre dagli inizi del Medio Regno, in parallelo con l'approfondimento del tema nei primi *Insegnamenti*, il "silenzio" entra a far parte del profilo etico dell'individuo. Si può pertanto postulare che il termine, una volta introdotto nel discorso sapienziale, venga, per così dire, polarizzato, acquistando uno *status* ben preciso, un valore specifico e non negoziabile: dopo questo momento, difatti, non se ne trovano più esempi negativi nel *corpus* biografico. All'esordio di questo processo, i testi narrativi dell'inizio del Medio Regno hanno esplorato accezioni differenti, in una sorta di "fase di assestamento", collocandole nella cornice dell'epoca precedente; dal pieno Medio Regno, dopo il periodo formativo della letteratura sapienziale, tali accezioni vengono escluse dal decoro ufficiale, e il concetto del silenzio s'inclina in maniera permanente verso l'asse positivo. Il Nuovo Regno, complice probabilmente il peso delle opere didattiche nella cultura scribale (si vedano, ad esempio, la popolarità di *Ptahhotep* tra la XVIII e la XX dinastia, e la sua nuova recensione ramesside¹¹⁶⁷), amplia enormemente l'importanza di questo valore, e tale *Zeitgeist* trova il suo culmine negli *Insegnamenti* di Ani e Amenemope. Seguendo questa teoria, sarebbe possibile anche spiegare la minore frequenza dell'epiteto dal Terzo Periodo Intermedio in avanti con il parziale ritorno del "silenzio" ad un senso letterale, viste quelle sfumature ambigue emerse all'interno delle saggezze demotiche. La letteratura sapienziale, dunque, ha avuto una responsabilità non tanto nella creazione di questo ideale, giacché, come si è detto, la sua comparsa e il suo incremento avvengono in maniera sincronica tra sapienza e biografie; ma può aver rivestito un ruolo di catalizzatore e di orientamento nelle sue tendenze.

Nel nostro percorso, fondamentale risulta poi l'apporto del già menzionato fenomeno della "crisi del discorso", teorizzato da L. Coulon per il Medio Regno¹¹⁶⁸ e, in modalità differenti, per il Nuovo Regno¹¹⁶⁹. La prima *tranche* della questione è stata affrontata nel capitolo dell'*Oasita eloquente*, dove abbiamo rilevato innanzitutto la volontà di quei nomarchi del Primo Periodo Intermedio di mettere in discussione le normative del discorso per proporre di nuove, più efficaci e aderenti alla realtà contemporanea. Dall'altro lato vi è la retorica della letteratura pessimistica, che presenta la decadenza dei valori tradizionali come un tracollo del linguaggio. Anche in queste opere si avverte un biasimo verso certe forme istituzionali, ma ormai degenerate, del discorso (ricordiamo le accuse di *Ipuwer* al

¹¹⁶⁷ P. Vernus, *Sagesses*, pp. 103, 290; F. Hagen, *op. cit.*, p. 84.

¹¹⁶⁸ L. Coulon, "Vérité et rhétorique dans les autobiographies égyptiennes de la Première Période Intermédiaire" (1997), p. 109-138.

¹¹⁶⁹ L. Coulon, "La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire" (1999), pp. 103-132.

faraone, teoricamente detentore del Verbo efficace, che invece fomenta il disordine nel paese¹¹⁷⁰, e il desiderio di *Khakheperraseneb* di “frasi nuove”, non quelle “ripetute di bocca in bocca”, ormai prive di veridicità¹¹⁷¹); ma soprattutto, tali testi mettono in scena la scomparsa della *maat* dal paese come una disgregazione del potere comunicativo della parola, del dialogo e dell’ascolto. Il mondo presentato da queste opere di *fiction* è un mondo di sordità morale, di insensibilità ai bisogni altrui, e di mutismo forzato, giacché “ogni frase è sentita come un fuoco”¹¹⁷², non si sa più “a chi parlare oggi”¹¹⁷³, e nessuno è in grado di reagire ad uno stato di cose in cui la comunicazione é monopolizzata dalla violenza. Nell’esplorazione di queste problematiche, siano esse effettive o meri motivi letterari, è coinvolto anche il silenzio, di cui *Lamentazioni* e *Oasita eloquente* mostrano sfaccettature ambigue.

Molto diversa è invece la percezione critica del discorso che si individua, in maniera coerente, in alcune opere del tardo Nuovo Regno, e che va a giocare un ruolo fondamentale nella nuova connotazione, religiosa oltre che sociale, rivestita dal “silenzioso” nella coeva produzione letteraria.

Coulon sintetizza il nucleo della problematica in poche righe:

*“L’idéal de l’homme silencieux, élaboré dans les sagesses du Moyen Empire pour répondre à l’exigence de contrôle des affects qu’impose la société de cour, connaît au Nouvel Empire une évolution marquée par la rupture entre la sphère du divin et celle de l’humain. Le modèle du gr (m3^c) implique désormais que l’individu s’en remette ‘aux mains de dieu’ et se méfie fondamentalement du discours, lieu de péché. (...) De nombreux textes du Nouvel Empire révèlent un discrédit envers les formes de communication et de justice de la société humaine et marquent le privilège accordé à la communication directe avec le divin.”*¹¹⁷⁴

Questa seconda “crisi” condivide con la prima il presupposto d’origine, nonché alcuni sintomi: l’apprensione per le mistificazioni del discorso, e l’immagine negativa di una certa

¹¹⁷⁰ *Lamentazioni di Ipuwer*, 12, 12-13; R. Enmarch, “The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All”, p. 51. Vd. capp. 2.3.1 e 2.3.2.

¹¹⁷¹ *Lamentazioni di Khakeperraseneb*, r. 3-4.

¹¹⁷² *Profezia di Neferti*, r. 49-50; vd. W. Helck, *Die Prophezeiung des Nfr.tj*, p. 44.

¹¹⁷³ *Dialogo del disperato con la sua anima*, col. 103-130; vd. J. P. Allen, *The Debate between a Man and His Soul* (2010), pp. 90 e seg..

¹¹⁷⁴ L. Coulon, *op. cit.*, pp. 117-118.

retorica monumentale¹¹⁷⁵, esplicitate in una richiesta di autenticità evidente soprattutto nelle biografie, le quali reiterano le asserzioni di veridicità, e coniano espressioni nuove – come il “*vero silenzioso*” così importante nell’economia del nostro studio. Tuttavia, molto differenti sono gli esiti e la portata di questa seconda accusa al potere della parola, proprio in ragione di quel fondamentale fenomeno di Nuovo Regno che é l’irruzione del divino sulla scena del mondo. Come sintetizza Assmann:

*“Reciprocity which is the core of Maat and the base of social harmony, is now transferred from the social sphere to the man-god relationship. This shift from the principle of Maat to the will of god entrails a general transfer of notions from the social to the religious sphere.”*¹¹⁷⁶

Tra le nozioni che subiscono questo slittamento c’è, con ogni probabilità, quella del silenzio, che, pur non vedendo mai negata la sua utilità sociale, viene caricata di uno spiccato significato religioso. Ciò è evidente non solo in *Amenemope*, ma anche e soprattutto nella stretta e innovativa relazione che intercorre, nella preghiera, tra il dio e il “*grw*”: ricordiamo Amon “*signore del silenzioso*” e di “*colui che non ha bocca*”, Amon, Ptah e Khonsu “*che amano il silenzioso*”, e il pozzo di Thot, accessibile solo a chi tace¹¹⁷⁷.

Nell’ambito della morale egiziana si assiste, dunque, ad una trasformazione in quel principio fondamentale che è la correlazione tra azione e conseguenza, teorizzata da E. Otto e H. Brunner e poi ampliata sempre da J. Assmann: dal successo determinato da un meccanismo di causalità immanente si passa alla volontà di dio che decide della storia, e il ruolo della “solidarietà verticale” interumana viene sostituito dalla dipendenza da dio¹¹⁷⁸. Abbiamo già ribadito come ciò non significhi che il referente divino fosse del tutto assente nel sistema etico precedente; tuttavia, per citare ancora Assmann, “*la différence essentielle entre la volonté de Dieu et la Maât, c’est que cette dernière est reconnaissable, saisissable, transmissible, évidente et confortant, tandis que la volonté de Dieu est cachée. L’homme qui place Maât dans son cœur s’est par ce fait même socialisé, intégré dans la*

¹¹⁷⁵ L. Coulon, *op. cit.*, pp. 120-122.

¹¹⁷⁶ J. Assmann, “*State and religion in the New Kingdom*”, in W. K. Simpson, *Religion and Philosophy in Ancient Egypt* 3 (1989), p. 73.

¹¹⁷⁷ Vd. cap. 2.2.3.

¹¹⁷⁸ J. Assmann, “*Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit*”, in E. Hornung, O. Keel, *Studien zu altägyptischen Lebenslehren* (1979), pp. 13-14; *Maât, l’Égypte pharaonique et l’idée de justice sociale* (2003), pp. 142-143.

*société et dans le cosmos, engagé dans la communication, dans la vie active, dans l'écoute des autres. Maintenant, c'est l'homme qui place Dieu dans son cœur qui est l'idéal à suivre, l'homme qui s'est mis dans la main de Dieu*¹¹⁷⁹.

Non si tratta, naturalmente, di una chiusura totale, ma certo di una tendenza visibile. Una tendenza che abbiamo osservato nella religiosità personale, in cui si fa affidamento esclusivo sul dio, dove emerge l'idea che si possa pregare accogliendo il divino nel proprio cuore, senza dover pronunciare parola né condividere con altri il proprio pensiero, e dove si afferma che il dio *"ama il silenzioso"* e predilige la quiete.

*"Non governare il timone con la tua sola lingua", ammonisce Amenemope: "se la lingua dell'uomo è il timone del battello, il Signore Universale è il suo pilota"*¹¹⁸⁰. Il discorso dell'uomo, da solo, non basta più, per navigare nelle difficoltà della vita. *"Dio è nella sua perfezione, l'uomo nella sua deficienza (...) se (l'uomo) si sforza per cercare la perfezione, nello spazio di un momento si rovina"*¹¹⁸¹: l'assoluto è appannaggio esclusivo di dio. Affiorano allora, con prepotenza, le preoccupazioni per quelle imperfezioni, per quelle distorsioni del linguaggio che, benché presenti in tutta la letteratura egiziana, diventano in *Amenemope* quasi ossessioni: la doppiezza, l'ipocrisia, la menzogna, il *"fuoco del discorso"*, ovvero *"gli abomini del dio"*¹¹⁸². Mentre nel Medio Regno si asseriva, nonostante le riflessioni critiche sul tema, che comunque *"la bocca dell'uomo lo può salvare"*¹¹⁸³, in età ramesside, alle saggezze come alla divinità si chiede invece di *"salvare dalla bocca della gente"*, e comprovati e gravissimi sono i danni procurati dalle parole, paragonati al morso del cocodrillo¹¹⁸⁴; il discorso si trasforma in luogo di pericolo, in luogo di peccato¹¹⁸⁵.

Se la *"prima crisi del discorso"* aveva investito in pieno anche il silenzio, come principio di una retorica che, ancorata alle modalità di espressione istituzionali, seguiva i destini del potere centrale, e nei momenti di difficoltà rivelava i suoi punti deboli, ciò non accade con l'analogo fenomeno di Nuovo Regno. Varie sono le motivazioni di questo essenziale cambiamento. Come abbiamo più volte ribadito nel corso dello studio, il tacere si affranca, poco a poco, dal suo ruolo di elemento ancillare al discorso, per ottenere un valore

¹¹⁷⁹ J. Assmann, *op. cit.*, p. 143.

¹¹⁸⁰ *Insegnamento di Amenemope*, 20, 4-6; vd. V. P.-M. Laisney, *L'Enseignement d'Aménémopé*, pp. 177-178.

¹¹⁸¹ *Insegnamento di Amenemope*, 19, 14-15; 20, 1-2; vd. V. P.-M. Laisney, *ibid.*

¹¹⁸² Vd. cap. 2.2.4.

¹¹⁸³ *Racconto del Naufrago*, 17-19 (*"iw r3 n s nḥm.f sw"*); vd. J. P. Allen, *"Middle Egyptian literature: eight literary works of the Middle Kingdom"*, pp. 12-13.

¹¹⁸⁴ Vd. cap. 2.3.3.

¹¹⁸⁵ J. Assmann, *"Reden und Schweigen"*, p. 197; L. Coulon, *op. cit.*, p. 118; E. Brunner-Traut, *"Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren"*, pp. 205-206.

autonomo. Ciò accade certamente in virtù del suo coinvolgimento in quello slittamento di nozioni dalla sfera umana a quella divina, che lo nobilita ulteriormente, aggiungendo al significato di moderazione quello di “pio”, e alla sua utilità sociale il gradimento da parte del divino: gli oranti si dichiarano “*silenziosi*” poiché si tratta di quella categoria che dio salva e perdona. Inoltre, è forse anche in risposta alla prima polemica contro gli strumenti del linguaggio che la sapienza di *Amenemope* sceglie la dicitura rafforzativa di “*vero silenzioso*”, mostrando di voler aderire al senso autentico e schietto del termine. Ma non si tratta solo di questo. Il tacere non è semplicemente autocontrollo, né astensione dai pericoli della parola: è sempre stato anche una deliberata strategia per il successo, che migliora il carattere, la reputazione, che fa avanzare nella carriera, e che si può esibire con fierezza nei resoconti postumi della propria esistenza.

Il silenzio, da elemento coinvolto nella crisi, ne diventa la soluzione: se il discorso è luogo di peccato, meglio dunque “parlare senza parole”. Aumentano infatti, nel Nuovo Regno, le menzioni di questa virtù nelle biografie, e il peso che essa mostra in *Amenemope* è addirittura maggiore rispetto alle opere precedenti; l’interesse per tale concetto nelle biografie prosegue, sebbene in tono minore, anche nel periodo tardo, quando si avverte più forte la frattura tra il reale e l’ideale. Il “*silenzioso*”, che sa comunicare anche al di fuori del discorso, evitando le sue trappole e i suoi inganni, assistito dalla benevolenza divina, si pone come un punto di riferimento in un mondo divenuto instabile.

Nell’ottica di questi cambiamenti, possiamo riprendere in mano la fondamentale domanda di M. Lichtheim, presentata durante lo studio di *Amenemope*, e riferita proprio a questo testo: “*as for the “silent” or the “truly silent” man, is he still what he has been in the Teachings of Kagemni and Ptahhotep?*”¹¹⁸⁶

Le opinioni degli studiosi sono, su questo punto, fortemente divergenti, e alla fine degli anni '40 del secolo scorso si sono formati due filoni interpretativi principali. J. Wilson vede in questa figura “*the individual who had been dispossessed in terms of a right to self-expression (...) constrained to a deterministic submission to the will of the group*”: mentre infatti il consiglio degli *Insegnamenti* precedenti era un “*topical silence*”, in un mondo che apprezzava il discorso libero ed efficace, nel Nuovo Regno l’ingiunzione al tacere è assoluta, poiché questo è ciò che è gradito agli dèi¹¹⁸⁷. Di parere opposto è H. Frankfort, che avverte: “*we are apt to misunderstand the ideal of the silent man. It does not exalt*

¹¹⁸⁶ M. Lichtheim, “*Didactic literature*”, p. 258.

