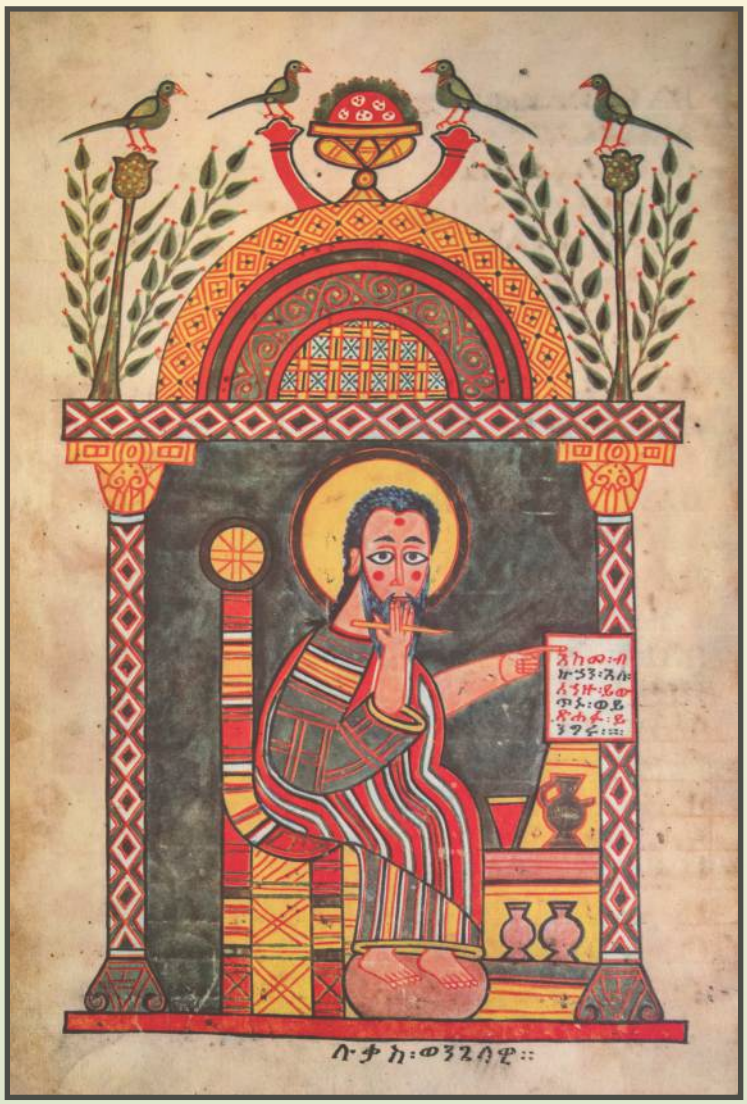

TEMPUS TACENDI

Quando il silenzio comunica

MISCELLANEA INTERNAZIONALE MULTIDISCIPLINARE

a cura di

Alessandro Campus
Anna Chahoud
Gianfrancesco Lusini
Simona Marchesini

ALTERITAS
TOR VERGATA
Trinity College Dublin
Coláiste na Tríonóide, Baile Átha Cliath
The University of Dublin
L'ORIENTALE

TEMPUS TACENDI
Quando il silenzio comunica

MISCELLANEA INTERNAZIONALE MULTIDISCIPLINARE

a cura di

Alessandro Campus
Anna Chahoud
Gianfrancesco Lusini
Simona Marchesini

ENTI PROMOTORI
Alteritas - Interazione tra i popoli
Trinity College Dublin
Università di Roma "Tor Vergata"
Università di Napoli L'Orientale

COMITATO SCIENTIFICO
Alfredo Buonopane, Alessandro Campus, Anna Chahoud, Gianmario Guidarelli, Gianfrancesco Lusini, Andrea Manzo, Simona Marchesini, Christine Morris, Maria Clara Rossi.

PROGETTO GRAFICO
Simona Marchesini, Gianfrancesco Lusini

REDAZIONE A CURA DI
Simona Marchesini, Erika Dell'Aquila, Tommaso Poggi

STAMPA
La stampa in formato digitale di questo volume è a cura di Alteritas - Interazione tra i popoli ed è disponibile presso www.alteritas.it.
ISBN e-book: 978-88-907900-9-6
DOI: 10.60973/TTVolum90096.20

Finito di comporre a luglio 2023
Alteritas - via Seminario 8 - 37129 Verona (Italia)
www.alteritas.it

PEER REVIEW
Gli articoli raccolti in questo volume sono stati pubblicati secondo la procedura di valutazione del "doppio cieco".

Immagine di copertina: Ritratto di san Luca nell'atto di scrivere il suo Vangelo.
Tetraevangelo, XIV secolo, monastero di Kəbran (Lago Ṭana), Etiopia.
Immagine tratta da: Jules Leroy, Stephen Wright, Otto A. Jäger. *Ethiopia. Iluminated Manuscripts*, Paris, UNESCO. 1961, Pl. IX

SOMMARIO

A. CHAHOUD, A. CAMPUS, G. LUSINI, S. MARCHESINI, *Introduzione.* *pp.* 5-8

Sezione I. Tra Antropologia e Linguistica 9

S. MARCHESINI, *Silenzio e linguistica. Alcune prospettive di indagine* 11-24

A. DI NUZZO, *Silenzi rituali, silenzi esistenziali. Riflessioni tra antropologia e filosofia* 25-45

F. FUMANTE, *'Tacere' e 'silenziare' attraverso le espressioni figurate metaliguistiche* 47-62

Sezione II. Dall'Antichità al Medioevo 63

I. CARIDDI, *L'ideale del 'silenzioso' nel componimento egiziano 'L'insegnamento di Amenemope'* 65-88

G. GRECO, *Il silenzio della Dea e il ruolo di Parmenide nella definizione del sacro a Velia: qualche riflessione e molte domande* 89-108

M. MAYER I OLIVÉ, Qui tacet nihil dicit. *El ambiguo valor de* silentium 109-127

M. DE LA FUENTE MARINA, *Silencios significativos en las comedias de Publio Terencio Afer y su tratamiento en la traducción: una aproximación desde la retórica y la pragmática* 129-148

S. PACHERA, *Tra parole e silenzi. Riflessioni su Ovidio, Met. VI, 412-674* 149-177

M. SIGNORETTO, *Per te il silenzio è lode* 179-188

A. CAMPUS, *Scritture che non dicono* 191-211

I. WOOD, *The Silence of Sidonius* 213-228

E. PIAZZA, *Analisi della dimensione del silenzio nella trama della Vita di Eligio* 229-237

M. MASSEI AUTUNNALI, *Analisi del silenzio e dell'ineffabilità nel Paradiso dantesco* 239-259

Sezione III. Dalla Modernità alla Contemporaneità 261

B. HAYDEN, *The Search for Real Characters: Pasigraphies as Silent Languages in European Linguistic Thought, 1600-1800* 263-282

J. WAITE, *Literacy, Learning and the Language of Silence: Identifying the Processes of Focused Silence as a Pedagogic Tool in Education* 283-296

A. SPADAFORA, *Visualizzare il silenzio: note sull'immagine di 'Tabu' (2012)* 297-309

Sezione IV. Risonanze 311

ABD AL-GHAFUR MASOTTI, IMAM YAHYA PALLAVICINI, *Insegnamenti sul silenzio secondo la dottrina dell'Islam. Sermone del venerdì nella moschea al-Wahid di Milano sul tema del silenzio* 313-322

Y. FARRELL, *Silence in Architecture* 323-326

I. Cariddi, *L'ideale del 'silenzioso' nel componimento egiziano 'L'insegnamento di Amenemope'*
Tempus Tacendi. Quando il silenzio comunica
ISBN 978-88-907900-9-6
DOI: 10.60973/TTCarid90096.5
pp. 65-88.

L'ideale del 'silenzioso' nel componimento egiziano 'L'insegnamento di Amenemope'

ILARIA CARIDDI

Abstract

The ideal of the 'silent man' in the ancient Egyptian 'Teaching of Amenemope'

The *Teaching of Amenemope,* an ancient Egyptian wisdom text dated to the end of the II mill. b.C. brings to completion one of the central ideals of Egyptian ethics: the 'silent man', embodiment of moderation, self-control and moral superiority, also laden, in *Amenemope*, with a strong religious connotation. Furthermore, the author stigmatises its opposite, the 'fiery one', whose 'sins of the tongue' – quarrelling, aggression, mendacity – disrupt civil coexistence, as based on a fair use of the powerful means of discourse. *Amenemope* dramatises the contrast with innovative stylistic devices, and some of its notions have been later subsumed by the *Book of Proverbs*.

