

Associazione «Orientalisti»

Traduzione di tradizioni e tradizioni di traduzione

Atti del quarto incontro «Orientalisti»
(Pavia, 19-21 aprile 2007)

a cura di
Benedetta Bellucci, Elio Jucci,
Alfredo Rizza, Bianca Maria Tomassini Pieri

Qu.A.S.A.R. s.r.l.
Milano
2008

ISBN-10: 88-87193-14-2
ISBN-13: 978-88-87193-14-5

Traduzione di tradizioni e tradizioni di traduzione. Atti del quarto incontro «Orientalisti»
(Pavia, 19-21 aprile 2007)

Organizzazione convegno: B. Bellucci, E. Jucci, A. Rizza
Redazione volume: A. Rizza, con la collaborazione di B. Bellucci e B. M. Tomassini Pieri

(C) 2008
Copyright by ‘Associazione Orientalisti’, Roma (<http://www.orientalisti.net/>) per l’opera completa.
I singoli autori detengono i diritti dei rispettivi contributi.

Finito di stampare nel mese di dicembre 2008 da Qu.A.S.A.R. s.r.l., via Santa Sofia, 27,
20122 Milano

I Curatori, mentre concedono ampia ospitalità nei presenti atti, lasciano ai singoli Autori la piena responsabilità dei testi.

Il presente volume può essere riprodotto e distribuito liberamente, per intero o in parte, purché il suo contenuto non venga modificato, la distribuzione non abbia fini di lucro, e siano sempre riportati chiaramente il nome degli autori, il nome del curatore, l’indirizzo permanente (<http://purl.org/net/orientalisti/atti2007.htm>) e la presente nota di *copyright*.
Versioni modificate (comprese le traduzioni) o commerciali possono essere distribuite solo dietro esplicita autorizzazione dei detentori del *copyright*.

Traduzione di tradizioni e tradizioni di traduzione

Per

Antonella Spanò

e

Delfino Ambaglio

Sommario

Premessa, di <i>Chiara Peri</i>	p. 7
La «traduzione della tradizione». Morfologia religiosa ed ermeneutica ne Il padre spirituale di A. Scrima, di <i>Marco Toti</i>	p. 11
Gilgameš in Giappone: Riferimenti ai miti sumero-accadici nell'anime, di <i>Érica Couto</i>	p. 39
"Cercato in traduzione": su di un passo problematico della bilingue «SIR parā tarnum(m)aš», di <i>Alfredo Rizza</i>	p. 53
Testo ebraico e tradizioni greche. Esempi dal libro dell'Esodo, di <i>Giovanni Frulla</i>	p. 81
Il caso di una tradizione tradita nei millenni: Tas Silġ (Malta), di <i>Danila Piacentini</i>	p. 105
I serpenti nel mito. Alcune possibili traduzioni nell'arte, di <i>Benedetta Bellucci</i>	p. 131
Le titolature femminili negli stati neo-hittiti, di <i>Federico Giusfredi</i>	p. 177
«Tradurre e non tradire»: il problema delle integrazioni. Il caso di KBo XII 39, di <i>Matteo Vigo</i>	p. 191
Traduzione, assimilazione, interpretazione di elementi iconografici ed ideologici da tradizioni diverse. Il caso di Malatya, di <i>Paola Poli</i>	p. 249
La ceramica di epoca Khana a Terqa: elementi originali di una tradizione?, di <i>Bianca Maria Tomassini Pieri</i>	p. 277
Lo storico Artapano e il passato multietnico, di <i>Caterina Moro</i>	p. 295
«Quella che vi racconto è una storia vera». In forma di conclusione, di <i>Elio Jucci</i>	p. 317
Tavole	

A mo' di introduzione: tradizione e traduzione degli Orientalisti

Chiara Peri

Gli Atti che vi accingete a leggere sono il risultato delle giornate di studio del quarto incontro interdisciplinare dell'Associazione Orientalisti. Per la prima volta uno di questi incontri è stato organizzato in una città diversa da Roma, a più di tre anni dall'incontro precedente, che si era tenuto presso la sede dell'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsIAO). Questa lunga pausa poteva indurci a un certo pessimismo sulla vitalità dell'Associazione, se non fosse stato per la *mailing list* OrientaLista che, pur con alti e bassi, è sempre rimasta un luogo di scambio, di confronto e di incontro virtuale.

L'incontro di Pavia ha costituito non solo una piacevole ripresa di quella che era diventata una piccola tradizione, ma anche l'occasione di fare il punto su un'attività associativa che, con tutti i suoi limiti, continua ormai da oltre sei anni. Il titolo scelto dagli organizzatori per le giornate pone l'accento su due termini, traduzione e tradizione, che possono offrire una utile chiave di lettura per una breve valutazione di quanto è stato fatto finora, in particolare rispetto agli obiettivi che ci siamo posti all'inizio di questo progetto e alle aspettative che ciascuno dei co-fondatori dell'Associazione nutriva allora.

La prima osservazione immediata è che le giornate di studio di aprile sono state una traduzione pavese degli incontri romani. E, come tutte le traduzioni, ha avuto le sue peculiarità e le sue innovazioni. L'esistenza stessa di una traduzione, un'opera almeno a sei mani a cura di Alfredo Rizza e Benedetta Bellucci e Elio Jucci, è un segno estremamente positivo. Se ci si prende la briga di tradurlo, vuol dire che il contenuto interessa ancora. E' però legittimo chiedersi quale sia, ad là degli argomenti di volta in volta dibattuti, questo "contenuto".

Non si tratta certo di preservare la memoria di aneddoti e ricordi di vita universitaria di un gruppetto di amici (a cui il gruppetto in questione può anche essere affettivamente legato, ma che difficilmente potrebbero risultare di qualche interesse per altri). Credo piuttosto che lo scopo di questi incontri sia tenere fede alle ragioni per cui nel 2001 pensammo che valeva la pena di trovare il modo di incontrarci di tanto in tanto, che oggi troviamo ancora sostanzialmente valide e siamo felici di aver condiviso con parecchi altri.

L'incontro di Pavia, e prima ancora il coinvolgimento diretto di persone che nel dicembre 2001 non erano con noi al primo incontro degli Orientalisti a Palazzo Caetani a Roma, è dunque un altro anello della nostra piccola tradizione che si basa, a mio avviso, su pochi elementi essenziali: la convinzione che ogni discussione scientifica debba essere aperta e accessibile; che, per quanto possibile, non sia fine a se stessa, ma tragga alimento dal confronto con posizioni diverse e anche con altre discipline; che, anche in considerazione delle traversie che condizionano l'accesso “ufficiale” al mondo degli specialisti, non guardi solo agli addetti ai lavori, ma che si apra senza troppe formalità a chi è animato da un interesse sincero. Abbiamo creduto nell'efficacia di internet per tenerci in contatto e, cosa forse più importante, per pubblicare gli atti dei nostri convegni in una sede economica e ampiamente accessibile (questo secondo aspetto è stato possibile, soprattutto, grazie alla competenza e alla convinzione di Giuseppe Regalzi).

Non credo che sia casuale il fatto che fino ad oggi tutti i nostri incontri abbiano toccato, in un modo o nell'altro, il tema dell'identità. Immagino che in questo interesse possa essere colta un'istanza esistenziale di alcuni dei fondatori che, pur non più giovanissimi, hanno vissuto la propria carriera di studiosi all'insegna della precarietà, dividendosi tra ruoli diversi e trovandosi talora dubiosi sul fine ultimo dei loro sforzi. Le traversie che la maggior parte di noi ha dovuto affrontare hanno avuto, come è logico che sia, esiti diversi: non penso però sia

azzardato affermare che hanno offerto a tutti l'opportunità di uscire spesso, volente o nolente, dai corridoi delle biblioteche. Ci siamo però sorpresi nello scoprire che, al di là degli evidenti svantaggi (mancanza di tempo, di concentrazione, di continuità e... di retribuzione!), il nostro ruolo di ricercatori part-time atipici arricchiva il nostro appoggio alle nostre discipline di punti di vista inediti. Tutto questo abbiamo cercato di far confluire nella nostra mailing list che è nel tempo diventata anche uno strumento che alcuni usano per tenersi ancora in contatto con quello che non è più il loro lavoro, o per superare gli inconvenienti legati alla distanza geografica e al conseguente senso di isolamento che subentrano allo scadere di borse di dottorato e assegni di ricerca.

Credo che sia importante sottolineare che gli Orientalisti, nati un po' per caso e poi allargatisi a macchia di leopardo così come veniva, sulla scia di partecipazioni a convegni e dottorati di ricerca itineranti, pur essendo stati da subito scherzosamente definiti "no global", sono in realtà – generalmente parlando - dei gran tradizionalisti. Cultori non solo della loro piccola tradizione, ma anche di quella "grande" tradizione di studi orientali, che alcuni fondatori hanno fatto in tempo a sperimentare direttamente nei corridoi del Dipartimento di Studi Orientali dell'Università La Sapienza di Roma. La tradizione non è venerazione di reliquie, ma sincera convinzione che quanto di valido abbiamo ricevuto debba essere in qualche forma trasmesso, tradotto, ad altri, nella forma che è consona a ciascuno e che le circostanze permettono.

Le giornate di Pavia sono state animate, com'è costume dei nostri incontri, da ampie ed accese discussioni, che purtroppo ormai trovano ben di rado spazio negli affollati convegni accademici. Oltre a quelle che hanno seguito i singoli interventi, è stata dedicata una sessione intera alla libera discussione sul fenomeno - non solo editoriale – delle traduzioni di testi antichi per il cosiddetto "grande pubblico". Intrattenersi a parlare con persone competenti dei molti argomenti di

cui ciascuno di noi è ignorante è una sana abitudine che un ricercatore non dovrebbe mai perdere. Ma più di ogni altra cosa va coltivata la curiosità, che talora si spegne tra ritmi frenetici, routine accademica e seccature burocratiche.

Non mi resta che concludere con doverosi ringraziamenti: all'Università di Pavia per l'ospitalità; in particolare al prof. Onofrio Carruba, per essersi intrattenuto con noi con semplicità e simpatia; agli organizzatori e curatori degli Atti, per essersi sobbarcati un impegno a volte ingrato. Un pensiero va infine ad una cara amica che ci ha lasciato la scorsa estate, le cui condizioni di salute si aggravavano proprio nei giorni dell'incontro: alla prof.ssa Antonella Spanò, che ha sempre guardato con simpatia alla nostra attività, dedichiamo questi Atti, con la speranza che il prossimo incontro degli Orientalisti possa realizzarsi a Palermo, dove alcuni di noi hanno avuto il privilegio di godere della sua splendida, mediterranea ospitalità.

Chiara Peri

Roma, novembre 2007

Mentre si preparava la stampa del volume abbiamo perso la presenza, l'intelligenza e il valore di Delfino Ambaglio, che ci aveva fatto l'onore di introdurre la Tavola Rotonda durante le giornate dell'incontro. Anche a lui il nostro grazie e il nostro ricordo

Alfredo Rizza

La «traduzione della tradizione». Morfologia religiosa ed ermeneutica ne Il padre spirituale di A. Scrima*

Marco Toti

...ed ecco che le circostanze si piegano e le costellazioni si muovono, si «commuovono»; con l'accordiscendenza di Dio, le parole possono lasciar trapelare le cose, ma non restituirne (tradirne) il cuore e il contenuto. Per questo parleremo di certi significati, mentre altri saranno tenuti in serbo, coperti dalla discrezione.

A. Scrima

Ai martiri del «Roveto Ardente», *in memoriam*

A. Scrima (1925-2000), monaco ed archimandrita romeno, fu uno dei più significativi teologi cristiano-ortodossi della seconda metà del secolo passato. Egli ha lasciato un *corpus* di scritti non sterminato per estensione, ma particolarmente denso, e comunque centrale nell'ambito degli studi religiosi e cristianistici contemporanei, *corpus* che può rivaleggiare in profondità con quelli dei più qualificati studiosi nel campo. L'individuazione dei principali motivi soggiacenti alla sua opera – qui ci si limiterà a discutere alcuni temi tratti da *Il padre spirituale*, unica opera di Scrima tradotta in italiano,¹ che risulta particolarmente significativa in quanto matura sinossi della sua produzione – sarà condotta ai fini dell'analisi della prospettiva utilizzata dallo stesso Scrima, secondo la quale sussisterebbe una corrispondenza

* Ringrazio calorosamente il prof. E. Montanari, il padre E. Citterio e la dott.ssa D. Dumbravă per le stimolanti discussioni ed i preziosi suggerimenti.

1 Titolo originale *Timpul Rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană* (pubblicato a Bucarest nel 1996 da *Humanitas*). La traduzione parziale dal romeno all'italiano è stata curata da A. Mainardi, monaco della Comunità di Bose, ed è apparsa nel 2000 con il titolo, per l'appunto, *Il padre spirituale*. In questo breve scritto l'attenzione sarà focalizzata sui primi due (dei tre complessivi) capitoli dell'opera, *Un pellegrino forestiero* (pp. 9-15) e *Il ministero del padre spirituale* (pp. 17-102).

morfologica tra le varie forme religiose tradizionali,² corrispondenza che diviene tanto più evidente quanto più l'ermeneutica simbolica si approfondisce ed il luogo dell'incontro è il monachesimo ovvero la «mistica».³

La produzione intellettuale del teologo romeno si caratterizza, in specie ne *Il padre spirituale*, per due aspetti essenziali: da un lato, la tendenza ad accostare le modalità di estrinsecazione dei diversi «sistemi spirituali» mediante l'utilizzo, ampio ma criticamente sorvegliato, della comparazione tipologica, strumento essenziale della storia delle religioni volto ad individuare le affinità tra i vari referenti sottoposti a raffronto; dall'altro, una particolare attenzione al linguaggio teologico ed al suo rinnovamento.⁴

In particolare verso la fine della sua vita, il padre romeno si interessò di questioni essenziali nell'ambito della riflessione teologica del secolo appena trascorso, due delle quali ci sembrano di notevole rilevanza: la comparazione tra forme religiose afferenti a contesti storicamente e culturalmente difformi, ai fini della costruzione di una «morfologia religiosa» elaborata mediante una ermeneutica definita quale «cammino spirituale»,⁵ e la già menzionata analisi della funzione del linguaggio in contesto teologico, linguaggio concepito quale strumento di restituzione, per quanto limitato come tutte le modalità umane di espressione, del mistero cristiano.⁶ Una estesa analisi metalinguistica degli scritti del padre romeno – che operò sul versante linguistico con tecniche particolarmente raffinate, in ultima analisi tese a ricondurre la relazione linguaggio – tradizione entro un'unità di fondo, e fece

2 Con termine azzeccato Dumbravâ (2005) ha definito una tale prospettiva «isomorfismo».

3 V. *infra*.

4 Tema peraltro centrale anche nel cattolicesimo contemporaneo: si pensi al Vaticano II, ai suoi orientamenti ed ai suoi esiti.

5 Scrima (2000: 76).

6 Sulla centralità del linguaggio nell'ambito della riflessione teologica contemporanea v. Dumbravâ (2005: 6). Per ciò che concerne la cifra linguistica di Scrima si rimanda *infra*.

esplicito riferimento alla comparazione linguistica⁷ – non sarebbe di certo priva di utilità; si pensi, ad esempio, alle valenze simboliche del tema della «parola che apre» e «che è aperta»,⁸ oltre che alle più generali tematiche inerenti alle «lingue sacre», tematiche che pongono il problema centrale della traduzione dei testi canonici (in questo senso è eloquente il caso, scontato ma indicativo, della «traducibilità» del Corano in lingue diverse dall’arabo). Tali tematiche sono strettamente connesse, muovendo da (ed essendo volte verso) uno sforzo interpretativo che «penetri» la parola come Scrittura e come *Logos* divino. In un certo senso si potrebbe parlare, a questo proposito, di una «traduzione» (in senso etimologico) della «tradizione» (nella fattispecie, quella cristiano-ortodossa) anche – nell’«ultimo» Scrima, come vedremo oltre,⁹ soprattutto – attraverso il raffronto tra le diverse modalità di espressione delle tradizioni religiose, in particolare Cristianesimo, *Islâm* e Induismo.

Ad occhi non particolarmente avvezzi a tali ambiti, queste potrebbero apparire problematiche tutto sommato trascurabili. In realtà, il lavoro di Scrima non nasce dal nulla, ma è uno degli esiti intellettuali e spirituali più felici e complessi di quella profondissima «palingenesi spirituale» che, pienamente radicata nel solco bimillenario della tradizione ortodossa, «emerge» dal percorso «carsico» del cd. «rinnovamento filocalico»: un rinnovamento che, dall’insegnamento di P. Veličkovskij, *starec* (russo per «padre spirituale») ucraino del XVIII secolo, conduce fino all’emblematica esperienza del cenacolo del *Rugul Aprins* (romeno per «Roveto Ardente»),¹⁰ cui Scrima partecipò abbondantemente. Una tale opera, inoltre, ricerca costantemente e consapevolmente il confronto con il Cristianesimo occidentale,¹¹ dando luogo ad un «ecumenismo delle radici»¹² le cui conseguenze non si sono ancora prodotte.

7 V. ad esempio Scrima (2000: 51 ss.).

8 *Ibidem*, 19. V. la discussione *infra*.

9 V. *infra*.

10 *Infra*.

11 *In primis* cattolico, senza tuttavia escludere quelli che da Scrima sono giudicati come segnali positivi provenienti dal protestantesimo (v. Dumbravâ 2005: 7).

12 L’espressione, del teologo greco-cattolico J. Corbon, è riportata in Devillers (2003:

te compiutamente e non sono state valutate appieno.

Prima di entrare nel vivo dell'analisi che ci siamo proposti, risulterà utile qualche cenno biografico.¹³ Schematizzando forse eccessivamente, possiamo parlare di tre periodi ben definiti della vita del teologo romeno, che costituiscono esiti talora diversi – ma non necessariamente in contrasto tra loro – di un unico, complesso percorso esistenziale:

1) giovinezza (tra la metà degli anni '40 e la fine degli anni '50): in questo periodo egli fu coinvolto nella affascinante – e non ancora adeguatamente indagata e compresa – esperienza del Roveto Ardente,¹⁴ cenacolo di intellettuali e religiosi che fu organicamente attivo nella Romania inter e postbellica, tra il 1944 ed il 1950¹⁵ (poi più occasionalmente – e segretamente, per ragioni di sicurezza – fino al 1958, quando iniziò il «processo del Roveto Ardente»), per lo più presso il monastero bucarestino di *Antim*; tale cenacolo fu fondato dal giornalista e poeta romeno S. Tudor (1899-1960?), sotto la spinta determinante del suo incontro con uno *starec* russo esule per ragioni politiche, il padre Ioann Kulighin (1885-?).¹⁶ Questo gruppo tentò di operare la rivivificazione¹⁷ e l'approfondimento della tradizione cristiana per il

271 n. 6). La stessa autrice riporta *ibidem*, 268, a proposito del rapporto tra monachesimo orientale ed occidentale, le parole di Scrima «la silencieuse communion des âmes séparées», che datano significativamente al 1958 (v. anche, in relazione all'incontro con Scrima a Mont-des-Cats, l'estratto da A. Louf citato *ibidem*, 268-269). Estendendo una tale prospettiva, F. Schuon (che Scrima aveva letto in modo approfondito; v. *infra* e nn. 46 e 47) aveva proposto, in specie nel suo testo Cristianesimo/Islâm: visioni di ecumenismo esoterico (Schuon 2003), un «ecumenismo esoterico» sulla base delle affinità, rinvenibili a livello «profondo», tra Cristianesimo ed Islâm: ecumenismo che realizzerebbe così un incontro «radicale» senza indulgere in sincretismi o edulcorare le verità rispettivamente asserite in ambito cristiano ed islamico.

13 Le informazioni qui riportate sono tratte da Clément (2003: 243-245), Mainardi (2000: 5-7) e Citterio (2005: 645 n. 43).

14 Sul quale v. Ică (2004: 471-488).

15 Le riunioni del gruppo furono interdette per decreto nel 1948.

16 Egli, arrestato dai sovietici nel 1946, fu condannato nel gennaio del 1947 a 10 anni di lavori forzati, e morì in territorio russo certamente prima di aver espiato la pena per intero.

17 Secondo Vâlsan (2000: 170-171), essa fu indotta dall'azione di influenze spirituali

tramite della riconnessione e del recupero vissuto delle fonti ad essa relative: recupero concretamente espresso dalla pratica di quella disciplina che va sotto il nome di «esicismo», metodo ascetico di ambito cristiano-orientale finalizzato alla «divinizzazione» (greco *théosis*) dell’orante e fondato sulla invocazione fervente e continua del Nome di Gesù (secondo la formula «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore») e sulla cd. «discesa della mente nel cuore», procedimento di «assoggettamento» del *noûs* (greco per «mente»)¹⁸ nel centro della persona umana (il cuore, per l’appunto), conseguito con l’ausilio, non vincolante ma antropologicamente significativo, di una ben determinata «tecnica psicofisica».¹⁹ Dopo essersi laureato con il celebre teologo romeno D. Stăniloae con un *Saggio di antropologia apofatica nello spirito della tradizione ortodossa*²⁰ ed essere stato assistente di A. Dumitriu, professore di logica e metafisica a Bucarest (attraverso il quale fu introdotto ad *Antim*), Scrima divenne monaco

extracristiane, nel caso specifico islamiche.

18 La classica traduzione di *noûs* con «mente», seppure formalmente corretta, si può rivelare fuorviante a causa dello «slittamento semantico» che si è determinato relativamente al termine italiano. È significativo rilevare, a questo proposito, che il rapporto tra Dio e *logos* in Origene coincide con quello tra l’Uno ed il *noûs* in Plotino (Lilla 1984: 2431-2432); anche secondo S. Agostino ed altri padri, la seconda persona della Trinità, il *logos*, coincide con il *noûs* plotiniano (*ibidem*, 2432). Ci sembra fondamentale, a tal riguardo, precisare che «per lo Ps. Dionigi Aeropagita il *nous*, al pari degli altri ‘nomi divini’, non designa il primo principio considerato nella sua *μονή*, superiore al *nous* e alla sua *ousia*, ma si riferisce solo alla sua *πρόοδος*» (*ibidem*). Inoltre, il pensiero platonico e quello neopitagorico coevo oscillano, come Origene e Clemente d’Alessandria, tra identificazione e subordinazione tra *noûs* e primo principio (*ibidem*, 2431). Si tenga inoltre presente che il *noûs* è tradizionalmente interpretato come l’»immagine» (*Gen* 1,26) di Dio nell’uomo.

19 Utilizzata in particolare tra XIII e XIV secolo sull’Athos, e caratterizzata in linea generale dall’impiego di una tecnica respiratoria coordinata con la formula di invocazione, di posture corporee e di una prassi di «visualizzazione» di «centri mistici» (tra i quali il cuore è quello «assiale»). Per una trattazione analitica dei vari elementi che compongono la tecnica psicosomatica, e sulla questione del profondo significato antropologico della medesima – ciò che non esclude la sua inessenzialità ai fini della *théosis* –, ci permettiamo di rimandare al nostro *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta* (Toti 2006: in particolare 65-125).

20 Uno dei capitoli della medesima tesi è stato pubblicato in Scrima (2005).

nel luglio del 1956; tra l'inizio del 1957 e la primavera del 1959 egli scampò alla persecuzione comunista grazie ad una borsa di studio che gli permise di studiare a Benares il sanscrito e di approfondire la conoscenza dell'Induismo (la sua tesi di dottorato, inedita, ha come titolo *The ultimate in methodological and epistemological connotation according to Advaita Vêdânta*); prima di tale soggiorno, nell'autunno del 1956, frequentò, tra l'altro, la Grande Chartreuse, entrando pertanto in contatto con la più contemplativa tradizione monastica latina. Tornato dall'India, fu ordinato sacerdote e organizzò nel 1959 la comunità monastica di *Deir-el-Harf*, a Beirut;

2) maturità (anni '60-'80): nella prima metà degli anni '60 egli fu osservatore al Vaticano II per conto del patriarca Athenagoras I (che incontrò per la prima volta nel 1961, lo stesso anno in cui divenne cittadino francese): è questo il periodo delle riflessioni sull'ecumenismo, volte in specie all'individuazione di un «fondo comune» – che Scrima individuava, come già accennato, nel monachesimo –²¹ tra cattolicesimo ed ortodossia;²² è evidente che tali riflessioni *ab intra*, confluite in particolare in *Duhul Sfânt și unitatea Bisericii. Jurnal de conciliu*,²³ sono preziose per individuare i caratteri più significativi di una autentica stagione di svolta.²⁴ Inoltre, tra il 1966 ed il 1968 fu professore di scienze religiose e di filosofia presso la università domenicana *Le*

21 Cfr. ad es., nella prospettiva dell'unità tra i cristiani, ciò che Dumbravă (2005: 7) riporta dal *Diario d'India* di Scrima.

22 Tra gli altri, Corbon ha attestato il ruolo svolto da Scrima, oltre che per ciò che concerne il rinnovamento del monachesimo ortodosso, anche ai fini della riscoperta della tradizione filocalica presso numerosi cattolici (v. ciò che è riportato in Devillers 2003: 271 n. 6; la stessa religiosa ha chiaramente attestato *ibidem*, 264-265, la trasmissione iniziatica dell'«eredità spirituale» della «tradizione carismatica» del padre Ioann, nonché la iniziazione «alla pratica della preghiera di Gesù secondo il metodo esicasta» operata da Scrima nei suoi confronti). Ci riproponiamo di affrontare in un prossimo studio il tema di un esicismo «in» o «di» Occidente, argomento assolutamente centrale in relazione alla questione di un «ecumenismo delle radici» (su ciò cfr. *supra*, n. 12 ed *infra*).

23 Scrima (2004a).

24 Dell'ecumenismo Scrima non nascondeva i rischi: esso «potrebbe essere un alibi per la mancanza di buona volontà nel realizzare l'unità» (riportato in Dumbravă 2005: 8).

Saulchoir a Parigi e successivamente, tra il 1968 ed il 1989, insegnò all'università *Saint Joseph* a Beirut;

3) vecchiaia (anni '90): dopo la caduta del regime nazionalcomunista romeno, Scrima fece ritorno in patria nel 1992; negli anni '90 – epoca in cui, per l'appunto, scrisse *Timpul Rugului Aprins* – fu in special modo attratto dall'«orientamento tradizionale» (ad esempio prefasse nel 1994 l'edizione romena della *Unité transcendance des religions* di F. Schuon),²⁵ la cui influenza è evidente proprio in certi passi del «Padre spirituale»; per di più, fu uno degli ispiratori della istituzione del *New Europe College*, istituto di studi avanzati di ambito umanistico, fondato nel 1994 da A. Pleșu, già a capo del Ministero degli Esteri e di quello della Cultura della Repubblica di Romania. Scrima morì nel 2000 a causa di problemi cardiaci.