¹¹⁸⁷ J. Wilson, in H. Frankfort, *Before Philosophy: the Intellectual Adventure of Ancient Man* (1949), pp. 114 e seg..

submissiveness, meekness, or any kind of otherworldliness. The silent man is pre-eminently the successful man (...) it means mastery of one's impulses, and silence is a sign not of humility, but of superiority."¹¹⁸⁸

Alla luce della ricerca svolta fino a questo punto, la conclusione del presente studio non può che concordare con la risoluzione offerta da Lichtheim, che rimette in prospettiva il problema guardando ai suoi contesti:

"(...) the term 'silent man' underwent some filling-out since its early appearances in Kagemni and Ptahhotep, without loss to its basic meaning and without shift in emphasis. (...) In sum, in the context of Personal Piety, when a man turned to his god, 'silence' implied humility. Otherwise, it meant the calm that results from self-control or from natural disposition, a calm which, in conjunction with a person's rank, would also convey modesty or superiority."¹¹⁸⁹

Sostenere che la reverenza esibita dal "silenzioso" in *Amenemope* abbia fuorviato il senso originario dell'epiteto significa aver dimenticato che, già agli inizi del Medio Regno, "è il silenzioso quello che viene riverito, è il rispettoso ad essere rispettato per strada"¹¹⁹⁰. La connotazione di utilità sociale del tacere, quella che per cui si giunge all'affermazione di sé attraverso il riguardo e il servizio, nasce con *Kagemni* e perdura fino ad *Amenemope*, senza mai trasformare la virtù in mero quietismo; ad essa si aggiunge poi l'ulteriore vantaggio del consenso divino, e la ricompensa, oltre alla serenità nella vita, è nell'immortalità. "Se si diventa un beato per essere un silenzioso e un calmo, allora il mio ba vagherà all'alba nel suo giardino e passerà tra i suoi alberi, come faceva quando era sulla terra", recita un'autobiografia di Nuovo Regno¹¹⁹¹.

Nel contesto della retorica, inoltre, la complementarità tra discorso e silenzio, l'utilità dell'uno in favore dell'altro, non è certo un fattore esclusivo di Medio Regno: sebbene le sapienze più recenti, in tempi mutati, si trovino a dover incentivare il silenzio, non per questo si smette di cercare la "nfr mdt", quella parola perfetta che è simbolo di sapienza, che appare sempre più nascosta, al modo della pietra verde, dell'acqua nel deserto, ma

¹¹⁸⁸ H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation* (1948), p. 66.

¹¹⁸⁹ M. Lichtheim, *op. cit.*, pp. 259-260.

¹¹⁹⁰ *Insegnamento di un uomo a suo figlio*, §10,5; H.-W. Fischer-Elfert, *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn: Textband*, p. 136.

¹¹⁹¹ JE43272, dalla tomba di Maya e Merit a Saqqara; N.68 nel nostro *database*, e cfr. cap. 3.3.4.

accessibile proprio per mezzo del tacere. Come si legge nel tolemaico *Grande decreto per il nomos della Terra del Silenzio*, “non vi sarebbe apertura senza chiusura; non vi sarebbe risposta senza silenzio”¹¹⁹².

Vi è però un aspetto del silenzio, che è forse quello essenziale, che permane indubbiamente inalterato da *Kagemni* ad *Amenemope*, attraversando secoli di storia, valicando mutamenti linguistici, religiosi, sociali: il suo valore performativo. Il silenzio non solo resta una modalità di risposta efficace, diviene anzi l’unica soluzione che permetta, allo stesso tempo, di rifuggire il male e di rispettare il dio; l’unica risposta possibile in una società sempre più complessa e brutale, l’unica difesa contro un discorso che si è fatto non solo degenerato, ma ingannevole. Ingannevole nelle doti esibite nelle autobiografie, sospettate di essere solo vuote, false vanterie. Insidioso nella figura del “*focoso*”, che, per la prima volta in *Amenemope*, non è più riconoscibile nella folla, ma dissimula la sua natura, giacché “*le sue labbra sono dolci*”¹¹⁹³, ed è capace di corrompere persino il potere creativo del linguaggio, lui che “*distrugge e costruisce con la sua lingua, quando dice parole inadeguate*”¹¹⁹⁴. Della parola, cui la civiltà egizia ha da sempre ascritto immensa potenza, il Nuovo Regno mostra, nello specchio della letteratura, una percezione critica. E dunque, di converso, non sorprende che si amplino le lodi al silenzio, che acquista un valore indipendente, persino svincolato dall’ambito della parola: esso si fa antonimo anche di altri tipi di comportamento scorretto, come nel capitolo 7 di *Amenemope*, in cui il “*silenzioso*” non si contrappone al “*focoso*”, ma all’ “*avido*”¹¹⁹⁵. Il tacere non è più solo strategia retorica, non più solo astensione da calunnia, ostentazione, violenza verbale, non solo rafforzativo dell’arte della parola, ma vero e proprio modo di vita. In una società nuova, turbata dalle incognite del linguaggio, e più incline al rapporto diretto col divino, il silenzio, che allontana il male sulla terra e soddisfa il cielo, si fa baluardo e protezione contro un mondo divenuto troppo complesso.

¹¹⁹² pMMA 35.9.21, 15/15; M. Smith, *Traversing Eternity*, p. 93.

¹¹⁹³ 13, 8; V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 120.

¹¹⁹⁴ 12, 3-4; V. P.-M. Laisney, *ibid.*.

¹¹⁹⁵ 10, 10-11; V. P.-M. Laisney, *op. cit.*, p. 103; vd. anche sarcofago Torino cat.2201 di Gemenefhorbak (XXVI din.), N.134 del *database*.

5 – Indice dei testi egiziani citati e tradotti¹¹⁹⁶

17 K74/1 Deir el-Bersha (Tomba di Djehutynakht)	226,287,326,328
Ael., NA X, 28	207
Aristot., Rhet. 1410b, 14-25	115
Ashmolean Museum inv.n.1941.1131	280,309
Baltimore WAG 167 (22.178)	282,309
Bankes 6	157
Berlin 6910	147
Berlin 7272	250,296
Berlin 10756	244,294
Berlin 19500, r2	237,292
Berlin 20377	148,355
Berlin 22489	197,285,311
BH 2 Beni Hasan (Tomba di Amenemhet II)	56
BH 3 Beni Hasan (Tomba di Khnumhotep III)	57,232,290
BM150+1754	168,189,355
BM159	55,227,287
BM581	228,288,312
BM828	38,228,288
BM10471	255,298
BM55306	275,306

¹¹⁹⁶ I testi da stele, statue, pareti delle tombe e oggetti di corredo si intendono sempre citati parzialmente; per i componimenti letterari ed i testi funerari viene indicata la numerazione degli specifici passi presi in esame.

BM374	169
BM37922	280,308
BM7976	175,247,295
BM37978	176, 247,295
Brooklyn 37344 E	274,305
Cairo TN8/6/24	254,298
Cairo Temp. No. 14.6.24.17	293,303
Calouste Gulbenkian Museum 158	277,307
Canto dell'arpista dalla tomba del re Antef, 6, 8-9	182
7, 1-2	182
Canto dell'arpista "Neferhotep II"	188
CG1003 (JE27955)	256,299
CG1666 (JE32141)	224,286
CG20539	230,289
CG34003	233,291
CG22054	197,284,310
CG242210 (JE36953)	273,305
CG39217 (JE25142)	273,305
CG42115	195
CG42155 (JE37522)	265,302
CG42164	262,301
CG48634	278,308
CG42211 (JE37159)	275,306
CG42226 (JE36575)	275,306,343
CG42230 (JE36706)	273,305
CG534	255,298
CG547	241,293
CG556 (JE26025)	257,299
CG566	245,294

CG583	248,295
CG585 (JE27692)	237,292
CG630	262,301
CG646 (JE31883)	175,276,307
CG917	150,268,306
CG42236 (JE36933)	276,307
Decreto di Horemheb	28,120
Decreto divino del tempio di Philae	195,204
<i>Dialogo del disperato con la propria anima,</i> 103-130	183
<i>Discorso del pRamesseum II,</i> v, 2, 4-5	138,139
<i>Discorso di Sasobek,</i> B28	13,105,106,215
E25.1909 Fitzwilliam Museum	245,294
EA6 Amarna (Tomba di Panehesi)	150,250,296
Graffito B dalla tomba di Antefoqer (TT60)	233,290
Graffito R 103,5 da Karnak VIII pilone	271,304
Graffito Hammamat 108/97	201,232,290
Graffito 49, 6-7 Hatnub	232,289
Graffito 1396 Valle dei Re	149
Grenoble inv.1954	196,197,239,292
Iambl., <i>Myst.</i> VIII, 3	163
Hom., <i>Il.</i> VII,	

101-196	160
Hom., <i>Od.</i> V, 444	160
<i>Insegnamento del Papiro di Brooklyn</i> 5, 9	55
<i>Insegnamento del Papiro Insinger</i>	27,91-94,96,162,163,320
<i>Insegnamento di Amenemope</i> 1, 1-13	31,77,78,156
2, 7-11	66
3, 15-16	78
4, 1-2	77
4, 18-5, 8	108,109
5, 7-19	79,109
5, 20-6,12	69,70,110,111,154
7, 7-10	76
10, 10-11	76
10, 21-11, 5	80
11, 12-13, 9	80,111
13, 10-14, 3	81,109
15, 13-14	110
17, 6	73
20, 4-6	78, 383
22, 7-16	55,84
24, 4-5	162
25, 16-26, 3	86
27, 7-8	22
<i>Insegnamento di Ani</i> 16,17-17, 1-4	63,74,146
20, 12-14	74
<i>Insegnamento di Ankhsheshonqi</i>	88-90,96
<i>Insegnamento di Kheti</i>	58,103,337
<i>Insegnamento di Ptahhotep</i>	

P 13	42
P 36-37	40
P 42-48	41
P 68-73	42,82
P 119-130	45
P 165-166	45
P 240-242	47
P 254-256	48
P 264-276	124,345
P 350-355	49,98
P 362-366	41,50
P 368-369	51,97
P 370-379	51,99
P 422-425	52
P 618-619	53
Insegnamento di un uomo a suo figlio	
§1, 3	55
§4, 1-10	61,125
§10,5-9	55
§12,1-2	57
§14-15	58,59
§16,5-7	58
§19,1-12	59,79,100,130,133
§20,6-8	62
§24,9-10	63,107
Insegnamento per Kagemni	
(x+)1,1 – 1,3	36
(x+)1,12 – 2,1	38, 46
Insegnamento per Merikara	
P25-8	102
P32	96
P134-138	161
P142	217

Istruzioni lealiste (Insegnamento di Kairsu)	30,62,217
JE36663	282,309
JE36918	285,310
JE37104	282,310
JE37512	274,306
JE37881	177,272,305
JE37883	282,310
JE38062	262,301
JE43272	252,297,385
JE44065	334
JE48876	270,304,349
JE65831	250,296
JE87911	248,296
Kemit § 13-14	68,320,331
Lamentazioni di Ipuwer, 4,2	135,136
5,3	104
5,14-6,1	136
6,5-6	94,131,136
11,12-13	104,136,381
Lamentazioni di Khakheperraseneb	130,135, 137,179,337,381
Libro dei Morti cap. 15	153,160
cap. 64	180
cap. 125b	63,100,178,179
cap. 175	189,190
cap. 178	180
Leiden D19 (AH210)	156
Leiden K1 (AM6)	249,296
Leiden K9 (AP14a)	252,297
Leiden V1 (AP12)	253,297
Leiden V4 (AP63)	229,288

Leiden V58 (AP1)	284,311
Louvre A.92/N.93	276,306
Louvre A.128/E.3465	271,304
Louvre C26	240,293
Louvre C55	255,298
Louvre C67	259,300
Louvre IDM. 118 (=N 1140)	241,293
Louvre SIM. 4112	279,308
Louvre SIM. 4114	280,309
MMA 05.4.2	254,298
MMA 65.14	266,302
MBA Lyon 88/H 1376	248,295
MFA 09.525	241,293
MFA 1979.38	234,291
Monaco Gl.WAF.38	265,302
N.17 Edfu	201,232,290
oBM EA29559	155,161
oGardiner 46, 1,3	157
oLouvre 698	184,185
oPetrie 6	149
O.I. 8798	196,236,292
P10.1 Asyut (Tomba di Djefaihapi I)	174,230,289
pAnastasi III (BM10246), 1,2	202,268,303,327
pBerlin 3008, 2, 11-12	185
pBoulaq 17 (CG 58038)	142
pChester Beatty IV r, 2,8	151
8,3-4	155,157
pChester Beatty IV	

v, 5, 1-2	75
5, 24	151
pChester Beatty V v, 4,10-6,4	200
pChester Beatty VII v, 1,7	320
pChester Beatty IX v, 3, 3	151,152
pDodgson	205,206
pHarris 500 (BM10060)	Vd. Antef
pErmitage 1116A	68,102,257,299
pErmitage 1116B r	Vd. Profezia di Neferti
pJumilhac, XII, 17	198
pLansing, 8,9	78
pLeiden I 350, 3, 16-17	160
4, 5-7	152
pLouvre 3129, C 26-27	200
pLouvre 3229 M	191
pLuynes (pParis BN 824-5)	272,304
pMMA 35.9.21	185,186,201,386
pRamesseum I	(Vd. Discorso di Sasobek)
pRamesseum II	(Vd. Discorso del pRamesseum II)
pSallier I.8, 2-7	153
pTorino A v, 5,7	154
pTorino 1882 r 2,10-3,1	121
Penn Museum Philadelphia 42-9-1	279,308
Plut., De Is. et Os., 365F	208
Plut., Sept. Sap. Conv., 150F	207

Porph., Antr. 27, 13-19	203
Profezia di Neferti, 49-50	105,381
Pushkin Museum I.1a.4867/a	266,302
Pushkin Museum 5230/4067	281,309
Racconto dell'Oasita eloquente B1 57-61	117,118,146
B1 80-82	119
B1 211	124
B1 241-242	122
B1 272-278	107
B1 316-317	125
B1 329-330	79,94,126,133
B1 346-347	122-123
Racconto del naufrago 17-18	96,383
S16-17C (Sarcofago da tomba 7 Asyut)	226,287
SAM 2 308	258,300
Stele VII Wadi es- Sebua	263,301
Stele della Sfinge di Thutmosi IV	144
Stele Giza B	246,295
Stele Northampton (da TT11)	235,291
Stockholm 55	257,299
Strab., Geogr. XVII, C 814, 44	206
Swansea W.232	263,301
T5 Deir el-Bersha (Tomba di Ahanakht I)	125,225,286

T10 El-Kab (Tomba di Sobeknakht II)	202,233,291
T17 Deir el-Bersha (Tomba di Djehutynakht)	226,287
Testi dal tempio di Horus a Edfu	193,194,332
Testi dal tempio di Isi a Philae	194,204
Testi dal tempio di Khnum a Esna	204,205
Testi dal tempio di Kom Ombo	194,205
Testi dei Sarcofagi capp. 36-37	119,146,173,328, 358
cap. 343	171
cap. 1130	366
Testi delle Piramidi PT 163c, PT 254b	12
Toledo 47.61	129,226,287
TT11 (Tomba di Djehuty)	235,292,338
TT27 (Tomba di Sheshonq)	278,308
TT36 (Tomba di Ibi)	187,277,307
TT39 (Tomba di Puyemra)	174,240,293
TT40 (Tomba di Amenhotep detto Huy)	145-146,254,297
TT41 (Tomba di Amenemope detto Ipy)	259,300
TT49 (Tomba di Neferhotep)	186,255,298
TT65 (Tomba di Nebamon)	175, 248, 295
TT66	

