

PERCEZIONE DELLA STORIA, NARRAZIONE DEGLI EVENTI
E "STORIOGRAFIA" NELL'EGITTO DEL III E II MILLENNIO A.C.
ALCUNE BREVI OSSERVAZIONI

Aldo PICCATO - Los Angeles

Quasi tutte le più importanti opere sulla "nascita" e l'"idea" della storia, o sulla storia della "storiografia", dagli studi ormai classici di B. Croce, K. Löwith e R. G. Collingwood¹ fino alle opere più recenti, fanno iniziare la propria indagine da due punti ben definiti, talora accomunati, talora invece nettamente contrapposti: il mondo ebraico e quello greco. L'Antico Oriente (Egitto compreso) o non vi compare affatto o tutt'al più è oggetto di un breve accenno che tende generalmente ad escludere la documentazione antico orientale dal problema relativo all'"idea della storia" (e, molto spesso, a relegarla quasi esclusivamente nel grande contenitore della religione).

Uno dei motivi principali di questa esclusione sembra essere il seguente: risulta alquanto difficile rintracciare nelle testimonianze scritte dei popoli dell'Antico Oriente un'esplicita espressione della loro idea della storia o una forma consapevole di storiografia, e dunque anche una discussione fondata su presupposti sicuri appare impossibile. Ma ciò non significa, come spesso è stato detto, che questi popoli non abbiano elaborato una propria "idea" della storia, o che siano caratterizzati da una mentalità astorica, da un pensiero "refrattario" alla storia. Significa semplicemente che le loro idee sul significato e l'essenza della storia non sono esplicitamente consegnate in testi "storici" o espresse da una precisa teoria storiografica. Ma, naturalmente, l'assenza di una "storiografia" come genere letterario autonomo non preclude in nessun modo l'esistenza di forme, anche molto complesse ed elaborate, di "pensiero storico".

Ci sono state tuttavia anche diverse correnti di pensiero che hanno sostenuto una sorta di impossibilità quasi genetica di un interesse concreto per la storia

¹ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Milano 1989; K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago 1949; R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1956.

in queste civiltà. Basti citare le tesi del filosofo e psichiatra tedesco K. Jaspers, e la sua famosa teoria dell' "età assiale"². L'età assiale, che Jaspers collocava grosso modo nei secoli attorno alla metà del I mill. a.C. (ossia nell'epoca in cui vissero Socrate, Eschilo ed Erodoto in Grecia, i profeti Amos e Isaia in Israele, Zarathustra in Iran, Buddha e Mahavira in India, e Confucio in Cina), rappresenta il decisivo momento storico in cui si cominciò a formare l'universo intellettuale in cui ancora oggi viviamo, il momento in cui nacque l'esigenza di una "fede filosofica" diretta alla comprensione della "profondità concettuale" del mondo. In altre parole, si ebbe l' "irruzione" (*Durchbruch*) di un nuovo modo di concepire e spiegare la realtà, nei termini di una "realtà trascendente" che si pone in tensione con la realtà del mondo. Prima di questa "irruzione", l'uomo non sarebbe stato in grado, secondo Jaspers, di percepire questa tensione tra realtà trascendente e realtà del mondo, ma sarebbe vissuto nell'orizzonte concettuale di un'unità tra la prima e la seconda, ossia nella visione di un'armonia totale e omnicomprensiva, quella dell' "ordine cosmico" (*Weltordnung*).

Le teorie di K. Jaspers, soprattutto nella rielaborazione datagli da E. Voegelin³, hanno avuto un impatto profondo e duraturo. In particolare, il concetto di "ordine cosmico" si è imposto nell'interpretazione delle culture dell'Antico Oriente, soprattutto ad opera di H. Frankfort, il quale, per quanto riguarda l'Egitto, ha molto insistito sull'identificazione del concetto di Maat con quello di ordine cosmico, e altrettanto sul ruolo del faraone nel mantenimento di quest'ordine. È naturale che a questa interpretazione della cultura egiziana si accompagni generalmente l'affermazione di una più o meno esplicita "astoricità" del pensiero egiziano. Scrive lo stesso Frankfort: "È ovvio che un popolo attaccato a questa concezione non potesse nutrire un profondo interesse per i particolari storici quando erigeva monumenti commemorativi delle vittorie dei suoi sovrani; questi particolari non erano altro che la forma accidentale in cui si rivelava in una determinata occasione una verità immutabile"⁴.

Quel che conta qui è chiaramente non l'unicità del singolo evento, ma la ripetizione di azioni prescritte messe in atto dal re. Un re può quindi, in virtù di tale convinzione, farsi rappresentare come colui che ha vinto un popolo in realtà già sconfitto da altri re prima di lui o addirittura già scomparso dalla scena politica. Insomma, esecuzione reale ed esecuzione rituale sono la stessa

² K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1963.