Una delle caratteristiche che immediatamente saltano agli occhi ad una visione anche sommaria de *Il padre spirituale*, sia nella sua versione romena che italiana, è la sottigliezza del linguaggio utilizzato e gli spunti che, in una prospettiva di «comparazione linguistica», tendono a soffermarsi sul linguaggio stesso come mezzo che faccia risaltare la profondità e l'ampiezza del *kérigma* cristiano. Effettivamente, dalla lettura di *Timpul Rugului aprins* risalta immediatamente la finezza formale e semantica della terminologia utilizzata, che rimanda, a nostro parere, alla delicatezza della materia trattata. Un linguaggio, quello di Scrima, allusivo e talora volutamente «oscuro»,²⁶ ciò che evidentemente corrisponde alla profondità ed alla discrezione del simbolismo cui esso costantemente rimanda. L'opera si apre, dopo aver riportato la lettera-testamento (di cui il testo in oggetto è sostanzialmente un commento con vari *excursus*) con la quale il padre Ioann²⁷ si conge-

25 Riportata in Scrima (2004b: 139-157).

26 Montanari (2003: 119 n. 150).

27 Sul quale v. Dragan (2006).

dava dai suoi figli spirituali prima dell'esilio in Siberia²⁸ – attestando la ricezione di una «eredità spirituale»–,²⁹ con il capitolo *Il ministero del padre spirituale*, il primo paragrafo del quale è significativamente intitolato *L'apertura della parola*; qui si fa cenno alla «parola che apre» la Parola divina, producendo un incontro ed evocando una discesa (si pensi, nel Corano, alla sura *Fâtiyah*, l'«aprente»), ed alla «parola che è aperta» per dischiudere una via.³⁰ Nel Cristianesimo, l'apertura mediante la ferita nel costato del *Logos* crocifisso (*Gv 19,33-34*) consente la possibilità dell'accesso ad una conoscenza di grado (ma non di natura) «superiore» rispetto al l'ambito dogmatico da parte di colui che si predispone ad accoglierla.³¹ Una tale possibilità si fonda su di una *ri-velazione*, che, se dischiude la sostanza di un orizzonte spirituale salvifico e «liberatore», anche etimologicamente implica un «doppio occultamento»: ciò che rende possibile la comunicazione tra mondo visibile ed invisibile implica anche una netta separazione tra essi, poiché la *ri-velazione apre* (*ri-vela*) e simultaneamente approfondisce (*vela*) il mistero, costituendo dunque un ulteriore nascondimento della divinità.³² A proposito dell'*incipit* della lettera di padre Ioann, Scrima afferma che «ogni testo sacro ha una parola d'apertura, affinché da quel momento in poi siano proposti, offerti un luogo, una topologia: al loro interno potrà aver luogo, nel duplice senso di accogliere un luogo adatto e di potervisi realizzare, quel che verrà detto in seguito. Padre Ioann si

28 Il periodo di permanenza del padre Ioann in Romania va dall'estate del 1944 all'autunno del 1946.

29 *Infra*. In un'altra versione si parla de «la ‘Tradizione carismatica dell'eredità spirituale’» (riportato da Vâlsan in Montanari 2003: 120). Concordiamo con Montanari nel ritenere che il senso della prima versione (con l'articolo indeterminativo) «si riferisca al lignaggio spirituale di Optina e che quindi indichi un atto si umiltà più che la consapevolezza, ben più improbabile, della molteplicità e della equivalenza delle ‘vie iniziatriche’» (*ibidem*, 121).

30 Scrima (2000: 19).

31 *Ibidem*.

32 Siamo qui nel regno del *mundus imaginalis*, dimensione che connette – distinguendo – il mondo creato dalle «forme della creazione»; esso è stato magistralmente analizzato, con specifico riferimento all'iconografia cristiano-orientale, da Florenskij (2004: 19 ss.).

*conforma quindi, istintivamente, direi, a un protocollo universale».³³ Con riguardo allo «svuotamento» (greco *kénosis*)³⁴ della Parola, Scrima afferma che «la fonte essenziale di questa «scomparsa del volto»[:] è ancora una volta la crocifissione del *Logos* sulla – e solo sulla – croce. È questo il luogo d’origine della *tradizione cristica* (*non dico cristiana, storica*).³⁵ Qui Scrima riprende implicitamente il tema largamente dibattuto della eccedenza del «Cristo cosmico»-*Logos* rispetto al Gesù storico: secondo una linea teologica che ad es. conduce, in ambito cattolico, fino alla cd. «teologia del pluralismo», il *Logos*, preesistente, poiché eternamente generato dal Padre, ad ogni forma manifestata (tra cui anche quella di Gesù come uomo), non si esaurisce infatti *sic et simpliciter* nella figura individuale di Gesù.³⁶*

Ad ogni modo, l’«annichilimento di Dio», cui è connesso il simbolismo

33 Scrima (2000: 19) (il secondo corsivo è nostro).

34 Sul significato dello «figuramento» di Dio e dello *starec* v. *ibidem*: 39.

35 *Ibidem*: 38 (il secondo corsivo è nostro). La distinzione tra «cristico» e «cristiano» fu postulata da P. Teilhard de Chardin (Boff 2007: 80).

36 Cfr. Dupuis (2000: 53-83). Si considerino ad es. alcune affermazioni dell’a., pregne di implicazioni teologicamente capitali: da un lato Giustino, Ireneo e Clemente affermano che la manifestazione di Dio nel *Logos* culmina nel divenire uomo di Gesù Cristo, dall’altro «the *Logos*-theology of Justin, Irenaeus, and Clement is not lacking in similarity from one author to another. All three make reference to a manifestation of God in the *Logos* before the Incarnation of the Word, indeed throughout human history and from creation itself» (*ibidem*, 70; corsivo nostro): la distinzione tra generazione del *Logos* da parte del Padre e incarnazione del *Logos* in Gesù permetterebbe dunque un’apertura «universalistica» del Cristianesimo nei confronti delle altre religioni. La tesi è stata inoltre utilizzata, sulla base di motivazioni spesso riduzioniste in senso sociale, dalla cd. «teologia della liberazione» (v. ad es. Boff 2007: 74-83). La distinzione tra «cristico» e «cristiano», che implica un’«asimmetria» tra Gesù e *Logos*, non ha necessariamente un carattere eterodosso: potremmo dire che Gesù Cristo «è» il *Logos*, ma che il *Logos* non è solo – non potendolo essere – Gesù. Al proposito si veda il giudizio di Scrima sulla tesi schuoniana dell’impossibilità per il *Logos* di esaurirsi in un’unica forma che lo contenga (*infra*, n. 46); si tenga comunque conto del fatto che Scrima, seppur (almeno) simpatizzante dell’«orientamento tradizionale» con sfumature schuoniane (v. *infra*, nn. 46 e 47; egli partecipò insieme, tra gli altri, a H. Smith, S. H. Nasr, J. E. Brown, R. Panikkar, L. Schaya, E. Zolla al colloquio svolto presso la Rothko Chapel di Houston su *Traditional modes of contemplation and action*, i cui *proceedings* furono pubblicati nel 1973) ed intellettualmente vicino alla cattolica «teologia del pluralismo», resta pur sempre un archimandrita ortodosso che ebbe incarichi di rilievo nell’ambito ecclesiastico.

della croce, non a caso sviluppato più in ambito islamico che cristiano,³⁷ costituirebbe il segno *par excellence* dell'«apofatismo» come negazione delle «limitazioni» umane,³⁸ apofatismo presso il quale – quasi come un minimo comune denominatore, peraltro strettamente legato, nella sua formulazione cristiano-orientale, all'orientamento *antinomico* della teologia³⁹ – si incontrerebbero «sotterraneamente» non solo cattolicesimo ed ortodossia, ma anche le altre religioni tradizionali.⁴⁰ Con riferimento allo sfiguramento del Cristo in croce si evidenzia, correlative, «un nucleo di paradosso che fa sì che l'uomo sia tanto più ricco quanto più si svuota...qualcosa di universale e, soprattutto, estremamente specifico per un *apofatismo esistenziale* che...è proprio della tradizione ortodossa»;⁴¹ a tal riguardo, «è necessario che Dio si nasconde, si cancelli, affinché noi lo cerchiamo. In questo modo *il nulla diviene la suprema attestazione dell'essere*»,⁴² ciò che non è privo di rilevanti analogie con l'*Abgrund* (tedesco per «fondo») della teologia eckhartiana, la *cunya* (sanscrito per «vuoto») buddhista e il *Brahman nirguna* (sanscrito per «non qualificato») dell'Induismo.

Per quanto concerne il tema di una «morfologia religiosa» delineata sulla base di una comparazione idealtipica «a largo raggio» e compresa attraverso una approfondita «ermeneutica spirituale» – che evidentemente non si lascia trascinare in facili occultismi né da riferimenti eterodossi oggi così à la page, preferendo di gran lunga suggestioni

37 Al riguardo si veda Montanari (2003: 94 ss).

38 Scrima (2000: 38).

39 *Ibidem*: 42.

40 Le religioni tradizionali includono, in linea generale, quelle del ciclo monoteistico e le tradizioni orientali (*in primis* Induismo, Buddhismo e Taoismo).

41 Scrima (2000: 41-42) (primo corsivo nostro).

42 *Ibidem*, 39. L'idea è confermata *ibidem*, 72-73: «attraverso di essa (la croce, n. d. r.) il nulla diviene un modo di attestare l'essere. La croce costituisce il «livello zero» della presenza di Dio: 'Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?' È l'abbandono del Figlio da parte del Padre, è l'spirare: 'E rese lo spirito'. Ma questo atto finale è un atto del «compimento», di quel condurre a perfezione ogni cosa attraverso il quale lo Spirito è donato, comunicato agli altri. E implica la discesa nelle regioni più basse dell'essere». Cfr. anche le parole di Scrima riportate dal père Élie di Deir-el-Harf (2003: 257), secondo le quali Dio «n'est vraiment rien».

esterne al Cristianesimo ma tendenzialmente compatibili con esso –, Scrima parla esplicitamente di una «gnosi cristiana» – il cui mistero ne evita la profanazione –, fondandola su *Rm* 10,2 e rimandando, a tal proposito, a *1Cor* 2,14-3,1 (in cui S. Paolo distingue, senza separare alla maniera gnostica, spirituali, psichici ed ilici).⁴³ Tale gnosi è basata sulla trasmissione di un'influenza spirituale autentica ed oggettivamente operante. Nel Cristianesimo, la trasmissione (greco *parádosis*) di una tale influenza rimonta alla – ed ha il suo fondamento nella – effusione dello Spirito (greco *parédoken* in *Gv* 19,30: «ha dato», «ha trasmesso» lo Spirito) da parte di Cristo al momento della sua morte.⁴⁴ Il tema della trasmissione pone, oltre alla questione dell'attestazione del carattere iniziatico dell'esicasmus (nella fattispecie delle forme di trasmissione del metodo di orazione esicasta nell'ambito della confraternita romena di *Antim*),⁴⁵ il problema dell'»eredità», ossia della successione autentica di *starcy*, tema che Scrima lega alla «ripresa dell'attenzione (non mera curiosità) e relativo dibattito sul carattere iniziatico della vita spirituale», dibattito di cui R. Guénon fu, secondo il padre romeno, uno dei precursori;⁴⁶ tra l'altro, lo stesso teologo

43 Scrima (2000: 46).

44 Cfr. *ibidem*, 38-39.

45 Dragan (2006: 11). Che la «benedizione di grazia» sia simile ad una «iniziazione virtuale» è esplicitamente attestato da Scrima fin dal 1958, anno della pubblicazione del suo *L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine* (Scrima 1958a e 1958b; a tal proposito si rimanda a Montanari 2003: 124; v. anche Scrima 2000: 57). Se il punto di vista schuoniano sui sacramenti cristiani quali «iniziazioni virtuali» (Schuon 1948) fosse integrato dalle posizioni appena esposte di Scrima sulla «benedizione di grazia», ciò postulerebbe una indebita sovrapposizione, dal punto di vista cristiano, di «iniziazioni virtuali».

46 Di una «contiguità» di Scrima al «tradizionalismo» vi sono, oltre evidentemente ai suoi scritti, vari indizi e prove a sostegno, tra i quali la menzionata prefazione a *De l'unité transcendante des religions* di Schuon e le testimonianze di A. Pleșu ed A. Manolescu, che, entrambi vicini all'»orientamento tradizionale», conobbero e frequentarono assiduamente il padre romeno (lo stesso Dragan conferma una tale tesi). Si faccia ben attenzione a questo passaggio, che commenta il paragrafo 3d della lettera testamento di padre Ioann (riportato in Scrima 2000: 14): «qui il testo lascia capire...che esiste una topologia del nascondimento: ci sono luoghi, centri in cui la tradizione ha le sue sorgenti, con custodi, vigili sentinelle, uomini investiti di una speciale responsabilità: luo-

ghi gelosamente ‘custoditi’...*La coscienza... e la testimonianza di una simile regione integra l'ortodossia (in senso esteriore) con quella che chiamerei tradizione orientale, che si estende fino ai confini – ancora in senso esteriore – dell'Asia. Sono assonanze specifiche che provengono dal loro orientamento comune, in una coscienza del centro che si ritrova, mutatis mutandis, nelle altre tradizioni poste sotto il segno dell'orientale*» (*ibidem*, 92; corsivo nostro). Inoltre, ne *Il padre spirituale*, «tutto il riferimento ‘cosmogonico’ di Scrima a sostegno del valore metafisico della ‘benedizione di grazia’ è ripreso quasi letteralmente, ma omettendo la citazione della fonte, dal libro di Guénon *Le symbolisme de la Croix*... L’emprunt di Scrima ci sembra indebito, non solo per la mancata citazione dell’autore, ma, nella sostanza, perché Scrima estrapola alcuni passi da un testo che sta trattando una questione diversa dalla ‘benedizione’ (ossia le modalità simboliche dello swastika), ed inoltre perché *Le symbolisme de la Croix* è – con tutti i suoi riferimenti comparativi – un’opera di metafisica *islamica*, illustrante un aspetto della scienza esoterica *aissâwî*, emanante dal profeta ‘Aissâ, cioè Gesù secondo la concezione islamica; scienza, questa, particolarmente praticata dallo *shaykh Al-‘Alawi* (maestro di Schuon) e dallo *shaykh Elish El-Kebîr* (maestro di Guénon)» (Montanari 2003: 138-139; sul tema delle «consonanze» tra Scrima e Guénon v. la rigorosa ricognizione *ibidem*, 133-144): sembrerebbe di essere qui molto vicini – seppure in un contesto di «ermeneutica simbolica» e non espressamente «operativo» – alle «sintesi sovraformali» schuoniane (l'espressione è *ibidem*, 164 n. 344, e può essere ad es. applicata al carattere «mariano» conferito da Schuon alla *tarîqah* da lui diretta). Tra l'altro, è interessante notare come Scrima, criticando (ma anche non comprendendo pienamente: *infra*, n. 47) Guénon sulla questione della conservazione di vie iniziatriche autentiche in contesto cristiano, sembri assumere poi posizioni omologabili (ed anzi ancor più ferme, dal suo punto di vista), relativamente al problema del mantenimento del carattere «virtualmente iniziatico» del battesimo e della benedizione, a quelle dello stesso Schuon (v. Scrima 2000: 57) e, per quanto concerne il battesimo ed i sacramenti cristiani, di J. Borella (si veda Borella 2002: in particolare 109-111, 125-141, 220-228 e 246-273; tuttavia, nel testo l'a. ignora la questione della «benedizione di grazia» ad *Antim*: *infra*, n. 49); ad ogni modo, con riferimento ad una delle tesi centrali del pensiero schuoniano, Scrima afferma: «Schuon subliniază aspectul ‘particular’ al formei manifestate de Logosul întrupat: ‘Dacă Christos ar fi putut fi unică manifestare a Logosului, presupunând că o asemenea unicitate de manifestare e cu putință, nașterea lui ar fi trebuit să aibă ca efect prefacerea instantanea a întregului univers în cenușă.’ Sentință prea ‘rezonabilă’ ca să nu fie undeava eronată. Sîntem convinși că și marii gînditori creștini ai primelor veacuri erau conștienți de această argumentare cu iz platonician, mereu consonantă cu exigențele prea naturale ale logicității imanente. Numai că – și aceasta e poate una din componetele a ceea ce s-a numit ‘nebunia crucii’ – Logosul întrupat în Christos a ales, mai curînd decît nimicirea lumii, să se ‘nimicească’ pe el însuși pînă la moarte – și încă ‘moarte de cruce’ (cf. Sf. Pavel, Filipeni 2, 5-8)» («Schuon sottolinea l’aspetto ‘particolare’ della forma manifestata dal Logos incarnato: ‘Se Cristo avesse potuto essere l'unica manifestazione del Logos, supponendo che una tale unicità di manifestazione sia possibile, la sua nascita

avrebbe dovuto avere come effetto la trasformazione istantanea dell'intero universo in cenere'. *Affermazione oltremodo 'ragionevole' per non essere da qualche parte errata.* Siamo convinti che i grandi pensatori cristiani dei primi secoli fossero consapevoli di questa argomentazione di sapore platonico, sempre consonante con le esigenze troppo naturali della logicità immanente. Solo che – e questo è una delle componenti di quella che si definisce la ‘follia della croce’ – il *Logos* incarnato in Cristo ha scelto, piuttosto che la distruzione del mondo, ‘distruggere’ se stesso fino alla morte – e anche la «morte di croce» [cfr. S. Paolo, *Fil.* 2, 5-8]) (Scrima 2004b: 156; corsivi nostri). A tal riguardo cfr., con riferimento all'*hulûl* [«specificazione di luogo», «localizzazione» dell’essenza divina in una forma contenuta in uno spazio la cui erronea attestazione sarebbe indotta, secondo la prospettiva islamica anche *sufi*, dalla nozione cristiana di Incarnazione], Montanari 2003: 175). Sulla questione magistrale, dal suo punto di vista, è la puntualizzazione di Coomaraswamy (2001: 138), secondo cui «Le Christ en tant que tel, étant une Personne, n'est pas le but final, mais plutôt la Voie elle-même. Le Christ est l'Axe de l'Univers, Agni 'en forme de colonne [skambhah = σταυρός] dans le nid de la vie immédiate, debout sur Son sol à la croisée des chemins» (*pathām visarge*, RV X, 5, 6), le Soleil (*savitâ satyadharmañdrâh*) vers qui convergent tous les chemins (*samare pathînam*, VS XII, 66), et, de plus, la Porte du Monde, la voie pour entrer dans le temps et la voie pour retourner dans l'éternité. ‘Je suis la porte, par Moi, si un homme entre, il sera sauvé, et il entrera et sortira et trouvera à paître...Je suis la Voie, la Vérité et la Vie: personne ne va au Père si ce n'est par Moi’ (Jean 10, 9 et 14, 6)». Inoltre, Scrima (2004b: 147-148) discute in questi termini «ambivalenti» della tesi centrale del testo di Schuon, espressamente formulata nel titolo dell’opera dell’autore svizzero: «Autorul nostru a avut norocul sau poate intuiția unei expresii fericite: ‘unitatea transcendentă a religiilor’...Invenția lui semantică, marea ei reușită să de fapt în ‘banalitatea’ ei. Ea focalizează perceptia și intelectia asupra unui adevarat loc comun: transcendentul ca referent de necofundat al unității realizate, sau în convergență, a faptului religios. A vorbi deci de o ‘unitate trancendență’ a religiilor revine, pînă la urmă, la a sugera o tautologie ce face să treacă însă din exterior și contingent spre esențial și înalt sensul categoriei religioase. Aceasta fiind spuse, putem continua să ne întrebăm dacă acest ‘loc comun’ (și știm toți, cel puțin de la Léon Bloy încoace, ce teribile adevaruri poate ascunde un loc comun) își are un referent cert în realitățile concrete ale conceptului de unitate. Da și nu» («Il nostro autore ha avuto la fortuna o forse l'intuito di una felice espressione: 'l'unità trascendente delle religioni'...La sua invenzione semantica, la sua grande vittoria, sta infatti nella sua 'banalità'. Essa mette a fuoco la percezione e la comprensione sulla verità di un luogo comune: il trascendente come referente non-confondibile dell'unità realizzata, o in convergenza, di un fatto religioso. Quindi, parlare di un 'unità trascendente' delle religioni significa, alla fine, suggerire una tautologia che fa in modo di far passare dall'esteriore e dal contingente verso l'essenziale e in alto il senso della categoria religiosa. Dicendo in questo modo, possiamo continuare a chiederci se questo «luogo comune» [e sappiamo tutti, almeno da Léon Bloy in poi, quali terribili verità può nascondere un luogo comune] abbia un referente sicuro nelle realtà

romeno afferma: «mi sembra una coincidenza significativa la formulazione pubblica di queste problematiche proprio nel tempo che padre Ioann giungeva tra di noi».⁴⁷ A questo proposito, una problematica

concreta del concetto di unità. Si e no»).

47 Scrima (2000: 47). Il tema è ripreso, con riferimento alla «coincidenza» cronologica tra la pubblicazione de L'unité transcendant des religions di Schuon (segna di un serio riconoscimento del senso e della destinazione della tradizione esicasta da parte occidentale e opera «scrutata come si conviene» in Romania già all'epoca della sua uscita) e le attività del Rugul Aprins a Bucarest, in Scrima (2004b: 157). Il padre romeno consente con la concezione guénoniana dell'iniziazione, portando a sostegno il fatto che «simili distinzioni (tra iniziazione e riti essoterici, n. d. r.), del resto, si trovano anche nei padri della chiesa: Basilio il Grande parlava anch'egli di una conoscenza segreta, di una 'disciplina dell'arcano'» (Scrima 2000: 56); sulle consonanze tra Scrima e Guénon in merito alla nozione di «Tradizione» si veda Dragan 2006: 14 e n. 49 (anche se non concordiamo con la tesi dell'a., che asserisce il carattere «gnostico» e addirittura precursore dei «nuovi movimenti religiosi» del Roveto Ardent [ibidem, 11 ss. e 20]). Tuttavia, accettando, da questo punto di vista, la tesi di Schuon, Scrima (2000: 57) afferma che «[ma] riduttiva in Guénon è la tesi che nel cristianesimo sia esistita una tradizione iniziativa ch'esso tuttavia avrebbe perduto: tutto sarebbe ora essoterico (dottrina, rito, iniziazione)» (ibidem, 56; v. Dragan 2006: 14 e, sulla definizione di iniziazione secondo il padre romeno, Scrima 2000: 57). In realtà, Guénon ha piuttosto affermato che tale tradizione iniziativa, successivamente alla provvidenziale discesa del Cristianesimo nel dominio exoterico, completatasi più o meno in coincidenza con il concilio di Nicea, è stata consapevolmente relegata a circoli pressoché inaccessibili (si pensi alla Fraternité du Paraclet ed all'Estoile internelle, in merito alle quali v. Salzani e Zoccatelli [1996: in particolare 61-114] e Zoccatelli [1999]) ovvero «in rami del Cristianesimo diversi dalla Chiesa latina» (Guénon 1954 : 32 n. 4; cfr. anche, sulle modalità e le cause di questo «adattamento» [non «perdita»!], ibidem, 20-22: «...dire che [i sacramenti] hanno 'perduto' questo carattere [iniziativo] comporta una certa improprietà di linguaggio, come se questo fatto fosse stato qualcosa di puramente accidentale; noi riteniamo, al contrario, che si trattò di un adattamento che, malgrado le spiacevoli conseguenze che forzatamente ebbe a certi riguardi, fu pienamente giustificato e reso necessario dalle circostanze di tempo e di luogo» (ibidem, 20-21). In questo contesto va collocata la ricerca di una catena iniziativa operante in contesto athonita da parte di V. Lovinescu nel 1935, su cui v. Mutti (1999: 59-60) e Dragan (2006: 14-15). Inoltre, non è ben chiaro sulla base di cosa il padre romeno, riferendosi a Schuon e Guénon, sostenga che «in questi pensatori, la benedizione viene distinta da un'iniziazione vera e propria» (Scrima 2000: 57). Particolarmenete interessante, al contrario, è la affermazione di Scrima secondo cui «sempre nel contesto della visione guénoniana...la resurrezione di Cristo, éschaton realizzato, si situa al di fuori o al di là della tradizione: è un dato extra- o meta-tradizionale. Va da sé che i primi tenuti a comprenderlo in verità sono i

«discreta» ma al tempo stesso centrale, nell’ordine di una «ermeneutica spirituale» della quale non vanno sottaciute le asperità, potrebbe allora essere riassunta dalla domanda: l’esicismo costituisce un esoterismo, nel senso di una *modalità ermeneutica* che, individuabile anche per via morfologico-comparativa, approfondisce continuamente, *in primis* tramite una prassi oratoria «sintetica» in senso dogmatico ed antropologico⁴⁸ e attraverso mezzi rituali altri (ma non incompatibili) rispetto agli strumenti ordinari di salvezza rappresentati dai sacramenti, il deposito tradizionale cristiano⁴⁹ – ciò ovviamente negando recisamente il dualismo tipicamente «occultistico» dogma/gnosi? La possibilità di sostenere persuasivamente la tesi del carattere esoterico dell’esicismo (qui dell’esicismo di *Antim*) ci sembra valida sulla base del rinvenimento di alcuni suoi elementi fondamentali, tra i quali due ci sembrano i principali: da un lato, la presenza di un «padre spirituale» (russo *starec*, greco *geron*; cfr. arabo *shaykh*, sanscrito

cristiani...» (*ibidem*, 57 n. 28). Cfr. tra l’altro *supra*, n. 45.

48 Poiché essa riassume i due dogmi essenziali del Cristianesimo (Incarnazione e Trinità) e contempla di necessità la partecipazione del corpo alla preghiera (v. al proposito Toti [2006: 65-72 e *passim*]).

49 Al riguardo si veda Borella (2002: in specie 53-74), che, oltre a distinguere l’esoterismo in «reale» e «formale» (*ibidem*, 64-68), lo considera (nel primo senso, con riferimento specifico al Cristianesimo) come «surplus di senso» (*ibidem*, 57) strutturalmente correlato all’exoterismo (*ibidem*, 53-54): entrambi costituiscono delle prospettive ermeneutiche che, in quanto categorie in buona parte moderne, «delle operazioni ermeneutiche vive, non delle determinazioni geometriche fisse» (*ibidem*, 55), non esauriscono (non potendo) tutta la Rivelazione (il carattere dell’esoterismo quale «penetrazione» della tradizione è tra l’altro tratto da Guénon 1967: 78). Quando Borella (2002: 65-66) sostiene che «trattando delle vie spirituali esistenti nel cristianesimo orientale di cui lo stesso Guénon ha affermato il carattere iniziatico, la loro assimilazione al modello guénoniano si scontra con alcune difficoltà, fra cui la principale è l’assenza di un rito iniziatico sovrapposto ai comuni sacramenti», egli sembra ignorare il conferimento, all’interno del «Roveto Ardente», della più volte menzionata «benedizione di grazia». Al contrario, ci sembrano condivisibili le conclusioni dello studioso francese nel capitolo in oggetto: «quando l’esoterismo diventa un nome, cessa molto spesso di essere una realtà... La religione si riduce così a un elenco di peccati, o si dilata nelle nebulose filosocialiste. È allora che che gli esoteristi «patentati» si sentono giustificati dall’essere depositari di una tradizione superiore. E come dare loro torto, se la scelta è possibile solo tra il moralismo filantropico e il fondamentalismo ottuso?» (*ibidem*, 74).

guru) che, situandosi al di là delle funzioni «ordinarie»,⁵⁰ trasmette una «influenza spirituale» la cui regolarità ed efficacia sono attestate da una «catena iniziatica» che risale sino agli Apostoli; dall'altro, il fine ultimo della «divinizzazione» (greco *théosis*), assimilazione delle *enérgeiai* («manifestazioni operative» della divinità) che induce una reale trasformazione ontologica del praticante, conseguita a mezzo di una «grande guerra santa» (cfr. l'islamico *jihâd al-akbar*) condotta con attitudine «tecnica» a mezzo dell'utilizzo di un metodo fondato sulla invocazione del Nome di Gesù e sulla «discesa della mente nel cuore» (oltre che della cd. «tecnica psicofisica»).⁵¹

Da un altro punto di vista, posto che la catena iniziatica cui si riconnette la filiazione dell'*Antim* appare inequivocabilmente regolare (rimandando agli *starcy* del monastero russo di Optina Pustyn'), la «benedizione portatrice di grazia dell'Eredità spirituale», citata nella lettera-testamento di Padre Ioann,⁵² può essere intesa come un sacramento (agente cioè *ex opere operato*)? Si potrebbe qui ipotizzare che, se Scrima afferma la «funzione performativa della parola» in relazio-

50 Scrima (2000: 36-37). Una gerarchia super-exoterica, «parallela» a quella exoterica – che pur non nega –, è implicitamente affermata da Scrima in riferimento alla funzione di padre spirituale, distinta da quella di confessore o di direttore di coscienza (*ibidem*). Sull'argomento si veda Ware (1990: VII), ove si afferma che, a motivo di un certo decadimento della spiritualità avutosi nel periodo posteriore alle origini del Cristianesimo, alla successione apostolica si «affiancò una successione «parallela» (e non in contrasto con la prima) di *starcy* (detta «catena d'oro» da Simeone il Nuovo Teologo); inizialmente, le due «catene» coincidevano, evidentemente poiché ruolo «istituzionale» e funzione «carismatica» non necessitavano di una tale «divaricazione». Lo stesso Florenskij (1974: 270-271 e 482-483) ha esplicitamente affermato il carattere esoterico del Cristianesimo, che si comunica «a mezzo della catena della tradizione vivente della Chiesa» (*ibidem*, 482; corsivi nostri).