(Tomba di Hapu)	246,295
TT68 (Tomba di Paenkhemenu)	269,303,322
TT73 (Tomba di Amenhotep?)	234,291
TT79 (Tomba di Minnakht)	242,293
TT81 (Tomba di Ineni)	238,292
TT88 (Tomba di Pehsukher)	246,295
TT96A (Tomba di Sennefer)	244,245,294,289, 331,345,348
TT97 (Tomba di Amenemhet)	243,294
TT100 (Tomba di Rekhmira)	161,243,294
TT106 (Tomba di Paser)	78,176,263,301
TT110 (Tomba di Djehuty)	238,292
TT158 (Tomba di Tjanef)	269,303
TT192 (Tomba di Kheruef)	249,296
TT194 (Tomba di Djehutyemheb)	264,301,353
TT255 (Tomba di Roy)	258,300
TT279 (Tomba di Pabasa)	277,307
TT341 (Tomba di	271,304

Nakhtamon)	
TT409 (Tomba di Simut detto Kyky)	154,266,302
TT414 (Tomba di Ankh- Hor)	278,308
Tomba di Anhurmoze a El- Mashayik	197,267,303,322
Tomba I (P10.1) Asyut (Tomba di Djefaihapi I)	174,178,230, 289,342
Tomba VI Asyut (Tomba di Djefaihapi III)	232,290
BH 3 Beni Hasan (Tomba di Khnumhotep III)	232,290,342
Tomba di Nefersekeru a Zawyet Sultan	186,260,300, 324,348
Tomba di Paatenemheb	(Vd. Antef)
Tomba di Petosiri, testo 55	175,281,309
TopBibl 803-059- 600	230,285
Torino cat.2201	277,307,343
Torino cat.50049	148
Torino cat.50058	165
Torino cat.50059	162,166
UC14333	217,231,289,351
UC14430	227,287
UE 3 (Tomba di Ankhtifi)	128,225,286

6 – Bibliografia¹¹⁹⁷

- ABDEL FATAH Ahmed G. – BICKEL Susanne, *Trois cercueils de Sedment*, in “BIFAO” 100 (2000), 1–36.
- ADROM Faried, “*Gipfel der Frömmigkeit (Soziale und funktionale Überlegungen zu Kultstelen am Beispiel der Stele Turin CG 50058 des Nfr-“bw)*”, in “SAK” 33 (2005), 1-28.
- ALBREKTSON Bertil, *History and the Gods: an essay on the idea of historical events as divine manifestations in the Ancient Near East and in Israel* (=Coniectanea Biblica, Old Testament series 1), Lund, CWK Gleerup, 1967.
- ALLEN James Peter, *Middle Egyptian: an introduction to the language and culture of hieroglyphs*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- , *Middle Egyptian literature: eight literary works of the Middle Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- , *The Debate Between a Man and His Soul: A Masterpiece of Ancient Egyptian Literature*, Leiden; Boston, Brill, 2010.
- , *The Inflection of the Verb in the Pyramid Texts* (= Bibliotheca Aegyptia 2), Malibu, Undena Publications, 1984.
- ALLIOT Maurice, *Rapport sur les fouilles de Tell Edfou (1933)*, Cairo, Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire, 1935.
- , *Un nouvel exemple de vizir divinisé dans l’Égypte ancienne*, in “BIFAO” 37 (1938 1937), 93–160.
- ANSELIN Alain, *La mâchoire et la calebasse*, in “Discussions in Egyptology” 46 (2000), 5–12.
- ANTHES Rudolf, *Die Felseninschriften von Hatnub*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1928.
- de ARAÚJO Luís Manuel, *Egyptian Art: Calouste Gulbenkian Collection*, Lissabon, Calouste Gulbenkian Foundation, 2006.
- ASSMANN Jan, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Freiburg; Göttingen, Universitätsverlag Freiburg Schweiz; Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

¹¹⁹⁷ Per le abbreviazioni *standard* dei titoli delle principali riviste egittologiche, si rimanda a B. Mathieu, *Abréviations des périodiques et collections en usage à l’Ifao*, 6e éd. (2017) (permalink <http://www.ifao.egnet.net/uploads/publications/enligne/IF1098.pdf>). I periodici di altro ambito vengono citati per esteso. Le tesi non pubblicate in forma di volume sono citate solo con autore, titolo e anno.

- , *Conversion, pity and loyalism in ancient Egypt*, in ASSMANN Jan – STROUMSA Guy G. (ed.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Leiden, Brill, 1999, 31–44.
- , *Cultural and Literary Texts*, in MOERS Gerald (ed.), *Definitely: Egyptian literature. Proceedings of the Symposium "Ancient Egyptian Literature - History and Forms", Los Angeles, March 24 - 26, 199* (= *Lingua Aegyptia. Studia Monographica* 2), Göttingen, 1999, 1–15.
- , *Das Grab des Amenemope, TT 41*, Mainz am Rhein, P. Von Zabern, 1991.
- , *Death and Salvation in Ancient Egypt*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.
- , *Der literarische Text im Alten Ägypten*, in "Orientalistische Literaturzeitung" 69 (1974) 1.6, pp. 117-126.
- , *Die "loyalistische Lehre" Echnatons*, in "SAK" 8 (1980), 1–32.
- , *Die Zeit Hatschepsuts und Thutmosis' III. in religionsgeschichtlicher Sicht*, in EGGBRECHT Arne (ed.), *Ägyptens Aufstieg zur Weltmacht*, Ausstellungskatalog, Mainz am Rhein, P. von Zabern, 1987, 47-55.
- , *Egyptian solar religion in the New Kingdom: Re, Amun and the crisis of polytheism*, London; New York, Kegan Paul International, 1995.
- , *Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor: Zeugnisse "Persönlicher Frömmigkeit" in thebanischen Privatgräbern der Ramessidenzeit*, in "RdE" 30 (1978), 22-50.
- , *Harfnerlied und Horussöhne: Zwei Blöcke aus dem Verschollenen Grab des Bürgermeisters Amenemhēt (Theben nr. 163) im Britischen Museum*, in "JEA" 65 (1979), 54–77.
- , *Kulturelle und literarische Texte*, in LOPRIENO Antonio (ed.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, Leiden, Brill, 1996, 59–82.
- , *La morte come tema culturale*, Torino, 2002.
- , *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München, C. H. Beck, 1990.
- , *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, La Maison de Vie, 2003.
- , *Maat und die gespaltene Welt oder: Ägyptertum und Pessimismus*, in "Göttinger Miscellen" 138 (1994), 93–100.
- , *"Ocular desire in a time of darkness. Urban festivals and divine visibility in ancient Egypt"*, in *Oculare desire. Sehnsucht des Auges. Jahrbuch für Religiöse*

- Anthropologie* 1 (1994), 13-29.
- , *Persönlichkeitsbegriff und -bewußtsein*, in *Lexikon der Ägyptologie*, vol. IV, Wiesbaden, Harrassowitz, 1982, 759–762.
- , *Potere e salvezza: teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Torino, Einaudi, 2002.
- , *Reden und Schweigen*, in *Lexikon der Ägyptologie*, vol. V, Wiesbaden, Harrassowitz, 1984, 195–201.
- , *Sagesse et écriture dans l'Ancienne Égypte*, in GADOFFRE, Gilbert, *Les sagesses du monde*, Paris, Editions universitaires, 1991, 43–58.
- , *State and religion in the New Kingdom*, in SIMPSON William Kelly (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, vol. 3, New Haven, Yale University Press, 1989, 55–88.
- , *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Harvard University Press, 2003.
- , *The search for God in ancient Egypt*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 2001.
- , *Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit*, in HORNUNG Erik – KEEL Othmar (ed.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren (= OBO 28)*, Freiburg, Universitätsverlag, 1979, 11–49.
- , *When justice fails: Jurisdiction and imprecation in Ancient Egypt and the Near East*, in "JEA" 78 (1992) 1, 149–162.
- AUENMÜLLER Johannes Stefan Gerhard, *Die Territorialität der Ägyptischen Elite(n) des Neuen Reiches - Eine Studie zu Raum und räumlichen Relationen im textlichen Diskurs, anhand prosopografischer Daten und im archäologischen Record*, 2013.
- AUDET Jean-Paul, *La Sagesse de Ménandre l'Égyptien*, Paris, Gabalda, 1952.
- AUFRERE Sydney Hervé, *Recherches sur les interdits religieux des régions de l'Égypte ancienne d'après les encyclopédies sacerdotales*, in "Droit et cultures. Revue internationale interdisciplinaire" 71 (2016), 15–41.
- BAINES John, *High culture and experience in ancient Egypt*, Sheffield, Equinox, 2013.
- , *Merit by Proxy: The Biographies of the Dwarf Djeho and His Patron Tjaiharpta*, in "JEA" 78 (1992), 241–257.
- , *Practical Religion and Piety*, in "JEA" 73 (1987), 79–98.
- , *Research on Egyptian literature: background, definitions, prospects*, in HAWASS Zahi (ed.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-First century: Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists Cairo, 2000. Vol. 3: Language*,

- conservation, museology*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2003, 1–47.
- , *Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions*, in “JARCE” 27 (1990), 1–23.
- BAINES John, EYRE Christopher J., “Four notes on literacy”, in “GM” 61 (1983), 65-95.
- BAINES John – FROOD Elizabeth, *Piety, change and display in the New Kingdom*, in COLLIER Mark – SNAPE Steven (ed.), *Ramesside studies in honour of K. A. Kitchen*, Bolton, Rutherford Press, 2011, 1–18.
- BALANDA Stanley Z., *The Title hry-sšt3 to the End of the New Kingdom*, in “JARCE” 45 (2009), 319–348.
- BARGUET Paul, *Le temple d’Amon-Rê à Karnak: essai d’exégèse*, Le Caire, Institut Français d’Archéologie Orientale, 1962.
- BARNS John, *Five Ramesseum Papyri*, Oxford, 1956.
- BARTA Winfried, *Lehre für Kagemni*, in *Lexikon der Ägyptologie*, vol. III, Wiesbaden, Harrassowitz, 1980, 980–982.
- BARUCQ André – DAUMAS François, *Hymnes et prières de l’Égypte ancienne*, Paris, Cerf, 1980.
- BEATTY Mario, *The title hry sst3 “Master of Secrets”: functional or honorific?*, in “ANKH” 8/9 (2000), 58–71.
- BENEDITE Georges – BAILLET Jules, *Le temple de Philae*, Paris, E. Leroux, 1893.
- BENSON Margaret – GOURLAY Janet – NEWBERRY Percy E., *The temple of Mut in Asher: an account of the excavation of the temple and of the religious representations and objects found therein, as illustrating the history of Egypt and the main religious ideas of the Egyptians*, London, J. Murray, 1899.
- BERLANDINI Jocelyne, *Une tête de statuette d’un dynaste libyen*, in “RdE” 49 (1998), 5–24.
- BICKEL Susanne – MATHIEU Bernard, *L’écrivain Amennakht et son Enseignement*, in “BIFAO” 93 (1993), 31–51.
- BICKEL Susanne – TALLET Pierre, *La statue de Meket, un fonctionnaire modèle*, in “BIFAO” 96 (1996), 73–90.
- BIETAK Manfred – REISER-HASLAUER Elfried, *Das Grab des ‘Anch-Hor, Obersthofmeister der Gottesgemahlin Nitokris*, Wien, Verl. d. Österr. Akad. d. Wiss., 1978.
- BILMES Jack, *Constituting Silence: Life in the World of Total Meaning*, in “Semiotica” 98 (1994) 1–2, 73–88.

- VON BISSING Friedrich Wilhelm, *Die Mastaba des Gem-ni-kai, Band I*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1905.
- BLACK James Roger, *The instruction of Amenemope: a critical edition and commentary. Prolegomenon and prologue*, 2002.
- BLACKMAN Aylward M., *The Stele of Thethi*, *Brit. Mus. No. 614*, in "JEA" (1931), 55–61.
- , *Gods, priests, and men: studies in the religion of pharaonic Egypt*, London; New York, Routledge, 2011.
- BLEIBERG Edward, "Economic man" and the "truly silent one": cultural conditioning and the economy in Ancient Egypt, in "JSSEA" 24 (1994), 4–16.
- BLUMENBERG Hans, *Paradigma per una metaforologia*, Bologna, Il Mulino, 1969.
- BONNET Hans, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Walter de Gruyter, 2000.
- BONTTY Mónica, *Images of Law and the Disputing Process in the Tale of the Eloquent Peasant*, in GNIRS Andrea M. (ed.), *Reading the Eloquent Peasant: Proceedings of the International Conference on "The Tale of the Eloquent Peasant" at the University of California, Los Angeles, March 27-30, 1997* (= *Lingua Aegyptia* 8), Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, Georg-August-Universität, 2000, 93–107.
- BORCHARDT Ludwig, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten im Museum von Kairo, 1. Text und Tafeln zu Nr. 1-380*, Cairo, Imprimerie de l'Institute Français d'Archéologie Orientale, 1911.
- , *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten im Museum von Kairo, 2. Text und Tafeln zu Nr. 381-653*, Cairo, Imprimerie de l'Institute Français d'Archéologie Orientale, 1911.
- , *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten im Museum von Kairo, 3. Text und Tafeln zu Nr. 654-950*, Cairo, Imprimerie de l'Institute Français d'Archéologie Orientale, 1930.
- , *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten im Museum von Kairo, 4. Text und Tafeln zu Nr. 951-1294*, Cairo, Imprimerie de l'Institute Français d'Archéologie Orientale, 1934.
- BORGHOUTS Joris Frans, *Divine intervention in ancient Egypt and its manifestation (b3w)*, in DEMARÉE Robert J. – JANSSEN Jozef J. (ed.), *Gleanings from Deir el-Medina*, vol. 69, Leiden, NINO, 1982, 1–70.