³ E. Voegelin, *Order and History* (4 voll.), Louisiana 1956-1974.

⁴ H. Frankfort, *La religione dell'Antico Egitto*, tr. it. Torino 1957, p. 50.

cosa, e l'una può sostituire l'altra. È questo dunque il motivo per cui E. Hornung propone di caratterizzare la visione egiziana della storia con la frase "Geschichte als Fest"⁵: la storia è "recitata" nella forma di un rituale fisso che segue il modello stabilito in occasione della "prima volta", vale a dire al momento stesso della creazione del mondo. La storia si conforma ad un rituale prescritto e tutti i personaggi che vi entrano in scena (e prima di tutti naturalmente il re) hanno anch'essi un ruolo fisso e definito: sono, per così dire, gli "attori" del dramma della storia.

Tocchiamo qui un punto fondamentale per comprendere la concezione egiziana della storia, che è appunto quello del ruolo del re nella storia. Il re egiziano nel suo ruolo storico non fa altro che ripetere un modello d'azione già stabilito in precedenza. Ciò significa in realtà che l'azione storica del re è privata di ogni specificità ed unicità e trasferita nel mondo del culto, dove ogni azione è la ripetizione e la riattualizzazione di un modello immutabile. In altre parole questa è una visione in un certo senso diametralmente opposta alla nostra: l'evento storico è rilevante non per la sua irriducibile unicità che lo separa da ogni altro evento passato presente o futuro, ma perché ripete un atto archetipico realizzato al momento stesso della creazione del mondo. L'ideologia faraonica tende insomma a dissolvere la singolarità storica in stereotipi generalizzatori⁶.

Questa interpretazione è certamente molto profonda e coglie gli elementi più essenziali. Nondimeno, essa è intesa a caratterizzare la visione egiziana della storia in modo globale, fornendo, per così dire, le coordinate che ne definiscono la struttura fondamentale. È insomma un'interpretazione che, almeno fino ad un certo punto, intende mettere in evidenza i dati più essenziali e in un certo senso immutabili, astraendo invece dai diversi contesti storici in cui essa è vissuta.

Ed è più che ovvio che proprio il corso concreto della storia ha necessariamente determinato profondi mutamenti, sviluppi e rielaborazioni, che hanno arricchito (più che sostituito) l'idea fondamentale. Lo studioso siciliano S. Mazzarino⁷ ha ampiamente dimostrato come ogni importante e decisivo mutamento politico, culturale e sociale determini per sua stessa natura una (ri)considerazione dei processi storici, o meglio, una nuova interpretazione

⁵ E. Hornung, *Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbilde der frühen Menschheit*, Darmstadt 1966.

⁶ P. Vernus, *Essai sur la conscience de l'histoire dans l'Égypte pharaonique*, Paris 1995.

⁷ Nella sua geniale opera *Il pensiero storico classico* (3 voll.), Bari 1990 (seconda ed.).

dei rapporti tra passato presente e futuro. Ogni profonda trasformazione nella struttura di una società crea un nuovo punto di riferimento nella dimensione temporale; e questo nuovo punto di riferimento agisce in modo decisivo sulla interpretazione generale del passato. A mio giudizio, questo processo di riconsiderazione del proprio passato ha caratterizzato anche l'Egitto ogni volta che andò incontro a decisive e radicali trasformazioni della sua società e della sua cultura, e cioè precisamente all'atto stesso della fondazione dello Stato faraonico, nel passaggio dall'Antico al Medio Regno e nell'età ramesside, ma anche, probabilmente in modo meno evidente, all'inizio del Nuovo Regno.

* * * *

La nascita dello Stato egiziano all'inizio del III mill. a.C. rappresenta un fatto di eccezionale importanza: per la prima volta nella storia dell'uomo si costituisce una Stato a carattere nazionale, che riunisce sotto di sé una regione alquanto ampia, stabilendo un modello valido per tutti. Questa fondamentale caratteristica dello Stato egiziano, che lo separa in qualche modo dal contesto storico contemporaneo, e in un certo senso quasi congenito, della civiltà mesopotamica e antico orientale in genere, ha avuto un peso decisivo nella formazione e nello sviluppo della cultura egiziana, determinandone molte delle sue caratteristiche più profonde, compresa anche la sua peculiare visione della storia.