51 La teologia cattolica, laddove conserva l'aspetto «metodico» e «guerriero» dell'ascesi (ravvisabile ad es. negli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola), da un lato afferma la centralità della funzione della paternità spirituale – sebbene essa sia attualmente molto indebolita in contesto cristiano-occidentale –, dall'altro nega il carattere increato delle *enérgeiai*, che considera create, recidendo così, sulla base della separazione agostiniana tra ordine della natura ed ordine divino, la possibilità della *théosis* nel senso cristiano-orientale. Per una recente critica cristiano-occidentale della dottrina palamita si veda Spiteris (1996: in specie 114-122).

52 Scrima (2000: 13).

ne alla benedizione,⁵³ e considerato che «alcuni teologi recenti fanno rientrare i sacramenti nella categoria degli enunciati performativi»,⁵⁴ allora l'asserzione di una qualità «sacramentale» della «benedizione di grazia» non sembrerebbe essere priva di fondamento; inoltre, un riferimento di Scrima a Simeone il Nuovo Teologo, secondo cui «realizzare la potenzialità offerta dal battesimo significa acquisire coscienza dello Spirito Santo, senza la quale – dice Simeone – non sei veramente cristiano», a parte la forzatura della fonte, inserita nel contesto di una discussione inerente alla relazione tra «benedizione di grazia» e «battesimo dello Spirito Santo», mostrerebbe l'attribuzione da parte di Scrima di un carattere indelebile e dunque sacramentale alla prima: ciò in virtù della certezza dell'assunzione della Grazia a mezzo della medesima benedizione.⁵⁵ Tuttavia, una tale «sovraposizione di sacramenti» sarebbe incompatibile con la tradizionale dottrina ortodossa, cui costantemente ed inequivocabilmente il gruppo di *Antim* si richiamava. Probabilmente, in mancanza di altri elementi, non ci si potrà per ora spingere più in là rispetto alla definizione della «benedizione di grazia», nei termini della teologia cattolica, quale «sacramentale» (che agisce *ex opere operantis*), ovvero come di una sorta di «benedizione intensificata».

Sulla questione della benedizione di grazia quale *parola* e *atto* – dunque *rito* che si compone di un'invocazione e dell'imposizione delle mani⁵⁶ – riproducibili sul piano «cosmico», Scrima, dopo aver definito il padre spirituale (cui, lo ricordiamo ancora, è dedicato *Il padre spirituale* nella figura di Ioann) come «trasmettitore» di un'influenza spirituale attraverso la benedizione^{–57} traendo a tal proposito esempi dalla tradizione semitica e sanscrita –, afferma che alla creazione segue necessariamente la benedizione come qualificazione del com-

53 *Ibidem*, 51.

54 Borella (2002: 139). Gli enunciati performativi sono, nella linguistica moderna, «gli enunciati che producono quello che enunciano per il fatto stesso di enunciarli» (*ibidem*).

55 Montanari (2003: 138).

56 Come è attestato da Devillers (2003: 264-265).

57 Scrima (2000: 50).

pimento dell'opera: in tal senso, la benedizione è «il primo articolo di una grammatica dell'accordo relativa alla manifestazione»; essa «ha la funzione di sigillo; ciò che è benedetto è così istituito nella pienezza aperta del divenire...in Massimo il Confessore, l'«essenza» è *bene-essere* (*eu-eînai*), non solo *essere* (*eînai*). La benedizione costituisce un atto di consenso, e quindi di qualificazione, che oltrepassa il livello della *phýsis*, dell'essere naturale. Attraverso la benedizione si può instaurare una comunicazione tra spirito e *phýsis*. *Ens et bonum convertuntur* era l'assunto degli scolastici medievali, che si collocavano ancora nella trasparenza di questo significato della benedizione».⁵⁸ Il «Dio vide che era cosa buona» (ebr. *wa-jare' Elohim ki tov*) del Genesi rimanda, precisamente, da un lato all'ultima *parola* di Cristo crocifisso sulla croce (gr. *tetélestai*, «è compiuto», «è perfetto») – significando «la benedizione di una creazione...riorientata» –, dall'altro, nell'»altro capo dell'*arché* rivelata dalla tradizione e dal testo sacro, e cioè nello spazio sanscrito», al sanscrito *su asti*, da cui «svastica», forma di croce rotante e dunque *atto*. Il parallelo terminologico e semantico è accompagnato anche da una significativa corrispondenza in termini di «cronologia sacra», laddove «i commentarii dei bramini dicono che, ad ogni rotazione della svastica, al termine di ogni rotazione cosmica viene detto *su asti*. Il che corrisponde perfettamente al ritmo dei giorni della Genesi».⁵⁹ Inoltre, alla caduta – necessariamente indotta dalla creazione,⁶⁰ creazione a sua volta «confermata» attraver-

58 *Ibidem*, 52-53.

59 *Ibidem*, 52-54. Cfr., sull'«ascendenza» di questo passo, le osservazioni di Montanari citate *supra*, n. 46.

60 La creazione si configura in questo senso quale primordiale sacrificio cosmogonico della divinità, attraverso cui l'Uno si «manifesta» nel molteplice. Ciò è riprodotto dal sacrificio rituale, che si compone delle due fasi della «disintegrazione» e della «reintegrazione» (quest'ultima consistendo nella realizzazione della *coincidentia oppositorum*; al riguardo si veda, con riferimento al sacrificio vedico, Coomaraswamy [1977: 199]). Secondo lo stesso Scrima, «le fondement de la réalité est le sacrifice. 'Si le grain ne meurt...'» (riportato in Père Élie de Deir-el-Harf [2003: 251]). D'altra parte, incarnazione e morte costituiscono, nella prospettiva cristiana, oltre che un «sommo» sacrificio divino, il «prosegue» ed il culmine («perfezionato» con la Resurrezione) di una creazione costantemente in opera.

so la benedizione di Dio – «succede», per corrispondenza simmetrica, il dispiegamento della funzione divina di *omnitenens* (greco *pantocrator*, arabo *Dhabet al-Kull*).⁶¹ Significativa è anche – per rimanere in tema – la ricezione della dottrina induista delle quattro età («la nostra storia umana può essere riguardata come una successione di cicli che senza sosta preparano la fine»).⁶² Scrima attribuisce implicitamente al *kâli-yuga* (sanscrito per «epoca della dea *Kâli*», dea della distruzione e non a caso «ipostasi femminile del tempo [*kâla*]»),⁶³ in cui l’umanità sarebbe attualmente inserita, la «cristallizzazione del tempo» di cui aveva parlato padre Ioann e che il comunismo russo aveva determinato – quantificando e dunque «reificando» l’umanità come David che osò censire il popolo⁶⁴ – attraverso «l’aspetto opposto dell’esuberanza, dello slancio: parate, *meeting*, gare...», ciò cui faceva da contraltare «l’impossibilità di essere ancora pellegrini, così come pellegrina era stata tutta la Russia tradizionale, fino alla vigilia della prima guerra mondiale»;⁶⁵ e il movimento, l’»attrazione verso un centro» sono attestati anche nella cronologia sacra induista, ad es. nell’*Aitarêya Brahmana*, ove è detto, secondo quanto è riportato da Scrima, che, relativamente all’»età dell’oro», «*Kritia* (scil. *yuga*: «età dell’oro»): viaggia e percorre (lo spazio)».⁶⁶ Lo stesso simbolismo geometrico del cerchio e del quadrato si riferisce alla dicotomia essere/divenire, le due figure – la impossibilità della coincidenza delle quali esprime una aporia di natura simbolica⁶⁷ – rimandando, in quanto simboli del «dinamismo della

61 Scrima (2000: 54-55).

62 *Ibidem*, 73.

63 *Ibidem*, 95.

64 *Ibidem*, 75.

65 *Ibidem*, 74 (corsivo nostro).

66 *Ibidem*. Cfr. anche *ibidem*, n. 4, e, in altro contesto, Guénon (1997: 33 n. 1): «Le parole *sharîah* e *tariqah* contengono entrambi l’idea di ‘cammino’, dunque di movimento», ciò che conferma l’idea della tensione costante verso un centro costitutivamente inattinibile, in questa esistenza, nella sua «essenza» (si pensi alle nozioni cristiane di *epéktasis* [su cui v. Deseille 1960: 785-788] e di *théosis*; in particolare, quest’ultima risulta essere «caparra» [greco *arrhabón*], anticipazione di una beatitudine pienamente fruibile solo nella vita futura).

67 Scrima (2000: 83 n. 36).

forma cosmica» e della «stabilità, del supporto fermo della terra»,⁶⁸ alla *peregrinatio in stabilitate* come irriducibile segno distintivo della vita del monaco, del cristiano e per estensione dell'uomo: il divenire è in tal senso forma dell'essere, che a sua volta è senso (destinazione e significato) e compimento del primo.⁶⁹ Inoltre, il passaggio, verificatosi con l'avvento del Cristianesimo, dal «libro circolare» – che rimanda alla ciclicità del tempo ed alla possibilità del libro stesso di arrotolarsi/srotolarsi – a quello «rettangolare» esprime il passaggio alla «chiusura simbolica del testo presente in Ap 6,14».⁷⁰

Il tema della parola – in connessione al *Logos* ed alla Scrittura – è diffusamente trattato nei paragrafi «Il libro circolare»⁷¹ e «L'orizzonte dell'in-scrizione».⁷² Nel primo l'a. evidenzia il carattere sincronico della iconografia e diacronico della Scrittura in quanto «imbastitura organica di...grámmata»,⁷³ successione di parole e di suoni, e quindi mette in luce la connessione terminologica tra le aree semantiche della scrittura e del tessere (sanscrito *sûtra*, che designa sia il filo che la scrittura sacra; latino *textus* e *textura*; arabo *surat*, che sta per «filo dello stame» e «capitoli» del Corano; greco *strophé* e *strophein*, che «indicano il movimento di va e vieni della navetta con la spola trasversalmente all'ordito»).⁷⁴ Soprattutto, appare molto significativo che «in tutte la grandi tradizioni il testo sacro, ma anche il testo in sé evocano la tessitura...Trama e ordito intrecciano il senso apparente, visibile, e il senso nascosto, ma fondamentale, del testo. Ma nell'atto della tessitura l'ultimo gesto è quello di tagliare il filo perché il tessuto terminato sia liberato dal quadro dello strumento, dal telaio che ne ha creato la forma. Quando il tappeto è finito, concluso, il legame

68 *Ibidem*, 82 n. 36.

69 Cfr. le parole di Scrima *ibidem*, 65: «L'esistere non è che un'immagine mobile della stabilità».

70 *Ibidem*, 82-83. Sul tema si veda, per quanto concerne il significato simbolico del passaggio dalla sfera al cubo, Guénon (2006: 135-140).

71 Scrima (2000: 75-85).

72 *Ibidem*, 85-86.

73 *Ibidem*, 76.

74 *Ibidem*, 77.

col telaio è tolto e il tessuto appare come un essere vivo, autonomo, dotato ormai di un destino suo proprio».⁷⁵ Scrima evidenzia tra l’altro il tema del libro-rotolo, che si può avvolgere (celando i suoi significati) o svolgere (al contrario, rivelandoli); e rinvia a tal proposito all’Apocalisse, ove è più volte detto che il cielo si è avvolto come un rotolo.⁷⁶ Il *Logos* può avere allora come «‘contenitori’ (personale o impersonale che siano) che non ne esauriscono il ‘contenuto’» il libro (in *Islâm*) o la carne dell’Uomo-Dio (nel Cristianesimo); di conseguenza, il carattere personale della prospettiva cristiana acuirà l’importanza della libertà,⁷⁷ senza che ciò determini una irriducibile divaricazione tra uomo «liberato» e uomo «libero»: la verità è già stata svelata e approfondita in un Libro, ovvero sarà ri-velata⁷⁸ pienamente nella storia al momento della *parousía*. Secondo Scrima, una delle figurazioni più significative del cielo «apocalittico», Il *Giudizio universale* conservato nel monastero di Chora a Costantinopoli, non è altro che «la trascrizione iconografica di un versetto dell’Apocalisse: ‘Il cielo si ritirò come un volume che si arrotola e tutti i monti e le isole furono smossi dal loro posto’ (Ap 6,14)», nel testo greco *Kai ho ouranòs apeoristhe* («si è ritratto») *hos biblón helissómenon* («come un libro chiuso», «riavvolto»).⁷⁹ Al «dispiegamento» della manifestazione, indotta dalla «sovraffondanza d’amore» divina, è «succeduto» l’annichilimento e la morte in croce, l’attraversamento di tutti gli stati dell’essere fino ad

75 *Ibidem* (corsivo nostro). È qui abbastanza evidente che il tappeto è la creatura umana, il telaio Dio nella sua funzione di *Logos* creatore.

76 *Ibidem*, 77.

77 *Ibidem*, 86. Cfr. anche, contro ogni deriva «miracolistica» della fede cristiana, *ibidem*: 101.

78 Sul significato della nozione di «ri-velazione».

79 Scrima (2000: 77-78). Oltre al libro ed al cielo, anche la persona umana può «invilupparsi» ed «svilupparsi»: «Data la struttura della nostra condizione fisica, per essere stabili bisogna trovarsi in movimento: ‘Colui che sta faccia attenzione a non cadere’. La ‘stabilità’ significa qui una realizzazione interiore, non solo all’interno dell’essere personale, ma dell’essere spirituale: è, nello stesso tempo, un inviluppo e uno sviluppo» (*ibidem*, 76; subito dopo Scrima evidenzia «l’analogia...inaspettata con il modo di far uso del libro nell’antichità»). Sul tema connesso della peregrinatio in stabilitate si veda *supra*.

inferos (momenti che rimandano ai «Piccoli misteri»)⁸⁰ e la Resurrezione-ascesa al cielo di Gesù (che rimandano ai Grandi misteri);⁸¹ alla creazione «succederà» dunque, per necessaria simmetria, la ritrazione del creato nell'«immanifestato» (si pensi alla dottrina dell'apocalisse come «ritorno al Principio» e «fine di un mondo», che a sua volta anticipa una «nuova creazione»).

Il riavvolgimento «microcosmico» del Libro corrisponde evidentemente, sul piano macrocosmico, al riavvolgimento del cielo, dato che «il libro sigillato di Ap 5,1 ci offre uno dei modelli celesti delle scritture tradizionali e questo modello causa un'evidente circolarità: è un libro che si può arrotolare e srotolare, nella sua forma e nella sua funzionalità, con la circolarità cosmica. Arrotolandosi e srotolandosi, il libro orienta lungo il divenire vettoriale dei tempi, dei cicli, dell'ordine e dell'economia di Dio che percorre la storia, avvolgendo e svolgendo le tappe della propria rivelazione fino al compimento finale».⁸² Da questo punto di vista, *come il Cristo, il Corano ricapitola il cosmo, di cui è una «sintesi» ed un «modello»*: «esiste quindi una sorta di parentela, connaturalità, in questa visione, tra Libro, l'oggetto che fa da supporto alla Scrittura (che non a caso è detta Bibbia), e la totalità, che è di supporto alla manifestazione, giustamente chiamata cosmo. L'uno e l'altra sono portatori di segni e l'uno e l'altra possono essere afferrati, come ci viene qui suggerito, da un capo all'altro del loro offrirsi come forma».⁸³

Per concludere, ci sembra che, dalla sommaria analisi che abbiamo cercato di condurre – ovviamente suscettibile di ulteriori, più circostanziati approfondimenti – sia emerso un elemento centrale: oltre alla questione della riformulazione linguistica della verità cristiana – riformulazione che, come già accennato, nel caso di Scrima non ha dato luogo a compiacimenti eterodossi –, la necessità di delineare

80 Al proposito si veda, con specifico riferimento all'ambito iconografico cristiano-orientale, la superba discussione in Lindsay Opie (1975a: 164-176 e 1975b: 373-394).

81 *Ibidem*.

82 Scrima (2000: 81).

83 *Ibidem*, 78-80.

una morfologia religiosa comune ad alcune delle maggiori tradizioni spirituali dell’umanità appare qui una necessità impellente: esigenza, questa, tipicamente moderna ed occidentale, dato che, sia detto per inciso, essa evidentemente non è legata alla apologia dei classici schemi soteriologici cristiani, ma appare intimamente mossa dalla tensione antropologica a comprendere l’altro, e, *attraverso l’altro*, se stessi e ciò che di sé è stato «occultato»; ed è significativo che ciò sia stato condotto senza cedimenti teologici, dall’interno della tradizione cristiano-orientale. Strumenti moderni di una tale elaborazione intellettuale e spirituale sono l’ermeneutica e la comparazione; la prima si configura quale «intelligenza delle Scritture e *dunque* del mondo» cui non sono ovviamente estranei i rapporti con l’opera del connazionale M. Eliade e del francese H. Corbin (ad es., è noto che il primo parlò espressamente di «ermeneutica creatrice»).⁸⁴ Se ciò conduca alla tesi dell’«equivalenza» soteriologica ed *in essentia* delle religioni tradizionali – e non semplicemente alla conferma della giustificazione-interpretazione delle altre spiritualità quali «semi del Verbo» –, Scrima non lo dice espressamente, forse anche perché non è questa la sua finalità principale. A noi sembra che, tuttavia, nell’ottica esegetica del padre romeno, il Cristianesimo, senza negarla (come potrebbe?), «assuma» e «rovesci», ad esempio, la prospettiva veterotestamentaria del Dio «giudice maestoso». Nel NT, ove è posto l’accento sul carattere misericordioso della divinità, Dio è, oltre che un uomo, un infante (*in-fans*, «che non parla»): ciò che conferma, all’altro capo della sua «discesa» [Incarnazione e morte], la Sua *kénosis*), che si manifesta quindi come presenza discreta.⁸⁵ Estendendo una tale modalità di rapporti alle grandi tradizioni religiose, esse, palesemente inconciliabili sul piano «dogmatico», svilupperebbero ed approfondirebbero allora i differenti significati e linguaggi in ragione della loro prospettiva, e quindi funzionalmente al loro «punto di vista», accogliendo o esclu-

84 Eliade (1971: 131 ss.) (v. Montanari [2003: 119]). Per uno studio dell’applicazione dell’«immaginazione creatrice» all’ambito mistico-sapienziale si rimanda all’opera capitale di Corbin 1958.

85 V. ciò che è riportato di Scrima dal Père Élie de Deir-el-Harf (2003: 257).

dendo, «relativizzando» o «assolutizzando» valori, fatti ed apporti simbolici nella misura della compatibilità di quelli con il proprio «sistema» generale. Ci sia concessa, al termine di questa trattazione, una metafora tratta dall'astronomia. Il sistema spirituale di riferimento di Scrima è il Cristianesimo; il suo «sole» Gesù Cristo, *Logos* incarnato. Tuttavia, il padre romeno sembra suggerire – neanche troppo velatamente – che il fatto inequivocabile che nel nostro sistema solare tutti traiamo vita dallo stesso ed unico sole non esclude per principio l'esistenza e soprattutto l'efficacia oggettivamente operante di *altri* soli in *altri* sistemi solari.

Bibliografia:

Boff 2007

L. Boff, «Il Cristo cosmico è più grande di Gesù di Nazareth?», *Concilium* 1, pp. 74-83.

Borella 2002

J. Borella, *Esoterismo guénoniano e mistero cristiano*, trad. di D. Giardini, Roma; tit. or. *Ésotérisme guénonien et mystère chrétien*, Lausanne 1997.

Citterio 2005

E. Citterio (in collaborazione con N. Valentini e I. Marchis), «Chiesa ortodossa romena: la testimonianza e il presente», *Il Regno* 18, pp. 629-645.

Clément 2003

O. Clément, «Note biographique», *Contacts* 203, pp. 243-245.

Coomaraswamy 1977

A. K. Coomaraswamy, *Selected papers. 2. Metaphysics*, Princeton.

Coomaraswamy 2001

A. K. Coomaraswamy, *La signification de la mort. «Meurs avant que tu ne meures». Études de psychologie traditionnelle*, Milan.

Corbin 1958

H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris.

Deseille 1960

P. Deseille, «Épectase», Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique. *Doctrine et histoire* 4/1, Paris, pp. 785-788.

Devillers 2003

N. Devillers, «Ce que fut dans ma vie la rencontre du père André Scrima», *Contacts* 203, pp. 263-272.

Dragan 2006

R. Dragan, «Une figure du Christianisme orientale du vingtième siècle: Jean l'Etranger», relazione tenuta alla 6th EASR Conference, *Religious history of Europe and Asia*, Bucarest, 21/09/2006.

Dumbravâ 2005

D. Dumbravâ, «Storia delle religioni ed ecumenismo – isomorfismo necessario? Brevi accenni morfologici sul linguaggio teologico di A. Scrima», relazione tenuta al colloquio *Le giornate della spiritualità romena*, Pontificio Istituto Orientale, novembre 2005.

Dupuis 2000

J. Dupuis, «The cosmic Christ in the early fathers», in id., *Toward a Christian theology of religious pluralism*, New York, pp. 53-83.

Eliade 1971

M. Eliade, *La nostalgie des origines*, Paris.

Élie de Deir-el-Harf 2003

Père Élie de Deir-el-Harf, «Témoignage», *Contacts* 203, pp. 246-262.

Florenskij 1975

P. Florenskij, *La colonne et le fondament de la vérité: essai d'une théodicée orthodoxe en douze lettres*, trad. di C. Andronikoff, Lausanne.

Florenskij 2004

P. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, trad. di E. Zolla, 9a ed., Milano; tit. or. *Ikonostas*, Mosca 1922.

Guénon 1967

R. Guénon, *Iniziazione e realizzazione spirituale*, trad. di T. Masera, Torino; tit. or. *Initiation et réalisation spirituelle*, Paris 1954.

Guénon 1987

R. Guénon, *Considerazioni sull'esoterismo cristiano*, Roma; tit. or. *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, Paris 1954.

Guénon 1997

R. Guénon, «La scorza e il nocciolo (El-Qishr wa'l-Lobb)», in id., *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, trad. di L. Pellizzi, 2a ed., Milano, pp. 31- 37; tit. or. «L'écorce et le noyau», *Le Voile d'Isis*, février 1931.

Guénon 2006

R. Guénon, *Il regno della quantità e i segni dei tempi*, trad. di T. Masera e P. Nutrizio, 5a ed., Milano; tit. or. *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Paris 1945.

Ică 2004

I.I. Ică, «Il 'Roveto Ardente': una fioritura dell'ideale esicasta all'alba del comunismo in Romania», in *Il monachesimo tra eredità e aperture*, a cura di M. Bielawski e D. Hombergen (Studia Anselmiana, 140), Roma, pp. 471-488.

Lilla 1984

S. Lilla, «*Nous*», Dizionario patristico e di antichità cristiane, Casale Monferrato (Al), II, pp. 2423-2433.

Lindsay Opie 1975a

J. Lindsay Opie, «Il significato iniziatico delle icone pasquali», trad. di C. Giannone, *Conoscenza religiosa* 2, pp. 164-176.

Lindsay Opie 1975b

J. Lindsay Opie, «I sensi esoterici delle icone pasquali», trad. di C. Giannone, *Conoscenza religiosa* 4, pp. 373-394.

Mainardi 2000

A. Mainardi, *Prefazione* a Scrima 2000, pp. 5-7.

Montanari 2003

E. Montanari, *La fatica del cuore. Saggio sull’ascesi esicasta*, Milano.

Mutti 1999

C. Mutti, *Eliade, Vâlsan, Geticus e gli altri. La fortuna di Guénon tra i romeni*, Parma.

Salzani e Zoccatelli 1996

S. Salzani e P. L. Zoccatelli, *Hermétisme et emblématique du Christ dans la vie et dans l’œuvre de Louis Charbonneau-Lassay [1871-1946]*, trad. di J. Nicolas, Milano.

Schuon 1948

F. Schuon, *Mystères christiques*, (Études traditionnelles 269).

Schuon 1997

F. Schuon, *L’unità trascendente delle religioni*, trad. di G. Iannaccone e M. Magnini, 2a ed., Roma; tit. or. *De l’unité transcendance des religions*, Paris 1948.

Schuon 2003

F. Schuon, *Cristianesimo/Islam: visioni di ecumenismo esoterico*, trad. di G. Iannaccone, Roma; tit. or. *Christianisme/Islam: visions d’un oecuménisme ésotérique*, Paris 1981.

Scrima 1958a

A. Scrima, «L’avènement philocalique dans l’Orthodoxie roumaine», *Istina* 3, pp. 295-328.

Scrima 1958b

A. Scrima, «L’avènement philocalique dans l’Orthodoxie roumaine», *Istina* 4, pp. 443-474.

Scrima 2000

A. Scrima, *Il padre spirituale*, trad. (parziale) di A. Mainardi, Comunità di

Bose (Bi); tit. or. *Timpul Rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, București 1996.

Scrima 2003

A. Scrima, *Despre isihasm*, București.

Scrima 2004a

A. Scrima, *Duhul Sfânt și unitatea Bisericii. Jurnal de conciliu*, București.

Scrima 2004b

A. Scrima, «Cuvînt înainte [la traducerea volumului lui F. Schuon, Despre unitatea transcendentă a religiilor», Humanitas 1994], in id., *Teme ecumenice*, București, 139-157.

Scrima 2005

A. Scrima, *Antropologie apofatica*, București.

Spiteris 1996

Y. Spiteris, *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Roma.

Toti 2006

M. Toti, *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta*, Roma-L'Aquila.

Vâlsan 2000

M. Vâlsan, *Sufismo ed esicismo. Esoterismo islamico ed esoterismo cristiano*, trad. di C. Mutti, Roma.

Ware 1990

K. Ware, *Foreword* to I. Hausherr, *Spiritual Direction in the Early Christian East*, transl. by A. P. Gythiel, Kalamazoo (Mi); tit. or. *La direction spirituelle en Orient autrefois* (Orientalia Christiana Analecta 144), Roma 1955.

Zoccatelli 1999

P. L. Zoccatelli, *Le lièvre qui rumine. Autour de René Guénon, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternité du Paraclet. Avec des documents inédits*, trad. di P. Baillet, Milano.

Gilgameš in Giappone: Riferimenti ai miti sumero-accadii nell'anime¹

Érica Couto

Intro

L'argomento del presente intervento nasce da un interesse personale per la produzione manga e anime giapponesi, ossia fumetti e animazione, uniti al mio ambito di specializzazione, l'assiriologia. Come moderata consumatrice di questi prodotti, ho potuto osservare come in diverse serie e produzioni di animazione compaiano personaggi, nomi, elementi o semplici riferimenti alle culture vicinorientali. Ma che valore hanno questi elementi per il pubblico giapponese?

In primo luogo, vorrei fare un'analisi del particolare uso che si fa di riferimenti a miti mesopotamici, e ad alcuni aspetti biblici, negli anime giapponesi, tentando, in seguito, di chiarire a quale necessità risponde tale pratica nello sviluppo della storia ed inoltre come questo si vincola alla realtà del Giappone del XX secolo.

Trattandosi di una ricerca in corso, i risultati qui esposti sono da considerarsi parziali, sebbene siano stati arricchiti dalle osservazioni e dai suggerimenti proposti durante il convegno.

Analisi

La nostra analisi si focalizzerà su tre opere di animazione prodotte negli ultimi anni: “Metrópolis” (2001), “Gilgamesh” (2003-2004), e “Neon Genesis Evangelion” (1995).

¹ Vorrei ringraziare l'organizzazione del convegno di Pavia per la straordinaria accoglienza e l'ospitalità ricevuta; ai colleghi e partecipanti per tutte le critiche e commenti fatti a questo intervento; ed a Lorenzo Verderame non solo per tutti i suggerimenti fatti riguardo ai contenuti del testo e per l'aiuto con la traduzione italiana, ma anche per aver stabilito un precedente nello studio della relazione tra la cultura popolare e lo studio delle civiltà vicinorientali con “Faccia da sumero” (3º Convegno Orientalisti 2004).