- , *Prominence, Constructions and Pragmatic Functions*, in ENGLUND Gertie, – FRANDBSEN Paul John (ed.), *Crossroad: Chaos, or the Beginning of a New Paradigm: Papers from the Conference on Egyptian Grammar, Helsingør, 28-30 May 1986*, Copenhagen, Carsten Niebuhr Institute of Ancient Near East Studies, 1986, 28–30.
- , *The Hot One (p3 šmw) in Ostrakon Deir el-Médineh 1265*, in “GM” 38 (1980), 21–28.
- BOTHMER Bernard V. et al., *Egyptian sculpture of the late period, 700 B.C. to A.D. 100* Brooklyn Museum, 1960, New York, Arno Press, 1969.
- BOTTI Giuseppe, *I cimeli Egizi del Museo di Antichità di Parma*, Firenze, Leo S. Olschki, 1964.
- BOTTI Giuseppe – ROMANELLI Pietro, *Le sculture del Museo Gregoriano Egizio (= Monumenti vaticani di archeologia e d’arte 9)*, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1951.
- BREASTED James Henry, *Ancient Records of Egypt volume I: The First to the Seventeenth Dynasty*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1906.
- , *Ancient Records of Egypt volume II: The Eighteenth Dynasty*, vol. 2, Chicago, University of Chicago Press, 1906.
- , *Development of religion and thought in ancient Egypt*, New York, C. Scribner’s sons, 1912.
- BRESCIANI Edda, *La statua naofora da Sais del profeta di Isi Psamteksaneit all’Ashmolean Museum di Oxford*, in “Oriens Antiquus” 9 (1970) 3, 211–220.
- , *Letteratura e poesia dell’antico Egitto. Cultura e società attraverso i testi*, Torino, Einaudi, ed. 2007.
- BRICKER Daniel P., *Innocent Suffering in Egypt*, in “Tyndale Bulletin” 52 (2001) 1, 83–100.
- BROEKMAN Gerard, *The Leading Theban Priests of Amun and their Families under Lybian Rule*, in “JEA” 96 (2010), 125–148.
- BROVARSKI Edward, *Senenu, High Priest of Amūn at Deir El-Baḥri*, in “JEA” (1976), 57–73.
- , *The inscribed material of the First Intermediate Period from Naga-ed-Dêr*, 1989.
- BROWN Penelope, LEVINSON Stephen C., *Politeness: Some Universals in Language Usage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- BROZE Michèle, *Les aventures d’Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I: mythe et roman en Egypte ancienne*, Leuven, Uitgeverij Peeters, 1996.
- BRYAN Betsy M. – GALÁN José M. – DORMAN Peter F. (ed.), *Creativity and innovation in the reign of Hatshepsut (= SAOC 69)*, Chicago, The Oriental Institute, 2014.
- BRUNNER Hellmut, *Altägyptische Erziehung*, Otto Harrassowitz Verlag, 1991.

- , *Die Texte aus den Gräbern der Herakleopolitenzeit von Siut: mit Übersetzung und Erläuterungen*, Hamburg; New York, Augustin, 1937.
- , *Gottesnähe und -ferne*, in *Lexikon der Ägyptologie*, vol. II, Wiesbaden, Harrassowitz, 1977, 817-819.
- , *Lehre des Ani*, in *Lexikon der Ägyptologie*, vol. III, Wiesbaden, Harrassowitz, 1980, 976–977.
- , *Lehre des Ptahhotep*, in *Lexikon der Ägyptologie*, vol. III, Wiesbaden, Harrassowitz, 1980, 990–991.
- , *Lehren*, in *Lexikon der Ägyptologie*, vol. III, Wiesbaden, Harrassowitz, 1980, 964–968.
- , *Persönliche Frömmigkeit*, in *Lexikon der Ägyptologie*, vol. III, Wiesbaden, Harrassowitz, 1982, 951-963.
- , *Zitate aus Lebenslehren*, in in HORNING Erik – KEEL Othmar (ed.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren* (= OBO 28), Freiburg, Universitätsverlag, 1979, 123–143.
- BRUNNER-TRAUT Emma, *Schweiger*, in *Lexikon der Ägyptologie*, vol. V, Wiesbaden, Harrassowitz, 1984, 759–762.
- , *Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren in den Koptischen Apophthegmata am Beispiel des Schweigens*, in HORNING Erik – KEEL Othmar (ed.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren* (= OBO, 28), Freiburg, Universitätsverlag, 1979, 173–216.
- BRUYERE Bernard, *Mert Seger à Deir El Médineh* (= MIFAO 58), Cairo, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1929.
- DE BUCK Adriaan, *The Egyptian Coffin Texts I: texts of spells 1-75*, Chicago, University of Chicago Press, 1935.
- , *The Egyptian Coffin Texts VI: texts of spells 482-787*, Chicago, University of Chicago Press, 1956.
- DE BUCK Adriaan – GARDINER Alan Henderson, *The Egyptian Coffin Texts VII: texts of spells 787-1185*, Chicago, University of Chicago Press, 1961.
- BUDGE E. A. Wallis, *An Egyptian hieroglyphic dictionary. Vol. 1*, New York, Dover Publications, 1978.
- , *An Egyptian hieroglyphic dictionary. Vol. 2*, New York, Dover Publications, 1978.
- , *Hieroglyphic texts from Egyptian stelae & c. in the British Museum, part 2*, vol. 2,

- London, Oxford University Press, 1912.
- , *The teaching of Amen-Em-Apt, son of Kanekht*, London, M. Hopkinson, 1924.
- CAMINOS Ricardo Augusto, *A Tale of Woe. From a Hieratic Papyrus in the A.S. Pushkin Museum of Fine Arts in Moscow*, Oxford, Griffith Institute, 1977.
- , *Late-Egyptian Miscellanies*, London, G. Cumberlege, Oxford University Press, 1954.
- , *Literary fragments in the hieratic script*, Oxford, Printed for the Griffith Institute at the University Press, 1956.
- CANNUYER Christian, *Recherches sur l'onomasiologie du feu en Ancien Egyptien*, in "ZÄS" 117 (1990) 1–2, 103–111.
- CAPART Jean, *Mélanges*, in "Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes" 22 (1900), 105–112.
- CAPRIOTTI VITTOZZI Giuseppina, *La Montagna d'Occidente luogo del Divino*, in MAZZEI Barbara et al., *Progetto pilota Deir el Ahmar, Deir Anba Bishoi "Convento Rosso"*, Roma, Università degli Studi Roma Tre, 2004, 49-64.
- ČERNÝ Jaroslav, *Coptic etymological dictionary*, Cambridge; London; New York, Cambridge University Press, 1976.
- , *Egyptian stelae in the Bankes Collection*, Oxford, Oxford University Press, 1958.
- , *Graffiti hiéroglyphiques et hiératiques de la nécropole thébaine: nos 1060 à 1405*, (= Doc. FIFAO 9) Cairo, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956.
- , *Late Ramesside Letters*, Bruxelles, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, 1939.
- , *Some Coptic etymologies*, in "BIFAO" 57 (1958), pp. 203-213.
- ČERNÝ Jaroslav – GARDINER, ALAN HENDERSON, *Hieratic Ostraca I*, Oxford, Oxford University Press, 1957.
- ČERNÝ Jaroslav - ISRAELIT-GROLL Sarah, *A Late Egyptian Grammar*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1993.
- CHABAS François, *Sur l'usage des batons de main chez les Hebreux et dans l'ancienne Egypte*, Lyon, Association Typographique, 1875.
- CHASSINAT Émile – PALANQUE Charles, *Une campagne de fouilles dans la nécropole d'Assiout* (= MIFAO 24), Cairo, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1911.
- CIAMPINI Emanuele Marcello, *Osservazioni sul linguaggio dell'icona nella cultura faraonica*,

- in "Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche" 35–36 (2011), 99–170.
- CLÈRE Jacques Jean, *L'expression dnś mḥwt des autobiographies égyptiennes*, in "JEA" 35 (1949), 38–42.
- COLONNA Angelo, "The Sound of Silence": *sul significato del silenzio e di alcune interdizioni musicali in relazione alla figura e al culto di Osiride*, in BAGLIONI Igor (ed.), *Ascoltare gli Dèi / Divos Audire. Costruzione e percezione della dimensione sonora nelle religioni del Mediterraneo antico (Vol. 1: Egitto, Vicino Oriente Antico, Area storico-comparativa)*, Roma, Edizioni Quasar, 2015, 37–53.
- CORTEGGIANI Jean-Pierre, *Une stèle héliopolitaine d'époque saïte*, in *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron*, vol. I, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1979, 115–153.
- COULON Laurent, *La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire*, in "BIFAO" 99 (1999), 103–132.
- , *Vérité et rhétorique dans les autobiographies égyptiennes de la Première Période Intermédiaire*, in "BIFAO" 97 (1997), 109–138.
- COUYAT Jean – MONTET Pierre, *Les Inscriptions hiéroglyphiques et hieratiques du Ouâdi Hammâmât (= MIFAO, 34)*, Cairo, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1913.
- CREVATIN Franco, *Non detto, indicibile, impensabile: appunti di linguistica culturale*, in DALZIEL Fiona – GESUATO Sara – MUSACCHIO Maria Teresa (ed.), *A lifetime of English studies. Essays in honour of Carol Taylor Torsello (= Humanitas, 18)*, 2012.
- CRIPPA Sabina, *La voce: sonorità e pensiero alle origini della cultura moderna*, Milano, Edizioni Unicopli, 2015.
- DAVID Arlette, *The nmḥ and the paradox of the voiceless in the Eloquent Peasant*, in "JEA" 97 (2011), 73–85.
- DAVIES Benedict G., *Egyptian historical inscriptions of the nineteenth dynasty*, Jonsered, Paul Åströms förlag, 1997.
- DAVIES Nina de Garis – DAVIES Norman de Garis, *Scenes from some Theban tombs (no. 38, 66, 162, with excerpts from 81)*, Oxford, Printed for the Griffith Institute at the University Press by V. Ridler, 1963.
- DAVIES Nina de Garis, *The tomb of Huy, viceroy of Nubia in the reign of Tut'ankhamūn (no.*

- 40), London, The Egypt Exploration Society, 1926.
- DAVIES Norman de Garis, *Seven private tombs at Kurnah*, London, Egypt Exploration Society, 1948.
- , *Tehuti: Owner of tomb 110 at Thebes*, in GLANVILLE Stephen (ed.), *Studies presented to F. Ll. Griffith*, London, Oxford University Press, 1932, 279–290.
- , *The rock tombs of El Amarna, part I-II*, London, Egypt Exploration Fund, 1903.
- , *The tomb of Nefer-hotep at Thebes*, New York, Arno Press, 1973.
- , *The tomb of Puyemrê at Thebes. Vol. 1*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 1922.
- , *The tomb of Rekh-mi-Rê' at Thebes*, New York, Arno Press, 1973.
- DAWOOD Khaled Abdalla, *The Inscribed Stelae of the Herakleopolitan Period from the Memphite Necropolis*, University of Liverpool, 1998.
- DE MEULENAERE Herman, *Een Laategyptisch Grafmonument uit Abydos. Stèle Kairo CG 22054*, in VEENHOF Klaas R., *Schrijvend verleden: documenten uit het oude Nabije Oosten vertaald en toegelicht*, Leiden, Ex Oriente Lux - Terra, 1983, 216–223.
- , *Notes ptolémaïques*, in “BIFAO” 53 (1953), 103–111.
- , *Una formule des inscriptions autobiographiques de basse époque*, in FIRCHOW Otto, *Ägyptologische Studien*, Berlin, Akademie Verlag, 1955, 219–231.
- , *Une statue de prêtre héliopolitain*, in “BIFAO” 61 (1962), 29–42.
- , *Un sens particulier des prépositions “m-rw.tj” et “m-itr.tj”*, in “BIFAO” 53 (1953), 91–102.
- , *Une famille sacerdotale thébaine*, in “BIFAO” 86 (1986), 135–142.
- DEVAUD Eugène, *Les maximes de Ptahhotep d’après le papyrus Prisse, les papyrus 10371/10435 et 10509 du British Museum et la tablette Carnarvon*, Fribourg, Suisse, 1916.
- DI BIASE-DYSON Camilla, *Metaphor*, in “UCLA Encyclopedia of Egyptology” (2017), in <http://www.escholarship.org/uc/item/4z62d3nn> (Consultato: 20 marzo 2017).
- , *Spatial Metaphors as Rhetorical Figures. Case Studies from Wisdom Texts of the Egyptian New Kingdom*, in HORN Fabian Pascal – BREYTENBACH Cilliers (ed.), *Spatial Metaphors: Ancient Texts and Transformations* (= Berlin Studies of the Ancient World, 39), Berlin, Edition Topoi, 2016, 43–65.
- , *The figurative network. Tracking the use of metaphorical language in Ramesside literary texts* (in corso di stampa).

- DJUŽEVA Olga, *Das Grab des Generals Ameneminet in Saqqara*, in BÁRTA Miroslav – KREJČÍ Jaromír, *Abusir und Saqqara in the year 2000*, vol. 9, Praha, Academy of Sciences of the Czech Republic, 2000, 77–98.
- DOMINICUS Brigitte, *Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches* (= Studien zur Archäologie und Geschichte Altagyptens 10), Heidelberg, Heidelberger Orientverlag, 1994.
- DONADONI Sergio, *Appunti di grammatica egiziana: con un elenco di segni e di parole*, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1989.
- , *Cultura dell'antico Egitto*, Roma, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Dipartimento di Scienze Storiche Archeologiche e Antropologiche dell'Antichità, 1986.
- , *Testi religiosi egizi*, Torino, UTET, 1970.
- DONOHUE V. A., *The Vizier Paser*, in "JEA" 74 (1988), 103–123.
- DORANLO Henri, *La construction 'iw sdm.f prospectif' dans Kagemni*, in EYMA Aako K. – BENNETT Chris J. (ed.), *A Delta-man in Yebu*, Boca Raton, Universal Publish, 2003, 203-209.
- DOXEY Denise M., *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom: A Social and Historical Analysis*, Leiden, Brill, 1998.
- DUNAND Françoise – ZIVIE-COCHE Christiane, *Dei e uomini nell'Egitto antico (3000 a.C. - 395 d.C.)*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2003.
- DZIOBEK Eberhard, *Das Grab des Ineni: Theben Nr. 81*, Mainz am Rhein, P. Von Zabern, 1992.
- EDWARDS Iorwerth Eiddon Stephen, *Lord Dufferin's Excavations at Deir El-Bahri and the Clandeboye Collection*, in "JEA" 51 (1965) 1, 16–28.
- EHRlich Carl S., *From an Antique Land: An Introduction to Ancient Near Eastern Literature*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2009.
- EL-FIKEY Said Amer, *The Tomb of the Vizier Rē-wer at Saqqara*, Oxford, Aris & Phillips, 1980.
- EL-KHADRAGY Mahmoud, *The shrine of the rock-cut chapel of Djefaihapi I at Asyut*, in "GM" 212 (2007), 41–62.
- EL-KHADRAGY Mahmoud – KAHL Jochem – ENGEL Eva-Maria, *The First Intermediate Period Tombs at Asyut Revisited*, in "SAK" 32 (2004), 233–243.
- EL-SAYED Ramadan, *A propos de la statue de Pasar CG. 630 au Musée du Caire*, in "BIFAO" 80 (1980), 207–231.