Si ha innanzitutto, come la stessa nozione di "Stato" richiede, l'elaborazione di una ideologia, ossia di un'autoidealizzazione simbolica. E qui, come noto, si rivela il carattere peculiarissimo dello Stato egiziano, che mette a capo e a simbolo di se stesso non un uomo ma un dio. Il faraone altri non è che l'incarnazione del dio Horus, e la salita al trono di ogni sovrano rappresenta la ripetizione e la riattualizzazione dell'assunzione della funzione regale da parte del dio Horus, erede di Osiride e trionfatore su Seth. Ogni re è lo "Horus NN", l'incarnazione del dio nella singola persona del sovrano. Perciò anche l'agire del re non fa che ripetere e riattualizzare continuamente un modello preconstituito; e in realtà le azioni che gli si attribuiscono non si distinguono le une dalle altre per una loro particolare unicità, ma si annullano tutte in vista del loro ripetersi.

La presenza di una concezione di questo tipo è già chiaramente visibile sulla giustamente famosa *Tavolozza di Narmer*. Questa tavolozza ci presenta infatti una precisa definizione della regalità (ossia dello Stato), in base alla quale al re spetta "l'abbattimento dei nemici", secondo un'immagine che rimarrà costante per tutto il corso della civiltà egiziana, fino agli imperatori romani. È un'immagine simbolica e riassuntiva di uno dei compiti essenziali dell'agire

storico del re, così come ce lo descrivono le fonti posteriori, e in quanto tale non tesa allo scopo del ricordo di un evento preciso, ma alla trasfigurazione di esso in simbolo. Ciononostante brevissime didascalie forniscono il nome del sovrano raffigurato e menzionano la "sottomissione del popolo delle paludi" e affondano questo messaggio simbolico e atemporale nelle categorie spazio-temporali, conferendogli così una sua "unicità" che lo trae fuori dal mito. Abbiamo perciò, già in questo antichissimo monumento, una delle caratteristiche fondamentali della concezione egiziana della storia, ossia la tensione tra la dissoluzione della unicità e singolarità degli eventi nella perpetua ripetizione dello stesso modello e il suo riemergere, spesso anche prepotente, nella percezione concreta dei protagonisti di questi stessi eventi.

Dalle necessità più strettamente amministrative nasce un'altra espressione dello Stato che serve a definire in modo preciso il trascorrere del tempo, e che richiede proprio per questo l'ancoramento degli eventi in determinati punti di esso in modo che servano da riferimento. Anche qui si tratta di un'esigenza che si manifesta fin da subito nella storia dello Stato egiziano, come ci dimostrano numerose tavolette in legno o avorio, databili alle prime due dinastie, che, impiegate a mo' di etichette, servivano a datare l'annata di prodotti deperibili come olio o vino⁸. Di regola un evento è menzionato in forma estremamente concisa, e talvolta è accompagnato da un'indicazione numerica, come ad esempio "Prima volta della sconfitta degli Orientali da parte dello Horus Den"⁹.

Nonostante lo scopo puramente pratico è questo un fatto di primaria importanza: gli scribi egiziani, soltanto poche generazioni dopo l'introduzione della scrittura, si trovano per la prima volta di fronte al compito di scegliere nell'abbondanza degli avvenimenti di un dato anno quello più importante e significativo. La necessità di operare una scelta richiede uno sforzo di riflessione e costituisce una forma, sebbene ancora primordiale, di pensiero storico.

Ancora di più, queste tavolette rappresentano il prototipo di un genere che diventerà caratteristico dell'Egitto, e che rappresenta una delle principali forme da esso impiegate per la registrazione degli eventi, quello degli "Annali" (e anche, più in generale, dei vari tipi di liste regali), che, almeno in certi casi, perde completamente i suoi scopi più puramente pratici per assumere quelli, non certamente "storiografici" nel senso nostro del termine, ma senz'altro celebrativi.

⁸ J. Vandier, *Manuel d'archéologie égyptienne*, T. I, Paris 1952, pp. 827 segg.; D.B. Redford, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, Missisagua 1986, pp. 86 segg.

⁹ Vandier, *Manuel*, p. 858 e fig. 573.

Se le iscrizioni celebrative regali (delle quali la *Tavolozza di Narmer* può servire qui comodamente come prototipo e simbolo riassuntivo) e le varie forme di annalistica e liste regali rappresentano l'espressione diretta dello Stato, la sua autopresentazione di se stesso, e dunque anche la sua visione della storia, vi è un altro gruppo di testimonianze di estrema importanza per poter ottenere un quadro più completo. Mi riferisco naturalmente al genere dell'autobiografia tombale. L'autobiografia egiziana rappresenta una risposta dell'individuo al problema della morte, il suo sforzo di conservare la memoria della propria identità tramandandola ai posteri. Per il nostro discorso è inutile cercare di seguire nei dettagli il suo sviluppo. È importante soltanto ricordare come nell'Antico Regno questo genere appaia costituito da due forme distinte che nella tradizione egittologica si è convenuto definire con i termini di biografia "ideale" (che assicura la conformità del defunto alla Maat) e biografia "professionale" (che ne traccia il *cursus honorum*), e che si differenziano perché rispondono a due etiche diverse: quella ideale si fonda su un'etica di integrazione mentre quella professionale si fonda su un'etica di distinzione¹⁰.