The paper proposes an outline of the cultural codification of silence in Egyptian ethics and an investigation into the renewal of the model of the 'silent'. Set against the backdrop of historical-religious phenomena as the 'personal piety' of the New Kingdom, silence emerges as a multifaceted concept, from a construct of social negotiation to a way of life that 'balances heart and tongue', averting conflict on earth, and pursuing the will of god.

Keywords

Ancient Egypt, Teaching of Amenemope, ethics, silence, wisdom literature, Teachings, Ancient Egyptian literature, silence studies

Parole chiave

Antico Egitto, Insegnamento di Amenemope, etica, silenzio, letteratura sapienziale, Insegnamenti, letteratura egiziana antica

Introduzione

All'interno del genere letterario egiziano antico degli *Insegnamenti,*[1] componimenti di natura sapienziale che istruiscono alla morale, al vivere civile e all'affermazione personale, un posto di rilievo è riservato, lungo l'arco di una produzione elaborata e

[1] Per una breve introduzione ai generi letterari dell'Egitto antico, vd. Manley 2020; per una presentazione del genere degli *Insegnamenti*, della terminologia e delle questioni ad esso legate, vd. Lichtheim 1997, pp. 1-8, Quack 2021.

copiata dalla fine del III millennio a.C. al II sec. d.C., alla personalità dell'"uomo silenzioso'. '*Eine Zentralfigur der Ägyptischen Ethik*',[2] lo definisce E. Brunner-Traut nel *Lexikon der Ägyptologie*: 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 complessa arte della comunicazione ('la parola è più difficile di ogni lavoro', ammonisce l'*Insegnamento di Ptahhotep*[3]), astenendosi dall'intervenire, in numerose situazioni, per buona creanza, autocontrollo, per non dilapidare l'immenso potenziale comunicativo e performativo della parola, e in qualità di una strategia deliberata che, assicurano i testi, risulta sempre produttiva ed efficace.[4] Il comportamento linguistico è spesso elevato, *pars pro toto*, a paradigma per l'intero spettro della condotta sociale, e quello del 'silenzioso' diviene dunque un polo morale positivo, sinonimo di un individuo di successo, giusto, benvoluto a corte, tra i suoi sottoposti, tra i suoi pari, e dai superni.

Tale ideale, esplorato in molti componimenti sapienziali di Medio e Nuovo Regno, è specialmente rappresentato nell'*Insegnamento di Amenemope,*[5] l'ultimo della letteratura egiziana 'classica' precedente a quelli in demotico, considerato tra i prodotti più raffinati dell'intero genere letterario. Le fonti che ce lo tramandano, piuttosto numerose,[6] ci restituiscono il trattato completo, e attestano la sua inclusione nel 'canone' dei testi utilizzati per l'educazione scolastica, che consisteva in parte nella copiatura di opere tradizionali, per avere 'gli insegnamenti di ogni rotolo fissati nel cuore':[7] un esercizio che, mentre formava i giovani nella pratica della scrittura, imprimeva in loro le basi del sistema etico della società. La stesura dell'opera si data tra la fine della XX e l'inizio della XXI dinastia (1100-1050 a.C. ca.), ed essa fu letta e copiata almeno fino a tutta l'era della prima dominazione persiana (525-400 a.C. ca.).[8] La lunga tradizione di *Amenemope* è testimoniata, inoltre, dalla sua diretta influenza sulla saggezza veterotestamentaria, in particolare sul *Libro dei Proverbi.*[9]

L'*Insegnamento* prende l'avvio da un prologo ove l'autore ne presenta lo scopo e l'efficacia, ed enumera i propri titoli: Amenemope, scriba del catasto e dei granai, redige le sue massime, come è consuetudine per il genere, per istruire suo figlio. La cornice è

---

[2] Brunner-Traut 1984, p. 759.

[3] *Ptahhotep* 366; Žába 1956, 45, Bresciani 2007, p. 49.

[4] Assmann 1984, pp. 295-196.

[5] L'edizione più recente e completa dell'opera è Laisney 2007, qui adottata come edizione di riferimento. Per la bibliografia precedente vd. Laisney 2007, pp. 1-3. La traduzione presentata si basa su quella, autorevole e ben accessibile, di Bresciani 2007, pp. 579-596 (stesse pagine anche nell'edizione 2020), con variazioni dovute a letture più aggiornate o a ipotesi proposte da parte di chi scrive. Si indica Bresciani anche come riferimento in lingua italiana di altri passi letterari.

[6] Laisney 2007, 5; Vernus 2010, pp. 417-418.

[7] *Lettera Satirica* del papiro Anastasi I, 11, 2-3; Bresciani 2007, p. 347.

[8] Laisney 2007, pp. 6-7, p. 235.

[9] La bibliografia sulla questione è molto estesa; vd. Laisney 2007, pp. 239-246, Vernus 2010, pp. 396-399, p. 420.

quasi certamente pseudoepigrafica: per tradizione, le sapienze egiziane sono difatti trasmesse sotto il nome di una *auctoritas,* siano essi gloriosi nobili del tempo delle piramidi, o funzionari di cui vengono elencate cariche ed onorificenze, al fine di rendere le loro massime più paradigmatiche. Quale che sia il vero autore del testo, esso mostra una notevole omogeneità sia a livello di composizione e contenuto, sia a livello stilistico, nel suo neo-egiziano letterario ricco di metafore, paragoni, parole rare e fraseggi brillanti, di grande efficacia e lucidità espressiva.

Amenemope organizza il suo pensiero attorno ad un evidente punto centrale: un senso morale fortemente impregnato di religiosità. 'Il dio (*p*; *nṯr*)', nominato spesso al singolare,[10] è presente nella maggioranza dei capitoli, a mostrare la sua partecipazione ad ogni momento della vita dell'uomo, e come referente ultimo delle regole di buon comportamento. In questo, *Amenemope* si discosta notevolmente dalle meccaniche sottese alle sapienze più antiche, di Medio Regno: in esse, i consigli si basavano sul principio di causalità morale, secondo cui solo compiere il bene paga, mentre il male conduce, presto o tardi, al fallimento; e su un nesso di reciprocità, quel *do ut des* che sta alla base delle relazioni umane.[11] Per citare J. Assmann, 'Questo principio di una 'provvidenza immanente' non presuppone né l'intervento divino né quello statale, e si basa sull'esperienza quotidiana di una convivenza funzionante: si tratta dell'idea di una circolazione autoregolata di bene e di male'.[12]

L'*Insegnamento di Amenemope* articola il suo proposito educativo su una visione tripartita delle relazioni umane, descrivendo il corretto rapporto con i superiori, con i bisognosi, e con la divinità − preoccupazioni da sempre alla base dell'etica egiziana, ma lo spazio dedicato qui alla terza componente non ha precedenti nella letteratura parenetica. Pur trattandosi di opere di tradizione, che reiterano i fondamenti della morale in una società oltremodo conservatrice, gli *Insegnamenti* recepiscono, sottilmente, lo spirito dei tempi: e dalle massime di *Amenemope* traspare quella visione del mondo in cui il dio dirige personalmente la storia, e in cui l'uomo costruisce con lui un rapporto diretto, che è una delle grandi rivoluzioni religiose, culturali e sociali del Nuovo Regno.[13]

È in questa cornice che s'inserisce il tema del silenzio, rappresentato da otto menzioni esplicite dell'aggettivo-verbo '*gr*' (*'tacere, silenzioso'*), e da numerosi altri ammonimenti indiretti al tacere. L'importanza del concetto non si registra però soltanto a livello quantitativo, bensì soprattutto qualitativo: la figura del 'silenzioso', benché ancora delineata, come nei testi precedenti, in forma di strategia per l'affermazione mondana, si arricchisce in *Amenemope* di sfumature e implicazioni inedite, collegate con

---

[10] Su come questa espressione indichi, nella letteratura del Nuovo Regno, '*un dio*' in senso generico, e non una forma di 'monoteismo', vd. Laisney 2007, pp. 247-249; Vernus 2010, p. 43.

[11] Lichtheim 1997, pp. 36-43.

[12] Assmann 1997, p. 194.

[13] Per un quadro generale sul fenomeno della 'religiosità personale' vd. Luiselli 2008.

la nuova rilevanza del divino, che hanno fatto discutere in ambito accademico. Dopo aver analizzato le ricorrenze del tema, presenteremo alcuni aspetti di tale problematica.

I riferimenti al 'silenzio' e al 'silenzioso' in *Amenemope*: catalogo e discussione

Prologo (1,1-2,11)[14]
Inizio dell'insegnamento di vita,
dell'ammaestramento di salute,
di tutte le regole del frequentare ai grandi,
delle norme dei cortigiani (…)
per dirigere (l'uomo) sul sentiero della vita
e farlo prosperare sulla terra (…)
per salvarlo dalla bocca degli altri (*r nḥm.f m r³ n kwy*),
mentre è celebrato nella bocca degli uomini.
Fatto dal soprastante ai campi, esperto nel suo mestiere (…)
il vero silenzioso (*grw m³ʿ*) originario di Thinis (…)
Amenemope figlio di Kanekht.