Metrópolis (tav. I, fig. 1)

“Metrópolis” (2001), è un film di animazione, diretto da Katsuhiro Otomo e basato sul manga di Osamu Tezuka del 1949, che prende spunto dall’omonimo romanzo di Thea von Harbou reso celebre dall’adattamento cinematografico del marito Fritz Lang nel 1926.²

Il film è ambientato dopo una Grande Guerra (che suggerisce, nell’originaria storia di Tezuka, un riferimento alla Seconda Guerra Mondiale, anche se non ci sono riferimenti esplicativi), in una grande città chiamata Metropolis, dove i robot hanno sostituito in gran parte gli uomini come forza lavoro, fomentando la disegualanza e il disagio nella popolazione.³ Come contrapposizione, troviamo una classe politica e militare preoccupata essenzialmente per il potere, fondato sul delirio di grandezza e mania d’onnipotenza.

In questo contesto generale, sono vari i riferimenti fatti a elementi mitici mesopotamici:

1) la ziqqurat costruita nella città (tav. I, fig. 2), che segna l’inizio del film, visto che gli eventi raccontati si svolgono durante i giorni di celebrazioni per l’inaugurazione della torre (tav. I, fig. 3). La ziqqurat rappresenta agli occhi dei suoi costruttori (cioé, i potenti, personificati dal duca Red) il progresso degli esseri umani, manifestato in frasi come “In questo momento la nostra nazione ha raggiunto il cielo”, o “Il nostro potere illuminerà l’intero mondo”. Si enfatizza la combinazione di scienza e intelletto umano come valori supremi capaci di rendere grande ed eterna una nazione.

2 Alcuni elementi del racconto di von Harbou, che non compaiono nel *manga* di Tezuka, sono ripresi nell’*anime* di Otomo, come per esempio la ziqqurat (chiamata Nuova Torre di Babele nel racconto).

3 Il racconto originale ed il film muto descrivono una società in cui le macchine sono divinizzate, servite e alimentate dagli esseri umani. Inoltre gli uomini sono descritti come il “cibo” di cui si nutre il complesso industriale della Nuova Torre di Babele. A confronto delle macchine, ideale di perfezione, l’uomo incarna una creatura limitata e imperfetta, Vd. von Harbou (1996: 17-18): “*Quegli uomini si esauriscono con grande rapidità quando si trovano di fronte alle macchine, ma della deficienza del materiale umano. L'uomo è il prodotto di un mutamento, Freder. Un essere per il quale non esiste possibilità di ulteriore perfezionamento. Se non è degno, non può venire rispedito alla fornace che l'ha originato. Si è obbligati a usarlo per quello che vale*”.

La ziqqurat rappresenta, però, un altro valore per la popolazione soffrente e affamata: la superbia (tav. II, fig. 4). Quando il protagonista Kenichi chiede a Atlas, un rivoluzionario che opera nei sotterranei della città, cosa sia la ziggurat, questo risponde:

“Così erano chiamate le torri che venivano alzate nell’antica Babilonia. La più famosa tra tutte fu la torre di Babele (...). L’arrogante sovrano di Babilonia scatenò la furia e la collera di Dio, che la distrusse. La storia si ripete. Anche il duca Red è segnato dallo stesso destino. Questa volta però la torre non sarà distrutta per la collera di Dio, ma tramite le nostre stesse mani”.

La ziqqurat sintetizza così il conflitto di due forze opposte: il potere egemonico contro il popolo, l’arroganza contro la giustizia.⁴

2) il partito Marduk, che viene definito come una milizia volontaria e che è, in realtà, un partito politico d’impronta militare, repressore, fondato e finanziato dal duca Red (cioè, lo stesso costruttore della ziqqurat).

Il simbolo del partito è il drago, ispirato all’animale simbolo di Marduk (tav. II, fig. 5), che appare in diversi momenti del film, sulle fasce che portano al braccio i suoi membri o, come nell’immagine, proiettata sulla superficie della ziqqurat durante la sua inaugurazione (tav. II, fig. 6). Richiama la nostra attenzione il fatto che, dietro l’immagine, s’osserva un frammento del *Enūma elish* inciso sulla superficie della ziqqurat.

3) Tima (tav. III, fig. 7), probabilmente l’adattamento giapponese del nome “Tiamat”, è un essere creato artificialmente per mandato del duca Red, destinato a occupare il trono della ziqqurat ed a dominare il mondo (tav. III, fig. 8), e che viene descritto così:

“Tu (Tima) non sei affatto un essere umano, non sei un effimero es-

⁴ Nel racconto di von Harbou (1996: 39), si esprime chiaramente la duale funzione della ziqqurat nel seguente passaggio: “*Il piacere di uno* [il cervello che crea la Torre] divenne *il fardello di altri* [i lavoratori nella costruzione de la Torre]. *L’irro di lode di uno* divenne *la maledizione di altri*. *‘Babele!’* gridava uno, e voleva dire: *Divinità, Incoronazione, Eterno Trionfo!* *‘Babele!’*, gridava l’altro, e voleva dire: *Inferno, Schiavitù, Eterna Dannazione!* La medesima parola era preghiera e bestemmia. Pur pronunciando le stesse parole, gli uomini non si comprendevano”.

sere vivente (...), acceccato dall'amore e dalla moralità. Sei un essere supremo”.

La dea del mito ha qui la forma d'una bambina-androide che rifiuta la sua natura robotica e che, nel momento in cui si rivela il fine per la quale è stata creata, precipita la distruzione della città come vendetta per gli esperimenti degli uomini sui robot, citando “E così la torre di Babele assaggiò la collera di Dio”.

Gilgamesh⁵

“Gilgamesh” o “Girugameshu” è la serie anime creata di Masahiko Murata (2003-2004) a partire del manga di Shotaru Ishinomori pubblicato nel 1972.

La storia, ambientata nel XXI secolo, inizia quando la tomba di Gilgamesh ad Uruk è scoperta da uno scienziato di nome Terumichi Madoka. Questa scoperta porta alla fondazione di un istituto di ricerca su Gilgamesh, il cui nome è “Porta del Cielo”; scopo principale è la ricerca del materiale genetico del mitico re per trasformarlo in un semidio e per trovare il segreto della vita eterna. Per questo, e in previsione che accada qualche catastrofe, gli scienziati coinvolti nel progetto si fanno clonare come embrioni.

E, ovviamente, la catastrofe accade: per una esplosione nella “Porta del Cielo”, causata da Terumichi Madoka, la civiltà rimane quasi anichilata e ridotta in un stato di assoluta rovina. Madoka, lo scienziato attentatore, riesce a sopravvivere. Prende il nome di Enkidu e si pone al comando dei Gilgamesh, gli embrioni degli scienziati trasformatisi a causa dell'esplosione.

La storia dell'anime vede questi dieci embrioni-Gilgamesh divenuti ormai adolescenti con poteri psichici, metà umani, metà dei. Il loro scopo è quello di portare a compimento il progetto del loro maestro

⁵ Negli anni, Gilgamesh è stato preso come soggetto di varie produzioni e opere di letteratura, musica, teatro, cinema, televisione. Nel campo del fumetto, si può citare l'opera “Gilgamesh II” di Jim Starlin, e “Gilgamesh l'Inmortale” di Robin Wood e Lucho Olivera.

Madoka/Enkidu: eliminare l'umanità con un “Diluvio” per crearne una nuova, molto più forte. In questa vicenda, la sua antagonista sarà la contessa von Werdenburg, ricercatrice della distrutta “Porta del Cielo” che, attraverso gli ORGA, un gruppo di tre bambini capaci di dominare una forza sovrumana, si scontrerà violentamente con i Gilgamesh cercando di far tornare il mondo a come era prima della catastrofe.⁶

Quali sono gli elementi ispirati alla letteratura mesopotamica che vengono usati nel racconto?

1) Gilgamesh (tav. III, fig. 9, cf. tav. IV, fig. 10), due terzi dio, un terzo umano, che appare come punto di partenza per un mondo basato su di una nuova umanità evoluta.

Nel filmato del primo episodio, compaiono immagini della Mesopotamia (tav. IV, fig. 11 e fig. 12), degli scavi (tav. IV, fig. 13 e fig. 14), e dell'ipotetica tomba, con scena di presentazione (tav. V, fig. 15), la caccia al leone (tav. V, fig. 16 e fig. 17), l'Albero della Vita (tav. VI, fig. 18 e fig. 19), e, mischiando modelli iconografici sumerici, neo-assiri, ed anche persiani.

Gilgamesh è, per altro, il nome dei dieci adolescenti incaricati di realizzare i piani di Madoka (tav. VI, fig. 20). Come l'eroe mesopotamico, sono umani e divini allo stesso tempo, rappresentando un nuovo stadio dell'evoluzione.

2) il Diluvio (“Cleansing flood”), che nella serie non è di acqua ma di energia, è destinato ad eliminare gli esseri umani, i quali sono spesso definiti come un errore ed una forma di vita corrotta con frasi del tipo: “Gli umani sono una sciagura per la Terra... anzi per l'universo”, “Agli occhi dell'universo, l'uomo è un pericoloso veleno” ecc.

Questo punto si enfatizza in un momento preciso dell'ultima puntata attraverso un discorso che relaziona le ricerche degli uomini e quella

6 Questo scontro potrebbe interpretarsi come la lotta tra la forza della tradizione (gli ORGA) e la forza del cambiamento (i Gilgamesh), la stessa dialettica visuta nel Giappone tra la tendenza del nazionalismo e della preservazione dei valori e tradizioni del paese pre-nucleare, da una parte, e i cambiamenti derivati dalla occupazione americana e dai processi di accelerata industrializzazione del dopoguerra, dall'altra. Vd. Napier (1993); cf. nota 12.

di Gilgamesh descritte nelle tavolette IX, X e XI dell'epopea babilonese:

“Non sono Enkidu né Gilgamesh quelli che cercano la vita eterna, ma un vecchio uomo perseguitato da profonde illusioni. Lui è il primo esempio della viltà umana. Gilgamesh aveva sangue divino e sangue umano, ed è stato considerato l'anello dell'evoluzione seguito dagli uomini. Ma loro sono stati destinati a morire perché il genoma umano non è completo. È per questo che, per l'avvento degli uomini perfetti è necessario purificare la popolazione attuale”.

Sebbene il discorso dell'anime sia volutamente oscuro e ambiguo, ciò che a noi interessa del discorso è la debolezza umana, causata dal desiderio di immortalità e di divinità, insieme alla sua crudeltà e prepotenza. Nella serie questi tratti negativi sono rappresentati dalle ricerche scientifiche compiute dall'istituto “Porta del Cielo” sull'immortalità. A causa di questa debolezza l'umanità deve essere eliminata.

3) Se, per una parte, Gilgamesh serve nell'anime per rappresentare le effimere aspirazioni dell'uomo e la conseguente necessità di distruzione e creazione ex-novo dell'umanità, l'epopea è usata per creare un discorso parallelo a quello di Madoka/ Enkidu, non distruttivo ma centrato sull'accettazione, cioè: l'uomo non può aspirare a essere un dio, deve accontentarsi di quello che la natura gli offre e fondare la sua vita sull'amore, la famiglia e l'amicizia. Per sostenere questo secondo discorso, in una scena che vede come protagonisti gli oppositori di Madoka/Enkidu, si riporta il seguente frammento dell'epopea, tratto dalla tavoletta X:⁷

“Dopo la morte di Enkidu, Gilgamesh intraprese un lungo viaggio alla ricerca dell'immortalità. Il difficile viaggio durò molti anni, ma lui non fu in grado di trovare alcun modo di ottenere l'immortalità. E un giorno, arrivò ad una taverna. La proprietaria, Shiduri, ascoltò la storia di Gilgamesh e disse: «Gilgamesh, non troverai l'immortalità che cerchi perché quando gli dei crearono l'umanità, ne controllarono loro stessi la vita, e ne sancirono la morte. Gilgamesh, dai dei ban-

⁷ George (2000: 124, Si iii 2-15).

chetti, assapora cose deliziose e divertiti. Fa un bagno, lava i tuoi capelli e indossa degli abiti puliti. Ama i tuoi figli, abbraccia tua moglie e falla felice. Impara ad amare la vita di ogni giorno. Questo è quello che un umano, con una vita limitata, dovrebbe fare»”.

4) altri aspetti: lo scienziato Madoka si fa chiamare Enkidu come il compagno di Gilgamesh nella tradizione mesopotamica; la dea Ishtar compare in un rilievo tra i materiali rinvenuti nella missione archeologica nei primi minuti della prima puntata (tav. VI, fig. 21), ed è descritta nell'anime come “dea dell'amore, della lussuria e della guerra”, suggerendo che il l'autore non solo ha letto l'epopea ma si è anche documentato, seppur parzialmente, sulla figura della dea.

Neon Genesis Evangelion

Un'ultima serie anime che vorrei prendere in considerazione a sostegno delle fonti già citate è “Neon Genesis Evangelion” (1995), che ricorre però a riferimenti tratti principalmente dalla Bibbia e della cultura ebraica, in particolare cabalistica. Sono sicura che i suoi contenuti potrebbero essere analizzati e criticiati con maggiore accuratezza da altri orientalisti esperti della materia; per tale motivo la nostra analisi di quest'opera si limiterà ai tratti generali e più superficiali.

La storia si svolge nel 2015, 15 anni dopo un vasto cataclisma denominato Secondo Impatto, causato nell'Antartide dal contatto di un gruppo di scienziati e l'angelo Adamo (tav. VII, fig. 22), ivi scoperto. Gli Angeli (tav. VII, fig. 23) in questo anime sono esseri soprannaturali, intelligenti, dai poteri distruttivi, che portano nomi ebraici, e minacciano l'umanità. Ad affrontarli, c'è l'organizzazione NERV con i suoi EVA, strutture create geneticamente a partire dal materiale raccolto dal menzionato angelo Adamo, che vengono considerati “l'ultima carta degli uomini” per assicurare la sua sopravvivenza evitando che si produca un Terzo Impatto.

Durante la serie si scopre però che la vera finalità del NERV è, in realtà, eliminare la umanità attraverso il “piano di complementazione umana”. Tale piano prevede l'assimilazione di tutti gli esseri umani

in una unica entità, con un solo cuore ed una unica anima⁸ eliminando, così, l'imperfezione e le paure: per questo il titolo “Neon Genesis Evangelion, Vangelo della nuova creazione”. Il messaggio di fondo è, come nel caso degli anime “Gilgamesh” e “Metropolis”, negativo nei confronti dell'uomo. Lo rivelano frasi come “il nemico degli esseri umani è sempre stato l'essere umano”. La distruzione o “complementazione” degli uomini si presenta come una purificazione di una umanità che è stata espulsa dal Paradiso, e obbligata a “vivere nella terra che sempre è vicino alla morte”.

In questa nuova era a cui si fa riferimento in tutto l'anime, compaiono, per altro:

1) Sephirot: si trova come motivo iconografico nella sigla e nella stessa decorazione in una delle stanze della NERV. Nelle ultime puntate, è la forma acquisita da tutti gli EVA che si uniscono in un unico corpo per procedere al piano di complementazione. La sua presenza nella serie, però, non trova un ruolo attivo ed un impiego esplicito, cosa che ha ispirato numerose e svariate interpretazioni da parte dei fan più fantasiosi. A parte il potere evocativo, si è voluto vedere nel suo impiego un riferimento all'evoluzione dell'essere umano alla ricerca della perfezione, incarnato dal personaggio di Shinji.

2) Magi: supercomputer composto da tre unità, che portano ognuna il nome di uno dei tre re magi, e che è stato costruito prendendo come base la personalità umana.

3) Lancia di Longinos: arma tecnologica capace di colpire gli Angeli.

4)Marduk: la sezione del NERV che si occupa della selezione dei piloti.

5) Lilith (tav. VII, fig. 24): l'angelo custodito nei sotterranei del NERV, a partire del quale sono stati creati gli EVA⁹ e si è dato inizio al piano di complementazione.

6) Le pergamene segrete del Mar Morto: questi documenti sono men-

8 Vale la pena ricordare la credenza nella cultura ebraica secondo cui l'anima di ciascun credente, dopo la morte, si fonde in un'unica grande anima.

9 Sebbene nelle prime puntate si menzioni al primo angelo Adamo, successivamente si scopre che l'identità del primo angelo corrisponde, in realtà, a Lilith.

zionati raramente nella serie: sembrano essere stati la guida per la costruzione degli EVA e per le battaglie contro gli angeli.

Interpretazione

Come spero di aver dimostrato, l'anime attinge ai materiali della tradizione mitico-letteraria mesopotamica, ma limitatamente. Infatti, ciò che viene presa non è l'intera storia o la complessa rete delle relazioni tra i personaggi. Si tratta, soprattutto, di spunti, elementi più o meno sfusi che l'autore intreccia con il filo narrativo secondo i suoi particolari interessi e che, abitualmente, servono a delineare il contesto nel quale s'inserisce la storia.

Secondo il mio punto di vista, però, la scelta di elementi vicinorientali non risponde alla mera volontà d'incorporare dei riferimenti esotici nel racconto, ma hanno una loro funzione nell'economia generale della storia.

La fase che segue ai processi di distruzioni ed alle catastrofi mondiali permette lo sviluppo di discorsi sulla creazione e/o ricostruzione. È in questo contesto che i miti e i riferimenti letterari prendono un senso. In tutti gli anime di cui abbiamo parlato, si osservano dei contesti futuristici nei quali si producono processi di creazione di nuovi esseri, di nuove realtà, sia divinità sia semidivinità, cyborg o robot, con capacità e caratteristiche che superano la normale natura umana. Vale a dire, i progetti creazionisti che parlano sia della riproduzione di nuove forme di vita, sia dell'intento di fare sorgere una nuova civiltà, sono un elemento comune a tutti questi prodotti d'animazione.

In questo modo, il mito permette di fare riferimento, da un lato, ai processi di creazione: nel mito, gli dei sono gli attori, quelli che danno forma alla nuova realtà; nella produzione manga-anime, sono gli uomini attraverso la scienza a farlo, investendosi, però di un ruolo divino o quasi. Dall'altro, alla vita precedente la catastrofe che si tenta di ricostruire. Il mito contribuisce ad approfondire la natura degli esseri umani, così messa in rilievo nell'anime: superbia, egoismo, orgoglio

esagerato, capacità distruttive; e, contemporaneamente, l'amicizia, la solidarietà, lo spirito di sacrificio, i sentimenti. Si affrontano problemi legati alla capacità di sopravvivenza dell'uomo, e sul fatto che si merita di sopravvivere o se, al contrario, dovrebbe scomparire. Anche la questione della divinità, il superamento dei limiti umani, o i grandi poteri, sono elementi presenti nei miti e nella letteratura mesopotamica e vicinorientale che possono servire a creare lo scenario generale in cui si svolge la storia narrata nell'anime.

D'altra parte, si deve prendere in considerazione la realtà socio-storica giapponese durante il secolo XX, enfatizzando soprattutto due elementi: le conseguenze della bomba atomica e i processi di industrializzazione e tecnologizzazione subiti dal paese.

Il mercato giapponese offre una ricca produzione cinematografica ed artistica derivata dalla minaccia atomica; il cinema hibakusha¹⁰ “persona colpita (ovvero che ha subito gli effetti) delle bombe” ha generato numerosi prodotti sulle conseguenze della bomba atomica, aspetto che ha influenzato anche l'anime, dove appare in modo allegorico attraverso i seguenti elementi:

- gran numero di manga e anime ambientati in un futuro apocalittico che sorge dopo una grande catastrofe: “Gilgamesh” ed “Evangelion” esemplificano questo, ma anche “Alita l'Angelo della Battaglia”, “Akira”; o, con una componente più ecologica, “Nausicaa della valle del vento”;

- il discorso sui difetti e sulle capacità della natura umana, presente nelle tre produzioni anime qui trattate deriva, secondo me, dall'esperienza provata durante gli attacchi atomici nella Seconda Guerra Mondiale, cosa che ha provato in modo irrefutabile la possibilità di una distruzione a livello mondiale.

La tecnologizzazione vissuta dal paese si manifesta nell'anime mediante elementi quali:

- la manipolazione genetica, la clonazione, la ricerca informatica, e la creazione di nuove realtà: è il caso di “Evangelion” e “Metropolis”, però anche d'altre produzioni come “Ghost in the shell”.

10 Broderick (1996).

In questo senso, le scoperte archeologiche vengono sempre fatte da scienziati, e i dati ottenuti si usano per favorire miglioramenti tecnologici.

- esplorazione di forze e capacità cerebrali, come in “Gilgamesh” ed anche “Akira”.

Anche il conflitto generazionale e i problemi di comunicazione tra genitori e figli compaiono nelle tre opere trattate. La responsabilità dei figli nella ricostruzione di un mondo distrutto dalle generazioni precedenti, o il miglioramento di questo stesso mondo sulla base degli ideali dei progenitori, sono elementi che si manifestano chiaramente.¹¹ In “Metropolis”, Tima è creata per ordine del duca Red, che mediante questa creazione cerca di riprodurre artificialmente sua figlia morta per poterla far succedere sul trono e con lui dominare il mondo. Tima, senza dubbio, si oppone al destino impostole, preparando una distruzione generale. Allo stesso modo, in “Gilgamesh” si rappresentano i due gruppi antagonisti (ORGA, partigiani della ricostruzione, e i Gilgamesh, promotori della distruzione) come comandati da adulti (la contessa von Werdenburg, e Madoka/Enkidu, rispettivamente), e, di conseguenza, mettono in atto non tanto i propri piani e aspirazioni, ma quelli della generazione precedente. Da ultimo, “Neon Genesis Evangelion” illustra il conflitto tra padri e figli mediante la storia personale di Shinji (pilota dell’EVA 01) e suo padre Gendo (comandante dell’agenzia NERV e, di conseguenza, l’ufficiale superiore cui Shinji, in qualità di pilota, deve obbedire), nella quale, oltre ad una chiara mancanza di comunicazione e affetto, si evince la “manipolazione” della progenie, che, ignorante, si vede coinvolta nel progetto di creazione di una nuova umanità in un nuovo mondo.¹²

Per concludere il mio intervento vorrei dire che, per rendere questo

11 Napier (1993: 346) sulla crisi della figura paterna.

12 “Neon Genesis Evangelion” è stato interpretato da alcuni come una allegoria del conflitto generazionale vissuto in Giappone tra padri e figli (cf. nota 6). In concreto, si è visto un chiaro riferimento al mondo degli *hikikomori*, giovani uomini che vivono reclusi nelle proprie abitazioni, senza avere rapporti con il mondo esterno.

lavoro un po' più completo, bisognerebbe fare un lavoro di campo sulla presenza nel mercato giapponese di monografie, pubblicazioni, ed opere divulgative di contenuto assiriologico o vicinorientale, insieme ad una valutazione degli interessi popolari su questi temi. Sarebbe anche utile contattare gli autori, sceneggiatori, disegnatori che hanno prodotto queste opere, cercando di chiarire la visione personale e concreta che hanno voluto imprimere ai loro rispettivi lavori attraverso l'uso di questi riferimenti mitici e letterari, ed anche includere nell'analisi opere del Shoujo-manga (fumetti per ragazze) come "Anatolia story" e "L'emblema della famiglia imperiale", dove l'uso d'una ambientazione vicino-orientale (ittita, egiziana e mesopotamica) serve a ricreare un mondo romantico ed avventuroso.

Allo stato attuale, questo è il punto cui sono giunta nella mia ricerca e le riflessioni esposte, seppure non conclusive, costituiscono sicuramente un punto di arrivo ed una sicura base da cui procedere per futuri approfondimenti.

Bibliografia:

Biro 1994

M. Biro, «The New Man as Cyborg: Figures of Technology in Weimar Visual Culture», *New German Critique* 62, pp. 71-110.

Bottéro e Kramer 1992

J. Bottéro e S. N. Kramer, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, Torino.

Broderick 1996

M. Broderick, *Hibakusha Cinema: Hiroshima, Nagasaki and the Nuclear Image in Japanese Film*, London.

Broderick 2002

M. Broderick, «Anime's Apocalypse: Neon Genesis Evangelion as Millennial Mecha», in http://www.sshe.murdoch.edu.au/intersections/issue7/broderick_review.html.

George 2000

A. R. George, *The Epic of Gilgamesh. A New Translation*, London.

Von Harbou 1996

T. von Harbou, *Metropolis*, Roma.

Ivy 1993

M. Ivy, «Formations of Mass Culture», in *Postwar Japan as History*, ed. by A. Gordon, Berkeley.

Napier 1993

S. J. Napier, «Panic Sites: The Japanese Imagination of Disaster from Godzilla to Akira», *Journal of Japanese Studies* 19, pp. 327-351.

Napier 2000

S. J. Napier, *Anime from Akira to Princess Mononoke: Experiencing Contemporary Japanese Animation*, New York.

"Cercato in traduzione": su di un passo problematico della bilingue «SÌR parā tarnum(m)aš»

Alfredo Rizza

«In base a ciò il significato della relazione tra animale e pianta non può essere che questo: uomini e animali erano già inizialmente destinati ad arrecare nella natura anima, idea, fine. Tutto questo richiedeva, come veicolo dell'idea, anche la materia. Affinché l'elemento ideale non fosse troppo aggravato dall'elemento materiale, la più gran parte del peso e del lavoro materiale, necessario per i fini del fattore ideale, è stata collocata in un mondo particolare, il mondo delle piante, che sopportano agevolmente il peso e la fatica materiale perché non li sentono. Se l'uomo e l'animale dovessero adempiere tutti i compiti materiali dell'esistenza coi loro propri organi e con la loro propria opera, lo sguardo dell'uomo non potrebbe levarsi liberamente all'alto ed anche l'animale sarebbe ostacolato nel suo libero movimento sulla terra. Agli uomini e agli animali tutto viene dunque offerto già bene elaborato in precedenza dal mondo delle piante, affinché essi possano godere la gioia di cui abbisognano, ovvero non abbiano che da dare a tutto ciò l'ultima mano onde trovarvi tosto le condizioni più favorevoli per la messa in atto dei loro ideali.»
Gustav Theodor Fechner¹

1. Introduzione

La letteratura del Vicino Oriente antico offre un ampio numero di esempi di traduzione di testi. Tali testi hanno una loro tradizione, anche solo nel senso filologico stretto, quello della tradizione manoscritta. Potrebbero, però, almeno alcuni di essi, per via della loro natura, rappresentare le fondamenta o il prototipo o la diretta testimonianza di una 'tradizione di traduzione'. Ogni testo di traduzione, io credo, si pone in un qualche rapporto di tipo conservativo o innovativo con

¹ Trad. it. di Giuseppe Rensi (1938), da *Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen*, Leipzig, 1848.

una (o più) tradizioni di traduzione e, ovviamente, con diverse tradizioni culturali. Infatti, nel momento in cui esiste una tradizione di testi di traduzione da un determinato ambito culturale, possiamo cominciare a parlare di una traduzione di quella tradizione culturale (più o meno parziale, più o meno completa).

Le evidenze della documentazione etea (Anatolia, II millennio a. C.) sono piuttosto ricche sia dal lato linguistico che da quello contenutistico. La cultura etea è stata senza mezzi termini definita 'mista',² proprio per la caratteristica evidente della compresenza di temi di diversa origine, rintracciabili o nel contatto diretto con la Mesopotamia e i Hurriti, o in un contatto mediato da culture siriane o alto-mesopotamiche fra cui spicca quella hurrita.³

Dagli scavi di Hattusa (e di altri siti, come Šapinuwa-) sono emersi documenti che attestano la tradizione di produzione di testi tradotti con l'originale a fronte: si tratta delle cosiddette bilingui.⁴

In questa occasione vorrei concentrare l'attenzione su una di queste bilingui che ha caratteristiche molto interessanti: si tratta della bilin-gue hurrico-etea nota come "canto (o anche epopea) della liberazione" tramandataci in una serie di tavolette scoperte in data relativamente recente.⁵

All'interno di questo testo vi è un passo particolarmente interessante per lo studio delle tecniche e delle problematiche di traduzione in Anatolia antica. Si tratta del "discorso di Zazalla" (KBo⁶ 32.15, in particolare del brano i.4'-16' con trad. etea in ii.4'-17'), la cui struttura sintattica mette in luce, oltre al registro alto di stile retorico, la possibilità di diverse scelte di traduzione che, a mio avviso, sono volontariamente accolte quasi a voler esemplificare nella pratica della traduzione stessa un pensiero tecnico-teorico sottostante.