Come ha ben detto J. Assmann¹¹, questi due tipi si possono caratterizzare rispettivamente come "discorso sapienziale" e "discorso storico": il primo riguarda la spiegazione e l'applicazione della Maat in quanto principio di solidarietà che garantisce l'integrazione sociale nelle mutevoli situazioni storiche; il secondo riguarda invece la partecipazione del soggetto di questo discorso alla "storia" e la sua possibilità di distinzione all'interno di essa. È interessante notare come anche qui si ripresenti quella stessa tensione tra conformazione al modello e riconoscimento della singolarità.

Inoltre, come ancora lo stesso J. Assmann ha sottolineato¹², il concetto stesso di "personalità", intesa come summa di ciò che l'uomo, tramite l'iscrizione autobiografica, vuole tramandare ai posteri, è una categoria "civile/privata" (*bürgerliche*) e non regale: la costituzione di un'identità personale è infatti una necessità che si impone ed è richiesta a causa della morte fisica dell'individuo, morte dalla quale invece il re è ritenuto dispensato essendo così dispensato anche dal bisogno di tramandarsi ai posteri come personalità individuale. Non avendo una propria specifica personalità, il re non ha neppure un proprio "passato" da tramandare; al contrario egli dà al singolo individuo l'unica possibilità di avere un passato e una storia da tramandare.

¹⁰ Su questa separazione in biografia "ideale" e "professionale" cfr. J. Assmann, *Stein und Zeit: Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, München 1991, pp. 180-182.

¹¹ *Ibid.*, p. 186.

¹² *Ibid.*, p. 188.

Percezione della storia

Si potrebbe forse dire che il re egiziano, benché teoricamente centro e motore della storia, non sia, per così dire, "dentro" la storia: la "storia" della quale è protagonista è una storia in cui egli agisce non come individuo dotato di una propria soggettività, ma piuttosto come interprete di una parte già scritta e recitata: la storia diviene dunque "festa", rito, e annulla completamente quello che è, secondo la nostra percezione, uno dei suoi caratteri fondamentali: la singolarità, l'unicità e la non ripetibilità degli eventi. Carattere che invece si insinua nelle autobiografie, in modo certamente graduale ma comunque evidente. Lo scopo primario e fondamentale della autobiografia egiziana non è naturalmente "storico", ma è quello di assicurare l'immortalità del defunto nella memoria collettiva. Ciononostante, l'autobiografia egiziana dimostra, già nell'Antico Regno, una chiara coscienza della storia individuale, della sua unicità e peculiarità. Insomma, l'elemento essenziale dell'autobiografia è appunto l'individuo nella sua irriducibile singolarità; è l'affermazione del punto di vista soggettivo, ossia, in senso più generale, "storico". Perciò essa rappresenta una sorgente fondamentale del pensiero storico egiziano, come dimostra il fatto stesso che è proprio degli strumenti linguistici e concettuali da essa elaborati che si approprierà poi la fraseologia ufficiale per celebrare le imprese del re.

* * * *

La riunificazione dell'Egitto da parte di Nebhepetra Mentuhotep, rappresentante di una casata di principi tebani emersa alla ribalta solo alla fine dell'Antico Regno e non direttamente legata alle tradizioni della "Residenza", avviene non solo dopo il crollo di un sistema che aveva posto un dio alla propria sommità, ma anche per opera di quell'elemento che aveva contribuito alla sua crisi. Proprio per questo la nuova concezione della regalità che ora si afferma non può semplicemente ripetere gli schemi del passato: senza tuttavia perdere le sue qualità divine, il re è ora anche un individuo con una propria personalità, con una "storia" da tramandare. Ma appunto in quanto re, egli non racconta più semplicemente lo svolgimento della sua carriera professionale, ma le sue imprese, le sue "gesta", come del resto avevano già fatto vari nomarchi del Primo Periodo Intermedio, come ad esempio Ankhtifi.

Si determina così una nuova percezione dell'agire storico del re, una nuova coscienza storica, che riconosce e sottolinea le capacità personali del re, e che trova espressione da un lato nelle iscrizioni celebrative ufficiali (di cui la *Stele*

di Antef III¹³ può essere considerata un prototipo e quella di Semna¹⁴ di Sesostri III un perfetto esempio) e dall'altro nella nascita di una letteratura di corte dai toni chiaramente propagandistici.