Il prologo mostra immediatamente un forte accento sugli aspetti socio-linguistici del proposito didattico, in prospettive relative all'etichetta, alla *politeness* e alla costruzione dell'*ethos*, ma anche a quella 'salvezza dalla bocca della gente' che, come vedremo, è una istanza ricorrente in coevi brani di letteratura e di preghiera, rispecchiata da simili preoccupazioni più volte citate nel nostro testo. E ci si imbatte nella prima menzione del tema del tacere già nella presentazione dell'autore, con quell'epiteto 'vero silenzioso *(grw m³ʿ)*' che compare come appellativo morale di Amenemope, e che sarà citato a più riprese all'interno dell'opera. È per questo che nella storia degli studi si è forse voluto vedere, in questo appellativo, più di quanto realmente vi sia. M. Gilula testimonia che:

> *it is perhaps the most famous and most discussed of all Amenemope's ideas (…) primarily because of Biblical scholars who (…) believed that the idea of the gr m³ʿ was Amenemope's most individual contribution.*[15]

Come Gilula e altri commentatori non hanno mancato di constatare, l'espressione è in realtà un diffuso *cliché* delle cosiddette 'autobiografie' delle *élite* egiziane, testi di ambito funerario che presentano su stele, statue e pareti delle tombe il *cursus honorum* e il profilo

[14] Laisney 2007, p. 21, p. 30.
[15] Gilula 1978, p. 505.

morale del proprietario del monumento.[16] Mentre l'epiteto esornativo '*silenzioso (grw/gr)*' compare, in leggero anticipo sul genere sapienziale, nelle autobiografie del Primo Periodo Intermedio e dell'inizio del Medio Regno (2100-2000 a.C. ca.), il rafforzativo 'vero silenzioso' (*grw mꜣʿ*) si afferma dalla XVIII dinastia (1550-1295 a.C. ca.) come assicurazione di veridicità e genuinità degli encomi autobiografici, di cui si avvertiva, già in antico, la standardizzazione: moltissimi sono gli esempi analoghi, diffusi sin dal Primo Periodo Intermedio, come 'veramente preciso', 'davvero giusto', 'vero eccellente di carattere'.[17] Chi scrive ha catalogato, allo stato attuale della ricerca, 31 occorrenze della locuzione, di cui 20 ascrivibili alla XVIII dinastia; non solo non si tratta di un'invenzione di *Amenemope*, ma la sua epoca non è neppure quella che registra il maggior interesse per il concetto. L'epiteto appare dunque come un elemento della formulare presentazione dell'autore, configurata nelle modalità del genere autobiografico, e non indica di per sé un'idea peculiare o un modello fondante per l'intera opera. Tuttavia, certamente con questa scelta Amenemope dichiara la sua aderenza ad una tipologia di carattere esaltata in uno dei brani più noti dell'intera opera.

Capitolo 4 (6,1-12)[18]
Quanto all'uomo focoso (*pꜣ šmm*) 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 trasportato via dal suo posto, sui flutti,
e la fiamma è il suo lenzuolo funebre.
Ma il vero silenzioso (*gr mꜣʿ*) si tiene in disparte (*dỉ.f sw m rwt*),
è come un albero spuntato all'esterno (?):
fiorisce e duplica il suo raccolto, è caro al suo Signore.
I suoi frutti sono dolci, la sua ombra piacevole,
e trova la sua fine nel giardino.

Si presenta qui quello che è forse l'esempio più citato riguardo al valore del silenzio in 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 ed il destino di due alberi.[19] Il capitolo 4 propone infatti un esempio dettagliato per lodare il 'vero silenzioso', mettendolo a confronto con un individuo frequentemente stigmatizzato negli

[16] Per un'introduzione al genere vd. Doxey 2020.
[17] Coulon 1999, pp. 117-122.
[18] Laisney 2007, p. 72.
[19] Sul cap. 4 vd. Posener 1973 e Israeli 1990, che ricapitolano gli studi precedenti.

Insegnamenti, il cosiddetto 'focoso *(p*ꜣ *šmm)'*.[20] Soggetto colpevole di svariati illeciti contro la collettività rappresentati in primo luogo dagli impieghi scorretti della parola, il *'focoso'* è indicato tramite formulazioni differenti, sempre però correlate al campo semantico del calore. Esso aveva fatto la sua comparsa all'inizio del Medio Regno, nell'*Insegnamento di Ptahhotep*: 'non ripetere mai una calunnia su un discorso che non hai udito (personalmente), e non l'ascoltare neppure: è un'uscita del focoso (*'ḫ-ḫt'*, lett. 'quello dal ventre infiammato')';[21] 'quando rispondi ad un discorso in fiamme, volta via la tua faccia, padroneggiandoti: la fiamma del focoso *('ḫ-ꜣ-ib'*, lett. 'quello dal cuore infiammato') si dissipa.'[22] Nel modello culturale egiziano, collera, mancanza di controllo ed eccessi verbali di ogni tipo, dal grido, al tumulto, alla maldicenza, sono caratterizzati in maniera estremamente negativa; le metafore del fuoco nel corpus della letteratura parenetica sono sovente legate all'antagonismo di matrice linguistica, all'uso non comunicativo, e anzi distruttivo, della parola.[23] Gli *Insegnamenti* di ogni epoca riportano ammonimenti come 'il prospero è colui che trattiene la sua bocca, poiché le accuse degenerano in discorsi di guerra',[24] 'preserva la tua lingua dalla parola dannosa'[25], 'se c'è insulto, c'è lotta, se c'è lotta, c'è uccisione'[26] e raccomandazioni di non intervenire in alterchi e insurrezioni: si trattava di un problema di vita quotidiana evidentemente molto sentito.[27] Al soggetto pericoloso non bisogna neppure rispondere, ma 'voltare via la faccia', non ascoltare né replicare. Ma *Amenemope* dedica alla descrizione del 'focoso' una centralità e uno spazio quasi paragonabili a quelli riservati alla lode suo opposto.

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 gradevole e benefica. Nonostante la presenza di alcuni *hapax legomena* e termini ambigui, che non permettono di determinare le precise sfumature dei termini di paragone,[28] la struttura risulta chiara. Come un albero germogliato in un punto inadatto deperisce e viene necessariamente abbattuto, 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

---

[20] Per una sinossi su questa figura vd., e.g., Shupak 2009, pp. 250-256. Di-Biase Dyson 2018, pp. 36-37.

[21] 350-352; Zăba 1956, 44, Bresciani 2007, p. 49.

[22] Ibid.

[23] Di Biase-Dyson 2018, pp. 34-37.

[24] *Insegnamento di un uomo a suo figlio,* §24,9-10; Fischer-Elfert 1999, p. 248.

[25] *Amenemope,* 10, 21; Laisney 2007, pp. 112-113.

[26] *Insegnamento di Khasheshonqi*, 22, 22-23; Glanville 1955, pp. 50-51.

[27] Vernus 2010, p. 464. Si vedano, ad esempio, le testimonianze di contrasti e le assenze dal lavoro a causa di liti, protratte per molti giorni, nei registri e nei verbali processuali di Deir el-Medina, il villaggio degli operai addetti alla costruzione delle tombe della Valle dei Re: cfr., e.g., Leospo e Tosi 1998, 49, Valbelle 1990, pp. 57-58.

[28] Per un riepilogo delle varie proposte di interpretazione vd. Laisney 2007, pp. 74-77.

espandersi, tutto ciò che ha intorno. Il passo è costruito in un raffinato incastro di figure retoriche: la similitudine uomo-albero si sviluppa nella 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 la pianta inopportuna. Il 'focoso', dunque, ritorna al fuoco: chi ha fatto dell'ardore il principio della sua vita, finirà nella fiamma. La 'fornace' era uno dei mezzi per le esecuzioni capitali, specie per i crimini più gravi;[29] nell'aldilà, l'elemento igneo assolveva alla funzione di radiare dall'esistenza gli ingiusti.[30] La punizione tramite fuoco è inoltre testimoniata per i profanatori di necropoli e aree cultuali:[31] il destino del turbolento, entrato in un ambiente che non gli compete, rievoca dunque quello di chi accede indebitamente ai luoghi sacri. In una potente sinestesia, si passa dal fuoco all'acqua: quell'essere 'trasportato via dal suo posto, sui flutti', che richiama da un lato l'abbandono del corpo al fiume, senza rituali né preparazioni, dall'altro il terrore di morire lontani dalla propria terra, tra i destini peggiori nell'immaginario dell'uomo egiziano.