2 Güterbock (1957).

3 Cf., da ultimo, riassuntivo, *La civiltà dei Hurriti*, «La Parola del Passato» 55 (2000). Stratificazione culturale: Klinger (1996), Rizza (2002).

4 Conosciamo anche trilingui e quadrilingui, spesso del tipo 'liste lessicali'. Una tipologia dei testi bi- e plurilingui in Marazzi (1988).

5 Neu (1996).

6 *Keilschrifttexte aus Boğazköy*, Leipzig 1916-1923, Berlin 1954-.

Nelle poche righe del testo qui esaminato emergono già innumerevoli problemi di interesse tale da superare il mero ambito linguistico: le scelte lessicali e sintattiche della traduzione antica (e delle traduzioni moderne) possono evocare 'fratture' nel passaggio dei messaggi fra le varie parti. In tali fratture (ma forse sarebbe meglio dire 'strappi'), è facile vedere il generarsi di ricorsive applicazioni del processo traduzione-interpretazione fino a livelli la cui aderenza al dettato originale non è più, allo stato attuale delle nostre conoscenze, commensurabile. Lo studio di tali fratture è lo studio del cercare e dei limiti del cercare in traduzione qualcosa di essenziale a quella cultura che è espressa nei testi che oggi leggiamo.

2. KBo 32.15

Il frammento⁷ pubblicato in KBo 32.15⁸ costituisce la quinta tavoletta della grande bilingue hurrico-etea *parā tarnumar*⁹ ed è un buon esempio di bilingue 'con testo a fronte'. A sinistra scorre il testo hurico, a destra la traduzione etea. Alcuni primi dati interessanti possono essere osservati direttamente sull'oggetto per come appare, prima ancora di analizzarne la sostanza linguistica. Lo spazio che sulla tavoletta accoglie i due testi è diviso da due righe verticali al centro e da una serie di righe orizzontali che normalmente sono definite righe di paragrafo. Tali righe sono comuni alla parte sinistra e a quella destra, sono in numero uguale e definiscono aree pressoché equivalenti come per organizzare la disposizione del testo dando parametri di coerenza di *layout* fra originale e traduzione. In pratica si cerca di mantenere le righe dell'originale il più possibile in linea con la traduzione pertinente; vediamo infatti che il numero delle righe a sinistra equivale al numero delle righe a destra in ogni singolo paragrafo, tranne uno (ii.29'). I paragrafi i/ii.10'-13' e i/ii.22'-25' sono solo apparentemente

7 Cf. tav. VIII, fig. 1.

8 Cf. tav. IX, fig. 2.

9 CTH 789. KBo 32; Neu (1996). Così il colofone (lk. Rd.): DUB 5^{KAM} pa-ra-a tar-nu-ma-aš Ú-U[L QA-TI], fa riferimento esplicito all'argomento del testo. *parā tarnumar* è un astratto verbale da *parā tarnai-* 'liberare, lasciar andare'. *parā* è un avverbio/preverbio (cf. greco παρω, lat. *pro*).

anomali, infatti la riga in più dalla parte etea (destra) ha la caratteristica di iniziare con un vistoso rientro: si tratta evidentemente di un a-capo forzato che, con uno stratagemma grafico, rivela la precisa volontà di rispettare la corrispondenza riga per riga. L'ultimo paragrafo del retto (i/ii.26'-29') è in questo un po' anomalo, ma, una volta analizzato il testo si capirà che anche in questo caso la riga aggiuntiva dell'eteo dipende dalla necessità (o scelta) di ricorrere a maggior materia linguistica per tradurre il brano hurrico, ma sempre restando nel principio secondo il quale all'interno del singolo paragrafo si traduce solo il testo del paragrafo corrispettivo. Probabilmente alla riga 29' non si è scelto di utilizzare il rientro di riga verso il centro perché si pensava di non aver poi spazio a sufficienza o per altro motivo a noi sconosciuto. Certo emerge, è questo che voglio sottolineare, la volontà di offrire una traduzione che ha tutta l'apparenza di un documento che garantisca l'esattezza al dettato originale, facilitando la verifica sinottica.

All'interno di questa facciata della tavoletta si sviluppa un brano molto interessante, a mio avviso, per il tema del nostro convegno.¹⁰ KBo 32.15 i/ii.4'-18' (prima e seconda colonna) è a sua volta parte di un brano che rappresenta un momento centrale nello sviluppo della cosiddetta Epica della Liberazione in cui il re di Ebla *Mēgi* ha esposto al consiglio "degli anziani" le richieste di Teššub di remissione dei debiti e di liberazione; un membro del consiglio, Zazalla, famoso per la sua eloquenza, prende la parola ed espone in quello che potrebbe essere un prezioso esempio di arte retorica quanto sono disposti a fare e quanto, invece, no (e forse anche perché, ma questo lo dobbiamo cercare noi nella struttura linguistico-letteraria del testo). Ma facciamo un passo indietro e guardiamo brevissimamente la struttura di tutto il testo "della liberazione" nel suo complesso.¹¹

La composizione dell'opera, che è da ricercare nella serie di tavolette pubblicate in KBo 32, non è perfettamente chiara nella sua artico-

10 Il passo in questione è studiato approfonditamente in senso comparativo in Bachvarova (2005a); Bachvarova (2005b).

11 Cf. *etiam de Martino* (2000: 296-320).

lazione e gli studiosi del testo hanno dato ricostruzioni non sempre convergenti. La trama del mito (il cui argomento centrale, da quanto ci resta conservato, a noi appare essere la richiesta della liberazione degli schiavi¹² in Ebla) è rintracciata da Neu nella sequenza di frammenti data più sotto.

Si tenga presente l'evidenza dei colofoni:

KBo 32	Colofone
.11	DUB 1 ^{KAM} SÌR parā tarnu[mmaš Š]A «Prima tavoletta del Canto della Liberazione»
.12	DUB 2 ^{KAM} x[^a
.13	pa-ra-a tar-nu-mar? ... ŪL QATI]
.15	DUB 5 ^{KAM} parā tarnumaš Ū[L QATI] «Quinta tavoletta della Liberazione. Con[tinua»
.19] tarnumma[š ŪL Q]ATI

Nota: ^a- Neu: DUB II^{KAM} p[a-ra-a tar-nu-um-ma-a]š

Sequenza dei frammenti secondo Neu:¹³

12 Non chiaro se si tratti di prigionieri di guerra o altro. Neu (1996); Otto (2001), quindi Bachvarova (2005a).

13 Neu (1996: 16-20). Neu numera tutti i frammenti relativi, contando anche possibili duplicati, pertanto nella sua opera si trova una numerazione in 11 elementi. Qui abbiamo considerato solo i testi rilevanti e rinumerato di conseguenza, mantenendo, ovviamente, l'ordine dell'Autore.

Sequenza. Numerazione pro- gressiva	Nume- razione antica (co- lophon)	Pubblica- zione. KBo 32	Numerazione del fammen- to in StBoT 32 (Neu 1996)	Argomento
1	I	.11	1	proemio
2	II	.12	2	'parabole'
3		.14	3	'parabole'
4		.13	4	festa di Allani ^b
5	V	.16 e .15	5, 6	assemblea dei cittadini di Ebla riguardo la liberazione degli schiavi con discorso di Zazalla e resoconto a Teššub da parte di Mēgi
6		.19 (.20, .10)	9 (10, 11)	richiesta, da parte di Teššub, di liberazione degli schiavi con minaccia di distruzione della città.

Nota: ^b Ma Neu avverte che questo passaggio è contenutisticamente isolato; cf. Neu (1996: 18).

Mentre Neu vede in 32.13, «*in den Göttergestalten des himmlischen Wettergottes und der Sonnengöttin der Erde symbolhaft Himmel und Erde, also Ober- und Unterwelt, harmonisch miteinander vereint [...]*»,¹⁴ Haas riscontra un parallelo con il mito di Nergal ed Ereškigal e sostiene una prigionia di Teššub negli inferi e una sua condizione di privazione e maledizione. Teššub è presentato come «*Fluchbeladener mittellos und notleidend auf Erde wandelt*».¹⁵ La posizione di Haas¹⁶ è accolta da de Martino che osserva:

14 Neu (1996: 264.).

15 Haas (1994: 552).

16 Cf. etiam Haas (2006: 177-192).

«Accettando l'interpretazione qui proposta del testo KBo XXXII 13, la struttura narrativa del "canto della liberazione" acquista una maggiore coerenza. Infatti, il mitologema relativo alla prigionia di Teššup nell'oltretomba sarebbe funzionale a introdurre e [...] motivare la richiesta [...] di liberare gli schiavi. Si potrebbe supporre, cioè, che Teššup si facesse promotore della liberazione degli schiavi, proprio perché divenuto sensibile alla miserevole condizione di coloro che erano in schiavitù, a seguito della sua personale esperienza».¹⁷

Diversissima la posizione di Wilhelm¹⁸ che colloca KBo 32.13 alla fine dell'intero ciclo, KBo 32.15 dopo KBo 32.19 e considera il discorso di Zazalla (KBo 32.15) come retorico-ironico.¹⁹

La posizione espressa da Wilhelm, per quanto concerne l'ordine dei frammenti, è quella qui accolta. Di seguito una concordanza Wilhelm-Neu:

Wilhelm (sequenza progressiva)	num. originaria (colophon)	Pubblicazione KBo 32	Neu
1	I	.11	.11
	(II, ma di un'altra serie)		.12 (parabole)
			.14 (parabole)
2		.10?, .37?	
3		.20	
4		.19	.13
5	V	.16, .15	.16, .15
6		.13	.19 (.20, .10)

17 de Martino (2000: 309).

18 Wilhelm (1997); Wilhelm (2001).

19 Wilhelm (1997: 283).

3. Il testo

Svolti questi brevi preliminari di presentazione del testo nel suo complesso, vediamo il brano che qui viene portato come particolare esempio delle problematiche di traduzione in eteo dal hurrico.

i.4'-16' (hurrico)

Traslitterazione:²⁰

4'	[-x]-i(-)hé-en-ni ²¹ DINGIR Te-eš šu-ub hé-en-za-a-du ki-i-ri-en-za-am-ma
5'	[x]-a-ri-ib ²² hé-en-za-a i-šu-uḥ-na-i DINGIR Te-eš šu-ub
6'	ši-ig-la-te-im-ma i-šu-uḥ-ni a-ar-ri-wa _a -aš
§	
7'	ša-ḥa-ad-na-ti hé-ja-ru-uh-ḥi ši-ig-la-te-im-ma
8'	i-šu-uḥ-ni a-ar-ri-wa _a -aš ú-e-it-ta DINGIR Te-eš šu-ub
9'	ga-ab-bi-li-wa _a -aš pa-ri-iz-za-te ú-bi [o-o-o-o
§	
10'	zu-wa-ta-at-te i-zu-u-zi ka-ab-b[i-li-wa _a -aš
11'	pa-ri-iz-za-te ú-bi hé-ša-a-la DINGIR [Te-eš šu-ub (it-ti-l)i-wa _a -aš ²³
12'	a-[la]-a-la-e * e-ne [
13'	vacat [
§	
14'	tab-ša-ab ši-pa-a DINGIR Te-eš šu-ub x[
15'	ḥa-a'-ša-ri a-ar-ri-wa _a -aš e[-
16'	bi-in-ti-li-wa _a -aš wa*-al-li-x[
17'	vacat [

Traduzione:

4' Se Teššub è ... e desidera la/una liberazione,

5'-8' se Teššub è in necessità d'argento, ciascuno darà un siclo d'argento,

20 Trascrizione analitica in appendice.

21 4': [-x]-i(-)hé-en-ni, [a-a]-i hé-en-ni ("se ora") Neu (1996). L'inizio di riga è poco chiaro; l'integrazione di Neu non copre lo spazio a disposizione e non c'è spazio alcuno fra i segni <i> e <hé>; henzādu è di non chiara morfologia, forse henz-ad-u, con \-u\ vocale tematica intransitiva(?) Cf. Giorgieri (2000: 228); secondo E. Neu da analizzare in henz-a(-du), forma verbale con vocale \-a\ più un elemento \-du\ non chiaro.

22 [š]a-ri-ib, Neu (1996).

23 (it-ti-l)i-wa_a-aš, cf. KBo 32.58.i.3'.

- ciascuno darà mezzo siclo d'oro e un siclo d'argento
- 8'-11' Se Teššub è affamato, ciascuno riempirà un *PA* d'orzo, mezzo *PA* di emmer ciascuno darà (e) un *PA* d'orzo
- 11'-12' Se Teššub è nudo, ciascuno lo vestirà con una veste *alal-*
- 12' Dio, [?]
- 14'-15' Se Teššub è ferito (?) ciascuno gli darà olio
- 15'-16' ciascuno lo libererà(??) [dalle necessità(??)]
- 17' [Dio, ?]

ii.4'-17' (eteo)

Traslitterazione:

- 4' [DINGIR^I]M-aš(-)ši-iš-ši-ja-ni-it táṁ-mi-iš-ḥa-an-za
- 5' [pa-ra-a-tar-nu-mar ú-e]-wa-ak-ki ma-a^l-an DINGIR^IM-aš
- 6' [ši-i]š-ši-ja-u-an-za nu ku-iš-ša DINGIR^IM-un-ni
- *6²⁴ <1 GÍN KÙ.BABBAR pa-a-i>
- §
- 7' [GUŠKIN ku-i]š-ša 1/2 GÍN pa-a-i KÙ.BABBAR-ma-「aš-ši」
- 8' [1 GÍN ku-iš-ša pí-ú-e-n]²⁵ ma-a-na-aš ki-iš-du-wa-an-za-ma DINGIR^IM-aš
- 9' nu [-x²⁶ ku-iš-ša 1 PA ŠE pí-i-ú-[(e-ni)]
- §
- 10' ZÍZ-tar[-o ku-i]š-ša 1/2 PA-RI-SI šu-un-na-i Š[E -m]a-aš-ši
- 11' ku-iš-「ša」¹ 1 PA-RI-SA_x šu-un-na-i ma-a-an DINGIR^IM]-aš-ma
- 12' ne-ku-「ma」¹-an-za na-an ku-iš-ša^{TÚC}ku-ši-ši-ja-「az」(-)wa-aš-ša-u-e-ni
- 13' *x* DINGIR-uš(-)UN
- §
- 14' [m]a-a-na-aš(-)ḥur-ta-an-za-ma²⁷ DINGIR^IM-aš nu-uš-ši
- 15' 「ì».DÙG.GA *1* ku-ú-pí-in pí-i-ú-e-ni nu-uš-ši iš-ḥu-eš-šar
- 16' pa-ra-a šu-un-nu-me-ni na-an-kán pal-la-an-ti-ja-az
- 17' a-ap-pa tar-nu-「me」¹-ni DINGIR-uš(-)UN

Traduzione:

24 Neu (1996: 305-306).

25 pí-ú-e-ni anziché pí-i-ú-e-ni, come in Neu (1996), perché lo spazio è molto ridotto.

26 [-x, [A-NA DINGI]R-LIM, Neu (1996).

27 Per i problemi connessi alla lettura ed alla comprensione di questo termine, cf. Neu (1998: 509-512).

- 4'-5' Se IM è vessato dall'oppressione/povertà(?), ed esige la/una liberazione,
- 5'-8' se IM è povero/oppresso, ciascuno darà a IM un siclo d'argento, d'oro ciascuno mezzo siclo darà, ma d'argento un siclo ciascuno gli daremo.
- 8'-11' Se IM è affamato, ciascuno daremo un *parisu* d'orzo. Ciascuno riempirà mezzo *parisu* di emmer, ma di orzo ciascuno gli riempirà un *parisu*.
- 11'-12' Se IM è nudo ciascuno lo vestiremo con una *kušši*.
- 13' AN UŠ UN
- 14'-15' E se è *hurtant*-, IM, ciascuno gli daremo 1 *kupi*- d'olio;
- 15'-17' un mucchio (di cose) gli appresteremo e lo renderemo libero dalla necessità.
- 17' AN UŠ UN

4. La traduzione (I): la coerenza

Abbiamo già cercato di far notare come la scrittura stessa, la stesura del testo sulla tavoletta sia volta, almeno in parte, a mostrare la coerenza della traduzione al dettato originale. Vediamo ora, analizzando il passo dal punto di vista linguistico, che la tendenza alla coerenza, da un lato si radica e concretizza in tecniche di traduzione *ad verbum*, dall'altro mostra capacità - questo è il mio pensiero- di studiare il contesto comunicativo originario e ricreare, con i propri mezzi linguistici 'lo spirito' retorico dell'originale senza snaturarlo; anzi, appunto per non tradirne la natura (per come era interpretata ovviamente) si 'tradisce' il principio *ad verbum*. Si potrebbe pensare, in verità, che le discordanze di traduzione siano dovute a una scarsa competenza del traduttore in una delle due lingue, a seconda che il traduttore fosse eteo o hurrita: o non capisce l'originale o non sa bene quali mezzi usare per renderlo nella traduzione. Tuttavia credo che in questo passo ci siano sufficienti elementi per escludere questa possibilità.

Analizzando il passo dal punto di vista della sintassi e dello stile non troviamo molto spazio per considerare l'incompetenza del traduttore, sembra quasi che il traduttore voglia mostrare, invece, la proprie capacità. Si presti attenzione soprattutto alla disposizione degli elementi

maggiori di frase (predicato e argomenti) e alla traduzione delle forme verbali hurriche in \l-eva\.

KBo 32.15 i.4'-16', ii.4'-17' è costituito da un insieme di periodi ipotetici con una struttura nidificata. Un primo periodo ipotetico racchiude quattro periodi ipotetici ad esso logicamente subordinati incassandoli fra la propria protasi in i.4'-5' e in ii.4'-5' rispettivamente per hurrico ed eteo e la propria apodosi in i.16' e in ii.16'-17' rispettivamente.²⁸ Le scelte di traduzione fatte dallo scriba per i quattro periodi ipotetici incassati nel primo mi paiono molto interessanti. Si osservi la seguente tabella dove sono riassunte le quattro protasi. Nelle colonne di destra indico, per il hurrico prima e per l'eteo a fianco, la struttura sintattica della frase (ordine dei costituenti: con V intendo il predicato, con S il soggetto della frase nominale, equivalente di un soggetto intransitivo).

	passo	hurrico	eteo
α	i.5' = ii.5'-6' apodosi: i6'-8' = ii.6'-8'	ordine cost.: V-S	ordine cost.: S-V
β	i.8' = ii.8' apodosi: i.9'-11' = ii.9'-11'	ordine cost.: V-S	ordine cost.: V-S con 'raddoppia- mento clitico'
γ	i.11' = ii.11'-12' apodosi: i.11'-12' = ii.12'	ordine cost.: V-S	ordine cost.: S-V
δ	i.14' = ii.14' apodosi: i.14'(?)-15' = ii.14'-15'	ordine cost.: V-S	ordine cost.: V-S con 'raddoppia- mento clitico'

La struttura sintattica del hurrico è costante. La risposta etea, invece, alterna due costrutti: α e γ rovesciano l'ordine dei costituenti maggiori di frase del hurrico; β e δ lo mantengono, ma viene aggiunto un pronome enclitico cataforico²⁹ che realizza una struttura sintattica nota come 'raddoppiamento clitico' (*clitic doubling*) in cui sono presen-

28 Tav. IX, fig. 3.

29 Si tratta del pronome soggetto \-aš\ in enclisi alla congiunzione: *mān=aš*, righe ii.8', ii.14'.

ti un sostantivo e un pronomi anaforico coreferenziale col sostantivo medesimo.³⁰ In questo caso il pronomi è cataforico perché il sostantivo di cui dovrebbe fare le veci (in quanto pro-forma) è comunque espresso nella stessa frase, ma dopo il pronomi.³¹

La presenza di pronomi cataforici dipende dalla scelta di ricalcare l'ordine dei costituenti di partenza. Credo che siamo di fronte ad un'armonica distribuzione di due scelte di traduzione diverse: una prima che riduce più drasticamente la sostanza di partenza alla struttura linguistica di arrivo ed una seconda che, mostrandosi apparentemente più fedele all'originale (mantenendo l'ordine di costituenti), necessita laggiunta di catafore pronominali.³²

Teššub è l'argomento, il *topic*, di tutta questa sezione, in particolare le sue possibili necessità che saranno soddisfatte. L'oratore hurrico ha uno stile insistente: ripete Teššub ogni volta, ogni volta ricordando (reinsuando ogni volta il *topic*) chi detiene le diverse necessità; l'oratore eteo si concede alla *variatio*, ripropone pienamente il *topic* nella prima e nella terza protasi; lo ricorda, subito dopo averlo omesso, nella seconda e nella quarta.

Si rintraccia, quindi, a mio avviso, una studiata interfaccia fra sintassi

30 In italiano: "Gianni l'ho visto ieri"

31 In italiano: "Io prendi, tu, il caffé?"

32 I pronomi devono sopperire a operazioni sintattiche di base . Il mantenimento in due casi del predicato in una posizione precedente a quella del sostantivo causa in eteo la comparsa di un pronomi enclitico col quale il predicato stesso possa svolgere le operazioni grammaticali di accordo. Un sostantivo posizionato oltre il verbo che, ricordiamo, in eteo svolge anche la funzione di confine destro di frase, esce dal dominio sintattico entro cui sono possibili le operazioni di accordo fra il predicato e gli argomenti e pare avere la funzione di ricordare o disambiguare il referente. Senza dubbio la presenza del pronomi non è determinata da una operazione di anteposizione del verbo ("verb-fronting"), operazione regolata da norme testuali e pragmatiche (cf. Luraghi 1990: passim). Nella letteratura etea la fenomenologia del "verb-fronting" non contempla una massiccia presenza di catafore pronominali e questo si spiega, a mio giudizio, con la semplice osservazione che un movimento del verbo richiesto da regole testuali e/o pragmatiche avviene ad un livello superiore e successivo a quello delle operazioni morfosintattiche di base che possono essere attuate solo in un dominio sintattico che sia al centro della frase stessa e non in una posizione periferica. Affronto la questione dei pronomi enclitici cataforici nei testi bilingui hattici e hurrici in dettaglio in Rizza (2007).

e stilistica. La comprensione del testo di partenza, se vogliamo vedere nell'autore della traduzione uno scriba etero, è, almeno in questa sezione di testo, io credo, piena.³³ Anche accettando la posizione di chi sostiene, invece, che il traduttore sia hurrico,³⁴ la capacità di gestire le proprietà grammaticali dell'etero denuncia la piena facoltà di scrittura secondo le corrette regole della lingua. Non si tratta, almeno a me così pare evidente, di un caso di incertezza nella resa, ma di dimostrazione di piena facoltà di gestione del processo traduttivo.

Quanto sopra riportato evidenzia la compresenza di due tendenze di traduzione, una volta al calco sintattico, che però produce una situazione sintatticamente marcata, ma stilisticamente apprezzabile, e un'altra che, concedendosi delle libertà rispetto alla disposizione degli elementi di partenza, sembra essere orientata ad una normalizzazione sintattica sul lato della lingua d'arrivo. Difficilmente, quindi, lo scriba potrà essere considerato poco pratico di una delle due lingue. Soprattutto in considerazione della probabile presenza di schematismi, come quello di tipo ABAB che emerge dall'esempio trattato e dal prossimo. A ulteriore riprova, dunque, di quanto affermato vorrei spostare l'attenzione anche sulle scelte di traduzione delle forme hurriche in \l-eva\ nei periodi ipotetici del sottoinsieme sopra indicato.³⁵

Il suffisso \-eva\ è connesso principalmente con una semantica di tipo potenziale o condizionale; è stata notata anche una connessione col tempo futuro. Non mi pare si sia ancora chiarita la funzione precisa che assumerebbe nelle protasi rispetto a quella delle apodosi.³⁶

Le forme con l'elemento \l-\ (\l-i-l\; \l-o-l\; \l-ol\; \l-il-\) rientrano

33 Si noti che il traduttore intende bene quando traduce con una proposizione introdotta dal *mān* la struttura ipotetica determinata dal "verb-fronting" in hurrico. Cf. etiam de Martino (1997: 80-81).

34 Così Wilhelm (1997) e Haas - Wegner (1997)

35 Si tratta di a-ar-ri-wa_a-aš di i.6', i.8'; ga-ab-bi-li-wa_a-aš di i.9', i.10'; it-ti-li-wa_a-aš di i.11' e nuovamente a-ar-ri-wa_a-aš di i.15' da analizzare come forme "modali" in \l-eva\ con \-š\ finale indicante il plurale. Queste forme rappresentano i predicati delle apodosi di α, β, γ e δ.

36 Cf. Giorgieri (2000: 237) e bibliografia ivi citata; non c'è ancora, a mia conoscenza, uno studio specifico dedicato in maniera sistematica alle tipologie del periodo ipotetico hurrico.

nelle costruzioni ipotetiche con una caratteristica di tipo potenziale. Nei nostri esempi, però, esse potrebbero avere piuttosto una funzione coortativa.³⁷ Certo è che le protasi in questione esprimono una condizione *reale* o quantomeno *possibile* nel futuro e l'avverarsi di quanto espresso nelle apodosi, a mio avviso, è dato, di conseguenza all'avverarsi della condizione, come sicuro e necessario. Quindi abbiamo a che fare o con un periodo ipotetico paragonabile al tipo greco della realtà o al tipo greco dell'eventualità.

In eteo troviamo, come corrispondenti delle predicationi in \l-eva\, ora forme di presente/futuro alla prima persona plurale, ora alla terza singolare. Anche in questo caso, più che ad una incertezza di traduzione penserei piuttosto alla dimostrazione di padronanza delle due grammatiche. Le forme plurali in \l-eva-š\ del hurrico sono rese col pronome *kuišša* (indicante plurale singolativo); la terza persona e la prima si alternano in modo regolare, anche in questo caso la distribuzione può essere considerata significativa:

apodosi	soluzioni usate
α (i.6'-8' = ii.6'-8') (tre predicati)	3.sg - 3.sg - 1.pl
β (i.9'-11' = ii.9'-11') (tre predicati)	1.pl - 3.sg - 3.sg
γ (i.11'-12' = ii.12') (un predicato)	1.pl
δ (i.14?-15' = ii.14'-15') (un predicato)	1.pl

Riscontriamo una distribuzione complessiva secondo lo schema ABAB (due terze singolari seguite da due prime plurali etc.)

Una volta visto che in linea generale per questo passo non si dovrebbe dare per certo che lo scriba non fosse in grado di comprendere appieno il testo di partenza (o di tradurlo correttamente), poiché abbiamo visto come molti elementi possono forse essere letti in prospettiva contraria, a favore cioè, di una particolare perizia nell'arte del trasdurre, possiamo passare a considerare qualcosa che effettivamente

37 Così Wilhelm (1992: 139); "adhortativ Charakter" per Neu (1996: 306).

sembra proprio non tornare.