- , *Deux statues inédites du Musée du Caire. [I. - L'idéal de vie d'un prêtre de Karnak à l'époque ptolémaïque d'après la statue Caire JE 36918. II - Un père divin et prophète d'Amon à Karnak d'après la statue Caire No temporaire 18/6/24/1]*, in "BIFAO" 93 (1984), 127–153.
- EMERIT Sibylle, *À propos de l'origine des interdits musicaux dans l'Égypte ancienne*, in "BIFAO" 102 (2002), 189–210.
- , *Le chant du harpiste : une porte ouverte sur l'au-delà?*, in "BIFAO" 115 (2016), 153–178.
- ENGLUND Gertie, *Gods as a Frame of Reference. On Thinking and Concepts of Thought in Ancient Egypt*, in ENGLUND Gertie (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians, Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988 (= BOREAS 20)*, Uppsala, Tryckeri Balder AB, 1989, 7–28.
- , *The Treatment of Opposites in Temple Thinking and Wisdom Literature*, in ENGLUND Gertie (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians, Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988 (= BOREAS 20)*, Uppsala, Tryckeri Balder AB, 1989, 77–88.
- ENMARCH Roland, *A world upturned : commentary on and analysis of the dialogue of Ipuwer and the Lord of All*, Oxford; New York, Oxford University Press, 2008.
- , *The dialogue of Ipuwer and the Lord of All*, Oxford, Griffith Institute, 2005.
- EPHRATT Michal, *The functions of silence*, in "Journal of Pragmatics" 40 (2008) 11, 1909–1938.
- ERMAN Adolf, *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt*, Berlin, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, 1911.
- ERMAN Adolf – GRAPOW Hermann, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1926-1963.
- ESPINEL Andrés Diego, *Play and Display in Egyptian High Culture: The Cryptographic Texts of Djehuty (TT11) and Their Socio-Cultural Context*, in BRYAN Betsy M. – GALÁN José M. – DORMAN Peter F. (ed.), *Creativity and Innovation in the Reign of Hatshepsut (= SAOC 69)*, Chicago, The Oriental Institute, 2014, 297-336.
- EXELL Karen, *Soldiers, Sailors and Sandalmakers: A Social Reading of Ramesside Period Votive Stelae*, Golden House Publications, 2009.
- EYRE Christopher J., *The Semna stelae: quotation, genre and functions of literature*, in

- ISRAELIT-GROLL Sarah (ed.), *Studies in Egyptology: presented to Miriam Lichtheim*, vol. 1, 2 voll., Jerusalem, Magnes Press, 1990, 134–165.
- FÁBIÁN Zoltán Imre, *Harper's Song Scene in the Tomb of Nefermenu (TT 184)*, in "Specimina Nova" 16 (2000), 1–12.
- FAULKNER Raymond O., *A concise dictionary of Middle Egyptian*, Oxford, Printed for the Griffith Institute at the University Press by V. Ridler, 1962.
- , *The Stela of Rudj'ahau*, in "JEA" 37 (1951), 47–52.
- , *Ptahhotpe and the disputants*, in FIRCHOW Otto, *Ägyptologische Studien*, Berlin, Akademie Verlag, 1955, 81-84.
- , *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, Warminster, Aris & Phillips, 1973.
- , *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- FAY Biri – JANSEN-WINKELN Karl – PARKINSON Richard B., *Don't Do What I Did! An Early Middle Kingdom Block Statue with an Inscription Added Later for "the God's Father..., the Royal Scribe and Prophet of Osiris, ... Seniu (snw-jww)"*, in "ZÄS" 142 (2015) 1, 33–44.
- FISCHER Henry George, *Dendera in the third millennium B.C., down to the Theban domination of upper Egypt*, New York, J.J. Augustin, 1968.
- , *Egyptian titles of the Middle Kingdom: a supplement to W. Ward's index*, New York, Metropolitan Museum of Art, 1985.
- FISCHER-ELFERT Hans-Werner, *Abseits von Ma'at Fallstudien zu Außenseitern im alten Ägypten*, Würzburg, Ergon, 2005.
- , *„Dein Heißer“ in pAnastasi V 7,5–8,1 und seine Beziehung zur Lehre des Amenemope, Kap. 2–4*, in "Die Welt des Orients" 14 (1983), 83–90.
- , *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn: eine Etappe auf dem "Gottesweg" des loyalen und solidarischen Beamten des Mittleren Reiches. Tafelbd.*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1999.
- , *Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I: Übersetzung und Kommentar*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1986.
- FIVUSH Robyn, *Speaking silence: The social construction of silence in autobiographical and cultural narratives*, in "Memory" 18 (2010) 2, 88–98.
- FOWLER Alastair, *Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1985.
- FOX Michael V., *A study of Antef*, in "Orientalia" 46 (1977) 4, 393–423.

- , *Ancient Egyptian Rhetoric*, in “Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric” 1 (1983) 1, 9–22.
- , *From Amenemope to Proverbs*, in “Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 126 (2014) 1, 76–91.
- , *Two decades of research in Egyptian wisdom literature*, in “ZÄS” 107 (1980) 1, 120–135.
- FRANDBSEN Paul John, *On the avoidance of certain forms of loud voices and access to the sacred*, in *Egyptian Religion: The last thousand years*, vol. 2, 2 voll. (= OLA 85), Leuven, Peeters, 1998, 975–1000.
- , *Bwt in the Body*, in H. WILLEMS (ed.), *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms* (= OLA 103), Leuven, Peeters, 2002, 141–174.
- , *The letter to Ikhtay’s coffin: o. Louvre Inv. No. 698*, in DEMARÉE Robert J. – EGBERTS Arno (ed.), *Village voices: proceedings of the symposium ‘Texts from Deir el-Medina and their interpretation’*, Leiden, Centre of Non-Western Studies, Leiden University Press, 1992, 31–49.
- FRANKE Detlef, *Erste und Zweite Zwischenzeit – Ein Vergleich*, in “ZÄS” 117 (1990) 1–2, 119–129.
- , *First Intermediate Period*, in REDFORD Donald B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* vol. I, Oxford, Oxford University Press, 2001, 526–532.
- , *The career of Khnumhotep III of Beni Hasan and the so-called “decline of the nomarchs”*, in QUIRKE Stephen (ed.), *Middle Kingdom Studies*, New Malden, SIA Publishing, 1991, 51–67.
- FRANKFORT Henri, *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation*, New York, Columbia University Press, 1948.
- , *Before Philosophy: the Intellectual Adventure of Ancient Man*, Harmondsworth, Penguin Books, 1949.
- FROOD Elizabeth, *Biographical texts from Ramessid Egypt* (= Writings from the ancient world 26), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007.
- , *Role-play and group biography in Ramessid stelae from the Serapeum*, in R. LANDGRÁFOVÁ Renata – MYNAŘOVA Jana (ed.) *Rich and Great: Studies in Honour of Anthony J. Spalinger on the Occasion of his 70th Feast of Thoth*, Prague, Charles University in Prague, Faculty of Arts, 2016, 69–87.
- , *Self-presentation in Ramessid Egypt*, Oxford, University of Oxford, 2004.

- GALÁN José M., *Seeing darkness*, in "CdE" 74 (1999) 147, 18–30.
- , *The Inscribed Burial Chamber of Djehuty (TT 11)*, in BRYAN Betsy – GALÁN José M. – DORMAN Peter F. (ed.), *Creativity and innovation in the reign of Hatshepsut* (= SAOC 69), Chicago, The Oriental Institute, 2014, 247–262.
- GALLET Laetitia, *Karnak: the Temple of Amun-Ra-Who-Hears-Prayers*, in "UCLA Encyclopedia of Egyptology" (2013), in <https://escholarship.org/uc/item/3h92j4bj> (Consultato: 30 novembre 2017).
- GASSE Anne, *Seramon, un membre du clergé thébain de la XXle dynastie*, in "RdE" 34 (1982-1983), 53-58.
- GARDINER Alan Henderson, *A Pharaonic Encomium*, in "JEA" 41 (1955), 30.
- , *A pharaonic Encomium (II)*, in "JEA" 42 (1956), 8–20.
- , *Egyptian grammar: being an introduction to the study of hieroglyphs. Third edition*, London, Griffith Institute, 1957.
- , *Hieratic papyri in the British Museum. Third series*, 2 vol., London, British Museum, 1935.
- , *Hymns to Amon from a Leiden papyrus*, in "ZÄS" 42 (1905), 12–115.
- , *Late-Egyptian Miscellanies* (=Bibliotheca Aegyptiaca 7), Bruxelles, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, 1937.
- , *Review of Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Vol. LXXVII*, in "JEA" 32 (1946), 103–105.
- , *The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1969.
- , *The Autobiography of Rekhmere*, in "ZÄS" 60 (1925) 1, 62–76.
- , *The Instruction Addressed to Kagemni and His Brethren*, in "JEA" 32 (1946), 71–74.
- , *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II*, Oxford, Griffith Institute, 1960.
- , *The tomb of Amenemhet, high-priest of Amon*, in "ZÄS" 47 (1911), 87–97.
- GARDINER Alan Henderson – SETHE Kurt, *Egyptian letters to the dead: mainly from the Old and Middle Kingdoms*, Oxford, Oxford University Press, 1928.
- GEE John Laurence, *The requirements of ritual purity in ancient Egypt*, 1998.
- GILULA Mordechai, *Review of Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope*, in "JAOS" 98 (1978) 4, 503–507.
- GIVEON Raphael, *A God who Hears*, in HEERMA VAN VOSS Mathieu et al. (ed.), *Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor Jan Zandee*, Leiden, Brill, 1982, 38-42.

- GLANVILLE Stephen R. K., *Catalogue of demotic papyri in the British Museum. Vol. 2, The instructions of 'Onchsheshonqy (British Museum Papyrus 10508). Part I, Introduction, transliteration, translation, notes and plates*, London, British Museum Publications, 1955.
- GNIRS Andrea Maria, *Die ägyptische autobiographie*, in LOPRIENO Antonio (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, Brill, 1996, 191–241.
- , *Reading the Eloquent Peasant: Proceedings of the International Conference on "The Tale of the Eloquent Peasant" at the University of California, Los Angeles, March 27-30, 1997*, (=Lingua Aegyptia 8), Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, Georg-August-Universität, 2000.
- , *The Language of Corruption: on Rich and Poor in the Eloquent Peasant*, in GNIRS Andrea M. (ed.), *Reading the Eloquent Peasant: Proceedings of the International Conference on "The Tale of the Eloquent Peasant" at the University of California, Los Angeles, March 27-30, 1997* (= Lingua Aegyptia 8), Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, Georg-August-Universität, 2000, 125–155.
- GOEDICKE Hans, *A Neglected Wisdom Text*, in "JEA" 48 (1962), 25–35.
- , *Merikare`E 106-115*, in "ZÄS" 129 (2002) 2, 115–121.
- GOFF Matthew J., *Hellenistic Instruction in Palestine and Egypt: Ben Sira and Papyrus Insinger*, in "Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period" 36 (2005) 2, 147–172.
- GOFFMANN Erving, *The presentation of self in everyday life*, Edinburgh, University of Edinburgh, Social Sciences Research Centre, 1956.
- GOLDWASSER Orly, *From Icon to Metaphor: Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs*, Fribourg; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- GRAEFE Erhart, *Das Grab des Ibi, Obergutsverwalters der Gottesgemahlin des Amun: (Thebanisches Grab Nr. 36)*, Bruxelles, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, 1990.
- GRAPOW Hermann, *Ägyptische Jenseitswünsche in Sprüchen ungewöhnlicher Fassung aus dem Neuen Reich*, in "ZÄS" 77 (1942), 57–78.
- , *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen: vom Denken und Dichten einer altorientalischen Sprache*, Leipzig, J.C. Hinrichs., 1924.
- GRIFFITH Francis Llewellyn – NEWBERRY Percy E., *El Bersheh*, London; Boston, Egypt Exploration Fund, 1893.

- — —, *Papyrus Dodgson*, in "PSBA" 31 (1909), 100-109; 289-291.
- GRIFFITH Francis Llewellyn, *The inscriptions of Siût and Dêr Rîfeh*, London, Trübner & Co. 1889.
- GRIMAL, Nicolas, *Storia dell'antico Egitto*, Roma; Bari, GLF Editori Laterza, 1990.
- GRUMACH Irene, *Lehre des Amenemope*, in *Lexikon der Ägyptologie*, vol. III, Wiesbaden, Harrassowitz, 1980, 971–974.
- — —, *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope* (= München Ägyptologische Studien Heft 23), München, Deutscher Kunstverlag, 1972.
- GUKSCH Heike – MUNRO Irmtraut – TAYLOR John H., *Die Gräber des Nacht-Min und des Mencheper-Ra-seneb: Theben Nr. 87 und 79*, Mainz am Rhein, P. Von Zabern, 1995.
- GUMBRECHT Hans Ulrich, *Does Egyptology need a 'Theory of Literature'?*, in LOPRIENO Antonio (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, Brill, 1996, 3-20.
- GUNDLACH Rolf, *Sennefer: die Grabkammer des Bürgermeisters von Theben*, Mainz am Rhein, P. Von Zabern, 1991.
- GUNN Battiscombe George, *The Religion of the Poor in Ancient Egypt*, in "JEA" 3 (1916) 2/3, 81–94.
- GUNN Battiscombe George – ENGELBACH Reginald, *The Statues of Ḥarwa*, in "BIFAO" 30 (1931), 791–815.
- HABACHI Labib, *Tell Basta*, Cairo, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1957.
- HAGEN Fredrik, *An ancient Egyptian literary text in context: the Instructions of Ptahhotep*, Leuven, Peeters, 2012.
- — —, *"The Prohibitions": A New Kingdom Didactic Text*, in "JEA" 91 (2005), 125–164.
- HANNIG Rainer, *Agyptisches Wörterbuch 1. Altes Reich und Erste Zwischenzeit*, Mainz Mainz am Rhein, P. Von Zabern, 2003.
- — —, *Ägyptisches Wörterbuch 2. Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit*, 2006.
- HARI Robert, *La Tombe thebaine du pere divin Neferhotep TT 50*, Genève, Ed. de Belles-Lettres, 1985.
- HARPUR Yvonne, *Decoration in Egyptian tombs of the Old Kingdom: studies in orientation and scene content*, London, KPI, 1987.
- HARTWIG Melinda, *The Tomb Chapel of Menna: The Art, Culture and Science of Painting in an Egyptian Tomb*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2014.