Il 'vero silenzioso' pone, al contrario, le proprie radici in un contesto corretto, 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 fatto che il termine 'il suo Signore' sia accompagnato dal segno classificatore del divino – e un significato teologico può assumere quindi anche la 'luce' in cui si trova l'albero del silenzioso. Amenemope dichiara che il comportamento da tenere in questa sede, quello proprio del silenzioso, che assicurerà il felice esito prospettato dalla metafora, è il 'tenersi in disparte': un atteggiamento di discrezione nei confronti del divino precisato in altri passi della letteratura sapienziale di Nuovo Regno.

Insegnamento di Ani, 17,1-4[32]
Non far molte parole,
taci, e ti andrà bene.
Non gridare nella cappella del dio:
il grido è il suo abominio (*bwt.f*).
Se hai pregato con cuore amante,
di cui tutte le parole sono nascoste,
egli soddisferà il tuo bisogno
perché ascolta [ciò che dici],
e accetterà la tua offerta.

---

[29] Matić 2019, 100-115; Leahy 1984, specialmente pp. 200-202; cfr. la punizione degli attentatori contro il faraone nell'*Insegnamento di Khasheshonqi*.

[30] Zandee 1960, p. 15.

[31] Lorton 1977, p. 18; Leahy 1984, p. 43.

[32] Quack 1994, p. 94, Bresciani 2007, p. 304; l'opera è datata all'inizio della XIX dinastia (1295-1280 a.C. ca.).

20, 12-14[33]
Fa' offerte al tuo dio,
e guardati da ciò ch'egli detesta (*bwt.f*).
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[34]
Non interrogare (*ndnḏ*) dio: dio non ama uno che si avvicina (troppo) a lui (…).
Guardati dall'alzar la voce nella sua casa: dio ama il silenzio (*sgr*).

In questi testi si mostrano evidentemente radicate le idee della cosiddetta 'religiosità personale' di Nuovo Regno; ma la costruzione di un rapporto più intimo con la divinità, all'interno degli spazi devozionali ora disponibili alla popolazione, richiede comunque una rispettosa distanza. Essere 'silenzioso', 'tenersi in disparte' mentre si prega 'con cuore amante' si configurano come una triade che descrive la devozione gradita alla divinità. Ecco dunque che il 'silenzioso' si carica, in *Amenemope*, di un'inedita accezione: è colui che prega gli dèi nel modo adeguato, e che perciò verrà da loro apprezzato e ricompensato. Sono le qualità morali, e questo contegno in particolare, a determinare i benefici che l'uomo deriva dal contatto con il divino. Il 'non interrogare dio' non significa certamente non partecipare a feste, processioni e consultazioni oracolari, che conosciamo come pratiche regolari della religiosità ramesside, ma ad essere rifiutato è il '*ndnḏ*', verbo frequentativo che indica 'investigare, inquisire'[35] –importunare, dunque, il dio con eccessive richieste, e tentare di penetrare il mistero divino. Il 'silenzioso' non arreca disturbo, non ha bisogno di far mostra di sé, né di appressarsi troppo all'oggetto del culto; rispetta la natura segreta del dio, e 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, rimanendo nell'amore del proprio signore. Com'è indicato nel capitolo 8: '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, al riparo dall'ira del dio.'[36]

[33] Quack 1994, 108; Bresciani 2007, p. 308.
[34] Gardiner 1935, I, p. 42, II, tav. 20; Bresciani 2007, p. 320.
[35] *WB* (*Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*) II, 382, 1.
[36] 10, 21-11,5; Laisney 2007, pp. 112-113.

Capitolo 5 (7, 7-10)[37]
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.

Capitolo 7 (10, 10-11)[38]
La barca dell'avido è lasciata nel fango,
ma la navicella del silenzioso va con il vento.

Anche in questi due passi il 'silenzioso' è messo in relazione con la divinità: sono i 'silenziosi nel tempio' che possono cantare le lodi di Ra, il dio solare, e anche nell'immagine della navicella che 'va con il vento' si avvertono il favore e l'intervento dei superni. Non si dimenticano, però, i tradizionali vantaggi prospettati per il tacere: attenersi al modello etico proposto è un modo per acquisire la benevolenza divina e 'trovare la vita', ma, al contempo, anche il benessere materiale. Del resto, lo ricordiamo, questo è il duplice scopo dell'opera, dichiarato già dal prologo: istruire l'uomo 'per indirizzarlo sul sentiero della vita e farlo prosperare sulla terra',[39] mentre poco più avanti l'autore assicura che 'troverai che le mie parole sono un granaio di vita, e tu stesso prospererai sulla terra'.[40]

Fortemente evocativa è poi l'immagine delle due imbarcazioni, quella dell'avido, appesantita dalla cupidigia, leggera quella del silenzioso, che viaggia con il vento a favore – in egiziano, '*gr mꜣꜥ*', costruzione omofona al 'vero silenzioso'. Le metafore di ambito nautico, dominio-bersaglio assai familiare nella terra del Nilo, sono utilizzate in maniera particolarmente incisiva dall'autore. Nel già citato prologo, si dice che l'opera sarà utile 'perché egli possa dirigersi lontano dal male', più letteralmente, 'timonare contro il male (*ỉr ḥm.f r ḏw*)';[41] da notare anche, al capitolo 1, 'quando vi fosse una tempesta di parole, essi (scil. 'i discorsi saggi') faranno da ancora sulla tua lingua'.[42]
Tornando ai passi in oggetto, del tutto peculiare é la locuzione 'quanto a tutti i silenziosi nel tempio, essi dicono': i silenziosi parlano, giacché il silenzio non significa mai, per la *forma mentis* egiziana, una rinuncia all'espressione, ma un uso economico e responsabile del discorso. Così recitava, infatti, il precedente *Insegnamento di un uomo a suo figlio:*

---

[37] Laisney 2007, pp. 79-80.
[38] Laisney 2007, pp. 102-103.
[39] 1, 8-9; Laisney 2007, pp. 22.
[40] 4, 1-2; Laisney 2007, p. 46.
[41] 1, 10; Laisney 2007, p. 22, che però non traduce la metafora nautica; vd. la rettifica in Vernus 2010, p. 398.
[42] 3, 15-16; Laisney 2007, p. 46.

Quanto al discorso, esso è la sembianza del fuoco:
è il bruciare della risposta dell'ignorante,
sfolgorante di sede presso la bocca del silenzioso.[43]

In un paradosso che è tale solo all'apparenza, il luogo dove il discorso rifulge è la bocca del silenzioso, mentre l'ignorante si brucia le labbra nella sua incapacità di controllare la duplice natura, creativa e distruttiva, luminosa e corrosiva, della parola. Un'ulteriore prova di come la virtù del silenzio, per la moralità egiziana, non significasse affatto il mero tacere, si ha nel citato passo del capitolo 7 di *Amenemope*: al 'silenzioso' non si contrappone più solo il 'focoso', o un personaggio legato agli abusi del discorso, bensì 'l'avido'. In *Amenemope* l'ambito semantico del silenzio si espande, svincolandosi da quello, puro e semplice, della parola.

Capitolo 2 (4, 18-5,8)[44]
O tu, uomo focoso (*p*ꜣ *šmm*), come stai ora?
Egli grida e la sua voce arriva al cielo:
il dio della luna mette sotto accusa il suo crimine. (...)
Un'altra occasione buona per il cuore di dio
è indugiare prima di parlare.

Capitolo 3 (5, 9-19)[45]
Non discutere con il caldo-di-bocca (*p*ꜣ *ṯ*ꜣ-*r*ꜣ)
e non provocarlo con parole.
Temporeggia davanti al nemico, piegati davanti all'offensore. (…)
Una tempesta che spunta fuori come fuoco nella paglia,
tale è il focoso (*p*ꜣ *šmm*) nella sua ora;
ritirati davanti a lui, lascialo perdere,
dio saprà rispondergli.

Capitolo 9 (11, 12-12, 20) [46]
Non fraternizzare con il focoso (*p*ꜣ *šmm*),
non avvicinarti a lui per parlare. (…)
Non lasciarti andare nella tua risposta (…),
guardati dall'affrettarla.

---

[43] §19,1; Fischer-Elfert 1999, p. 189. Recenti ricerche mostrano che parte di questo testo, compreso il presente paragrafo, è probabilmente da assegnare ad un'altra opera sapienziale, l'*Insegnamento di Hordjedef:* vd. Verhoeven 2023.

[44] Laisney 2007, pp. 54-55.

[45] Laisney 2007, p. 67.

[46] Laisney 2007, p. 119.

Capitolo 10 (13, 10–14, 3)[47]
Non salutare il tuo focoso (*p*ꜣ*y.k šmm*) 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 (*bwt*) di dio.
Non separare il tuo cuore dalla tua lingua. (...)
Dio odia chi falsifica le parole,
il suo grande abominio è la contraddizione interiore.