5. La traduzione (II): la frattura.

Nella traduzione etea, in particolare in ii.13' e ii.17', troviamo una non usuale sequenza di segni che ha dato àdito a diversissime proposte interpretative: la sequenza è costituita dai segni AN, UŠ e UN.³⁸ Tale sequenza compare in due momenti centrali dell'orazione di Zazzalla. Cosa traduce? A cosa corrisponde nel testo hurrico? Sia nel primo che nel secondo caso la parte hurrica mostra (verrebbe da dire, 'ovviamente', nel nostro ambito di studî) delle lacune; ma in ii.17' non c'è modo di rintracciare alcunché che possa corrispondere ad AN UŠ UN, mentre in ii.13', AN, letto DINGIR, potrebbe corrispondere a hurrico e-ne, 'dio', ultima parola conservata nella riga i.12' (e già sappiamo che la riga ii.13' è solo la prosecuzione grafica della ii.12'). Risalendo alla frase di senso compiuto immediatamente precedente, le corrispondenze sono:

hurrico	eteo
hé-ša-a-la ^{DINGIR} [Te-eš-šu-ub (it-ti-l)]i-wa _a -aš a-la-a-la-e	ma-a-an ^{DINGIR} [IM]-aš-ma ne-ku-ma-an-za na-an ku-is-ša ^{TÚG} ku-ši-ši-ja-az wa-aš-ša-u-e-ni
	ma-a-an ... -ma = 'ma se'
hé-ša-a-la	ne-ku-ma-an-za = 'nudo'
DINGIR[Te-eš-šu-ub	DINGIR[IM]-aš

38 L'idea di fondo di quanto esposto di seguito era stata proposta alle lezioni di hurrico tenute presso l'Univeristà di Würzburg durante il Sommersemester 2003 dal Prof. Dr. Gernot Wilhelm. Egli dichiarava il suo scetticismo riguardo ai tentativi di interpretazione del segno UŠ e riguardo l'interpretazione di Neu, così come sull'idea da me proposta. Ringrazio il Prof. Dr. G. Wilhelm per aver bonariamente ascoltato l'idea e per la discussione sulla stessa. Accettando di buon grado il giusto scetticismo credo valga comunque la pena presentare una articolata proposta che non pretende di superare il necessario livello ipotetico e che può suggerire comunque qualcosa su metodi e atteggiamenti nostri e antichi.

	na-an ku-is-ša = 'ciascuno lo'
(it-ti-l)]i-wa _a -aš	wa-aš-ša-u-e-ni = 'vestirà'
a-la-a-la-e	TÚCku-ší-ši-ja-az = 'con una veste kušiši'
e-ne	[AN.UŠ.UN

La traduzione aggiunge la congiunzione condizionale *mān*, la congiunzione 'avversativa' *-ma* (in enclisi a ^{DINGIR}[IM]-aš) e la sequenza di raccordo fra protasi e apodosi *na-an ku-is-ša* che contiene la congiunzione *nu-*, il pronomine anaforico (/cataforico) di terza persona accusativo singolare *-an* e il pronomine *kuišša*, 'ciascuno' sulla cui funzione abbiamo già detto. Tutti questi elementi sono in diverso grado necessari, richiesti dalla grammatica etea, a partire dalla congiunzione condizionale, per passare al *nu-* connettivo fra protasi e apodosi e così via. Queste inserzioni, voglio dire, non sono dettate da una volontà di discostarsi dal testo originale, che non sempre può essere tradotto parola per parola senza aggiungere o togliere alcunché. Un discorso più sfumato, invece, per il mancato rispetto dell'ordine delle parole, come già abbiamo illustrato. Ma la cosa che più importa in questo frangente è che hurrico *ene*, 'dio', non è rappresentato da nulla che stia prima della sequenza AN UŠ UN, di conseguenza è normale pensare che AN sia DINGIR e traduca *ene*. Ma cosa traducono UŠ e UN? I tre segni AN, UŠ, UN sono scritti ben accorpati, quindi una probabile ipotesi è che AN sia da intendere sì come DINGIR, ma nella funzione di determinativo e UŠ.UN un logogramma composto o un logogramma più una complementazione fonetica. UN, come complementazione fonetica in eteo tipicamente indica l'accusativo dei temi in -u-. Nel trattare il lemma *pallantiya-* CHD³⁹ riporta il passo KBo 32.15 ii.14-17 e interpreta i tre segni AN UŠ UN come ^{DINGIR}UŠ-un.⁴⁰

39 *Chicago Hittite Dictionary*.

40 ^{DINGIR}UŠ non è presente in van Gessel (1998-).

Molto diversa la posizione di E. Neu,⁴¹ secondo cui AN UŠ UN è da intendersi come una frase nominale, sintatticamente isolata che, alla luce del confronto col corrispettivo passo hurrico si rivelerebbe essere DINGIR-uš UN, "Ein Gott (ist) Mensch", vale a dire "*Gott = Mensch*" e, quindi:

«Teššub ist in eine menschlische Notsituation geraten und wird wie ein Mensch behandelt. In dieser fiktiven Erzählung vom verarmten Teššub ist die Gottheit gleichsam Mensch geworden und erträgt menschliches Leid, in Wahrheit jedoch kann ihm, dem Herrscherköning, ein solch bejammernswertes Schicksal nicht widerfahren.»⁴²

Credo si possa dire che tale interpretazione è sconcertante, ma più per le implicazioni teologiche che non per la correttezza filologica, che, in fondo, credo si possa sostenere, magari solo come ipotesi più remota. Certo Neu parla di una «*fiktiv Erzählung*», ma lo stesso, come è possibile sostenere che il dio, o un dio, sia un uomo? In questo punto, a riga ii.12', così come a riga ii.17', la frattura fra testo hurrico e traduzione etea corre fuori dalla tavoletta e dirompe nel mondo attuale, nostro, di studiosi di testi antichi e quindi di culture antiche. La frattura passa dalla struttura linguistica alla struttura del pensiero e della simbologia religiosa, così centrale nella definizione di una cultura e sembra impossibile evitare di incrinare tutto il sistema fondato sul rigore filologico se si vuole proporre qualcosa che nel testo non c'è e che non sembra avere connessione col suo immediato contesto. Che rapporto si può vedere tra DINGIRÚS e Teššub? Perché in hurrico compare il generico *ene*? Se si riferisce veramente a Teššub, perché non chiamarlo per nome, come negli altri casi? D'altro canto perché dichiarare seccamente, in una brachilogia come DINGIR-uš UN che il/un dio (è) l'/un uomo?

Ma la frattura, oltre che ramificarsi nei pensieri di chi scrive, è ancora meglio osservabile sul dato oggettivo del testo: nella riga 12'

41 Neu (1996: 314-316).

42 *Ibi*, 316. Cf. etiam Neu (1993: 348-349). Simile Haas (2006: 182-183): «de» Gott (ist wie) ein Mensch (zu behandeln)!»

della prima colonna dopo e-ne vi è un ampio spazio vuoto, privo di scrittura prima che inizi la rottura della tavoletta. A mio avviso è lecito pensare che non vi fosse affatto qualche altro termine in lacuna, come, ad esempio, il termine *taršuwani*, che in hurico vuol dire, 'uomo, mortale' (e verrebbe a corrispondere a UN)⁴³: la traduzione, per come si presenta a noi oggi, qui è veramente fratturata; non possiamo escludere che il traduttore sia intervenuto discostandosi nel merito dal testo originale. Le cause per cui potrebbe averlo fatto, poi, sono molteplici, fra queste può esserci anche l'intento di spiegare il testo originale in termini culturalmente accettabili al destinatario della traduzione o anche il tentativo di colmare una incomprensione, o il semplice faintendimento, e così via. Eppure questa frattura ha qualcosa di affascinante e forse solo per le sue propaggini vale la pena, nel contesto di un incontro sulla traduzione delle tradizioni, spendere ancora alcune parole.

6. Un dio è un uomo. *Ab origine.*

Atrahasis, 193-199⁴⁴

Interpellando dunque la dea, domandarono
Alla levatrice degli dèi, Mammi l'esperta:
«Sarai tu la matrice per produrre gli uomini?
Ebbene! Crea il prototipo umano:
Che porti il nostro giogo
Che porti il nostro giogo imposto da Enlil
Che l'Uomo si carichi del lavoro degli dèi!»

Racconto bilingue della creazione dell'uomo, 21-24⁴⁵

Il lavoro degli dèi sarà il loro lavoro:
Delimiteranno i campi, una volta per tutte,
E prenderanno in mano zappa e cesta,

43 Cf. Neu (1996: 314-316, in part. 315), dove propone l'integrazione [*ma-a-an-ni tar-šu-wa-a-ni*].

44 Cf. Bottéro - Kramer (1992: 570).

45 Bottéro - Kramer, (1992: 536).

Per il profitto della Casa dei grandi dèi

Enki e Ninmaḥ 1-4; 8-11; 22-23⁴⁶

Nei giorni antichi, nei giorni, in cui cielo e terra [furono separati]

nelle notti antiche, nelle notti, in cui cielo e terra [furono separati]

negli anni antichi, negli anni, in cui i destini furono [fissati], quando gli Anunna furono generati

...

quando gli dèi erano obbligati al duro lavoro, (per provvedere) al loro sostentamento⁴⁷

allora i grandi dèi soprintendevano al lavoro, mentre i piccoli dèi portavano il canestro di lavoro!⁴⁸

Gli dèi scavavano i canali e accumulavano terra in Ḫarali; essi dragavano la creta, però si lamentavano della loro vita!⁴⁹

...

Figlio mio, alzati dal tuo letto, tu che in virtù della tua saggezza comprendi ogni arte;

crea un sostituto degli dèi, affinché essi possano liberarsi del canestro di lavoro

I brani riportati, tutti famosi esempi della letteratura accadica e sumerica, svelano una verità molto importante: danno infatti il perché della creazione dell'uomo, indicandogli al contempo il suo ruolo nel cosmo. Il poema di Atraḥasis, in particolare, stabilisce, *in absentia* la sorte di 'sostituti' toccata agli umani, a partire già dal primo verso:⁵⁰

46 Cf. Pettinato (2001: 407-410).

47 E gli dèi dovevano procurarsi il cibo, secondo la traduzione di Kramer in Bottéro - Kramer (1992: 191).

48 Ecco tutti (?) al lavoro: Mentre quelli di rango inferiore si occupavano dei lavori obbligatori; trad. Kramer, in Bottéro - Kramer (1992: 192).

49 E macinavano il grano: Ma si lamentavano della loro sorte. (Trad. Kramer, *ibidem*)

50 Su questo primo verso Bottéro e Kramer hanno giocato il titolo alla loro famosa raccolta di testi mesopotamici in traduzione: *Lorsque les dieux faisaient l'homme*.

- 1 i-nu-ma i-lu a-wi-lum
2 ub-lu du-ul-la iz-bi-lu šu-up-ši-[i]k-ka

Quando gli dèi, uomini,⁵¹ svolgevano la corvée e sopportavano il peso del lavoro⁵²

In quel tempo lontano gli dèi Igigi dovevano sobbarcarsi tutto il lavoro per far prosperare il paese e garantire il sostentamento⁵³ e l'onore di tutti gli dèi⁵⁴. C'era una gerarchia stabilita al tempo della divisione dell'universo e dei destini: la grande triade An(u), Enlil, Enki⁵⁵; gli Anunnaki e gli Igigi. Sarebbe forse semplicistico vedere in questo ordine una metafora della struttura della società mesopotamica: il vertice del potere, gli uomini liberi, i servitori, ma, certamente, se l'ordine divino prevede una subordinazione, questa potrà sempre fondare, almeno ad un livello ideologico di massima, una simile ripartizione gerarchica nella società umana.

I testi appena riportati possono forse aiutarci a capire quale materia, quali significati emergono da una frattura, ma possono anche definitivamente compiere il lavoro della frattura e deviarci completamente dal senso del testo di partenza. In questo caso cercare di approfondire la nostra comprensione assomiglia veramente al camminare su un muro crepato. Tuttavia non si può escludere che, se il testo eteo affermasse che un dio è un uomo, il primo riferimento letterario a cui rimanderebbe è il poema di Atrahasis. Infatti, io credo, se una affer-

51 Si può variamente interpretare a-wi-lum: come una forma in \-ūm\, suffisso con funzione dimensionale di tipo locativo e, per estensione, equativo o come un nominativo. Il problema riguarda la storia della lingua accadica e lo studio della stilistica nei poemi. La sostanza è però ben visibile. Cf. Buccellati (1996: 151-153).

52 šupšikku // tupšikku // dubšikku(m), cesta da trasporto (generalmente mattoni o terra). Metafora per indicare il peso del lavoro.

53 Quindi il lavoro agricolo, le opere di canalizzazione etc.

54 Le festività, la cura dei templi, la nutrizione degli dèi etc.

55 Ed eventualmente, a seconda delle tradizioni, alcune altre divinità.

mazione così brachilogica, quasi proverbiale nella forma, come 'un dio è un uomo', o, forse, 'un dio, un uomo' ha un senso nel contesto dell'orazione di Zazzalla, non credo possa essere spiegata senza riferimento ai mitologemi mesopotamici sulla creazione dell'uomo e sul suo ruolo cosmico. Di fatto, tutto il discorso di Zazalla è una ripresa del tema del ruolo dell'uomo nel mondo. Cercherò ora, brevemente, di illustrare questo punto e giungere a conclusione.

7. Κόσμος

La richiesta di remissione, liberazione (*parā tarnummar*) è qualcosa che indubbiamente va contro un ordine stabilito, contro la disposizione naturale (come determinata da una cultura, ovviamente) delle cose. Il discorso di Zazalla non è basato su sequenze di ipotesi irreali, non si riscontra, infatti, l'uso del periodo ipotetico irreale, almeno in eteo. I riferimenti alle operazioni da effettuare per il dio non sono fittizie, ma hanno un chiaro riferimento alla tradizione cultuale mesopotamica (offrire 'denaro', vestire, nutrire, curare).⁵⁶ Il discorso di Zazzalla è una reazione ad un sovvertimento, allo sconvolgimento di un disegno nell'ordine della società. Per fondare il rifiuto alla richiesta di Teššub tramite Mēgi, gli anziani ricorrono al dettame cultuale stesso, alla tradizione dei ruoli. Come potrebbero infatti, curarsi degli dèi se non vi fosse più alcuno che si cura di loro? Se dovessero infatti cucinare, badare alla casa e occuparsi dei lavori servili, come potrebbero trovare il tempo e la dignità di occuparsi degli dèi? Alle righe 26'-28' infatti Zazalla chiede «posto che li lasceremo andare, a noi, chi darà da mangiare? Essi sono i nostri coppieri, servitori, cuochi, pulitori» e

iii.1-2

- 1 ma-al-ki-an-zi-ma ku-it sígsu-ú-i[
2 šu-uk-šu-uk-ki-iš ma-ah-ḥa-an [

56 Così anche Bachvarova, ma si segno inverso. Cf. Bachvarova (2005a: 45-58). Non vidi Bachvarova (2002).

quale che sia il filo che tessono [
come la criniera/mantello (irsuto?)⁵⁷]

Non ho capacità di spiegare il motto sapienziale di Zazalla, ma mi pare di cogliere un netto riferimento alla indispensabilità del ruolo degli schiavi e di tutti. Tolta una pedina, l'intero sistema crolla. Contro questo tipo di pensiero, questo tipo di cosmo ordinato gerarchicamente dall'alto al basso, sulla cui profondità storica sarebbe bene riflettere, si scagliava l'autore delle righe in esergo a questo saggio. Di fatti, quelle righe servivano solo a metter in ridicolo l'ipotesi della totale dipendenza del mondo vegetale (l'estremo materiale) al mondo umano (l'estremo ideale) attraverso il mondo animale. L'idea di un ordine gerarchico del mondo è assai antica ed ha operato in varie forme in tutta la storia del pensiero umano, includendovi anche la nostra odierna contemporaneità.

8. Chiudere la frattura.

Tenendo conto del livello retorico e stilistico dell'orazione di Zazalla, soprattutto proprio nella traduzione etea, non mi stupirei se AN, UŠ, UN, letti DINGIR-uš UN, rappresentassero la più icastica e breve affermazione dell'ordine cosmico che lega chi sta sopra e chi sta sotto, fra dèi e 'uomini' come fra 'uomini' e schiavi: «il dio, l'uomo», come brachilogia, 'detto', proverbio che penetra nel discorso e si pone con la sua *concinnitas* all'attenzione di chi ascolta, riassumendo tutto l'impianto ideologico che sostiene la 'reazione' degli anziani. DINGIR e UN, come AN e KI, una coppia significativa e costitutiva del mondo.

Chiudere la frattura, rigorosamente, equivale a lasciarla come è. Esplorare la frattura, se non ci porta a offrire una soluzione rigorosa, quanto meno ci fa intendere come nelle sue profondità e diramazioni si possono intrecciare ipotesi, a volte fantasie, che tuttavia possono portarci a intravedere gli orizzonti simbolici e culturali che altrimenti

57 Di bovino: «Das he. Wort für 'behaartes Fell', vielleicht auch 'Mähne', ist hier als i-Stamm bezeugt: šu-uk-šu-uk-ki-iš (Nom. Sing. c.); ebenso scheint der i-Stamm in der mittelheth. dritten hippologischen Trainingsanleitung vorzuliegen [...], Neu (1996: 341-342).

resterebbero nascosti nella linearità di un testo ben conservato e magari tradotto senza incrinature.

9. Chiudere.

Nel senso di una ricerca sulla tecnica della traduzione, sia la parte dedicata alla 'coerenza' che quella dedicata alla 'frattura' hanno l'intenzione di mostrare come anche nella tradizione scribale anatolica etea il tradurre fosse un'arte, un 'mestiere' con regole e sistemi in sé coerenti e con mezzi sufficienti a ripercorrere la rete linguistico-culturale-letteraria dei testi di partenza. Nel caso della coerenza abbiamo illustrato come fossero operativi sia il principio della resa letterale al livello dell'ordine dei costituenti, sia il principio della resa della struttura dell'informazione. In entrambe le situazioni il traduttore non rinuncia, almeno in questo esempio, né alla correttezza linguistica del testo di arrivo, né alla sostanza del senso del testo di partenza, infatti anche quando mantiene l'*ordo verborum* compie una scelta sintattica precisa utilizzando il *clitic doubling*, mostrando così che l'ordine dei costituenti hurrico non è trasportabile in eteo così com'è pena l'errore di traduzione al livello pragmatico. Non dimentichiamo, infatti, che ordini dei costituenti con verbo iniziale e attanti a destra esistono in eteo senza clitici cataforici, *ergo* l'uso in questi contesti dei clitici cataforici deve rispondere ad esigenze contestuali, siano esse più propriamente grammaticali o, come sembrerebbe, pragmatiche.

Nel caso della frattura abbiamo preso in considerazione l'ipotesi più difficile, accettando la lettura dei segni (e solo questo) data da E. Neu, contro il legittimo scetticismo di altri studiosi.⁵⁸ Tale scelta è stata fatta per vederne le conseguenze; non si tratta, in questo studio, di sostenerne la validità senza indugi. Tutt'altro, come spero possa emergere in seguito. L'interesse della frattura, dello strappo nella traduzione, sta nella sua natura 'additiva': essa aggiunge dell'informazione per dare un segno esplicito di qualcosa che è rimasto implicito o *presunto tale* nel testo di origine. Nell'unico caso in cui possiamo confrontare i due testi (i.12' e ii.12'-13') seguiamo l'ipotesi che a hurrico *ene* cor-

58 Cf. Wilhelm (2001), CHD, s.v. *pallantiya*.

risponda l'intera sequenza AN UŠ UN e che non vi sia alcun termine hurrico (e.g. *tarsuani*) corrispondente a UŠ UN, qualunque cosa essi vogliano dire. Ora, se AN vale DINGIR con UŠ come complementazione fonetica (nominativo singolare *šiuš*) e se UN vale 'uomo', *antuhša-*, allora il traduttore ha aggiunto qualcosa che può avere conseguenze serie. Il termine *ene* in i.12' può essere sintatticamente interpretato in due modi: o appartiene alla frase precedente, o costituisce un sintagma indipendente. Nel primo caso tradurremo, con Wilhelm, «se Teššub è nudo, ciascuno (lo) vestirà con una veste *alal-*, il dio»; nel secondo, con Neu (parzialmente), «Se Teššub è nudo, ciascuno (lo) vestirà con una veste *alal-*. (È) Dio».⁵⁹ Indipendentemente da come sia in hurrico, è possibile sostenere, a mio avviso, che la lettura etea mostri una deviazione iperinformativa. Essa 'spiegherebbe' il termine *ene*, concepito come sintatticamente isolato, alla luce del contesto letterario e del tema cosmologico di fondo, in riferimento ad una precisa tradizione letteraria mesopotamica accostando a 'dio' DINGIR la sua antitesi/complemento: UN 'uomo', come nella coppia logografica AN.KI, 'cielo (e) terra'. L'inserzione di UŠ come complementazione fonetica verrebbe ad evitare la lettura di UN come complementazione fonetica dell'accusativo singolare *šiun* (DINGIR-un). Agendo in tal modo lo scriba segnalerebbe anche la propria erudizione spiegando l'isolato (nell'interpretazione che supponiamo desse) *ene* in termini culturali e letterari.

Dunque personalmente penso che la lettura della sequenza AN UŠ UN possa essere interpretata similmente a Neu indipendentemente da come il testo hurrico oggettivamente sia. Nel caso poi che *ene* davvero fosse sintatticamente isolato, allora la prova d'erudizione dello scriba avrebbe un peso ancora maggiore nello sviluppo di uno studio sulle tecniche di traduzione nei testi etei per il semplice fatto di essere corretta (lo scriba ha capito il riferimento letterario, viceversa darebbe una prova d'erudizione fuori luogo). Questa interpretazione di AN

59 Sul problema della necessità o meno di avere un pronome di ripresa anforica in i.12' in hurrico tornerò in un altro studio. Per ora mi basta accennare che potrebbe sussitire un pernio sintattico (syntactic pivot) di tipo OS/O in hurrico.

UŠ UN deve essere considerata alquanto ipotetica. Le condizioni del testo e delle evidenze in genere non sono tali da permettere un buon grado di probabilità. Qui ho voluto andare a fondo di un'ipotesi che si presentava come la più interessante per i collegamenti culturali. Recentemente ho conosciuto i lavori di Bachvarova, ma non ho potuto vedere quanto sostiene in dettaglio su AN UŠ UN, che traduce «A god is a person» nella dissertazione di dottorato.⁶⁰

Ecco, dunque, la chiusura (un'apertura, spero,) sulle ramificazioni di una frattura che possono portare sia al particolare grammaticale sia al generale *background* letterario e culturale del Vicino Oriente antico. Ramificazioni, purtroppo, legittime solo come tali, cioè come seguito di una frattura forse incollabile, ma anche simbolo di un ricercare che, se vuole addentrarsi negli spazi dello studio della cultura e della competenza culturale deve affrontare il problema della traduzione delle diverse tradizioni e delle diverse tradizioni di traduzione.

Bibliografia:

Bachvarova 2002

M. R. Bachvarova, «From Hittite to Homer: the role of Anatolians in the transmission of epic and prayer motifs from the Ancient Near East to the Ancient Greeks». Ph.D. dissertation. University of Chicago.

Bachvarova 2005a

M. R. Bachvarova, «Relations between God and Man in the Hurro-Hittite Song of Release», *Journal of the American Oriental Society* 125/1, pp. 45-58.

Bachvarova 2005b

M. R. Bachvarova, «The Eastern Mediterranean Epic Tradition from Bilgames and Akka to the Song of Release to Homer's Iliad», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 45, pp. 131-153.

60 Bachvarova (2002, 2005a, 2005b).

Bottéro - Kramer 1992

J. Bottéro, S. N. Kramer, *Uomini e déi della Mesopotamia*, Torino [trad. it. di *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Mythologie mésopotamienne, Paris 1989].

van Gessel 1998-

B. H. L. van Gessel, *Onomasticon of the Hittite Pantheon* (Handbuch der Orientalistik I/33), Leiden - New York - Köln.

Giorgieri 2000

M. Giorgieri, «Schizzo grammaticale della lingua hurrica», *La Parola del Passato* 55, pp. 171-277.

Güterbock 1957

H. G. Güterbock, «Towards a definition of the term “Hittite”», *Oriens* 10 (1957), pp. 233-239.

Haas 1994

V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* (Handbuch der Orientalistik I/15), Leiden - New York.

Haas 2006

V. Haas, *Die hethitische Literatur. Texte, Stilistik, Motive*, Berlin - New York.

Klinger 1996

J. Klinger, *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht* (Studien zu den Bogazköy-Texten 37), Wiesbaden.

Luraghi 1990

S. Luraghi, *Old Hittite Sentence Structure*, London.

Marazzi 1988

M. Marazzi, «Bilinguismo, plurilinguismo e testi bilingui nell’Anatolia hittita: autopsia dello stato delle ricerche», in *Bilinguismo e biculturalismo nel mondo antico. Atti del Colloquio interdisciplinare tenuto a Pisa il 28 e 29 settembre 1987*, a cura di E. Campanile, G. R. Cardona, R. Lazzeroni (Testi Linguistici 13), Pisa, pp. 101-118.

de Martino 1997

S. de Martino, «Qualche osservazione sull'uso delle congiunzioni nella bilin-gue hurrico-ittita», *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 39/1, pp. 75-83.

de Martino 2000

S. de Martino, «Il canto della liberazione: composizione letteraria bilingue hurrico-ittita sulla distruzione di Ebla», *La Parola del Passato* 55, pp. 296-320.

Neu 1996

E. Neu, *Das hurritische Epos der Freilassung* (Studien zu den Bogazköt-Texten 32), Wiesbaden.

Otto 2001

E. Otto, «Kirenzi und derôr in der hurritisch-hethitischen Serie “Freilassung” (parâ tarnumar)», in *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie: Würzburg, 4.-8. Oktober 1999*, hrsg. von G. Wilhelm (Studien zu den Boğazköy-Texten, 45), Wiesbaden, pp. 524-531.

Pettinato 2001

G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, Torino.

Rizza 2002

A. Rizza, «Linguistic and cultural layers in the Anatolian myth of Illuijanka», in D. Ambaglio (ed.) *Sygraphé* (4), Como 2002, pp. 9-23.

Rizza 2007

A. Rizza, *I pronomi enclitici nei testi etei di traduzione dal hattico* (Studia Medi-terranea 20), Pavia.

Wilhelm 1997

G. Wilhelm, «Die Könige von Ebla nach der hurritisch-hethitischen Serie ‘Freilassung’», *Altorientalische Forschungen* 24, pp. 277-293.

Wilhelm 2001

G. Wilhelm, «Das hurritisch-hethitische »Lied der Freilassung« », in Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Ergänzungslieferung, Gütersloh, pp. 82-91.

Testo ebraico e tradizioni greche. Esempi dal libro dell’Esodo.

Giovanni Frulla

Premessa

Parlare di rapporto tra testo ebraico e tradizioni greche è sempre difficile.

La presenza di autorevoli studi a riguardo e il dibattito sempre fervente sul rapporto tra testo biblico e tradizioni parallele, tra ebraico e LXX, tra cultura greca ed ebraica incute una certa soggezione a chi si avventura con poca esperienza nel campo dello studio della Bibbia. Forte di questa inesperienza proverò a proporre alcune semplici riflessioni in merito ad aspetti del testo biblico che mi sembrano interessanti per approfondire la relazione tra traduzione del testo e tradizione. In questo caso in particolare prenderò in esame le traduzioni/tradizioni greche circolanti sul libro dell’Esodo, proponendo alcuni esempi.

La *Lettera di Aristea* è il testo da cui partiamo per introdurre questa analisi.¹

Il paragrafo 310 è esemplificativo. Infatti nella seconda parte del paragrafo si legge:

“[...] Poiché è stato tradotto bene e santamente e con precisione in ogni dettaglio, è bene che queste cose rimangano così come sono e non vi sia nessuna revisione”.²

Nel paragrafo successivo chiunque tenti di manipolare il testo viene “maledetto”, perché vuole intervenire su un testo che deve essere “conservato sempre imperituro e durevole”. Lo scopo della traduzione

1 Sulla *Lettera di Aristea* cfr. Murray (1987) e Troiani (1987). Sul pubblico della *Lettera* cfr. anche il più recente studio di Catastini (2001).

2 La traduzione italiana è presa da Troiani (1997: 215).

sembra essere quindi quello di fornire un testo che non possa essere messo in discussione. Indirettamente ciò significa che testi paralleli (a volte contrastanti) circolavano contemporaneamente anche in epoca ellenistica.³

Nonostante la *Lettera di Aristea* auspichi che il testo tradotto diventi qualcosa di intoccabile, incontrovertibile, canonico, tuttavia confrontando il testo ebraico, la traduzione greca della LXX e le tradizioni greche parallele notiamo alcuni punti in cui l'impresa non riesce.

In questa sede proporremo tre casi in cui testo ebraico e versioni greche creano qualche problema.

1) Primo caso: le tradizioni greche cercano di rendere coerente il testo biblico

Al capitolo 7 del libro dell'Esodo, dopo aver descritto gli episodi della fuga di Mosè a Madian, della teofania, della missione affidata da Dio al personaggio, e del ritorno di Mosè in Egitto, il discorso giunge ad un versetto (Esodo 7:7) che offre alcune coordinate temporali e accosta i due protagonisti, Mosè e Aronne, specificandone le rispettive età.