Proprio i testi classici della letteratura medioegiziana mostrano a mio giudizio un'interessantissima e alquanto elaborata percezione della storia. In questi testi infatti la memoria di un particolare processo storico (il crollo della monarchia menfita e i "disordini" del Primo Periodo Intermedio) viene codificata e soprattutto letterariamente filtrata, il che significa trasportata su un piano che storico non è, e che fa gli assumere non più il carattere di un "processo", ma piuttosto quello di una "situazione", il carattere di un "quadro" per così dire. Prendiamo ad esempio la *Profezia di Neferti*, uno dei testi più interessanti da questo punto di vista. L'inizio stesso del testo, il "racconto-cornice" ambientato alla corte del re Snefru è già molto significativo. Come confermano molte altre testimonianze, tanto letterarie quanto non-letterarie¹⁵, il regno di Snefru fu considerato dagli Egiziani del Medio Regno un periodo di grande prosperità e benessere. Così, la scelta di Snefru non è affatto casuale, ma risponde ad uno scopo ben preciso, nella consapevolezza di causare una altrettanto precisa reazione nella, per così dire, "coscienza storica" del pubblico. Non c'è nemmeno bisogno di dire che non vi è qui nessun interesse per il passato in se stesso e per il suo contenuto reale, né tantomeno l'intenzione di riferire un evento preciso avvenuto alla corte di Snefru; il passato non è oggetto di un trattamento storiografico, ma riempito di un contenuto e conseguentemente sfruttato, in una sorta di implicita consapevolezza di una "conoscenza" di esso da parte del pubblico. La parte con le profezie di sventura è ancora più interessante. Il quadro che ci presenta è per la nostra sensibilità storiografica del tutto fittizio perché non nasce da un interesse obiettivo per il passato, ma al contrario usa il passato per stabilire, o meglio confermare, un modello interpretativo della realtà, normativo per tutta la società. In altre parole le profezie di sventura non sono la descrizione di un particolare evento della storia egiziana, ma piuttosto la descrizione di una particolare "situazione storica", analizzata nei suoi aspetti politici e sociali, ma anche biologici e cosmici. Così, come ha ben detto J. Assmann¹⁶, ciò che questo testo ci offre è

¹³ Cairo 20512; W. Schenkel, *Memphis - Herakleopolis - Theben: Die epigraphischen Zeugnisse der 7 - 11. Dynastie Agyptens* (ÄA 12), Wiesbaden 1965, pp. 92-96.

¹⁴ Cfr. R.B. Parkinson, *Voices from Ancient Egypt*, London 1991, pp. 43-46.

¹⁵ Si veda in generale D. Wildung, *Die Rolle ägyptischer Könige im Bewußtsein ihrer Nachwelt* (MÄS 17), Berlin 1969.

¹⁶ Assmann, *Stein*, p. 274.

una sorta di *Diagnostik*, vale a dire una descrizione precisa e dettagliata dei "sintomi", per così dire, di una determinata situazione: la catastrofe cosmica, lo spaccarsi della società, l'irruzione di popoli stranieri, sono soltanto diversi aspetti di un unico tema, quello del "tramonto" di una cultura, della sua *Todesbefallenheit*¹⁷ o "contaminazione alla morte", che viene seguito da Neferti con una specie di approccio "medico-scientifico". Anche nel caso della parte che annuncia l'arrivo di un re salvatore non vi è nessuna intenzione di raccontare il fatto *wie es eigentlich gewesen (ist)*, ma di nuovo uno sfruttamento della storia per ottenere una giustificazione politica e ideologica del nuovo sovrano. E' insomma l'aspetto propagandistico e dunque "politico" messo in luce da G. Posener¹⁸; senza però dimenticare che politica e storia sono per loro stessa natura sempre intrecciate e fuse in un corpo unico: propaganda e narrazione degli eventi si determinano a vicenda, nel senso che la seconda costituisce il materiale su cui la prima necessariamente si fonda e che viceversa la prima rappresenta il fattore primario alle cui esigenze la seconda si adegua. Insomma, non i "fatti" in se stessi sono importanti, ma il loro significato e valore ultimo quale percepito dai creatori di questo testo. In una parola, il "senso", o la "filosofia della Storia" degli Egiziani del Medio Regno appare più sviluppato della loro stessa conoscenza storica.