Questi brani vengono proposti assieme non solo come riferimenti indiretti al tacere, ma anche in quanto esemplificano uno slittamento concettuale d'importanza cruciale. Ad un primo sguardo, difatti, questi consigli ricalcano i *topoi* della letteratura parenetica egiziana: pensare e prendere tempo prima di dar risposta, evitare i soggetti aggressivi, non parlar troppo o con precipitazione, bandire menzogna e doppiezza. Ma un paragrafo dell'*Insegnamento di Ptahhotep* raccomandava di lasciare il 'cattivo parlante' a sé stesso, poiché, che sia un grande o un umile, si perderà da solo, e il silenzio lo renderà inefficace:

Se trovi un litigante nel suo momento (di discutere)
uno che (…) ti è superiore,
potrai sminuire chi parla male non facendogli opposizione nel suo momento,
e lui sarà considerato un ignorante.

Se trovi un litigante nel suo momento, un tuo pari che è in equilibrio con te,
fa' sì di diventare migliore di lui per mezzo del silenzio,
mentre egli parla male.

Se trovi un litigante nel suo momento,
un meschino non certo tuo pari (…),
lascialo perdere, ché si punirà lui stesso.[48]

Amenemope specifica invece che interagire con tali soggetti è anche sgradito al dio, e che spetta a lui occuparsi dei colpevoli. I facinorosi vanno evitati non soltanto per sottrarsi alle occasioni di compiere il male, ma perché avere a che fare con loro porta all'ipocrisia: li si teme, eppure si è ossequiosi per non avere problemi. Un atteggiamento

[47] Laisney 2007, p. 135.
[48] 68-79; Zăba 1956, pp. 21-22, Bresciani 2007, pp. 42-43.

che produrrebbe lo stesso risultato, cioè scongiurare l'eventualità di essere coinvolti. Ma è sbagliato: giacché la doppiezza è l'abominio degli dèi.

L'autore impiega diffusamente l'espressione *'bwt'*, 'abominio', 'ciò che è odioso'.[49] Spesso considerato un'intrinseca proprietà dell'oggetto, a volte una condizione temporanea di un fenomeno, questo termine possiede una marcata connotazione religiosa: più forte di un semplice significato negativo o di una proibizione, è avvicinabile ad un concetto di 'tabù'. Non si tratta, pertanto, solo di azioni poco consone: compiere il *'bwt'* di un dio significherebbe andare ad intaccare il suo *cosmos*, lederlo fisicamente, introdurre un perturbamento nell'ordine universale.[50]

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 il comportamento 'focoso', prima bandito in quanto elemento di disturbo per gli equilibri della comunità, è adesso riconosciuto come crimine contro gli dèi.

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: le ricompense di ordine religioso per il 'silenzioso' sono, adesso, nettamente preponderanti. Dalla gestione dell'umanità affidata ai meccanismi autoregolatori della *maat* (principio di giustizia e ordine cosmico), le saggezze del Nuovo Regno, e quella di *Amenemope* in particolare, si spostano verso una fondazione delle norme etiche sulla relazione personale con il divino, *ultima ratio* dell'universo. Il significato della *maat* non è alterato, ma esso stesso dipende dalla potenza superiore: 'la *maat* è il grande dono del dio, ed egli lo dà a chi ama'.[51]

Capitolo 9 (11, 12-13,9)
Non fraternizzare con il focoso (*p³ šmm*)
e non farti vicino a lui per parlare. (…)
Egli distrugge e costruisce con la sua lingua. (…)
Potesse sorgere di nuovo Khnum,
il vasaio del 'caldo di bocca' (*p³ t³ r³*),
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.[52]

---

[49] *WB* I, 453, 7-454, p. 7.

[50] Frandsen 2002.

[51] 21, 5-6; Laisney 2007, pp. 188-189. Per le implicazioni di questo passo nella teologia della *maat*, vd. Laisney 2010, pp. 58-59.

[52] Laisney 2007, pp. 119-120.

Si aggiunge, ai passi già proposti, anche questa sezione, che specifica, in una successione di immagini afferenti a diverse sfere percettive, i danni che provoca il 'focoso'. La metafora concettuale della fiamma si trasforma, qui come nel capitolo 4, da convenzionale a 'deliberata',[53] con un gioco di elementi che richiamano tutti il tema del calore. Si invoca Khnum, il dio vasaio, colui che al tornio ha creato l'umanità, affinché si affretti a cuocere di nuovo nel suo forno il cuore del 'caldo di bocca'. Questa denominazione, '*ḫꜣ r*', è scritta con il segno geroglifico che rappresenta il forno del ceramista:[54] l'autore si serve allo stesso tempo dei valori fonetici, visivi e concettuali della scrittura. Così, la doppia natura del fuoco e la sua associazione con il potere della parola sono ancora una volta avvertibili nei vv. 12,3-4, dove, semplicemente tramite la lingua, il focoso è in grado di distruggere la realtà, e riplasmarne una distorta. Il tropo della parola come fonte di potenza e di sofferenza si dimostra profondamente radicato negli *Insegnamenti*. Lo sarà anche nelle successive sapienze demotiche: 'uno sbaglio di lingua nel palazzo è uno sbaglio di timone nel mare' (*Insegnamento di Khasheshonqi*, 23, 10[55]), 'la lingua dello stolto è la spada con cui taglia la sua vita' (*Insegnamento del papiro Insinger,* 4, 5).[56]

La descrizione del facinoroso prosegue con l'inedita espressione '(egli) cammina davanti ad ogni vento, come le nuvole, danneggia il colore del sole': è capace, dunque, di rovinare ogni principio di bellezza e positività, di attentare alle fonti stesse della vita. Luce, brezza, dolcezza, amarezza, calore: visioni e sensazioni afferenti a campi semantici differenti, giustapposte a plasmare una costruzione di sicura efficacia poetica.

Capitolo 21 (22, 7-16)[57]
Mettiti tra le braccia del dio:
grazie al tuo silenzio si abbasseranno.
Quanto al coccodrillo, che è privo di lingua (*ḥꜣ (m) nst*),
antico è il terrore che ispira.
Non vuotare il tuo intimo 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 discorso nel proprio petto
rispetto a colui che lo esprime a torto.

[53] Di Biase-Dyson 2018, 34, 37.
[54] U30 della Lista dei segni di Gardiner; vd. *WB* V, 229; Shupak 2009, p. 250.
[55] Glanville 1955, pp. 52-53; Bresciani 2007, p. 843.
[56] Lexa 1926, p. 10; Bresciani 2007, p. 849.
[57] Laisney 2007, p. 196.

In quest'altro brano, ancora segnato da problematiche grammaticali e lessicali che hanno portato a divergenze nelle traduzioni, è espressa chiaramente la nozione dell'uomo che 'si mette nelle mani del dio',[58] una visione sempre in consonanza con la teologia della 'pietà personale'. Anche a fronte della *mutabilitas mundi* e della considerazione, sovente ripetuta in *Amenemope*, che non si può conoscere il domani, il devoto non interferisce con i piani del dio e vive in serenità, poiché accetta il volere della potenza superiore, e sa che nulla ha da temere. Al posto dell' 'abbassare le braccia' si può accogliere anche la lezione alternativa di 'rovesciare (i nemici)', giacché il silenzio che è in grado di sbaragliare gli avversari, come si è visto, è già presente in *Ptahhotep*. La traduzione qui scelta evoca invece l'immagine delle mani del dio che si abbassano in un gesto di protezione, ancora una volta coerente con il repertorio della 'religiosità personale'.

Si è poi specialmente discusso sui versi che prendono a paragone il coccodrillo, nei quali l'incertezza sulla lettura di due termini ha portato a interpretazioni opposte: quelle sulla scia di F. Griffith, che recita *'a crocodile, which is devoid of proclaiming, inveterate is the dread of it',*[59] oppure quelle simili alla proposta di E. Bresciani, 'il coccodrillo che grida tanto forte, leggera è la sua potenza'.[60]

Quest'ultima, come dimostrato in un articolo di G. Posener,[61] non si accorda con il prestigio, intriso di timore, che gli egiziani attribuivano all'animale; tuttavia, non è neppure pensabile che questo popolo, che sperimentava quotidianamente la chiassosità del coccodrillo del Nilo, potesse credere che esso non emettesse suono. La soluzione di Posener, adottata nella traduzione qui presentata, è la correzione di '*nis*', *'grido',* in '*nst*', 'lingua': sembrerebbe infatti che gli egiziani avessero la convinzione che il coccodrillo non avesse lingua, poiché essa si presenta bloccata sul fondo della sua cavità orale. *Amenemope* non considera questa caratteristica del rettile un *handicap*, bensì la dimostrazione di come non 'esibire' la propria lingua non significhi sminuire la propria autorevolezza: il coccodrillo sa essere formidabile pur 'privo' di uno degli organi fonatori. Tale è il potere del silenzio.