- , *Tomb painting and identity in ancient Thebes, 1419-1372 BCE*, Turnhout, Brepols, 2004.
- HASSAN Selim, *Le sphinx: Son histoire à la lumière des fouilles récentes*, Cairo, Imprimerie Misr, 1951.
- HAYES William Christopher, *The Scepter of Egypt: a background for the study of the Egyptian antiquities in the Metropolitan Museum of Art*, New York, Metropolitan Museum of Art: Distributed by H.N. Abrams, 1953
- HEISE Jens, *Erinnern und Gedenken: Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit* (=OBO 226), Fribourg, Academic Press; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- HELCK Wolfgang, *Der Text der "Lehre Amenemhets I für seinen Sohn"*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1969.
- , *Die Lehre des Djedefhor und die Lehre eines Vaters an seinen Sohn*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1984.
- , *Die Lehre des Dw3-ḥtj*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1970.
- , *Die Lehre für König Merikare*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1977.
- , *Die Prophezeiung des Nfr.tj*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992.
- , *Papyrus Prisse*, in *Lexikon der Ägyptologie*, vol. IV, Wiesbaden, Harrassowitz, 1982, 726.
- HELCK Wolfgang – OTTO Eberhard – WESTENDORF Wolfhart, *Lexikon der Ägyptologie*, 7 voll., Wiesbaden, Harrassowitz, 1975-1992.
- HEMA Rehab Assem, *Group Statues of Private Individuals in the New Kingdom: Text*, Oxford, British Archaeological Reports, 2005.
- HOFFMEIER James Karl, *"Sacred" in the vocabulary of ancient Egypt: the term DSR, with special reference dynasties 1-20.*, Freiburg Schweiz, Universitätsverlag, 1985.
- HORNUNG Erik, *Gli dei dell'antico Egitto*, Roma, Salerno Editrice, 1992.
- , *Spiritualità nell'antico Egitto*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2002.
- HUTTO David, *Ancient Egyptian Rhetoric in the Old and Middle Kingdoms*, in "Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric" 20 (2002) 3, 213–233.
- IANNARILLI Francesca, *Trattare l'immagine: elaborazione e manipolazione della figura umana nei Testi delle Piramidi*, 2016.
- ISRAELI Schlomit, *Chapter Four of the Wisdom Book of Amenemope*, in ISRAELIT-GROLL Sarah (ed.), *Studies in Egyptology: presented to Miriam Lichtheim*, vol. 1, Jerusalem,

- Magnes Press, Hebrew University, 1990, 464–484.
- ISRAELIT-GROLL Sarah, *Non-verbal Sentence Patterns in Late Egyptian*, Oxford, Oxford University Press, 1967.
- JAKOBSON Roman, *Concluding statement: Linguistics and Poetics*, in SEBEOK Thomas A. (ed.), *Style in Language*, New York, Wiley, MIT Press, 1960, 350–377.
- JANSEN-WINKELN Karl, *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1985.
- , *Sentenzen und Maximen in den Privathandschriften der ägyptischen Spätzeit* (= Schriften zur Aegyptologie, 1), Berlin, Achet, 1999.
- , *Bild und Charakter der ägyptischen 26. Dynastie*, in “Altorientalische Forschungen” 28 (2001) 1, 165–182.
- , *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit aus dem Ägyptischen Museum Kairo Teil 1: Übersetzungen und Kommentare*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2001.
- , *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit aus dem Ägyptischen Museum Kairo Teil 2: Texte und Tafeln*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2001.
- , *Lebenslehre und Biographie*, in “ZÄS” 131 (2004) 1, 59–72.
- , *Inschriften Der Spätzeit. Teil I: Die 21. Dynastie*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2007.
- , *Inschriften Der Spätzeit. Teil II: Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2007.
- , *Inschriften der Spätzeit. Teil IV: Die 26. Dynastie*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2014.
- , *Inschriften Der Spätzeit: Die 21. Dynastie. Sonderausgabe*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2016.
- JANSSEN Jozef, *De Traditioneele Egyptische Autobiografie vóór het Nieuwe Rijk*, Leiden, Brill, 1946.
- , *De Traditioneele Egyptische Autobiografie vóór het Nieuwe Rijk 2: Vertaling en commentaar*, Leiden, Brill, 1946.
- , *The Stela (Khartoum Museum No. 3) from Uronarti*, in “JNES” 12 (1953) 1, 51–55.
- JASNOW Richard Lewis, *A late period hieratic wisdom text: P. Brooklyn 47.218.135*, Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago, 1992.
- JAWORSKI Adam, *The power of silence: social and pragmatic perspectives*, Newbury Park, Sage, 1995.
- JONES Dilwyn, *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom*,

- 2 voll., Oxford, Archaeopress, 2000.
- JOSEPHSON Jack A. – ELDAMATY Mamdouh Mohamed, *Catalogue général of Egyptian antiquities in the Cairo Museum nrs. 48601- 48649: Statues of the XXVth and XXVIth dynasties*, Cairo, Supreme Council of Antiquities Press, 1999.
- JUNKER Hermann, *Das Götterdekret über das Abaton* (= DAWW, 56), Wien, 1913.
- , *Vorschriften für den Tempelkult in Philä* (= Studia Biblica et Orientalia, 3), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1959.
- KAHL Jochem, *Siut-Theben: zur Wertschätzung von Traditionen im alten Ägypten*, Leiden, Brill, 1999.
- KAISER Werner, *Zur Büste als einer Darstellungsform ägyptischer Rundplastik*, in "MDAIK" 46 (1990), 269–285.
- KÁKOSY László – FÁBIÁN Zoltán Imre, *Harper's Song in the Tomb of Djehutimes (TT 32)*, in "SAK" 22 (1995), 211–225.
- KAMAL Ahmed Bey, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire Na 22001-22208 Stèles ptolémaïques et romaines. T. I: Texte*, Cairo, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1905.
- KÄNEL Frédérique von, *Les Prêtres-ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.
- KARENGA Maulana, *Maat, The Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics*, London; New York, Routledge, 2004.
- KEMP Barry J., *Ancient Egypt. Anatomy of a civilization*, London; New York, Routledge, 1991.
- KESSLER Dieter, *"Dissidentenliteratur oder kultischer Hintergrund? Überlegungen zum Tura-Hymnus und zum Hymnus in TT 139"*, in "SAK" 25 (1998), 161–188.
- KITCHEN Kenneth Anderson, *Poetry of Ancient Egypt*, Jonsered, Paul Åströms Förlag, 1999.
- , *Ramesside inscriptions, Historical and biographical I*, Oxford, Blackwell, 1975.
- , *Ramesside inscriptions, Historical and biographical II*, Oxford, Blackwell, 1975.
- , *Ramesside inscriptions, Historical and biographical III*, Oxford, Blackwell, 1980.
- , *Ramesside inscriptions, Historical and biographical V*, Oxford, Blackwell, 1983.
- , *Ramesside inscriptions, Historical and biographical VI*, Oxford, Blackwell, 1983.
- , *Ramesside inscriptions, Historical and biographical VII*, Oxford, Blackwell, 1989.
- , *Studies in Egyptian wisdom literature - II. Counsels of discretion (O. Michaelides 16)*, in "Oriens Antiquus" 9 (1970) 3, 203–210.

- KOHLER Ines, *Rage like an Egyptian. The conceptualization of anger*, in HORN Marteen – KRAMER Joost – SOLIMAN Daniel (ed.), *Current Research in Egyptology 2010. Proceedings of the Eleventh Annual Symposium*, Oxford, Oxbow, 2011, 81–96.
- KÖVECSES Zoltán, *Metaphor: a practical introduction*, New York, Oxford University Press, 2002.
- KRUCHTEN Jean-Marie, *Le décret d'Horemheb*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1981.
- , *Les annales des prêtres de Karnak (XXI-XXIII^{es} dynasties) et autres textes contemporains relatifs à l'initiation des prêtres d'Amon*, Leuven, Peeters, 1989.
- KUHLMANN Klaus P. – SCHENKEL Wolfgang, *Das Grab des Ibi, Obergutsverwalters der Gottesgemahlin des Amun (Thebanisches Grab Nr. 36)*, 2 voll., Mainz am Rhein, P. Von Zabern, 1983.
- KURZON Dennis, *Discourse of silence*, Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins, 1998.
- , *Towards a typology of silence*, in "Journal of Pragmatics" 39 (2007) 10, 1673–1688.
- , *When silence may mean power*, in "Journal of Pragmatics" 18 (1992) 1, 92–95.
- LABOURY Dimitri, *Sennéfer et Amenemopé, une affaire de famille*, in "Égypte, Afrique & Orient" 45 (2007), 43–52.
- LABUDEK Johanna, *Late period stelae from Saqqara. A socio-cultural and religious investigation*, 2010.
- LACAU Pierre – CHEVRIER Henri, *Une chapelle d'Hatshepsout à Karnak*, vol. I, Cairo, Service des Antiquités de l'Égypte, 1977.
- LACOMBE-UNAL Françoise, *Les notions d'acquis et d'inné dans le dialogue de l'Enseignement d'Ani*, in "BIFAO" 100 (2000), 371–381.
- LADYNIN Ivan A., *An Observation on the Harper's Song of the Papyrus Harris 500 (BM10060) (the Antef Song), lines 6.4-5*, in *The Cultural Heritage of Egypt and Christian Orient*, vol. 3, 2007, 35–44.
- LAISNEY Vincent Pierre-Michel, *L'Enseignement d'Aménémopé*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 2007.
- LAKOFF George, *The Logic of Politeness; or Minding your P's and Q's*, in CORUM Claudia W. – SMITH-STARK Cedric – WEISER Ann (ed.), *Papers from the Ninth Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1973, 292-305.
- LAKOFF George – JOHNSON Mark, *Metaphors we live by*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

- LANCZKOWSKI Günter, *Reden und Schweigen im ägyptischen Verständnis, vornehmlich des Mittleren Reiches*, in FIRCHOW Otto, GRAPOW Herman (ed.), *Ägyptologische Studien*, Berlin, Akademie Verlag, 1955, 186–196.
- LANDGRÁFOVÁ Renata, *It is My Good Name that You Should Remember: Egyptian Biographical Texts on Middle Kingdom Stelae*, Prague, Charles University, Faculty of Arts, Czech Institute of Egyptology, 2011.
- LANDGRÁFOVÁ Renata – NAVRÁTILOVÁ Hana, *Texts from the period of crisis. A database of the First Intermediate Period and Middle Kingdom biographical texts*, in KOUSOULIS Panagiotis – LAZARIDIS Nikolaos (ed.), *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists, University of the Aegean, Rhodes, 22-29 May 2008*, vol. II, Leuven, Peeters, 2015, 1417–1424.
- LANGE Hans Ostenfeldt, *Das weisheitsbuch des Amenemope: aus dem papyrus 10,474 des British museum*, vol. 11 (= 2), Copenhagen, AF Høst & søn, 1925.
- , *Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs im Museum von Kairo*, Berlin, Reichsdruckerei, 1902.
- LAZARIDIS Nikolaos, *Ethics*, in “UCLA Encyclopedia of Egyptology” (2008), in <http://escholarship.org/uc/item/4q20j8mw> (Consultato: 20 marzo 2017).
- LEAHY Anthony, *A protective measure at Abydos in the Thirteenth Dynasty*, in “JEA” 75 (1989), 41–60.
- , *Death by fire in Ancient Egypt*, in “JESHO” 27 (1984), 199–206.
- LEBLANC Christian – SILIOTTI Alberto, *Nefertari e la Valle delle Regine*, Firenze, Giunti Editore, 1993.
- LECLANT Jean, *Montouemhat: quatrième prophète d’Amon, prince de la ville*, Cairo, Imprimerie de l’Institut Français d’Archéologie Orientale, 1961.
- LEFEBVRE Gustave, *Le tombeau de Petosiris*, 3 voll., Cairo, Imprimerie de l’Institut Français d’Archéologie Orientale, 1923.
- LEGRAIN Georges, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire 42192/42250: Statues et statuettes de rois et de particuliers*; vol. 3, Cairo, 1914.
- LEITZ Christian, *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, 7 voll., Leuven, Peetersen Departement Oosterse Studies, 2002.
- LEJEUNE Philippe, *Le pacte autobiographique*, Paris, Editions du Seuil, 1975.
- LENZO MARCHESE Giuseppina, *Les colophons dans la littérature égyptienne*, in “BIFAO” 104 (2004), 359–376.

- LEOSPO Enrica – TOSI Mario, *Vivere nell'antico Egitto: Deir el-Medina, il villaggio degli artefici delle tombe dei re*, Firenze, Giunti Editore, 1998.
- LEPROHON Ronald J., *Gatekeepers of this and the other world*, in "JSSEA" 24 (1997), 77–91.
- , *Remarks on Private Epithets Found in the Middle Kingdom Wadi Hammamat Graffiti*, in "JSSEA" 28 (2001), 124–146.
- LESKO Leonard H., *Pharaoh's workers: the villagers of Deir el Medina*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.
- LEVIN Samuel R., *The semantics of metaphor*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1977.
- LEXA František, *Papyrus Insinger. Les enseignements moraux d'un scribe égyptien du premier siècle après J.C. Texte démotique, traduction française, commentaire, vocabulaire, et introduction grammaticale et littéraire. Tom. 1*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1926.
- LICHTHEIM Miriam, *Ancient Egyptian autobiographies chiefly of the Middle Kingdom: a study and an anthology*, Freiburg, Schweiz; Göttingen, Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- , *Ancient Egyptian literature: a book of readings. Vol. 1: The Old and Middle Kingdom*, Berkeley, University of California Press, 1973.
- , *Ancient Egyptian literature: a book of readings. Vol. 2: The New Kingdom*, Berkeley, University of California Press, 1976.
- , *Ancient Egyptian literature: a book of readings. Vol. 3: The Late Period*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- , *Autobiography as Self-Exploration*, in LECLANT Jean (ed.), *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia. Atti*, vol. I, Torino, Società Italiana per il Gas, 1992, 409–414.
- , *Didactic Literature*, in LOPRIENO Antonio (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, Brill, 1996, 243–262.
- , *Late Egyptian wisdom literature in the international context: a study of demotic instructions (= OBO 52)*, Göttingen, Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- , *Maat in Egyptian autobiographies and related studies*, Freiburg, Schweiz; Göttingen, Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- , *Moral values in ancient Egypt*, Fribourg, Switzerland; Göttingen, University Press ;

- Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- , *The songs of the harpers*, in "JNES" 4 (1945) 3, 178–212.
- LIESEGANG Diana, *The Phenomenon of "personal religion" in the Ramesside Period, from the "Poem" of Ramses II through to the Prayers of Ramses III*, in "Current Research in Egyptology 2011" 12 (2012), 127–132.
- LIGHT Matthew, *The Power of Law: Procedure as Justice in The Eloquent Peasant*, in GNIRS Andrea M. (ed.), *Reading the Eloquent Peasant: Proceedings of the International Conference on "The Tale of the Eloquent Peasant" at the University of California, Los Angeles, March 27-30, 1997* (= *Lingua Aegyptia* 8), Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, Georg-August-Universität, 2000, 109-124.
- LOPRIENO Antonio, (ed.) *Ancient Egyptian literature. History and forms*, Leiden, Brill, 1996.
- , *Defining Egyptian literature: ancient texts and modern theories*, in LOPRIENO Antonio (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, Brill, 1996, 39–58.
- , *Literature as Mirror of Social Institutions: The Case of the Eloquent Peasant*, in GNIRS Andrea M. (ed.), *Reading the Eloquent Peasant: Proceedings of the International Conference on "The Tale of the Eloquent Peasant" at the University of California, Los Angeles, March 27-30, 1997* (= *Lingua Aegyptia* 8), Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, Georg-August-Universität, 2000, 183-198.
- , *Topos und Mimesis zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1988.
- LOPRIENO Antonio – ZIVIE-COCHE Christiane, *La pensée et l'écriture: pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne*, Paris, Cybele, 2001.
- LORENZ Megaera C., *The role of male royal offspring in 18th Dynasty Egypt*, 2017.
- LORET Victor, *Une exhortation à la patience et au silence dans l'Égypte ancienne (Pap. Sall., I, VIII, 2-6)*, in "Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres" 90 (1946) 1, 9–15.
- LORTON David, *God's Beneficent Creation: Coffin Texts Spell 1130, the Instructions for Merikare, and the Great Hymn to the Aton*, in "SAK" 20 (1993), 125–155.
- , *The Expression Šms-ib*, in "JARCE" 7 (1968), 41–54.
- , *The treatment of criminals in ancient Egypt: through the New Kingdom*, in "JESHO" 20 (1977), 2–64.
- LÜDDECKENS Erich, *Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der*