Un punto che vorrei tuttavia sottolineare ancora una volta è quello della trasfigurazione letteraria della storia. La *Profezia di Neferti* e la maggior parte delle altre opere letterarie medioegiziane sono state spesso usate come documenti per la ricostruzione storica del cosiddetto Primo Periodo Intermedio, e ne sono derivate interpretazioni che ne mettevano in evidenza il carattere di decadenza e soprattutto di rivoluzione sociale con notevoli disordini nel paese. Come ben si sa, numerosi studi recenti¹⁹ hanno dimostrato che in realtà non vi è alcuna vera e propria frattura dal punto di vista archeologico tra la fine dell'Antico Regno e l'inizio del Medio Regno. L'archeologia non consente insomma di documentare quelle violente distruzioni che sono dipinte a fosche tinte nei testi medioegiziani. Il Primo Periodo Intermedio come periodo di caos è quindi per noi soprattutto un fatto letterario o, se si vuole, una "costruzione

¹⁷ Questa felice definizione è di P. Seibert, *Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur* (AA 17), Wiesbaden 1967.

¹⁸ G. Posener, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII dynastie*, Paris 1956.

¹⁹ Cfr. in particolare S. Seidlmayer, *Grabfelder aus dem Übergang vom alten zum mittleren Reich* (SAGA 1), Heidelberg 1990.

storiografica" degli intellettuali (*rh.w-jh.t*)²⁰ del Medio Regno. Il che significa che il Primo Periodo Intermedio è in realtà un "fenomeno culturale" percepito come tale dall'*élite* colta del Medio Regno, e costituisce, insieme all'altro "fenomeno culturale" al centro dell'interesse di quest'*élite*, ossia l'Antico Regno, il tempo della "Residenza", lo sfondo pseudostorico sul quale si elabora la riflessione dei letterati del Medio Regno²¹. L'espressione "pseudostorico" va naturalmente presa per quel che è e vale, cioè una semplice approssimazione, che non coglie l'essenza del fenomeno, ma che mi sembra comunque più appropriata dell'appellativo di "mitico" con cui si è talvolta definito il panorama che questi testi ci offrono. Il mondo passato che viene descritto in questi testi non può essere definito né "mitico" (perché non si presenta come un mondo del tutto separato dalla realtà temporale concreta) né tantomeno "storico" (perché non vi è nessun interesse oggettivo per i fatti in se stessi). Anche il termine di "leggenda" non sembra del tutto adeguato. In un testo come la profezia di Neferti, due diverse fasi della storia egiziana assumono il carattere di icone rappresentative di ben precise situazioni socio-culturali, che non si presentano come mitiche o leggendarie, ma come in qualche modo "storiche", ossia appartenenti al piano storico, vale a dire ad un piano spazio-temporale non essenzialmente diverso da quello presente, e la cui comprensione è fondamentale per la comprensione del presente stesso.

* * * *

Le fasi successive della storia egiziana, a partire dal Nuovo Regno, segnano l'inizio e lo sviluppo di una nuova e diversa percezione della dimensione storica. Uno sviluppo alquanto complesso e ramificato, che investe tanto l'aspetto religioso (con l'elaborazione di una nuova teologia che muta il ruolo degli dèi come del re nel divenire storico), quanto anche quello letterario (con lo sviluppo di generi letterari per la descrizione e la celebrazione delle imprese del re) e quello culturale (con la nascita di nuovi atteggiamenti verso la cultura del proprio paese, che vanno dal cosiddetto "arcaismo", al gusto quasi archeologico del principe Khemuaset, e ad una sorta di "popolarizzazione" con il fenomeno delle visite turistiche²²). Uno sviluppo che porterà infine, passando

²⁰ H. Brunner, *Die "Weisen", ihre "Lehren" und "Prophezeiungen" in altägyptischen Sicht*: ZÄS, 93 (1966), pp. 29-35.

²¹ A. Loprieno, *La letteratura lealista fra topos e mimesis*: EVO, 14-15 (1991-1992), p. 13.

²² Cfr. W. Helck, *Die Bedeutung der ägyptischen Besucherinschriften*: ZDMG, 102 (1952), pp. 39-46.

Percezione della storia

attraverso la prima sistemazione e codificazione della propria storia passata avvenuta già in età ramesside, e dopo il fondamentale apporto della cultura greca ellenistica, fino alla prima vera e propria opera storica sull'Egitto, gli *Aegyptiaka* di Manetone. E ancora, uno sviluppo che tuttavia sembra saper conservare allo stesso tempo, almeno in facciata, anche le concezioni più antiche.

Naturalmente non si può qui nemmeno pensare di delineare a grandi tratti questa articolata evoluzione. Mi limiterò soltanto ad alcune osservazioni di carattere generale, restringendo l'attenzione al Nuovo Regno e all'età ramesside.