Nella versione greca del testo ebraico compare una aggiunta, ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, che non sembra essere del tutto casuale. Aronne viene identificato come il fratello di Mosè e, cosa ancora più interessante, come il fratello più grande.

3 Accanto a ciò, lo spirito della traduzione viene sintetizzato all'inizio della *Lettera*. La prospettiva è chiaramente filo-giudaica. Il tentativo dello scritto è di operare un collegamento sempre più stretto tra Giudaismo e cultura circostante, basato sul dialogo e la comprensione reciproca, che dovrebbero nascere subito, in quanto “[...] costoro venerano il Dio onniveggente e creatore che tutti venerano; noi, o re, lo denominiamo altriimenti con Zeus e Dia; gli antichi segnalarono questo in modo appropriato, cioè che colui, per la cui opera, tutto riceve la vita e vive, questi è guida e signore di tutto” (§ 16). Il Giudaismo viene presentato in chiave positiva. L'integrazione con altre popolazioni non solo è auspicabile, ma dovrebbe essere immediata, quasi automatica, resa possibile da un sostrato comune. Il segnale più evidente di questo tentativo di integrazione è, appunto, la traduzione della legge divina.

Per tentare una comprensione di tale aggiunta è necessario fare un passo indietro e tornare all’episodio della nascita di Mosè. All’inizio del capitolo 2 del libro dell’Esodo (Esodo 2:1-2)⁴ viene introdotta la figura del personaggio, e immediatamente gli vengono attribuite connotazioni etnografiche che non lasciano dubbi sulla sua origine.⁵ L’appartenenza di Mosè alla tribù di Levi è esplicita: Mosè ha origini conosciute, non è un orfano o un personaggio dai natali oscuri.⁶ Il versetto 2,2 fotografa la nascita di Mosè. Ci interessa soprattutto l’espressione iniziale:

וַתֹּהֶר הָאָשָׁה וְתִלְדֵּ בָן

La frase, intesa in senso puramente letterale, sembra implicare che Mosè sia il figlio primogenito dei suoi genitori.⁷

“La donna concepì e diede alla luce un figlio”: la successione di tali fatti in sequenza immediata con quanto detto al versetto 1 non lascia margine all’ipotesi di altri figli precedenti, perlomeno da parte della medesima coppia. La sorpresa nasce, però, dal fatto che già al versetto 4 e al 7 si fa menzione di una presunta sorella maggiore del bambino, quindi viene a cadere l’ipotesi che Mosè sia il primo figlio della coppia levita. A questo punto ci si può chiedere se effettivamente il

4 “Un uomo della casa di Levi andò a prendere in moglie una figlia di Levi. La donna concepì e partorì un figlio; vide che era bello e lo tenne nascosto tre mesi” (la traduzione italiana utilizzata per i versetti biblici è quella della CEI).

5 Cfr. Propp (1999: 148).

6 Cfr. Loewenstein (1992: 201-221). Il fatto che i genitori siano Leviti è importante soprattutto per il rapporto della tribù suddetta con la casta sacerdotale: dalla prospettiva del lettore israelita, la qualifica di Mosè come appartenente ai Leviti giustifica in un certo senso anche la sua leadership religiosa (cfr. Durham 1987: 16). Non costituisce un problema l’assenza dei nomi dei genitori naturali (presenti a scanso di equivoci nel capitolo 6, all’interno della sezione genealogica), visto che ad ogni modo è riportata l’appartenenza alla famiglia di Levi, che è sufficiente per conferire autorità al personaggio in questione: è un problema, invece, il versetto 2, che nella sua struttura rivela una carenza di informazioni, necessarie per la comprensione della vicenda e del contesto culturale.

7 Cfr. Hyatt (1971: 64).

passo voglia sottolineare che Mosè è semplicemente il primogenito maschio, oppure se si possa ipotizzare ragionevolmente una poligamia per il padre di Mosè, come qualche studioso ha già fatto.⁸

Durham nel suo commento al testo sottolinea anche l'incoerenza del versetto 2 con la presenza di Aronne, che compare in capitoli successivi (Es 4:14; Es 7:7), come più anziano di Mosè di tre anni, risolvendo l'aporia con l'attribuzione della maggiore anzianità di Aronne ad una tradizione che risale alla fonte Sacerdotale.⁹

Un altro studioso, Propp, risolve la questione ipotizzando che tra versetto 1 e versetto 2 siano passati vari anni.¹⁰

Egli afferma che la formula di Esodo 2:2 (*וַיַּתְהִיר וַיָּתֶל*) è una formula che compare varie volte nella Bibbia.¹¹

Ad esempio, in Genesi 4:1, abbiamo il concepimento di Caino, e l'utilizzo della medesima formula presente in Esodo. Lo stesso accade al versetto 4:17 per indicare la nascita di Enoch. Genesi 21:2 riporta la medesima formula per la nascita di Isacco, in una età, per Sarah, ormai tarda per concepire. Come Isacco, pur essendo il primo figlio per Sarah, tuttavia non è il primogenito per Abramo, dato il precedente concepimento di Ismaele per l'unione con Agar, così Mosè può essere escluso dalla categoria dei primogeniti. I due verbi, nella suddetta successione, compaiono quattro volte al capitolo 29 della Genesi, in relazione a quattro figli di Giacobbe e Lia (Genesi 29:32-35), che risulta madre in altre due occasioni, in Genesi 30:17 e 30:19. La medesima formula è utilizzata per la schiava di Rachele (Genesi 30:5 e 30:7) e per Rachele stessa, quando finalmente la sua preghiera di maternità viene ascoltata ed esaudita (Genesi 30:23).

Questi esempi, tratti dal libro della Genesi, ci dimostrano che la formula non è peculiare del primogenito, e a riprova di ciò viene utilizzata due volte al capitolo 38 per entrambi i figli di Giuda.

Anche il libro di Osea utilizza l'espressione tre volte in successione

8 Cfr. Propp (1999: 148).

9 Cfr. Durham (1987: 16).

10 Cfr. Propp (1999: 149).

11 *Ibidem*.

(Osea 1:3; 1:6; 1:8) per indicare i tre figli del profeta.¹²

La questione si fa più complicata se allarghiamo lo sguardo all’azione che precede la formula analizzata, azione che, nei diversi casi, indica l’unione e il contatto fisico tra l’uomo e la donna.

L’espressione di Esodo 2:1 fa pensare ad una consequenzialità tra il matrimonio e il concepimento: la moglie avrebbe dato alla luce il primogenito.¹³

Espressione simile ad Esodo 2:1 compare in Genesi 38:2 (וַיַּקְרֹב וַיַּעֲשֶׂה:) e precede immediatamente l’accenno alla nascita del primogenito di Giuda. La stessa coppia verbale נִקְרָא וַיַּעֲשֵׂה è presente anche in Osea 1:3, ancora una volta in relazione al primogenito. È assente invece per quanto riguarda gli altri due figli di Osea. Gli esempi riportati, in conclusione, confermano l’ipotesi di una primogenitura per quanto riguarda il personaggio Mosè.¹⁴

12 Sono i figli nati dall’unione di Osea con una prostituta. In questo modo si sottolineano tre passaggi chiave per comprendere la missione del profeta; i nomi dei figli di Osea rappresentano le tappe del messaggio profetico.

13 Infatti Esodo 2:1 utilizza, a proposito dell’uomo della casa di Levi, la coppia verbale נִקְרָא וַיַּעֲשֵׂה, per indicare un movimento finalizzato a stabilire un legame ufficiale con la donna. Il verbo נִקְרָא, nel contesto del rapporto uomo-donna, indica appunto l’atto di prendere moglie, come in Genesi 4:19, per quanto riguarda Lamech, della discendenza di Caino.

14 Questo spiegherebbe da una parte la sua posizione al servizio di YHWH, in stretta relazione con l’usanza della consacrazione dei primogeniti e dell’offerta delle primizie, d’altra parte giustificherebbe la richiesta rivolta da Mosè al popolo di Israele di affrettarsi sotto la sua *leadership*, pur senza il consenso del Faraone (cfr. Coats 1988: 97-98/108). I problemi cominciano proseguendo nella narrazione della vicenda, dove il racconto diventa sempre più controverso: da un lato abbiamo l’immagine di una nascita che si colloca immediatamente dopo il matrimonio dei due Leviti, arrogandosi perciò le caratteristiche e i privilegi della primogenitura; dall’altro il racconto ci presenta altri personaggi, appartenenti alla famiglia di Mosè, che ci fanno dubitare del fatto che egli sia il primogenito. Non è il caso in questa sede di aprire una parentesi eccessivamente lunga sul concetto di *primogenitura*. Basterà ricordare che i primogeniti maschi erano consacrati a Dio, come le primizie del raccolto, ed erano offerti alla divinità non in sacrificio, cosa non accetta in Israele, ma tramite una designazione al servizio divino, che permetteva loro di essere riscattati (cfr. “Primogenito” in Rolla 1971: 946-947). In quanto primizia, il primogenito maschio riceveva uno *status* speciale con diritti ereditari e regole culturali: infatti, in accordo con Deuteronomio 21:15-17,

Tornando sul nostro versetto, mentre da un lato Mosè sembra essere il primogenito (almeno il primogenito maschio) anche in virtù della *leadership* che gli verrà conferita, e anche a motivo della sua imperfezione e inadeguatezza, che in vari luoghi della Bibbia caratterizza la figura del primogenito, destinato ad essere sostituito da un fratello minore, d'altro canto resta il problema della presenza e del ruolo di Aronne, che in Esodo 7:7, viene riconosciuto come “fratello” di Mosè. Alcuni studiosi (tra quelli già citati) sostengono che la figura di Aronne potrebbe appartenere ad una tradizione diversa, per cui Esodo 7:7 sarebbe una aggiunta successiva, proveniente dalla tradizione sacerdotale, che mette Aronne davanti a Mosè.¹⁵

Aronne quindi - secondo la fonte P – sarebbe stato aggiunto successivamente come primogenito, in quanto primo sommo sacerdote.¹⁶

Senza ricorrere ad una teoria ormai poco soddisfacente, che giustappone testi di diversa provenienza, si può riassumere la questione constatando lo stato confusionario del testo biblico: è probabile che il racconto originario ponesse Mosè come primogenito. A questa tradizione si sarebbe mescolata poi un'altra corrente relativa ad Aronne, il quale potrebbe anche non essere un fratello di sangue, ma solo un parente, uno della stessa tribù¹⁷, per cui risulterebbe che Mosè e Aronne sono solo dei membri dello stesso gruppo dei Leviti.¹⁸

un padre era costretto a riconoscere il figlio primogenito come erede principale, e a garantirgli una doppia porzione delle sue proprietà, rispetto a quanto era destinato agli altri figli. La particolare attenzione rivolta al primogenito maschio ci permette di risolvere il problema della presenza (nel racconto di Esodo 2) della sorella di Mosè, che non sarebbe fondamentale ai fini dei diritti di primogenitura. A livello letterario, inoltre, possiamo fare riferimento allo schema narrativo per cui al primogenito non è mai riservata la sorte migliore. Anzi di solito sono i più piccoli, i fratelli minori, che risolvono situazioni critiche, spesso a vantaggio di tutto il popolo, o che hanno la meglio sui rispettivi primogeniti. Questo particolare è presente anche nella fiaba egiziana del “Principe predestinato”, che risolve i problemi nonostante la sua giovane età (Cfr. Liverani 1972: 403-415).

15 Cfr. Durham (1987: 88). Esodo 2:1-2 si farebbe invece risalire a J o E (cfr. Propp 1999: 145-146).

16 Cfr. Hyatt (1971: 84).

17 Cfr. *Ibi*: 83-84.

18 Cfr. Propp (1999: 214).

Il fatto stesso che la LXX aggiunga, all’interno del versetto 7:7, il termine ἀδελφός, potrebbe essere l’indizio che i due personaggi non sono in realtà legati da questo vincolo parentale. In altre parole la traduzione greca avrebbe specificato la parentela di Mosè e Aronne per cercare di chiarire in maniera definitiva ciò che nel testo biblico molto chiaro non è.

La traduzione greca corrisponde a quanto le tradizioni circolanti di origine ellenistica tramandano in merito a Mosè e Aronne. Demetrio, secondo la citazione di Eusebio nella *Praeparatio Evangelica* (9,21,19), dice che “Amaram prese in moglie Iochabeth [...] e, all’età di settantacinque anni, generò Aronne e Mosè”. Specifica poi che Mosè sarebbe nato tre anni dopo il fratello. La notizia della parentela tra i due è confermata da Artapano, che identifica Aronne come “fratello di Mosè” in un paio di circostanze (*Praeparatio Evangelica* 9,27,17 e 9,27,22). Lo stesso poeta Ezechiele, vissuto presumibilmente tra la fine del II e l’inizio del I secolo a.C., nei frammenti della sua tragedia sulla storia dell’Esodo ribadisce il concetto. Afferma ai vv. 116-119:

“Manderò presto Aronne, tuo fratello, / al quale tu dirai tutte le cose
che sono state dette da parte mia / e sarà lui a parlare davanti al re
[...]”¹⁹

Apparentemente le tradizioni greche, così come anche l’aggiunta di Esodo 7:7 nella versione della LXX, riprendono il concetto presentato al versetto 4:14 già nel testo ebraico. Aronne viene qui definito come il “fratello” di Mosè, il “levita”, uno che “sa parlar bene”. Quindi potremmo pensare che l’aggiunta sia solo un tentativo di ribadire un concetto attraverso un epiteto (“il fratello”) che sembra ricorrere come un’espressione quasi formulare.

Flavio Giuseppe ci mostra più chiaramente, nelle *Antiquitates Iudaeae*, il livello di confusione in merito al grado di parentela tra Mosè e Aronne. Nel libro II (§§ 215-216), nel contesto della profezia annunciata da Dio ad Amaram, si evidenziano le caratteristiche del figlio

19 La traduzione italiana è quella di Troiani (1997: 166).

che sta per nascere: egli libererà il popolo dall'Egitto e sarà ricordato non solo dagli Ebrei, ma da tutte le nazioni. Inoltre, “egli avrà un fratello tale da tenere il mio sacerdozio, lui e i suoi discendenti”. È chiaro che qui si sta parlando di Aronne che in III,188 riceve effettivamente l'incarico del sacerdozio e che anche in quella circostanza viene definito nuovamente come “fratello”. Sembra comunque che il ruolo principale sia riservato a Mosè. Anzi, la disposizione delle parole all'interno della profezia, tradisce una collocazione subordinata di Aronne, che sembra quasi venire cronologicamente dopo. Ma in II,319 Giuseppe riprende il versetto biblico di Esodo 7:7 e ripropone (utilizzando l'espressione della LXX ο ἀδελφὸς αὐτοῦ) la solita identificazione temporale per cui Aronne sarebbe più vecchio di tre anni. Insomma, il quadro che ne esce è complessivamente contraddittorio. Così contraddittorio che nel testamento di Mattatia di 1Maccabei 2:49-70, nell'elenco dei personaggi menzionati dallo stesso Mattatia non trovano posto né Mosè né Aronne. Quest'ultimo soltanto viene reintrodotto tramite la presenza di uno dei suoi discendenti (Finees o Pinchas), segnale probabile che all'epoca dei Maccabei l'Esodo non aveva una veste ancora definitiva e che gruppi politici o religiosi potevano rivendicare origini antiche e provenienze autorevoli.²⁰

20 La presenza di Finees (Pinchas) è in rapporto diretto con quanto accade in Numeri 25: lo zelo di Finees è commisurato al fatto che nella faccenda relativa al culto di Baal-Peor egli aveva smascherato un Ebreo che si era unito ad una donna madianita, facendo strage di entrambi. La relazione tra Finees e Mattatia viene ribadita anche in 1Maccabei 2:26 dove la discendenza dal famoso antenato ha quasi più un senso di sequela morale piuttosto che un significato di discendenza fisica. Pinchas/Finees era figlio di Eleazar, figlio a sua volta del sacerdote Aronne. La menzione di Finees, discendente di Aronne, è la testimonianza di una tradizione che vuole ricondurre la provenienza della famiglia maccabaica ad Aronne, anche se questo non viene citato esplicitamente perché i Maccabei non erano di stirpe aronita (cfr. Smith 1996: 320-325). Infatti secondo alcuni studiosi vi sarebbero dettagli che ci riconducono ad una origine diversa: ciò significa che i Maccabei si riferirono ad Aronne solo dopo aver ottenuto il Sommo Sacerdozio (cfr. *Ibidem*), quindi dopo il 152 a.C. (cfr. Goldstein 1976: 169 e, con più precisione, Schürer 1985: 234-249, dove si parla della figura di Gionata e delle sue opere, tra cui l'assunzione della carica di Sommo Sacerdote dopo un periodo di vacanza della carica stessa). L'autore perciò sembra assumere, in 1Maccabei 2:49-70, la posizione di uno che fa propaganda alle pretese dinastiche degli Asmonei

Una certa manipolazione ideologica è la prospettiva sulla quale collocare le incongruenze che abbiamo notato all’interno del testo ebraico, e che sembrano armonizzate e rese più coerenti dalla traduzione greca e dalle tradizioni parallele circolanti di epoca ellenistica.²¹

2) Secondo caso: le tradizioni greche interpretano il testo biblico

Consideriamo il versetto di Esodo 22:27:

θεοὺς οὐ κακαλογίσεις καὶ ἄρχοντας τοῦ λαοῦ σου οὐ κακῶς ἐρεῖς.

אֱלֹהִים לֹא תַקְלֵל וָשָׂר בְּעֵמֶק לֹא חָרָר

Ciò che ci interessa di questo passo è la prima parte, che la traduzione ufficiale italiana rende con “Non bestemmierai Dio”.²²

Il testo ebraico usa il verbo *qll* alla coniugazione *piel* con il significato di “maledire”. La traduzione italiana di **לֹא תַקְלֵל** (“Non be-

(cfr. Goldstein 1976: 7-8). Le pretese degli Asmonei sono legittimate in virtù di questa discendenza da Finees, ὁ πατὴρ ἡμῶν, il quale riconduce la linea dinastica direttamente ad Aronne, primo Sommo Sacerdote.

21 Esiste un altro esempio di Esodo 1 decisamente significativo per quanto stiamo cercando di dimostrare: è l’ordine emanato dal Faraone di uccidere tutti i neonati gettandoli nel fiume. In Esodo 1:22 leggiamo infatti: “Allora il Faraone diede quest’ordine a tutto il suo popolo: Ogni figlio maschio che nascerà agli Ebrei, lo getterete nel Nilo, ma lascerete vivere ogni figlia”. In questo versetto notiamo che la traduzione italiana riprende il testo ebraico in cui non viene esplicitato se i neonati maschi siano solo quelli degli Ebrei o anche quelli degli Egiziani. La traduzione greca, nel tentativo di rendere più chiara la situazione confusa dell’ebraico, specifica che i figli maschi sono quelli degli Ebrei, prendendo definitivamente posizione a riguardo. La scelta di non inserire l’analisi di questo versetto all’interno del presente contributo dipende esclusivamente da un maggiore interesse per il rapporto Mosè/Aronne, che non sarebbe emerso dallo studio di Esodo 1:22.

22 La traduzione italiana completa è: “Non bestemmierai Dio e non maledirai il principe del tuo popolo”. Evidentemente la resa italiana non segue la versione greca, ma traduce il testo ebraico.

stemmierai Dio”) letteralmente potrebbe essere “non maledirai Dio”. Lo stesso verbo viene usato in altri luoghi dell’Antico Testamento, ad esempio per maledire la terra (Genesi 8:21) o per maledire un re (2Samuele 16:9).

Il contesto in cui è inserito il versetto dell’Esodo che abbiamo menzionato è una sezione dedicata alle prescrizioni affidate da Dio a Mosè dopo l’apparizione sul Sinai e la consegna dei dieci Comandamenti. La sezione copre i capitoli dal 20 (dal versetto 22) al 23 circa. È Dio che parla istruendo Mosè sulle leggi che deve indicare al popolo. All’interno di questa serie di prescrizioni si colloca il versetto da cui siamo partiti.

La particolarità dell’espressione **אֱלֹהִים לَا תָּקַלְתִּים** sta nel fatto che la traduzione della LXX mantiene l’accezione plurale del termine **אֱלֹהִים**, rendendolo con θεούς. Anche la Vulgata conserva l’idea di pluralità con l’espressione “diis” (accompagnata dal monito: “non detrahes”).

Traducendo con il plurale “dei” la LXX sembra non comprendere il significato del versetto. In realtà il traduttore greco sta cercando di rendere in maniera eccessivamente letterale il testo ebraico dal quale attinge.²³

Solitamente il termine ebraico che troviamo nel versetto per indicare la divinità viene utilizzato come uno dei nomi divini. Ma poco prima, al versetto 19, vediamo che l’autore utilizza lo stesso termine per distinguere tra il vero Dio di Israele (indicato con il Tetragramma) e altre divinità vicine, alle quali non si può sacrificare. Queste divi-

23 Ricostruire l’ipotetico originale ebraico su cui viene effettuata la traduzione è infatti uno dei maggiori problemi connessi con gli studi sulla LXX. Il traduttore potrebbe a tale proposito molto spesso non aver compreso il testo o averlo corretto per renderlo più comprensibile o, ancora, aver mutato involontariamente l’ordine delle lettere (cfr. Passoni Dell’Acqua 1996). Sulla questione e sulle divergenze evidenti con il Testo Mosaico cfr. anche Catastini (2001a). Bisogna aggiungere che nel periodo ellenistico si diffonde anche una produzione mitografica sulle origini della stirpe e della nazione. I miti dei Giudei diventano quindi le storie dei Patriarchi e non si può escludere che leggende sulle fasi più remote dell’Ebraismo circolassero indipendentemente dal testo della LXX (cfr. Troiani 1997a). Il periodo ellenistico ci restituisce inoltre numerose testimonianze di versioni della legge mosaica in qualche modo già circolanti prima della traduzione ufficiale della Settanta (cfr. Troiani 1999).

nità sono indicate con la stessa parola che troviamo al versetto 27. Forse anche qui l'autore voleva fare riferimento a divinità parallele a YHWH, e assicurare un certo rispetto anche per loro, distinguendole però dal culto vero attribuito all'unico vero Dio.

Se però scorriamo indietro fino ai versetti 7 e 8 troviamo che il Dio degli ebrei è nuovamente chiamato יהָוָה (anche se in uno dei due casi del versetto 8 la versione samaritana presenta il Tetragramma), per cui dovremo rinunciare al nostro tentativo di spiegazione.

A questo punto non sappiamo più chi sia (o siano) la/le divinità del verso 27.

Per cercare di capire le vicende di θεοὺς οὐ κακαλογίσεις è necessario fare ricorso a Flavio Giuseppe, il quale nel quarto libro delle *Antiquitates Iudaicae* riprende il concetto di blasfemia, di bestemmia, di maledizione rivolta alla divinità.

In *Antiquitates* 4,202 ad esempio Giuseppe usa l'espressione βλασφημῆσαι θεὸν per sottolineare la colpa che poi sarà punita con la lapidazione, così come si dice in Levitico 24:16:

“Chi bestemmia il nome del Signore dovrà essere messo a morte: tutta la comunità lo dovrà lapidare [...]”.

In questo caso Giuseppe utilizza l'accusativo singolare θεόν in riferimento a quanto ha detto prima: al § 201 aveva infatti affermato che il Dio è uno, e la legge del paragrafo successivo è coerente con questa affermazione, in quanto intende tutelare l'unicità e la potenza di Dio. Il verbo che Giuseppe utilizza è diverso, ma su questo torneremo in seguito.²⁴

La cosa interessante è che al § 207 abbiamo nuovamente il termine θεούς. L'autore si raccomanda affinché non venga oltraggiato nessuno degli dei che le altre città venerano. In questo caso sembra che Giuseppe riprenda proprio quel θεούς presente nella versione della LXX di Esodo 22:27.²⁵

24 Cfr. Feldman (2000: 400-401).

25 Cfr. Feldman (2000: 403).

La posizione di Giuseppe sembra quindi particolarmente conciliante anche nei confronti dei non Ebrei. Nel *Contra Apionem* (2,237) egli ribadisce il concetto che è necessario osservare le proprie leggi ed è auspicabile astenersi dal criticare quelle degli stranieri. L'autore vuole quasi dettare alcuni principi di convivenza civile e pacifica. L'indicazione deriva direttamente dal "legislatore", da Mosè, con chiaro riferimento alle indicazioni di Esodo. La stessa posizione è presente in Filone, in *De Vita Mosis* 2.38.205 e in *De Specialibus Legibus* 1.7.53, dove l'autore restringe ai proseliti la proibizione di maledire gli dei, per evitare che di contro si parli male del Dio vero. In *Quaestiones in Exodum* 2.5 Filone dedica un paragrafo al commento della prima parte di Esodo 22:27 e asserisce inoltre che l'intolleranza porta alle guerre, e che la tolleranza potrebbe portare i pagani a parlare bene di Dio e – perché no – accrescere le forme di conversione e di proselitismo.²⁶

L'espressione di Esodo 22:27 viene quindi presa come punto di partenza per un'ampia prospettiva di tolleranza religiosa, la stessa tolleranza che ravvisiamo nella *Lettera di Aristea* (§ 16).

A questo punto è necessario aggiungere anche una riflessione sul verbo che la traduzione greca utilizza in Esodo 22:27. Il κακολογήσεις utilizzato dalla LXX ha il significato letterale di "parlare male" e nell'Antico Testamento non è un verbo molto utilizzato.

Lo troviamo in Esodo 21:17 all'interno delle prescrizioni divine che impongono rispetto per il padre e la madre ("Colui che maledice suo padre e sua madre sarà messo a morte") e in Proverbi 20:20 sempre in relazione con la parentela genitori/figli ("Chi maledice il padre e la madre etc...").

Il verbo κακολογέω in correlazione con la divinità è presente in 1Samuele 3:13. In questo caso è Dio che annuncia la propria vendetta contro i figli di Eli, che disprezzano Dio senza essere puniti. Siamo all'interno del passo in cui Samuele è chiamato a compiere la missione di profeta in Israele e, come primo incarico, riceve quello di

26 Cfr. Feldman (2000: 403-404), dove viene offerto un rapido *excursus* dei passi citati.

annunciare la vendetta sulla casa di Eli.

Il verbo κακολογέω non è molto utilizzato nemmeno nel Nuovo Testamento.²⁷

Una attestazione interessante è presente in Atti 19:9:

“Ma poiché alcuni si ostinavano e si rifiutavano di credere dicendo male in pubblico di questa nuova dottrina, si staccò da loro separando i discepoli e continuò a discutere ogni giorno nella scuola di un certo Tiranno”.

Paolo si trova all’interno della sinagoga di Efeso per predicare il Vangelo. Ad un certo punto, riferendosi ad “alcuni”, afferma che essi “dicono male”.²⁸

Mentre gli esempi precedenti sono tutti connessi con un prechetto, con una norma, con una indicazione offerta da Dio, quest’ultimo colloca il verbo κακολογέω nell’orizzonte del dibattito religioso e culturale. “Parlar male” corrisponde in un certo senso a sostenere tesi alternative in evidente contrasto. Ciò significa che nel I secolo d.C. la discussione in campo religioso era decisamente accesa e marcata da toni polemici. Al contrario l’utilizzo del termine da parte di Giuseppe Flavio in un contesto conciliante e all’interno di una espressione che viene interpretata in una prospettiva di tolleranza potrebbe essere il tentativo di non percorrere la strada dello scontro, ma di trovare vie di dialogo e di comunicazione.

L’esempio ci mostra come una traduzione troppo letterale del testo ebraico porti a volte a risultati imprevedibili.²⁹

27 In Marco 7:10 e Matteo 15:4 è ripreso all’interno della citazione del prechetto di Esodo 21:17. In Marco 9:39 invece è Gesù stesso che utilizza il verbo parlando di chi scaccia i demoni in suo nome. Recita il versetto: “Ma Gesù disse: Non glielo proibite, perché non c’è nessuno che faccia un miracolo nel mio nome e subito dopo possa parlare male di me”. Il termine in questo caso è riferito a chi appartiene ad un credo diverso da quello predicato dal Cristo. Può parlare male solo chi venera un’altra divinità.