E difatti i versi successivi contengono i classici ammonimenti a non sbandierare il proprio intimo, onde mantenere un contegno riguardoso e non offrire informazioni agli avversari. 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'.

---

[58] Laisney 2007, p. 200 offre un riepilogo delle occorrenze dell'espressione.

[59] Griffith 1926, p. 219.

[60] Bresciani 2007, p. 592.

[61] Posener 1968.

Capitolo 27 (25, 16-26, 3)[62]
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 (*ỉw.k gr.tw*).
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 in chiusura lo ritroviamo incluso nel consueto ammonimento alla deferenza verso superiori e anziani. Ancora una volta, il comportamento incivile è biasimato in quanto dannoso a livello personale e sociale, ma soprattutto in ragione del suo essere inviso a Ra. Il precetto si declina però fino ad un estremo piuttosto sconcertante, all'occhio del lettore moderno: si arriva a consigliare di lasciarsi ingiuriare e colpire, pur di attenersi ad una buona 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 ad un capriccio. All'autore non resta che promettere che l'irragionevolezza sarà di breve durata.

Entrano qui in gioco anche le questioni della *politeness*, delle norme relazionali tra le classi, un campo in cui il silenzio ha sempre giocato un ruolo fondamentale. Mentre tuttavia in *Ptahhotep* il *focus* principale resta l'arte dell'eloquenza, il 'discorso perfetto (*mdt nfrt*)' inteso non solo come 'bel parlare' ma anche come principio aggregante della società,[63] in *Amenemope* si scorge una variazione dell'equilibrio tra i consigli sul parlare e sul tacere, sbilanciata, sembrerebbe, verso il secondo elemento.[64]

Secondo i modelli della *politeness theory*, al fine di evitare contrasti e per garantire interazioni efficaci e produttive, ogni civiltà applica '*culturally specific linguistic mechanisms to reduce the impingement and maintain effective conversation*'.[65] Per l'Egitto faraonico, il silenzio è uno di questi meccanismi, accanto a quello, ad esso legato, dell'assoluto rispetto per i superiori. L'incidenza nel reale di queste tendenze è stata comprovata attraverso lo studio della *politeness* in documenti eccezionali come le *Late Ramesside Letters,*[66] un *corpus* di più di 70 missive degli scribi dell'amministrazione del villaggio di Deir el-Medina, che ci permettono di osservare alcuni modelli di comunicazione tra individui con posizioni

---

[62] Laisney 2007, pp. 220-221.

[63] *Ptahhotep* 48: Zăba 1946, pp. 19-20, Bresciani 2007, 42. Non si tratta di una prerogativa esclusiva delle *élite*: 'il discorso perfetto è più nascosto della pietra verde, eppure lo si trova tra le serve alla mola', Ptahhotep 58-59: Zăba 1946, pp. 20-21, Bresciani 2007, p. 42. Vd. Assmann 1984, pp. 195-196.

[64] Brunner-Traut 1984, p. 211.

[65] Ridealgh 2013, p. 185.

[66] Ridealgh 2013, p.203.

gerarchiche diverse; esse risalgono, in massima parte, proprio al periodo di *Amenemope* (ca. 1099-1069 a.C.). Se la strategia del 'rimanere in silenzio' come tale è poco rappresentata – fatto, naturalmente, comprensibile in un *medium* scritto, e nell'ambito di scambi inerenti a concreti problemi lavorativi – si sono rilevati un altissimo grado di deferenza, barriere sociali ben definite, e l'uso di protocolli lunghi e assai rigorosi nelle missive indirizzate dai subalterni ai dirigenti.[67] Del resto, già *Ptahhotep* ammoniva:

> se sei 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.[68]

Lo stesso vale per *Amenemope*: 'preserva la lingua dal rispondere al tuo superiore e guardati dall'oltraggiarlo (…) pretendi una risposta solo da un pari tuo.'[69]

Il grande gioco dei rapporti di forza all'interno della collettività egiziana si sublima, dunque, in questo modello etico del *'silenzioso'*, che comprende ora non solo gli aspetti già previsti dalle altre sapienze, ma accezioni nuove, venate di un più forte senso di sottomissione al divino e alla gerarchia. Tale mutamento, secondo alcuni, ha una portata sociologica non indifferente, poiché, pur servendosi di uno 'stereotipo' che ha radici antichissime, avrebbe trasformato l'uomo di successo di *Ptahhotep* in una figura caratterizzata da '*conformisme, (…) soumission fataliste, (…) renoncement à tout volontarisme de la réussite sociale*'.[70] Il silenzio sarebbe divenuto dunque, alla fine del Nuovo Regno, ciò che non era mai stato: sinonimo di soggezione e di rinuncia all'espressione.

Conclusione: mutamenti e invarianze del valore del tacere in *Amenemope*

Per valutare queste ultime ipotesi, è necessario prima di tutto accennare al *Sitz im leben* dei consigli sapienziali egiziani. Sebbene ognuno sia rivolto ad un pubblico parzialmente dissimile, gli *Insegnamenti* hanno una *agency* specifica: come in tutto il contesto vicino-orientale, essi sono un prodotto delle *élite* scribali, di ufficiali di vari gradi, e reindirizzati allo stesso gruppo ristretto, in una società in cui circa l'1% della popolazione era alfabetizzato.[71] È certamente vero, dunque, che il 'discorso perfetto' e l' 'utile tacere' raccomandati da *Insegnamenti* e autobiografie sono sempre intesi a sostenere, e non a mettere in discussione, lo stato gerarchico del mondo. Come rimarca D. Hutto:

---

[67] Ridealgh 2013, Ridealgh 2016, p. 248, pp. 251-252.

[68] 119-130; Zăba 1956, pp. 25-26, Bresciani 2007, pp. 43-44.

[69] 11, 15-19; Laisney 2007, pp. 119-120.

[70] Vernus 2010, p. 395; vd. anche Assmann 1984, p. 197.

[71] Baines 1983, p. 584.

> *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 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.*[72]

Anche D. Doxey, nella sua analisi delle fraseologie laudatorie nelle autobiografie, ha particolarmente sottolineato tale finalità:

> *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.*[73]

Dall'altro lato, specialmente nel Nuovo Regno, il discorso sapienziale acquista una funzione di costruzione, conferma e perpetuazione dell'identità culturale dell'alta società. Nelle iscrizioni e decorazioni delle loro tombe, spazi pubblici che venivano visitati durante le feste religiose e anche per diletto, i proprietari spesso intrattengono con i visitatori un *social interplay* basato sul terreno comune dell'erudizione. Attraverso citazioni e rielaborazioni di modelli del passato, essi danno prova del loro talento compositivo, e, al contempo, offrono nutrimento spirituale per i *connoisseur* della letteratura. Gli *Insegnamenti* non sono più semplicemente 'utili' al vivere, ma la conoscenza di tali opere e il rifarsi ai loro modelli è motivo di distinzione, da esibire nel proprio monumento di eternità e memoria collettiva. Mentre per il Medio Regno gli ufficiali preferiscono ricordare le loro abilità nella sfera dell'eloquenza, includendo in essa anche il silenzio[74] ('un uomo di parole ponderate, di discorsi efficaci, discreto sugli affari del palazzo, dalla bocca sigillata su ciò che udiva, preposto al silenzio tra i cortigiani')[75], nel Nuovo Regno il *focus* si sposta sull'istruzione e sulla competenza scrittoria. Ci si vanta di essere 'uno che conosce la propria mano', 'uno che fa parlare i rotoli, che produce compendi', 'colui che ricerca il passato (…) esperto nello ieri, consapevole del domani, istruito al futuro',[76] 'lo scriba colto di spirito, (…) abile nei geroglifici, che nulla ignora (…) svelto a riempire rotoli (…), tutto ciò che esce dalla sua bocca è impregnato di miele.'[77]

---

[72] Hutto 2002, p. 230.

[73] Doxey 1998, p. 59.

[74] Doxey 1998, pp. 52-57, pp. 58-62.

[75] Stele CG 20539 del visir e tesoriere Mentuhotep, XII dinastia: Lange, Schäfer 1908, pp. 150-158.

[76] Ragazzoli 2010, pp. 168-169.

[77] *Lettera Satirica* del papiro Anastasi I, 1,1-7: Bresciani 2007, p. 342.