- ägyptischen Totenklagen*, Berlin, Reichsverlagsamt, 1943.
- LUISELLI Maria Michela, *Der Amun-Re Hymnus des P. Boulaq 17 (P. Kairo CG 58038)*, Wiesbaden, Harrasowitz, 2004.
- , *Personal Piety (modern theories related to)*, in “UCLA Encyclopedia of Egyptology” 1 (2008), in <http://escholarship.org/uc/item/49q0397q> (Consultato: 11 maggio 2017).
- MALAISE Michel, *La conjugaison suffixale dans les propositions conditionnelles introduites par ir en ancien et moyen égyptien*, in “Chronique d’Égypte” 60 (1985) 119–120, 152–167.
- MÁLEK Jaromír – MAGEE Diana – BURNEY Ethel Wordsworth – MILES Elizabeth – PORTER, Bertha – MOSS Rosalind Louisa Beaufort, *Topographical bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts, statues, reliefs and paintings. Vol VIII: Objects of provenance not known. Part 1: Royal Statues, Private Statues (Predynastic to Dynasty XVII)*, Oxford, Griffith Institute, Ashmolean Museum, 1999.
- , *Topographical bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts, statues, reliefs and paintings. Vol. VIII: Objects of provenance not known. Part 2: Private Statues (Dynasty XVIII to the Roman Period), Statues of Deities*, Oxford, Griffith Institute, Ashmolean Museum, 1999.
- , *Topographical bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts, statues, reliefs, and paintings. Vol. VIII: Objects of provenance not known. Part 4: Stelae (Dynasty XVIII to the Roman Period) 803-044-050 to 803-099-990*, Oxford, Griffith Institute, Ashmolean Museum, 2012.
- MANNICHE Lise, *The So-Called Scenes of Daily Life in the Private Tombs of the Eighteenth Dynasty: an Overview*, in STRUDWICK Nigel – TAYLOR John H. (ed.), *The Theban necropolis: past, present, and future*, London, British Museum Press, 2003.
- MANUELIAN, Peter Der, *Living in the past: studies in archaism of the Egyptian twenty-sixth dynasty*, London; New York, Kegan Paul International, 1994.
- MARIETTE Auguste, *Catalogue général des monuments d’Abydos découverts pendant les fouilles de cette ville*, Paris, L’Imprimerie Nationale, 1880.
- , *Dendérah: Description générale du grand temple de cette ville*. I-II, Paris, A. Franck, 1870.
- MARTIN Cary J., *The Child Born in Elephantine: Papyrus Dodgson Revisited*, in “Egitto e Vicino Oriente” 17 (1994), 199–212.

- MARTIN Geoffrey Thorndike et al., *The tomb of Maya and Meryt I: Reliefs, Inscriptions and Commentary*, London, Egypt Exploration Society, 2012.
- MARTIN Geoffrey Thorndike *Stelae from Egypt and Nubia in the Fitzwilliam Museum, Cambridge, C.3000 BC-AD 1150*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- MARTIN Geoffrey Thorndike et al., *The tombs of three Memphite officials: Ramose, Khay and Pabes*, London, Egypt Exploration Society, 2001.
- MATHIEU Bernard, *Abréviations des périodiques et collections en usage à l'Ifao, 6e éd.*, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2017.
- MASPERO Gaston, *Rapport à M. Jules Ferry, ministre de l'instruction publique sur une mission en Italie*, in "RecTrav" 3, 1-2 (1882), 103-128.
- , *L'emploi du yod prothétique dans les textes de la pyramide d'Ounas et son intérêt pour la vocalisation de l'égyptien*, in "BIFAO" 96 (1996), 313–337.
- MCDOWELL Andrea, *Teachers and Students at Deir el-Medina*, in DEMARÉE Robert J. - EGBERTS Arno (ed.), *Deir el-Medina in the Third Millennium AD. A tribute to Jac. J. Janssen*, Leiden, NINO, 2000, 217-233.
- MEEKS Dimitri, *Année lexicographique: Egypte ancienne. Tome 1 (1977)*, Paris, Cybèle, 1998.
- , *Année lexicographique: Égypte ancienne. Tome 2 (1978)*, Paris, Cybèle, 1998.
- , *Année lexicographique: Égypte ancienne. Tome 3 (1979)*, Paris, Cybèle, 1998.
- MINIACI Gianluca, *Lettere ai morti nell'Egitto antico e altre storie di fantasmi*, Brescia, Paideia, 2014.
- MOERS Gerald, *Fiktionalität und Intertextualität als Parameter ägyptologischer Literaturwissenschaft. Perspektiven und Grenzen der Anwendung zeitgenössischer Literaturtheorie*, in ASSMANN Jan – BLUMENTHAL Elke – POSENER Georges, *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten: vorträge der Tagung zum Gedenken an Georges Posener 5.-10. September 1996 in Leipzig* (= Bibliothèque d'étude 127), Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1999, 37–52.
- , *Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrtausends vor Christus: Grenzüberschreitung, Reisemotiv und Fiktionalität* (= Probleme der Ägyptologie 19), Leiden, Brill, 2001.
- MONTET Pierre, *Kêmi: revue de philologie et d'archéologie égyptiennes et coptes III*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929.

- , *Kêmi: revue de philologie et d'archéologie égyptiennes et coptes VI*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1937.
- , *Kêmi: revue de philologie et d'archéologie égyptiennes et coptes XI*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1950.
- MORALES Antonio J., *Expresiones del mal ejemplo de los textos egipcios del Reino Antiguo y Medio: Antihéroes, villanos y cobardes*, in "Aula Orientalis" 24 (2006), 213–231.
- MORSCHAUSER Scott, *The Opening Lines of Ka-gm.n.i (P. Prisse I, I-3a)*, in BRYAN Betsy M. – LORTON David (ed.), *Essays in Egyptology in Honor of Hans Goedicke*, San Antonio, Van Siclen Books, 1994, 177–85.
- , *Threat Formulae in Ancient Egypt*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987.
- MURNANE William J. – MELTZER Edmund S., *Texts from the Amarna period in Egypt*, Atlanta, Scholars Press, 1995.
- MYŚLIWIEC Karol, *Studien zum Gott Atum*, vol. I, Hildesheim, Gerstenberg Verlag, 1978.
- NEGM Maged, *The tomb of Simut called Kyky: Theban tomb 409 at Qurnah*, Warminster, Aris & Phillips, 1997.
- NEVEU François, *The language of Ramesses: late Egyptian grammar*, Oxford, Oxbow, 2015.
- NEWBERRY Percy E., *Beni Hasan Part I*, London, Trübner & Co., 1893.
- NIMS Charles Francis – HABACHI Labib – WENTE Edward, *The tomb of Kheruef Theban Tomb 192*, vol. 102 (= OIP), Chicago, University of Chicago Press, 1980.
- NORDH Katarina, *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings. Conceptual Background and Transmission*, Uppsala, Uppsala University, Department of Classical Archaeology and Ancient History, 1996.
- NYORD Rune, *Prototype structures and conceptual metaphor. Cognitive approaches to lexical semantics in ancient Egyptian*, in GROSSMANN Eitan – POLIS Stéphane – WINAND Jean (ed.), *Lexical Semantics in Ancient Egyptian*, Hamburg, Widmaier Verlag, 2012, 141–174.
- , *Review of Martin, G.T. 2005. Stelae from Egypt and Nubia in the Fitzwilliam Museum, Cambridge, c. 3000 BC–AD 1150*, in "PalArch" 2006.
- OBSOMER Claude, *Sesostris Ier: étude chronologique et historique du règne*, Bruxelles, Connaissance de l'Égypte Ancienne, 1995.
- OCKINGA Boyo G., *Amenemone the chief goldsmith: A New Kingdom tomb in the Teti Cemetery at Saqqara*, Sydney, Australian Centre for Egyptology, 2004.
- OCKINGA Boyo G. et al., *Two Ramesside tombs at el Mashayikh*, Sydney, Ancient History

- Documentary Research Centre, Macquarie University, 1988.
- OCKINGA Boyo G. – GUERRY Eve E., *Neferty P20 Reconsidered*, in “Lingua Aegyptia” 16 (2008), 307–310.
- OSING Jürgen, *Das Grab des Nefersecheru in Zawyet Sulṭan*, Mainz am Rhein, P. Von Zabern, 1992.
- , *Die Nominalbildung des Ägyptischen*, Mainz am Rhein, P. Von Zabern, 1976.
- , *Les chants du harpiste au Nouvel Empire*, in “Aspects de la culture pharaonique. Mémoires de l’Académie des Inscriptions et Belles Lettres” 12 (1992), 11–24.
- , *School and literature in the Ramesside period*, in BRANCOLI Gloria et al. (ed.), *L’impero ramesside. Convegno internazionale in onore di Sergio Donadoni*, vol. I, Roma, La Sapienza, 1997, 131–142.
- OSING Jürgen – ROSATI Gloria, *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*, Firenze, Istituto Papirologico “G. Vitelli”, 1998.
- OTTO Eberhard, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit: ihre Geistesgeschichtliche und literarische Bedeutung*, Brill Archive, 1954.
- PARKINSON Richard Bruce, *Imposing Words. The Entrapment of Language in the Tale of the Eloquent Peasant*, in GNIRS Andrea M. (ed.), *Reading the Eloquent Peasant: Proceedings of the International Conference on “The Tale of the Eloquent Peasant” at the University of California, Los Angeles, March 27-30, 1997* (= Lingua Aegyptia 8), Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, Georg-August-Universität, 2000, 27-51.
- , *Literary Form and the “Tale of the Eloquent Peasant”*, in “JEA” 78 (1992), 163–178.
- , *Khakheperreseneb and Traditional Belles Lettres*, in MANUELIAN Peter Der – FREED Rita E. (ed.), *Studies in honor of William Kelly Simpson*, Boston, Museum of Fine Arts, 1996, 647–654.
- , *Poetry and culture in Middle Kingdom Egypt: a dark side to perfection*, London; New York, Continuum, 2002.
- , *Teachings, discourses and tales from the Middle Kingdom*, in QUIRKE Stephen (ed.), *Middle Kingdom Studies*, New Malden, SIA Publishing, 1991, 91–122.
- , *“The Discourse of the Fowler”: Papyrus Butler Verso (P. BM EA 10274)*, in “JEA” 90 (2004), 81-111.
- , *The Tale of Sinuhe and other ancient Egyptian poems, 1940-1640 BC*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

- , *The Tale of the Eloquent Peasant*, Oxford, Griffith Institute, Ashmolean Museum, 1991.
- , *The Tale of the Eloquent Peasant: a Reader's Commentary* (= *Lingua Aegyptia. Studia Monographica* 10), Hamburg, Widmaier, 2012.
- , *The Text of "Khakheperreseneb": New Readings of EA 5645, and an Unpublished Ostrakon*, in "JEA" 83 (1997), 55–68.
- , *Types of literature in the Middle Kingdom*, in LOPRIENO Antonio (ed.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, Leiden, Brill, 1996, 297–312.
- , *Voices from ancient Egypt: an anthology of Middle Kingdom writing*, London, British Museum Press, 2008.
- PEDEN Alexander J., *Egyptian historical inscriptions of the twentieth dynasty*, Jonsered, Paul Åströms Förlag, 1994.
- , *The graffiti of pharaonic Egypt: scope and roles of informal writings (c. 3100-332 B.C.)*, Leiden, Brill, 2001.
- PERDU Olivier, *Les statues privées de la fin de l'Égypte pharaonique: (1069 av. J.-C.-395 apr. J.-C.)*, 2012.
- PETRIE William Matthew Flinders, *Denderah*, Cambridge, Cambridge University Press, 1898.
- , *Qurneh*, Cairo, School of Archaeology in Egypt, 1909.
- PIANKOFF Alexandre, *The Pyramid of Unas*, Princeton, Princeton University Press, 1968.
- PIEHL Karl, *Inscriptions hiéroglyphiques recueillies en Europe et en Égypte*, Stockholm; Leipzig, J.C. Hinrichs, 1886.
- , *Varia*, in "ZÄS" 26 (1888) 1–4, 111–120.
- PORTER Bertha – MOSS Rosalind Louisa Beaufort, *Topographical bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs, and paintings. Vol. I: The Theban Necropolis. Part 1: Private Tombs*, Oxford, Griffith Institute, Ashmolean Museum, 2004.
- POSENER Georges, *Aménémopé, 22, 9-10 et l'infirmité du crocodile*, in HELCK Wolfgang (ed.), *Festschrift für Siegfried Schott zu seinem 70. Geburtstag*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1968, 106–111.
- , *L'anachoresis dans l'Égypte pharaonique*, in BINGEN Jean – CAMBIER Guy – NACHTERGAEL Georges (ed.), *Le mond grec: Hommages à Claire Préaux*, Wetteren, Editions de l'Université de Bruxelles, 1975, 663–669.
- , *Le chapitre IV d'Aménémopé*, in "ZÄS" 99 (1973), 129–135.
- , *Lehre eines Mannes an seinen Sohn*, in *Lexikon der Ägyptologie*, vol. III, Wiesbaden,

- Harrassowitz, 1980, 984–986.
- , *Lehren, Loyalistische*, in *Lexikon der Ägyptologie*, vol. III, Wiesbaden, Harrassowitz, 1980, 982–984.
- , *L'Enseignement Loyaliste: sagesse égyptienne du Moyen Empire*, Genève, Librairie Droz, 1976.
- , *Les richesses inconnues de la littérature égyptienne*, in "RdE" 6 (1951), 27–48.
- PUSCH Edgar B., *Das Senet-Brettspiel im alten Ägypten*, 2 voll., München; Berlin, Deutscher Kunstverlag, 1979.
- QUACK Joachim Friedrich, *Die Lehren des Ani: ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*, Freiburg, Schweiz; Göttingen, Universitätsverlag ; Vandenhoeck und Ruprecht, 1994.
- , *Studien zur Lehre für Merikare*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992.
- QUAEGEBEUR Jean, *Les 'saints' égyptiens préchrétiens*, in "OLP" 8 (1977), 127-143.
- QUIRKE Stephen, *Egyptian literature 1800 BC: questions and readings*, London, Golden House Publications, 2004.
- , *Archive*, in LOPRIENO Antonio (ed.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, Leiden, Brill, 1996, 379-402.
- , *Exploring Religion in Ancient Egypt*, Oxford, John Wiley & Sons, 2015.
- , *Going out in daylight: prt m hrw - The ancient Egyptian Book of the Dead translation, sources, meanings*, London, Golden House Publications, 2013.
- , *Middle Kingdom Studies*, New Malden, SIA Publishing, 1991.
- , *Titles and bureaux of Egypt 1850-1700 BC*, London, Golden House Publications, 2004.
- RAGAZZOLI Chloé, *"The pen promoted my station". Scholarship and distinction in New Kingdom biography*, in BARJAMOVIC Gojko – RYHOLT Kim (ed.), *Problems of Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2016, 153–178.
- , *The Social Creation of a Scribal Place: The Visitors' Inscriptions in the Tomb of Antefiqer (TT 60), with Newly Recorded Graffiti*, in "SAK" 42 (2013), 269–323.
- , *Weak Hands and Soft Mouths. Elements of a Scribal Identity in the New Kingdom*, in "ZÄS" 137 (2010) 2, 157–170.
- RAMMANT-PEETERS Agnes, *Les pyramidions égyptiens du Nouvel Empire*, Leuven, Peeters, 1983.