Innanzitutto, uno dei fattori fondamentali che ne stanno alla base è stato certamente l'espansione politico-militare dell'Egitto nel Levante. La creazione di un "impero" in Asia significa infatti l'apertura dell'Egitto verso il mondo esterno, la sua partecipazione diretta nelle vicende di un universo geografico e politico che supera ampiamente quello delle età precedenti. I popoli con cui l'Egitto entra in contatto non sono più soltanto i "vili" nemici; sono anche popoli, città e paesi con una propria autonoma civiltà, di cui si sente persino il fascino. Gli effetti di questo ingresso dell'Egitto come protagonista sulla scena politica internazionale sono stati naturalmente molteplici e profondi. Uno dei più vistosi non riguarda soltanto l'Egitto, ma tutto l'Antico Oriente. A partire dalla metà del II mill., tutti gli Stati maggiori e minori di questa regione cominciano a intrecciare sempre più profonde relazioni politiche commerciali e culturali. Si ha così la nascita di un mondo che può ben essere confrontato con ciò che E. Voegelin, riferendosi all'età ellenistica e romana, ha definito la genesi dell'età "ecumenica", quando tutto il mondo mediterraneo appare unificato in un'unica ed unitaria vicenda (e se ne era già accorto Polibio). Questo stesso fenomeno è avvenuto, secondo le proprie caratteristiche, anche alla metà del II mill. e ha naturalmente determinato profondi mutamenti non soltanto sul piano della concreta azione politica dei vari Stati, ma anche sul piano della giustificazione e della interpretazione stessa di questa azione e più in generale degli eventi storici nel loro complesso. In particolare, si elabora una nuova interpretazione del ruolo degli dèi nella storia, che appare direttamente connessa alla pratica diplomatica del tempo: infatti le relazioni che legano tra di loro i vari Stati sono riconosciute e sancite non solo a livello umano ma anche a livello divino, nel senso che gli dèi dei rispettivi contraenti sono considerati i garanti dei trattati. Il mondo degli dèi diventa insomma, come ha detto J. Assmann²³, una sorta di

²³ J. Assmann, *Guilt and Remembrance: on the Theologization of History in the Ancient Near East* (History and Theory, XXXII), 1993, p. 25.

istituzione per il mantenimento dell' "ordine internazionale". Ciò porta naturalmente alla percezione di un sempre maggiore e incisivo intervento degli dèi nella storia, non solo collettiva ma anche individuale. La divinità è resa signora del corso della storia universale e del destino individuale. La totalità di ciò che accade è percepita come la conseguenza dell'attività pianificatrice degli dèi, che tuttavia, almeno per quanto riguarda l'Egitto, non è più, come prima, semplicemente intesa come una volontà stabilita una volta per tutte con la creazione di un modello archetipico, ma anche come una volontà specifica ed individualizzata. Una volontà che decide di volta in volta e caso per caso. È insomma una nuova forma di "teologizzazione" della storia: la storia diventa un campo d'azione in cui gli dèi intervengono, determinando successi e sconfitte, tanto a livello collettivo quanto a livello individuale.

Mi preme sottolineare qui un punto in particolare. Gli eventi, tanto a livello di storia politica internazionale quanto anche a livello del singolo individuo, seguono una logica che è, come è facile supporre, quella della giustizia e della colpa, alle quali corrisponde rispettivamente la riconoscenza e la ricompensa degli dèi, oppure la loro ira e la loro punizione. Ma, ed è quel che più conta per il nostro discorso, questo intervento divino non è più percepito come continuità e ripetizione, ma come discontinuità e particolarità. E questo rappresenta in un certo senso un vero e proprio rovesciamento di quella concezione della storia come "festa" che è stata così bene messa in luce da E. Hornung.

Per quanto riguarda più specificamente l'Egitto un fenomeno alquanto caratteristico è inoltre dato dallo sviluppo di rinnovati strumenti per la registrazione della storia, tanto presente quanto passata. Si tratta naturalmente di strumenti in parte già esistenti, ma la cui rielaborazione gli fa assumere per molti versi un significato nuovo. Così, le iscrizioni celebrative regali riprendono certamente buona parte della fraseologia tradizionale ma assumono, anche per la portata stessa degli eventi in scena, un carattere che ha portato molti studiosi ad impiegare, forse non troppo correttamente, il termine di "iscrizioni storiche"; basti citare qui i cosiddetti "Annali" di Thutmosi III o il resoconto della battaglia di Kadesh di Ramesse II.