È stato sostenuto che l'enfasi posta sulle 'abili dita' e sulla 'bocca' dalle autobiografie e miscellanee letterarie scribali sarebbe in contrasto con le esortazioni sapienziali al silenzio. Portatori di un tipo di discorso differente, che si limita a copiare e ripetere le parole degli antichi e dei superiori, gli scribi di Nuovo Regno non si sarebbero sentiti coinvolti in questo tipo di morale, e nelle preoccupazioni per le insidie del linguaggio, che competerebbero solo alle *élite*, e sarebbero concentrate sul tema della 'lingua', e non della bocca.[78] Il confine tra '*élite*' e '*sub-élite*' è, tuttavia, assai difficile da tracciare: la categoria degli 'scribi di professione' comprendeva al suo interno innumerevoli distinzioni socio-economiche, dagli scribi di villaggio ai personaggi ai vertici della gerarchia, e si trattava, ad ogni livello, di *élite* formate sulla lettura dei classici. Non sorprende quindi che la virtù del silenzio sia invece ben testimoniata nel *corpus* biografico, in cui si segnalano, raccolte da chi scrive, almeno 78 attestazioni dell'epiteto '*grw*', di cui 53 risalenti al Nuovo Regno; aggiungendo altre menzioni del verbo 'tacere' e di certe formulazioni di significato affine, come 'far tacere chi è alto di voce/la folla', o l'essere 'chiuso/segreto di bocca (*tmm-r*, *ḫtm-r*, *ḥ*p-r*)', 'che mantiene il silenzio (*ḫbs-ḫt*, *ḥ*p-ḫt*), si superano le 160 occorrenze totali.[79] Si tratta per la maggior parte di scribi e funzionari di categorie intermedie (lo stesso pubblico, del resto, a cui si rivolge *Amenemope*[80]), sebbene non manchino i casi di visir e sommi sacerdoti, ma anche di 'semplici' scalpellini di Deir el-Medina. Un'efficace sinossi dei temi qui discussi è offerta da Paenkhemenu, sacerdote di Amon e Mut vissuto sotto Ramesse III e Ramesse IV, che per due volte si definisce, all'interno della sua tomba:

> il vero silenzioso (*gr m*ˁ) di Tebe, l'onesto di Karnak, colui che raffredda l'ardore (*ḳbḥ-srf*) della dimora di Amon, la bocca chiusa (*tmm-r*) della città, uno davvero istruito, privo di troppe parole (*šw m* ˁ*š ḫrw*)[81]

Si colgono, in queste sentenze, svariate analogie con il pressoché contemporaneo *Amenemope*, dal 'vero silenzioso di Tebe' alla necessità di 'spegnere l'ardore' all'interno del tempio, alla lode della *brevitas*.

Per quanto concerne le preoccupazioni per le trappole e le degenerazioni della parola, esse sono presenti in vari ambiti della 'cultura scribale', dagli *Insegnamenti* a testi di carattere più privato, e sono spesso concentrate proprio sul tema della 'bocca'. Come

---

[78] Ragazzoli 2010, pp. 163-164.

[79] Vd. Doxey 1998, pp. 58-62. Tali sintagmi, di significato così preciso, e la loro continuità dal Medio Regno all'età greco-romana, confutano, a parere della scrivente, sia Di Biase-Dyson 2018, pp. 34-35 che considera tutte le evidenze del 'silenzio' come mere metafore di pacatezza e autocontrollo, sia Allen 2015, p. 182, secondo cui nell'*Insegnamento per Kagemni* e in *Ptahhotep* il sostantivo/verbo '*gr*' *'denotes stillness, rather than silence'*.

[80] Laisney 2007, 234; Vernus 2010, pp. 393-395.

[81] TT 68; Seyfried 1991, pp. 62-65, pp. 74-75.

accennato in apertura, molteplici fonti delineano un fenomeno che può aiutare a spiegare i cambiamenti nello status del 'silenzioso' in *Amenemope*: si tratta della 'crisi del discorso' del Nuovo Regno, teorizzata da L. Coulon. Lo studioso sintetizza così il nucleo della problematica:

> *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 (*mꜥ *) 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.*[82]

Tali preoccupazioni per le imperfezioni, le distorsioni, gli abusi del linguaggio, benché presenti in tutta la letteratura egiziana, diventano in *Amenemope*, come abbiamo visto, angosce strutturali: l'intera opera stigmatizza continuamente l'ipocrisia e la menzogna, l'impeto e l'inganno del 'focoso', tutto ciò che priva il linguaggio del suo potere comunicativo, trasformandolo in mezzo di prevaricazione, *'abominio del dio'*. Mentre nel Medio Regno, nonostante le riflessioni sulla potenziale pericolosità della parola, si asseriva che 'la bocca dell'uomo lo può salvare',[83] in età ramesside, la saggezza si pone come scopo quello di 'salvare dalla bocca degli altri',[84] e la stessa richiesta si avanza in questi inni scribali alla suprema divinità Amon-Ra:

> Tu mi salverai dalla bocca della gente (*ỉw.k r nḥm wỉ m rꜣ n rmṯ*),
> nel giorno in cui egli dice menzogne con la sua bocca!
> Poiché il signore degli dèi vive della verità.[85]
>
> Il tuo nome è 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 *(nḥm m rꜣ n šmw)*. [86]

Ed è così che quel canale diretto con la volontà divina delucidato da Coulon si può esplicare, nella letteratura ramesside, proprio nel silenzio, che già nel Medio Regno, con

---

[82] Coulon 1999, pp. 117-118.

[83] *Racconto del Naufrago*, pp. 17-19 (*ỉw rꜣ n s nḥm.f swꜣ*); Allen 2015, pp. 12-13.

[84] Laisney 2007, p. 29; Cariddi 2023a.

[85] Černý e Gardiner 1957, p. 24, tav. 89; Assmann 1999, pp. 420-421 (n. 190).

[86] Gardiner 1935, I, p. 32, II tav. 15.

Ptahhotep e l'*Insegnamento di un uomo a suo figlio* era assurto a mezzo comunicativo ancillare a quello della parola, dotato di una sua propria efficacia, di una sua propria etica. Esso diviene ora anche una modalità di contatto immediato con la divinità, lontana eppure sempre in ascolto, nascosta, eppure pronta ad intervenire alle invocazioni dei suoi fedeli -siano esse gridate, o inespresse. Si sviluppa infatti, in anticipo rispetto a simili istanze nelle letterature del Vicino Oriente,[87] il concetto che il dio è in grado di udire anche il grido tacito, chiuso nell'intimo. Il cuore si pone allora come spazio immaginario, e silenzioso, dell'incontro:

> 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. Guardate, i suoi occhi percepiscono i caratteri (…), ogni cuore si raccoglie personalmente per lui. I segreti di [///] si dischiudono alla sua vista, il silenzioso, [che non parla], lui lo conosce.[88]

> Se hai pregato con un cuore amante,
> di cui tutte le parole sono nascoste,
> egli soddisferà il tuo bisogno
> perché ascolta [ciò che dici].'[89]

> Amon (…) vive della verità, la menzogna è il suo abominio (*bwt.f*);
> egli ama il silenzioso, il tranquillo (*gr ḳbb*).[90]

> Vieni, salva me, il silenzioso!
> O tu, Thot, pozzo d'acqua dolce
> per uno 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;
> focoso, [sei stato frenato].'[91]

Il *'silenzio'* di *Amenemope* non ha abdicato al suo valore secolare, a quella sua utilità nella gestione dei rapporti sociali che è un tratto caratteristico dell'etica egiziana; anche i passi in cui il silenzioso si declina in reverenza e umiltà trovano le loro eco già nel Medio Regno, come nel citato *Insegnamento di un uomo a suo* figlio: 'è il silenzioso quello che viene

---

[87] Van Der Horst 1994; Cariddi 2023b.

[88] Inno al dio dei defunti Osiri dalla tomba del visir Rekhmira (TT100), XVIII dinastia; Urk. IV, 1083.

[89] *Insegnamento di Ani,* 17, 3-4; Quack 1994, p. 94.

[90] Inno dalla statua dello scriba reale Ray (CG917), XIX dinastia; Assmann 1980, pp. 2-3.

[91] Inno a Thot, dio della sapienza e della scrittura, del Papiro Sallier I. 8, 2-7. Assmann 1999, pp. 413-414 (n.182); ultima lacuna integrata come da proposta di Quack 2013.

riverito, è il rispettoso ad essere rispettato per strada'.[92] La connotazione di utilità sociale del tacere, quella per cui si giunge all'affermazione di sé attraverso il riguardo e il servizio, perdura dai più antichi esempi del genere, dall'*Insegnamento per Kagemni* e dall'Insegnamento di Ptahhotep fino a quello di *Amenemope*, senza mai trasformare la virtù in mero quietismo; a essa si aggiunge poi l'ulteriore vantaggio del consenso divino. Non di slittamento di significati si parla, dunque, ma di una espansione semantica, che carica il termine di una nuova, spiccata accezione religiosa, nel contesto del rapporto tra uomo e dio. Come nella letteratura precedente, mai si rinuncia a quel dialogo che è forza coesiva e costruttiva della comunità, e mai si deroga all'impegno costante dell'individuo nel mantenere, in atti e parole, la *maat*. Ma affiora la consapevolezza che il discorso dell'uomo non basta più, per mantenere la rotta della vita: la direzione ultima, l'ultimo colpo di remo, sono appannaggio dell'inconoscibile.