- RAVEN Maarten J., *Objects from Deir el-Medina in the National Museum of Antiquities, Leiden*, in DEMARÉE Robert J. - EGBERTS Arno (ed.), *Deir el-Medina in the Third Millennium AD. A tribute to Jac. J. Janssen*, Leiden, NINO, 2000, 291-302.
- RAVEN Maarten J. et al., *The tomb of Meryneith at Saqqara*, Turnhout, Brepols, 2014.
- , *The tomb of Pay and Raia at Saqqara*, Leiden, National Museum of Antiquities Leiden; London, Egypt Exploration Society, 2005.
- REDFORD Donald B., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Oxford University Press, 2001.
- RICE Michael, *Who's who in ancient Egypt*, London; New York, Routledge, 2012.
- RIDEALGH Kim, *Yes sir! An analysis of the superior/subordinate relationship in the Late Ramesside Letters*, in "LingAeg" 21 (2013), 181–206.
- RITNER Robert Kriech, *The mechanics of ancient Egyptian magical practice* (= SAOC 54), Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago, 1993.
- RITTER Vanessa, *La littérature sapientiale du Nouvel Empire. Un état de la question*, in KOUSOULIS Panagiotis – LAZARIDIS Nikolaos (ed.), *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists, University of the Aegean, Rhodes, 22-29 May 2008*, vol. II, Leuven, Peeters, 2015, 1523–1529.
- ROCCATI Alessandro, *Le iscrizioni della scala*, in "Oriens Antiquus" 12 (1973) 1, 23–37.
- , *Muto*, in RAGAZZOLI Chloé et al. (ed.), *Du Sināi au Soudan: itinéraires d'une égyptologue. Mélanges offertes au professeur Dominique Valbelle*, Paris, Editions de Boccard, 2017, 219–223.
- , *Reminiscenze delle tombe di Asiut nel monumento di Sheshonq*, in "VO" IX (1993), 55–69.
- , *Sapienza egizia: la letteratura educativa in Egitto durante il II millennio a.C.*, Brescia, Paideia, 1994.
- ROEDER Günther, *Aegyptische Inschriften aus den Königlichen Museen zu Berlin*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1913.
- RYDSTROM Kjell T., *HRY ŠŠT3 "in charge of secrets": the 3000-year evolution of a title*, in "Discussions in Egyptology" 28 (1994), 53–94.
- RYHOLT Kim, *The political situation in Egypt during the second intermediate period, c. 1800-1550 B.C.*, Copenhagen, Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies, University of Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 1997.

- SADEK, Ashraf Iskander, *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*, Hildesheim, Gerstenberg Verlag, 1988.
- SANDMAN Maj, *Texts from the time of Akhenaten* (= Bibliotheca Aegyptia 8), Bruxelles, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, 1938.
- SAUNERON Serge, *L'abaton de la campagne d'Esna*, in "MDAIK" 16 (1958), 271–9.
- , *Pourquoi la trompette est-elle interdite dans certains temples?*, in "BIFAO" 64 (1966), 2–4.
- SÄVE-SÖDERBERGH Torgny, *Einige ägyptische Denkmäler in Schweden*, Uppsala, Vilhelm Ekmans Universitetsfond, 1945.
- , *Private tombs at Thebes. Vol. 1: Four Eighteenth dynasty tombs*, Oxford, Griffith Institute, 1957.
- SCHARFF Alexander, *Ein Denkstein der römischen Kaiserzeit aus Achmim*, in "ZÄS" 62 (1927) 1–2, 86–107.
- SCHENKEL Wolfgang, *Schreiber*, in *Lexikon der Ägyptologie*, vol. V, Wiesbaden, Harrassowitz, 1984, 698–700.
- SCHNEIDER Thomas, "What Is the Past but a Once Material Existence Now Silenced?": *The First Intermediate Period from an Epistemological Perspective*, in HÖFLMAYER Felix (ed.), *The Late Third Millennium in the Ancient Near East: Chronology, C14, and Climate Change* (= Oriental Institute Seminars 11), Chicago, The Oriental Institute, 311–322.
- SCHOSKEL Sylvia, *Rekhmire*, in *Lexikon der Ägyptologie*, vol. V, Wiesbaden, Harrassowitz, 1984, 180-182.
- SEELE Keith C., *The tomb of Tjanefer at Thebes*, Chicago, University of Chicago Press, 1959.
- SETHE Kurt, *Urkunden der 18. Dynastie*, Leipzig, J.C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1906.
- , *Historisch-biographische Urkunden der Mittleren Reiches*, Leipzig, J.C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1935.
- SEYFRIED Karl-Joachim, *Das Grab des Paenkhemenu (TT 68) und die Anlage TT 227*, Mainz am Rhein, P. Von Zabern, 1991.
- SHIRLEY JJ, *The Power of the Elite: The Officials of Hatshepsut's Regency and Coregency*, in BRYAN Betsy M. – GALÁN José M. – DORMAN Peter F. (ed.), *Creativity and innovation in the reign of Hatshepsut* (= SAOC 69), Chicago, The Oriental Institute, 2014, 173–245.
- SHUPAK Nili, *A New Source for the Study of the Judiciary and Law of Ancient Egypt: "The Tale*

- of the Eloquent Peasant*”, in “JNES” 51 (1992) 1, 1–18.
- , *Positive And Negative Human Types In The Egyptian Wisdom Literature*, in GALIL Gerson – GELLER Mark – MILLARD Alan (ed.), *Homeland and Exile. Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded*, Brill, 2009, 245–260.
- , *Where can wisdom be found? The sage’s language in the Bible and in ancient Egyptian literature*, Fribourg, Switzerland; Göttingen, University Press; Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- SIFIANU Maria, *Silence and politeness*, in JAWORSKI Adam (ed.), *Silence: interdisciplinary perspectives*, Berlin, New York, Mouton de Gruyter, 1997.
- SIMMANCE Eleanor Beth, *Amenhotep son of Hapu: self-presentation through statues and their texts in pursuit of semi-divine intermediary status*, 2014.
- SIMPSON William Kelly, *Egyptian Statuary of Courtiers in Dynasty 18*, in “MFA Bulletin” 77 (1979), 36–49.
- , *The literature of ancient Egypt; an anthology of stories, instructions, and poetry*, New Haven, Yale University Press, 1972.
- , *The terrace of the great God at Abydos: the offering chapels of dynasties 12 and 13*, New Haven, Peabody Museum of Natural History of Yale University, 1974.
- SMITH Mark, *Following Osiris: Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- , *Traversing Eternity: Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, Oxford; New York, Oxford University Press, 2009.
- SPIEGELBERG Wilhelm, *Das Schweigen im Grabe*, in “ZÄS” 65 (1930) JG, 122–123.
- , *Die Northampton Stele*, in “Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l’archéologie égyptiennes et assyriennes” 22 (1900), 115–125.
- STAUDER Andréas, *Linguistic dating of Middle Egyptian literary texts (= Lingua Aegyptia. Studia Monographica 12)*, Hamburg, Widmaier, 2013.
- STEEN Gerard, *The Paradox of Metaphor: Why We Need a Three-dimensional Model of Metaphor*, in “Metaphor & Symbol” 23.4 (2008), 213–241.
- STEINDORFF Georg, *Catalogue of the Egyptian sculpture in the Walters Art Gallery*, Baltimore, Md., The Trustees, 1947.
- STEINHART Eric, *The Logic of Metaphor: Analogous Parts of Possible Worlds*, Springer Science & Business Media, 2001.
- STEWART Harry M., *Some Pre-’Amārnah Sun-Hymns*, in “JEA” 46 (1960), 83–90.

- , *Egyptian stelae, reliefs and paintings from the Petrie Collection. 2. Archaic period to second intermediate period*, Aris & Phillips, 1979.
- SUYS Emile, *Etude sur le Conte du fellah plaideur: récit égyptien du Moyen-empire*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1933.
- SWEENEY Deborah, *Gender and Conversational Tactics in "The Contendings of Horus and Seth"*, in "JEA" 88 (1 gennaio 2002), 141–162.
- , *Henuttawy's Guilty Conscience (Gods and Grain in Late Ramesside Letter No. 37)*, in "JEA" 80 (1994), 208–212.
- SZPAKOWSKA Kasia, *Religion in Society: Pharaonic*, in LLOYD Alan B., *A Companion to Ancient Egypt*, Malden, Wiley-Blackwell, 2010, 507-525.
- TAIT John, *"Never had the liked occurred": Egypt's View of its Past*, London, Taylor & Francis, 2012.
- TAKÁCS Gábor, *Etymological dictionary of Egyptian*, 3 voll. (= Handbuch der Orientalistik 48), Leiden; Boston, Brill, 1999-2008.
- TIRADRITTI Francesco, *"I have not Diverted my Inundation". Legitimacy and the Book of the Dead in a Stela of Ramesses IV from Abydos*, in I. BRANCOLI (ed.), *L'impero ramesside. Convegno internazionale in onore di Sergio Donadoni*, vol. 1, Roma, La Sapienza, 1997, 193–203.
- TORO-RUEDA María Isabel, *Das Herz in der ägyptischen Literatur des zweiten Jahrtausends v. Chr: Untersuchungen zur Idiomatik und Metaphorik von Ausdrücken mit *jb* und *h3tj**, 2003.
- TOSI Mario – ROCCATI Alessandro, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina (n. 50001-50262)*, Torino, Edizioni d'arte Fratelli Pozzo, 1972.
- TOYE-DUBS Nathalie, *De l'oreille à l'écoute. Etude des documents votifs de l'écoute: nouvel éclairage sur le développement de la piété personnelle en Egypte ancienne*, Oxford, BAR Publishing, 2016.
- TRAUNECKER Claude, *Manifestations de piété personnelle à Karnak*, in "Bulletin de la Société Française d'Égyptologie Paris" (1979) 85, 22–31.
- TYLOR Joseph J., *The tomb of Sebeknekht (= Wall drawings and monuments of El Kab)*, London, B. Quaritch, 1896.
- , *The tomb of Paheri at el Kab*, London, Egypt Exploration Fund, 1894.
- VALBELLE Dominique, *Meresger*, in *Lexikon der Ägyptologie*, vol. V, Wiesbaden, Harrassowitz, 1984, 79-80.

- VAN DER HORST Pieter W., *Silent prayer in antiquity*, in "Numen" (1994), 1–25.
- VANDIER Jacques, *Le papyrus Jumilhac*, Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1961.
- , *Mo'alla. La tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sébekhotep*, Cairo, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1950.
- VARILLE Alexandre, *Inscriptions concernant l'architecte Amenhotep, fils de Hapou*, Cairo, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1968.
- , *La stèle du mystique Beky: na 156 du Musée de Turin*, in "BIFAO" 54 (1954), 129–135.
- , *Une stèle du vizir Ptahmes, contemporain d'Aménophis III*, in "BIFAO" 30 (1931), 497–507.
- TE VELDE Herman, *Seth, God of Confusion. A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion*, Leiden, Brill, 1977.
- VERCOUTTER Jean, *Textes biographiques du Sérapéum de Memphis: contribution à l'étude des stèles votives du Sérapéum*, Paris, Librairie ancienne H. Champion, 1962.
- VERHOEVEN Ursula, *Von der "Loyalistischen Lehre" zur "Lehre des Kairsu". Eine neue Textquelle in Assiut und deren Auswirkungen*, in "ZÄS" 136 (2009)1, 87-98.
- VERNUS Pascal, *Amon P3-ḏr: de la piété "populaire" à la spéculation théologique*, in VERCOUTTER Jean (ed.), *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron, vol. I*, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1979.
- , *Athribis: textes et documents relatifs à la géographie, aux cultes, et à l'histoire d'une ville de delta égyptien à l'époque pharaonique*, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1978.
- , *La formule du bon comportement (bit nfrt)*, in "RdE" 39 (1988), 147–154.
- , *Les "espaces de l'écrit" dans l'Égypte pharaonique*, in "BIFAO" 119 (1990), 35–56.
- , *Littérature et autobiographie: Les inscriptions de S3-Mwt surnommé Kyky*, in "RdE" 30 (1978), 115–46.
- , *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Arles, Actes Sud, 2010.
- VIRNO Paolo, *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013.
- VON LIEVEN Alexandra, *Zur Funktion der ägyptischen Autobiographie*, in "WdO" 40 (2010), 56–69.
- VAN DE WALLE Baudouin, *Biographie*, in *Lexikon der Ägyptologie*, vol. I, Wiesbaden,

- Harrassowitz, 1975, 815–821.
- VAN DE WALLE Baudouin – POSENER Georges, *La transmission des textes littéraires égyptiens*, vol. 1, Bruxelles, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, 1948.
- WARD William A., *Comparative Studies in Egyptian and Ugaritic*, in “JNES” 20 (1961) 1, 31–40.
- , *Index of administrative and religious titles of the Middle Kingdom: with a glossary of words and phrases used*, Beirut, American University of Beirut, 1982.
- WELCH Eugene Douglas, *The “Lebensmüde” and its relationship to the Hedonistic harpers’ songs of the Middle - New Kingdoms*, University of Michigan Press, Ann Harbor, 1983.
- WENTE Edward Frank, *Late Ramesside Letters (= SAOC, 33)*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967.
- , *Letters from Ancient Egypt*, Atlanta, Scholars Press, 1990.
- WILLEMS Harco, *Dayr al-Barshā 1, The rock tombs of Djehutinakht (no. 17K74/1), Khnumnakht (no. 17K74/2), and Iha (no. 17K74/3) : with an essay on the history and nature of Nomarchal rule in the early Middle Kingdom (= OLA 155)*, Leuven, Peeters, 2007.
- , *Historical and Archaeological Aspects of Egyptian Funerary Culture: Religious Ideas and Ritual Practice in Middle Kingdom Elite Cemeteries*, Leiden, Brill, 2014.
- WILLIAMS Ronald J., *Piety and ethics in the Ramessid age*, in “JSSEA” 8 (1977), 131–137.
- , *The Sages of Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship*, in “JAOS” 101 (1981) 1, 1–19.
- WILSON John A., *The culture of ancient Egypt*, University of Chicago Press, 1971.
- WINAND Jean, *Champ sémantique et structure en égyptien ancien: Les verbes exprimant la vision*, in “SAK” (1986), 293–314.
- YOYOTTE Jean, *Meresger, la butte et les cobras*, in ANDREU Guillemette (ed.), *Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, Paris, Éditions Khéops, 2003, 289-294.
- ZĀBA Zbyněk, *Les maximes de Ptaḥhotep*, Prague, Éditions de l’Académie tchèque des sciences, 1956.
- ZANDEE Jan, *Death as an enemy, according to ancient Egyptian conceptions*, Leiden, Brill, 1960.
- , *An Ancient Egyptian Crossword Puzzle*, Leiden, Ex Oriente Lux, 1966.
- ZIEGLER Christiane, *Catalogue des instruments de musique égyptiens*, Paris, Éditions de la

Réunion des Musées Nationaux, 1979.

ZITMAN Marcel, *The necropolis of Assiut: a case study of local Egyptian funerary culture from the Old Kingdom to the end of the Middle Kingdom*, Leuven, Peeters: Departement Oosterse Studies, 2010.

ZIVIE Christiane M., *Giza au deuxième millénaire*, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1977.

———, *Giza au premier millénaire: autour du temple d'Isis, dame des pyramides*, Boston, Museum of Fine Arts, 1991.