Ma anche la storia passata del paese è fatta oggetto di un notevole interesse, che conduce a uno sforzo di sistematizzazione e ad una prima codificazione della propria storia. Le liste regali dell'età ramesside ne sono l'esempio più chiaro. Si tratta insomma della formazione di una tradizione in qualche modo "storiografica" che, è forse inutile sottolinearlo, è giunta, attraverso complicati processi e modificazioni, ad influenzare la stessa ricostruzione storica moderna:

basti pensare alla divisione in dinastie o alla identificazione di entità etniche quali gli Hyksos²⁴.

Se la XVIII dinastia almeno fino ad Amenhotep III rimane comunque ancorata a schemi che sono quelli più tradizionali, in una autentica convinzione di continuità col passato, l'episodio amarniano con la fine della casata tebana e il conseguente cambio di dinastia determina e anzi rende possibile la ristrutturazione della società egiziana, e in particolare il riconoscimento di quella nuova realtà sociale rappresentata da quella grande massa di funzionari militari e amministrativi che aveva permesso gli stessi successi della XVIII dinastia, ma che era stata finora in qualche modo compressa dal tradizionalismo tebano²⁵. Conformemente a questa nuova impostazione della società, la cultura dell'età ramesside si presenta come una cultura fortemente "esplorativa", tesa alla ricerca di nuove forme d'espressione. L'intera tradizione culturale egiziana viene ripresa e riconsiderata secondo nuove prospettive e, soprattutto, con un atteggiamento che appare ormai consapevole della distanza che separa il proprio tempo da quello della tradizione. In ciò sta infatti la vera e propria "rottura" della tradizione²⁶. Ed essa determina una nuova e vivace consapevolezza della storicità del proprio passato. In altre parole, è appunto questa "frattura", cioè il crollo di tutto un sistema d'orientamento della vita egiziana, che crea la "prospettiva" storica in quanto, interrompendo la continuità e mostrando chiaramente la discontinuità, crea la "distanza", ossia la coscienza di un taglio netto e non ricucibile tra un "adesso" e un "prima".

L'elemento che meglio rivela questo complesso fenomeno è a mio giudizio offerto dall'evoluzione della lingua egiziana, o meglio del suo riflesso scritto. L'emergere del neoegiziano non preclude naturalmente l'esistenza della vecchia lingua letteraria: essa è per un verso ancora usata per la stesura di un grande numero di testi, e per l'altro diventa oggetto di studio nelle scuole. Proprio qui si ha il segno più chiaro che l'età ramesside, nella consapevolezza di questa sua situazione di diglossia, è la prima epoca nella storia della cultura egiziana che si pone su un piano diverso rispetto alla tradizione e riconosce la "distanza" che da quella la separa. Riconosce cioè la distanza che separa il "mondo" dei testi scritti nella vecchia lingua letteraria (ossia il "passato") da quello dei testi

²⁴ Si veda in generale l'importante lavoro di Redford, *King-Lists*.

²⁵ S. Donadoni, *Cultura dell'Antico Egitto. Scritti di Sergio Donadoni*, Roma 1986, p. 223.

²⁶ Cfr. J. Assmann, *Gibt es eine "Klassik" in der agyptischen Literaturgeschichte? Ein Beitrag zur Geistgeschichte des Ramessidenzeit*: Suppl. ZDMG, 6 (1985), pp. 35-52.

scritti in neoegiziano (ossia il "presente"). Sorge così, come ha detto Donadoni²⁷, un "passato paradigmatico" (quello appunto dei testi medioegiziani che si copiano e studiano nelle scuole) e con questo, soprattutto, come abbiamo già sottolineato più volte, la consapevolezza della "distanza" di un'epoca trascorsa, che si contrappone e va confrontata e accordata alla nuova realtà, quella rappresentata nei testi neoegiziani anch'essi letti e copiati nelle scuole.

In questo modo la cultura si spezza in due: da una parte l'antica, cristallizzata in una particolare forma linguistica, e dall'altra la nuova, anch'essa espressa da una lingua specifica. La nuova cultura si oppone consapevolmente all'antica e a questa attribuisce il carattere di un'età "classica", vale a dire di un'età di perfezione e grandezza esemplari²⁸. In questo riconoscimento della classicità del proprio passato da parte di una cultura che nelle sue manifestazioni esteriori non è affatto "classicistica", bisogna vedere a mio giudizio uno degli elementi essenziali della visione storica dell'età ramesside, una visione che, come ha ben detto ancora S. Donadoni in una sua conferenza sulla storiografia egiziana, ha nel suo centro più profondo l'esperienza non tanto di un "passato militare e dinastico" ma di un "passato di cultura".

²⁷ *Cultura*, p. 223.

²⁸ Cfr. Assmann: *Suppl. ZDMG*, 6 (1985).