> Una cosa sono le parole che pronunciano gli uomini,
> un'altra cosa sono le azioni di dio. (…)
> Non governare il timone con la tua sola lingua:
> se la lingua dell'uomo è il timone del battello,
> il Signore Universale è il suo pilota.[93]

Ilaria Cariddi
Istituto Papirologico 'G. Vitelli', Università degli Studi di Firenze
ilaria.cariddi@unifi.it

Riferimenti bibliografici

Allen 2015: J.P. Allen, *Middle Egyptian Literature: Eight Literary Works of the Middle Kingdom*, Cambridge.

Assmann 1980: J. Assmann, *'Die 'loyalistische Lehre' Echnatons'*, *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 8, pp. 1-32.

Assmann 1984: J. Assmann, *Reden und Schweigen,* in *Lexikon der Ägyptologie*, V, Wiesbaden, pp. 195-201.

Assmann 1997: J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche* (Torino). [Italian translation of *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen,* München, 1992].

Assmann 1999: J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete,* Freiburg; Göttingen.

Baines 1983: J. Baines, Literacy and Ancient Egyptian Society, *Man - New series* 18/3, pp. 572-599.

---

[92] §10,5; Fischer-Elfert 1999, p. 136.

[93] *Amenemope*, 20,4-6; Laisney 2007, pp. 177-178.

Bresciani 2007: E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto. Cultura e società attraverso i testi*, Torino [Revised and augmented edition of E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino, 1969].

Brunner-Traut 1984: E. Brunner-Traut, *Schweiger*, in *Lexikon der Ägyptologie*, V, Wiesbaden, pp. 759-762.

Cariddi 2023a: I. Cariddi, *Considerazioni preliminari sulla stele BM EA1753 del maggiordomo Abmenu e su una fraseologia della 'religiosità personale' di Nuovo Regno,* in A. Di Natale, C. Basile (eds.), *Atti del XX Convegno di Egittologia e Papirologia I.I.C.E*, Siracusa, forthcoming.

Cariddi 2023b: I. Cariddi, *'A god who perceives what is in the hearts'. On the New Kingdom concept of silent prayer*, in O. El-Aguizy, B. Kasparian (eds.), ICE XII. Proceedings of the XII International Congress of Egyptologists, Cairo, vol. IX, pp. 1047-1055.

Černý, Gardiner 1957: J. Černý, A. Gardiner, *Hieratic Ostraca. Volume 1*, Oxford.

Coulon 1999 : L. Coulon, *'La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire'*, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, 99, pp. 103-132.

Di Biase-Dyson 2018; C. Di Biase-Dyson, *The Figurative Network: Tracking the Use of Metaphorical Language in Ramesside Literary Texts*, in S. Kubisch, U. Rummel (eds.), *The Ramesside Period in Egypt*, Berlin, pp. 33-44.

Doxey 1998: D. Doxey, *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom: A Social and Historical Analysis*, Leiden.

Doxey 2020: D. Doxey, *'Autobiographical' texts,* in I. Shaw, E. Bloxam (eds.), *The Oxford Handbook of Egyptology,* Oxford, pp. 994-1006.

Fischer-Elfert 1999: H.W. Fischer-Elfert, *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn: eine Etappe auf dem 'Gottesweg' des loyalen und solidarischen Beamten des Mittleren Reiches,* Wiesbaden.

Frandsen 2002: P.J. Frandsen, *Bwt in the Body*, in H. Willems (ed.), *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms*, Leuven, pp.141-174.

Gardiner 1935: A.H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum. Third series*: Chester Beatty Gift, London.

Gilula 1978: M. Gilula, *'Review of I. Grumach, Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope'*, *Journal of the American Oriental Society*, 98/4, pp. 503-507.

Glanville 1955: S.R.K. Glanville, *Catalogue of Demotic papyri in the British Museum. Vol. 2, The instructions of 'Onchsheshonqy (British Museum Payrus 10508),* London.

Griffith 1926: F.L. Griffith, *'The Teaching of Amenophis the Son of Kanakht. Papyrus B.M. 10474'*, *The Journal of Egyptian Archaeology*, 12/3-4, pp. 191-231.

Hutto 2002: D. Hutto, *'Ancient Egyptian Rhetoric in the Old and Middle Kingdoms'*, *Rhetorica* 20/3, pp. 213-233.

Israeli 1990: S. Israeli, *Chapter Four of the Wisdom Book of Amenemope*, in S. Israelit-Groll (ed.), *Studies in Egyptology: presented to M. Lichtheim*, Jerusalem, vol. I, pp. 464-484.

Laisney 2007: V. P.-M. Laisney, *L'Enseignement d'Aménémopé*, Roma.

Laisney 2010: V. P.-M. Laisney, *Alcune novità sull'Insegnamento di Amenemope,* in B. Moiso (ed.), *L'Egitto tra storia e letteratura*, *Serekh V*, Torino, pp. 45-63.

Lange, Schäfer 1908: H. O. Lange, H. Schäfer, *Grab-und Denksteine des Mittleren Reiches* II, Berlin.

Leahy 1984: A. Leahy, *'Death by Fire in Ancient Egypt'*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 27, pp. 199-206.

Leospo, Tosi 1998: E. Leospo, M. Tosi, *Vivere nell'antico Egitto: Deir el-Medina, il villaggio degli artefici delle tombe dei re*, Firenze.

Lexa 1926: F. Lexa, *Papyrus Insinger. Les enseignements moraux d'un scribe égyptien du premier siècle après J.C.,* Paris.

Lichtheim 1997: M. Lichtheim, *Moral values in ancient Egypt*, Fribourg, Göttingen.

Lorton 1977: D. Lorton, '*The treatment of criminals in ancient Egypt: through the New Kingdom'*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 20, pp. 2-64.

Luiselli 2008: M. Luiselli, *'Personal Piety (modern theories related to)'*, *UCLA Encyclopedia of Egyptology* (https://escholarship.org/uc/item/49q0397q, visitato in data 02.06.2023).

Manley 2020: B. Manley, *'Literary Texts'*, in I. Shaw, E. Bloxam (eds.), *The Oxford Handbook of Egyptology,* Oxford, pp. 1007-1018.

Matić 2019: U. Matić, *Body and frames of war in New Kingdom Egypt: violent treatment of enemies and prisoners*, Wiesbaden.

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

Posener 1973: G. Posener, *'Le chapitre IV d'Aménémopé'*, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache*, 99, pp. 129-135.

Quack 1994: J. F. Quack, *Die Lehren des Ani: ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*, Freiburg, Göttingen.

Quack, J. F. 2013: J. F. Quack, *'3.9 Gebet an Thot'*, in B. Janowski, D. Schwemer (eds.), *Hymnen, Klagelieder und Gebete*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments - Neue Folge, 7, Gütersloh, pp. 163-164.

Quack 2021: J. F. Quack, *Wisdom In Egypt*, in W. Kynes (ed.), *The Oxford Handbook of Wisdom and the Bible*, Oxford, pp. 103-120.

Seyfried 1991: K. Seyfried, *Das Grab des Paenkhemenu (TT 68) und die Anlage TT 227*, Mainz am Rhein.

Ridealgh 2013: K. Ridealgh, '*Yes sir! An analysis of the superior/subordinate relationship in the Late Ramesside Letters*', *Lingua Aegyptia,* 21, pp. 181-206.

Ridealgh 2016: K. Ridealgh, *'Polite like an Egyptian? Case studies of politeness in the Late Ramesside Letters', Journal of Politeness Research,* 12/2, pp. 245-266.

Shupak 2009: N. Shupak, *Positive and Negative Human Types in the Egyptian Wisdom Literature*, in G. Galil, M. Geller, A. Millard (eds.), *Homeland and Exile. Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded*, Leiden, pp. 245-260.

Valbelle 1990: D. Valbelle, *L'artigiano,* in S. Donadoni (ed.), *L'uomo egiziano,* Roma, pp. 35-62.

Van Der Horst 1994: P. W. Van Der Horst, *'Silent prayer in antiquity'*, *Numen*, 41, pp. 1-25.

Verhoeven 2023: U. Verhoeven, *The Second Half of the "Teaching of Hardjedef" - in Fact Well Known*, in O. El-Aguizy, B. Kasparian (eds.), ICE XII. Proceedings of the Twelth International Congress of Egyptologists, Cairo, vol. VI, pp. 887-892.
Vernus 2010: P. Vernus, *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Arles.
Zăba 1956: Z. Zăba, *Les maximes de Ptaḥḥotep*, Prague.
Zandee 1960: J. Zandee, *Death as an enemy, according to ancient Egyptian conceptions*, Leiden.

Ascolta l'audio