28 Qui si sta parlando di avversari religiosi, e il termine assume quasi il significato di maledicenza nel contesto di una disputa religiosa.

29 Il concetto fondamentale su cui potrebbero aprirsi numerose possibilità di ricerca è

3) Terzo caso: le tradizioni greche arricchiscono il testo biblico

Per il terzo esempio facciamo riferimento al versetto 27 di Esodo 15. Siamo da poco usciti dallo scontro con il Faraone e il popolo di Israele è all'inizio del suo peregrinare nel deserto:

“Poi arrivarono a Elim, dove sono dodici sorgenti d'acqua e settanta palme. Qui si accamparono presso l'acqua”.

La descrizione del luogo nel testo ebraico è molto scarna. Vengono descritti due elementi naturali, accostati a due numeri. Dodici sono le sorgenti e settanta le palme. L'autore utilizza non a caso numeri significativi nel contesto biblico.

Le tradizioni giudaico-ellenistiche confermano quanto viene detto nel versetto. Demetrio ad esempio (*Praeparatio Evangelica* 9,29,15) parla di un non ben definito numero di sorgenti e di settanta palme. Anche il già citato Ezechiele il Tragico, nei frammenti della tragedia (*Exagogue*) che ci sono pervenuti, dedica alcuni versi a questo luogo (Elim), in coerenza con quanto il testo ebraico dice.³⁰

È interessante però soffermarsi brevemente sulle modalità con cui Ezechiele rielabora il racconto. Il frammento incentrato sull'oasi di Elim è il frammento 16 (vv. 243-253). Viene omesso da Ezechiele il canto di Mosè (Esodo 15:1-18), quello di Miriam (Esodo 15:21) e non

la presenza di una nuova tradizione che prende il via proprio da traduzioni incorrette, o solo parzialmente esatte.

30 Per un commento sull'*Exagogue* cfr. Wieneke (1931), Fornaro (1982), Jacobson (1983), Holladay (1989: 301-529). Su Ezechiele in generale e sui frammenti che ci sono pervenuti cfr. anche Robertson (1985), van der Horst (1988: in particolare 521-525), van der Horst (1990), Collins (1991), Barclay (1992), Troiani (1997: in particolare 161-170); Denis (2000: 1201-1216); Kleczar (2000), Kohn (2002/3), Frulla (2005). Fondamentale per una comprensione globale dell'opera di Ezechiele è il recente commento di Lanfranchi (2006).

si parla nemmeno del tragitto compiuto dal popolo nel deserto, con il famoso episodio delle acque di Mara (Esodo 15:22-26).³¹

Ezechiele sviluppa una scena che il racconto biblico sintetizza in un singolo versetto. Gli Ebrei, stanchi dal viaggio e dalla fuga nel deserto, cercano riposo dalle loro fatiche in un luogo confortevole, dove possono trovare un po' di ristoro. Proprio in questo luogo si verificherà nel frammento successivo l'episodio dell'apparizione di uno strano volatile, simile alla Fenice. Ezechiele affida la descrizione dell'oasi di Elim ad un esploratore, probabilmente inviato ad ispezionare il luogo: egli, nel riferire a Mosè il dettaglio della situazione, arricchisce la versione biblica di alcuni particolari descrittivi che ne amplificano la bellezza e che ne offrono un quadro più completo e convincente.³²

Ecco, in traduzione, il passo di Ezechiele:

“O eccelso Mosè, considera come trovammo
il luogo nei pressi di questa stessa valle ben areata.
Infatti si trova, come forse anche tu puoi vedere,
là: e da là una luce lo illuminò
durante la notte segnale come di colonna di fuoco.
Là trovammo un prato ombroso
e acque scorrevoli: una ricca terra profonda
che attinge a dodici fonti da una sola roccia,
e ci sono molti robusti fusti di palme
fruttiferi, dieci volte sette, e circondata dalle acque

31 Cfr. Holladay (1989: 511-512). In questo senso potrebbe essere esatta l'interpretazione di Jacobson che ritiene che Ezechiele voglia omettere quegli episodi che mettono in cattiva luce gli Ebrei. Per questo motivo l'autore avrebbe evitato di inserire nella sua narrazione l'episodio delle acque di Mara, quando il popolo rimproverò Mosè perché l'acqua che Dio metteva provvidenzialmente a disposizione era amara. Elim diventa al contrario un momento della storia ebraica in cui l'intervento e gli auspici di Dio sono evidenti (cfr. Jacobson 1983: 156). Il testo di Ezechiele è riportato in *Praeparatio Evangelica* 9,29,16.

32 Cfr. Jacobson (1983: 152-153). Per quanto riguarda le aggiunte alla tradizione biblica inserite da Ezechiele nella sua opera cfr. *Ibi*: 154. La traduzione italiana del frammento è mia.

cresce l'erba, pascolo per gli animali".³³

A conferire un alone di sacralità alla narrazione è lo stesso contenuto della descrizione dell'oasi, che ci presenta un ambiente simile ad un paradieso, quasi ci trovassimo al cospetto del giardino dell'Eden. Alberi e acqua sono gli elementi che accomunano i due luoghi.³⁴

Inoltre l'esploratore parla al v. 244 della possibilità di sistemarsi in una valle, che sembra essere εὐαεῖ, dove la traduzione più adatta di questo aggettivo potrebbe essere "ben areata, ben ventilata".³⁵

Abbiamo a questo punto tutti gli elementi caratteristici della presenza divina: non solo alberi e acqua ci riportano mentalmente al paradieso terrestre, ma oltre a questi ci troviamo alla presenza di un vento, simile alla brezza che accompagna Elia nel suo percorso di incontro ravvicinato con la divinità (1Re 19:9-18).

Manca un altro elemento fondamentale per completare il quadro, quello della luce, e infatti lo abbiamo subito dopo al v. 246. Qui l'autore vuole riprendere l'immagine della colonna di fuoco (la στῦλος πυρός del v. 247) descritta in Esodo 13:22 e 14:19 come unica difesa del popolo ebraico in fuga contro le insidie degli Egiziani. La stessa

33 Il primo aspetto degno di nota è l'appellativo riservato a Mosè al v. 243: κράτιστε. Siamo al momento di maggiore esaltazione del protagonista della nostra opera. Mosè viene apostrofato in modo da mettere in risalto la distinzione di ruolo e di autorità tra le due parti del discorso (cfr. Holladay 1989: 513; Wieneke 1931: 109). La stessa cosa accadrà più tardi negli Atti degli Apostoli, in cui abbiamo almeno tre testimonianze dell'utilizzo di questa parola in un ambito legato all'autorità. Infatti così vengono qualificate le autorità romane, prima il governatore Felice in Atti 23:26 e 24:3, e poi anche il suo successore Festo (Atti 26:25). Anche nel caso dell'Exagoge sembra quindi che ci troviamo di fronte ad un rapporto subordinato tra chi parla e Mosè, che sta ascoltando il resoconto dell'esploratore (probabilmente il titolo con cui viene apostrofato Mosè indica, come negli Atti, una persona appartenente all'ordine equestre. Per una analisi dei termini greci indicanti particolari titoli onorifici cfr. Mason 1974).

34 Infatti in Genesi 2 la descrizione del paradieso terrestre ci parla di quattro fiumi che sgorgano dal giardino, al centro del quale sorge l'albero della vita e con esso l'albero della conoscenza del bene e del male. Cfr. Jacobson (1983: 155), dove l'autore afferma che le fonti giudaiche tarde sostituirono la semplicità del racconto lineare del giardino dell'Eden, come riportato dalla Genesi, con diverse rielaborazioni.

35 Cfr. Holladay (1989: 514).

colonna compare anche in Esodo 33:9, dove l’immagine viene utilizzata per identificare la presenza di Dio all’interno della tenda eretta da Mosè.³⁶

Al v. 248 inoltre il prato viene descritto come ombroso, ed è lo stesso prato la cui erba al v. 253 servirà da nutrimento per gli animali. L’immagine del pascolo e dell’ombra ci riporta all’atmosfera della poesia bucolica di età ellenistica.

Ultimo aspetto riguarda i versi 250-252. In queste poche righe infatti viene utilizzata nella maggior parte dei casi la medesima terminologia presente nella traduzione greca della LXX.

Ezechiele infatti ci parla di πηγὰς δώδεκα (“dodici sorgenti”) e di στελέχη φοινίκων (“fusti di palme”), come in Esodo 15:27.³⁷

Inoltre per indicare il numero delle palme l’*Exagoge* non usa il numerale ἑβδομήκοντα, come riportato nel breve passo di Demetrio al quale si accennava all’inizio, che precede la descrizione di Ezechiele, ma utilizza l’espressione δεκάκις ἑπτά, (“dieci volte sette”).³⁸

36 Ezechiele premette all’immagine della colonna di fuoco quella di un bagliore improvviso che si manifesta con un φέγγος, una luce che illumina nell’oscurità della notte. Il termine greco viene spesso connesso all’idea del fuoco. Ad esempio il profeta Ezechiele all’inizio dell’omonimo libro parla di una visione avuta (Ezechiele 1), in cui l’elemento soprannaturale gli viene incontro più volte circondato da un φέγγος, cioè da un fuoco (בָּאַיִן nel testo ebraico) che non può riferirsi a nient’altro che alla divinità (cfr. Ezechiele 1:4.13.27). Inoltre al φέγγος viene accostato un verbo, ἐξέλαυψε, che compare al presente anche al v. 99 della medesima *Exagoge*, nell’episodio del roveto ardente e in riferimento proprio al prodigo di cui Mosè è reso partecipe, confermando in questo modo il legame stretto di questo elemento con la presenza di Dio.

37 Il versetto biblico non ci parla della pietra da cui tali sorgenti, secondo la versione di Ezechiele, sgorgano, ma l’Esodo riprende questa immagine poco dopo. Infatti in Esodo 17:6 (episodio di Massa e Meriba) Dio raccomanda a Mosè di colpire la roccia con il bastone, per far scaturire l’acqua necessaria per il popolo.

38 I numeri dieci e sette non sono scelti a caso: essi sono numeri che presi singolarmente rappresentano completezza, prosperità, totalità. L’utilizzo di una espressione numerica che accosta il dieci e il sette (al posto del più comune ἑβδομήκοντα) raddoppia la valenza di tali numeri. Il significato complessivo dell’espressione è che non può esistere luogo migliore di quello descritto dall’esploratore: solo lì al popolo di Israele può essere riservato il benessere e la stabilità. Filone in un passo del *De Migratione Abrahami* (36, 198-202) spiega il numero 70 come significato dell’intelligibile e dell’incorruibile,

Il senso di questo δεκάκις ἐπτά, presente alla fine della tragedia va cercato all'inizio dei frammenti dell'Exagoge pervenutici, precisamente al v. 2, dove abbiamo l'espressione invertita ἐπτάκις δέκα ("sette volte dieci").

Il nesso tra inizio e fine della tragedia è evidente. Il senso della condizione di schiavitù del popolo ebraico in Egitto si scopre soltanto alla fine, quando alle sofferenze patite viene donato in cambio un luogo dove vivere tranquillamente e dignitosamente. Il giardino di Elim è la giusta ricompensa per le fatiche sopportate in terra straniera, e l'inversione terminologica attuata da Ezechiele traduce perfettamente questo concetto.³⁹

L'autore vuole sottolineare il passaggio del popolo di Israele da una situazione estremamente negativa, in cui deve sottostare ad un dominio umano tiranno e ingiusto (quello del Faraone), ad una condizione finale paradisiaca, nella quale l'unico dominio da rispettare è quello della divinità, che desidera per il popolo soltanto le cose migliori.

Infatti il racconto di Ezechiele ha con l'episodio di Elim un'immagine di lieto fine, completato dalla glorificazione conclusiva di Dio con l'apparizione di un animale strano e meraviglioso, che non presenta nessuna caratteristica terrena, come viene descritto nel successivo frammento 17.

Arricchire il testo biblico di questi particolari significa proporre una interpretazione del testo stesso in chiave positiva, preparando il lettore all'evento finale, e inserendo nella tradizione biblica elementi estranei in relazione al contesto culturale greco.

mentre il 5 rappresenterebbe il sensibile e il corruttibile.

39 Giuseppe Flavio invece non sembra concordare con la descrizione di Ezechiele: pur citando anch'egli le settanta palme e i dodici corsi d'acqua in merito alla sosta degli Ebrei a Elim, tuttavia mette in evidenza l'effetto illusorio per il quale l'aspetto florido con cui l'oasi si presenta al popolo in marcia verso la salvezza in realtà rivela la sua vera natura decadente non appena i fuggiaschi si avvicinano, fiduciosi nell'imminente ristoro, e subito delusi nelle loro aspettative (*Antiquitates Iudaicae* 3, 9-12). In merito all'illusione ottica descritta da Giuseppe Flavio, vista anche come un tentativo di collegare la rigogliosità dell'oasi descritta in Esodo 15:27 con le successive difficoltà di 16:1, e sanare il contrasto tra i due ambienti presenti nella Bibbia cfr. Castelli (2002: 216-217 in particolare).

Conclusione

La breve analisi qui proposta ci ha permesso di evidenziare alcuni esempi di come si muovono i rapporti tra testo ebraico della Bibbia e tradizioni parallele in lingua greca.

Abbiamo visto un esempio di come le tradizioni greche tentino di spiegare il testo biblico, di ribadire un concetto non molto chiaro nel testo ebraico. Siamo poi passati ad un caso in cui da una non corretta traduzione (letterale) del testo ebraico si giunga ad una interpretazione completamente diversa che porta alla nascita stessa di una tradizione ben visibile in Giuseppe Flavio e Filone. Infine ci siamo soffermati su un esempio di arricchimento del testo biblico con informazioni aggiunte dalla tradizione.

I casi che abbiamo preso in considerazione non sono sufficienti per spiegare in maniera esauriente le dinamiche del rapporto testo ebraico/tradizioni greche.

Tuttavia sono utili per avere un assaggio del processo che porta alla rielaborazione del testo biblico fino alla stabilizzazione di una tradizione prevalente e di un corrispondente testo dominante.

Bibliografia:

Barclay 1992

J.M.G. Barclay, «Manipulating Moses: Exodus 2.10-15 in Egyptian Judaism and the New Testament», in *Text as Pretext: Essays in Honour of Robert Davidson*, ed. By R.P. Carroll, Sheffield, pp. 28-46.

Castelli 2002

S. Castelli, *Il terzo libro delle Antichità Giudaiche di Flavio Giuseppe e la Bibbia*, Como.

Catastini 2001

A. Catastini, «La *Lettera di Aristea* e i suoi destinatari», in *Studi Ellenistici XIII*, a cura di B. Virgilio, Pisa-Roma, pp. 167-190.

Catastini 2001a

A. Catastini, «L'originale ebraico dei LXX: un problema ancora aperto», *Annali di Scienze Religiose* 6, pp. 125-146.

Coats 1988

G.W. Coats, *Moses: Heroic Man, Man of God*, (JSOTSup, 57), Sheffield.

Collins 1991

N.L. Collins, «Ezekiel, the author of the “Exagogue”: his calendar and home», *Journal for the Study of Judaism* 22, n. 2, pp. 201-211.

Denis 2000

A.-M. Denis, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique. Tome II*, Turnhout.

Durham 1987

J.I. Durham, *Exodus*, (World Biblical Commentary, 3), Waco (Texas).

Feldman 2000

L. Feldman, *Judean Antiquities 1-4. Translation and Commentary*, in *Flavius Josephus. Translation and Commentary*, ed. by S. Mason, Leiden-Boston-Köln.

Fornaro 1982

P. Fornaro, *La voce fuori scena. Saggio sull'Exagogue di Ezechiele*, Torino.

Frulla 2005

G. Frulla, «The Exagogue of Ezekiel: a Jewish Tragedy from the Hellenistic Period», *Theatralia* 7, pp. 87-107.

Goldstein 1976

J.A. Goldstein, *I Maccabees*, (The Anchor Bible, 41), New York.

Holladay 1989

C.R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Volume II: Poets*, Atlanta.

van der Horst 1988

P.W. van der Horst, «The Interpretation of the Bible by the Minor Hellenistic Jewish Authors», in *Mikra*, ed. by M. Mulder - H. Sysling, Philadelphia, pp. 519-546.

van der Horst 1990

P.W. van der Horst, «Some notes on the *Exagoge* of Ezekiel», in *Essays on the Jewish World of Early Christianity*, Freiburg, pp. 72-93.

Hyatt 1971

J.P. Hyatt, *Exodus*, (New Century Bible, 2), Marshall.

Jacobson 1983

H. Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, Cambridge.

Kleczar 2000

A. Kleczar, «The Exagoge of Ezechiel: analysis of the dramatrical structure of the play», *Eos* 87, n. 1, pp. 113-118.

Kohn 2002/3

T.D. Kohn, «The Tragedies of Ezekiel», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 43, pp. 5-12.

Lanfranchi 2006

P. Lanfranchi, *L'exagoge d'Ezéchiel le Tragique*, Leiden.

Liverani 1972

M. Liverani, «Partire sul carro per il deserto», *Annuali dell'Istituto Orientale di Napoli* 32, pp. 403-415.

Loewenstamm 1992

S.A. Loewenstamm, «The Story of Moses' Birth», in *From Babylon to Canaan*, ed. by Y. Avishur - J. Blau, Jerusalem, pp. 201-221.

Mason 1974

H.J. Mason, *Greek terms for Roman institutions; a lexicon and analysis*, Toronto.

Murray 1987

O. Murray, «The Letter of Aristeas», in *Studi Ellenistici II*, a cura di B. Virgilio, Pisa, pp. 15-29.

Passoni Dell'Acqua 1996

A. Passoni Dell'Acqua, «I LXX: punto d'arrivo e di partenza per diversi ambiti di ricerca», *Annali di Scienze Religiose* 1, pp. 17-31.

Propp 1999

W.C.H. Propp, *Exodus 1-18*, (The Anchor Bible, 2), New York.

Robertson 1985

R.G. Robertson, «Ezekiel the Tragedian», in *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. by J.H. Charlesworth, vol. 2, New York - London - Toronto, pp. 803-819.

Rolla 1971

A. Rolla (dir. resp.), *Enciclopedia della Bibbia*, vol. 5, Torino.

Schürer 1985

E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C. – 135 d.C.)*, vol. 1, Brescia.

Smith 1996

M. Smith, *Studies in the Cult of Yahweh*, vol. 1, Leiden.

Troiani 1987

L. Troiani, «Il libro di Aristea ed il Giudaismo ellenistico (Premesse per un'interpretazione)», in *Studi Ellenistici II*, a cura di B. Virgilio, Pisa, pp. 31-61.

Troiani 1997

L. Troiani, *Letteratura giudaica di lingua greca*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, V, a cura di P. Sacchi, Brescia.

Troiani 1997a

L. Troiani, «Gli autori giudaico-ellenistici e la Settanta», *Annali di Scienze Religiose* 2, pp. 197-207.

Troiani 1999

L. Troiani, «Testimonianze di versioni greche del Pentateuco», *Annali di Scienze Religiose* 4, pp. 201-209.

Wieneke 1931

J. Wieneke, *Ezechielis Iudaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur ΕΞΑΓΩΓΗ fragmenta*, Aschendorff.

Il caso di una tradizione tradita nei millenni: Tas Silġ (Malta)

Danila Piacentini

La presente trattazione realizzata per l’Incontro “*Traduzione di tradizioni e tradizioni di traduzione*” ha lo scopo di divulgare e rendere maggiormente fruibili, vista la sua pubblicazione sul web, le numerose problematiche connesse al santuario di Tas Silġ altrimenti ristrette all’esiguo numero di studiosi che se ne occupano. Le varie epoche, preistoriche e storiche, vengono per questo motivo analizzate a volo d’uccello, senza la pretesa che risultino esaustive, anche perché questo non era lo scopo prefissomi. Alcune pubblicazioni, specialmente quelle circolanti esclusivamente a Malta, non mi sono state accessibili, per questo motivo alcuni aspetti della trattazione potranno risultare incompleti.

Il santuario posto sul promontorio¹ di Tas Silġ² (Tav. X fig. 1), situato nella parte sud-orientale dell’isola di Malta (Tav. XI fig. 2) ed affacciato sulla baia di Marsaxlokk, è stato ed è tuttora oggetto di campagne di scavo da parte di archeologi italiani e maltesi.³ La scelta

1 Cicerone, *In Verr*, II, 4, 103-104 “*Insula est Melita ... in qua est eodem nomine oppidum ... Ab eo oppido non longe in promuntorio fanum est Iunonis antiquum*” “Melita è un’isola ... vi si trova una città dello stesso nome.... Non lontano da quella città, su un promontorio, sorge l’antico tempio di Giunone”. Si consideri che la distanza tra Rabat, l’antica Melite, e Tas Silġ è di circa 30 chilometri in linea d’aria; ed in considerazione del contenuto sviluppo chilometrico dell’isola l’affermazione dello scrittore latino appare fuorviante.

2 Il nome venne attribuito all’area per la presenza di una piccola chiesa risalente alla metà del XVII secolo che sorge nelle vicinanze, la Beata Vergine “ad Nives” (Borg 1964: 41). Va precisato comunque che il termine *silġ* in maltese significa “ghiaccio, grandine” (Bruno 2004: 99, n. 1).

3 La Missione Archeologica Italiana composta da studiosi dell’Università Cattolica di Milano e dell’Università “La Sapienza” di Roma ha iniziato a scavare nel sito di Tas Silġ nel 1963 e fino al 1970 si sono succedute 8 campagne di scavo; nel 1996 i lavori sono ripresi ed alle due università precedenti si è aggiunta anche l’Università degli Studi di Lecce (Ciasca e Rossignani 2000: 53; Bruno 2004: 104-105). Da quando gli scavi sono

del promontorio ben visibile ai navigatori che trovavano un porto sicuro⁴ nella baia sottostante di Marsaxlokk, nel tempo si è rivelato un incentivo allo sviluppo prospero del centro di culto. Proprio in virtù della collocazione geografica Tas Silġ è stato definito un “santuario internazionale costiero”.⁵

Le fonti letterarie classiche⁶ ci informano che il santuario di Tas Silġ era considerato uno dei maggiori del Mediterraneo. Cicerone paragona questo *fanum Iunonis*,⁷ come importanza e ricchezza, a quello dell’isola di Samo, dedicato alla stessa dea Giunone.⁸ Le ricchezze accumulate, delle quali ci forniscono una fugace descrizione le fonti,⁹

ripresi l’area posta a sud della strada che collega Delimara a Zejtun e che divide il sito in due parti viene scavato dal Department of Classics and Archaeology of the University of Malta.

4 Diodoro Siculo V, 12, 1-4 “Di fronte alla Sicilia, sul lato di mezzogiorno si trovano tre isole in mezzo al mare; ognuna di queste ha una città e porti in grado di dare rifugio sicuro alle navi in difficoltà per il cattivo tempo. La prima isola si chiama Melite, dista da Siracusa ottanta stadi ed ha numerosi porti eccezionali per la loro funzionalità.... L’isola è colonia dei Fenici, che essendosi spinti, per i commerci, fino all’oceano, la tennero come rifugio, visto che ha buoni porti e giace in mezzo al mare”. I testi delle fonti e le traduzioni (a parte alcune modifiche mie) sono state tratte da Bruno (2004).

5 Grottanelli (1981: 116-117) ritiene che i santuari costieri, come Tas Silġ, sarebbero da considerare come degli “avamposti culturali della più antica espansione commerciale fenicia”.

6 Coleiro (1964).

7 Nella letteratura latina il termine *fanum* risulta essere uno tra i termini più usati per designare un complesso cultuale accanto a *templum* ed *aedes*. Viene usato molto raramente per indicare un tempio a Roma, è invece il termine usuale per individuare i santuari nei territori lontani da Roma, come è il caso di Malta. Il *fanum* aveva delle particolari ceremonie di dedica e di funzionamento interno, definite dagli autori classici come non tradizionali (Dubourdieu e Scheid 2000: 72-74).

8 Cagiano de Azevedo (1967: 120-121); Cicerone, *In Verr*, II, 5, 184 “... *Iuno regina, cuius duo fana duabus in insulis posita sociorum, Melitae et Sami*” “...Giunone regina, alla quale a Melita e a Samo, due isole degli alleati, sono dedicati due santuari”.

9 Cicerone, *In Verr*. II 4, 103-104 “...dentes eburneos incredibili magnitudine.... Erat praeterea magna vis eboris, multa ornamenta, in quibus eburneae Victoriae antiquo opere ac summa arte perfectae” “...zanne d’avorio di incredibile grandezza... C’era anche una grande quantità di avorio e molti ornamenti tra i quali una Vittoria d’avorio fatta in antico con impegno ed estrema perizia artistica.”; Valerio Massimo I, 2 “...ex fano *Iunonis* dentes eburneos eximiae magnitudinis sublatos...” “...dal santuario di Giunone aveva preso delle

dalle quali si può solo intuire che dovevano essere notevoli, ci danno la misura della sua vita protesa verso una dimensione internazionale, con apporti dai navigatori che solcavano il Mediterraneo, ed allo stesso tempo i ritrovamenti archeologici ci forniscono anche una dimensione locale grazie alle notevoli quantità di terrecotte, arredi cultuali e monete riportate alla luce. L'economia di tutto l'arcipelago quindi ebbe a giovarsi della situazione di agiatezza in cui versava il santuario di Tas Silġ. Cicerone descrivendo particolari eventi quali le guerre puniche o l'episodio che riguardò il re Massinissa di Costantina¹⁰ ci permette di comprendere che la sua inviolabilità era universalmente riconosciuta e che fu infranta solamente da Verre in epoca repubblicana. La menzione dei pirati che vi trovavano asilo durante la stagione fredda,¹¹ e quindi non facevano oggetto il santuario delle loro scorrerie, al di

zanne d'avorio di dimensione straordinaria...”.

10 Cicerone, *In Verr.* II, 4, 103-104 “Quin etiam hoc memoriae proditum est, classe quondam Massinissae regis ad eum locum adpulsa praefectum regium dentes eburneos incredibili magnitudine et fano sustulisse et eos in Africam portasse Massinissaeque donasse. Regem primo delectatum esse munere; post, ubi audisset unde essent, statim certos homines in quinqueremi misisse qui eos dentes reponerent. Itaque in iis scriptum litteris Punicis fuit regem Massinissam imprudentem accepisse, re cognita reportandos reponendosque curasse”. “Anzi, anche questo è stato tramandato, che essendosi spinta in quel luogo, per caso, una flotta del re Massinissa, l'ammiraglio del re prelevò dal tempio delle zanne d'avorio di incredibile grandezza e, portatele in Africa, le donò a Massinissa. Il re inizialmente aveva gradito il dono, ma poi, avendo saputo da dove venivano quelle zanne, mandò subito degli uomini fidati con una quinquereme per rimetterle al loro posto. Pertanto in quelle iscrizioni in punico fu scritto che il re Massinissa aveva accettato (le zanne) per imprudenza, ma avendo capito come stavano le cose, si era preoccupato di farle riportare e risistemare”. L'episodio va collocato cronologicamente tra la fine del III e l'inizio del II secolo a.C. (Bruno 2004: 103).

11 Cicerone, *In Verr.* II, 4, 103-104 “.. (fanum Iunonis) quod tanta religione semper fuit, ut non modo illis Punicis bellis, quae in his fere locis navali copia gesta atque versata sunt sed etiam hac praedonum multitudine semper inviolatum sanctumque fuerit” “...(il tempio di Giunone) da sempre così venerato che non solo rimase sempre sacro ed inviolato durante le guerre puniche che si svolsero in quei luoghi e furono condotte con forze navali, ma anche durante (le scorrerie) di questa moltitudine di pirati”; “...in locum (religiosissimo fano) classes hostium saepe eccesserint, ubi piratae fere quotannis hiemare soleant” “in quel luogo (venerando santuario) spesso sono approdate flotte di nemici, e lì i pirati sono soliti passare l'inverno quasi ogni anno” (Ciasca 1995: 708; Bruno 2004: 78-79, 104).

là della valenza attribuibile a questa usanza, come forma di rispetto religioso, appare più probabile inserirla in un uso ben radicato nella consuetudine, per cui Malta poteva essere considerata sia un approdo sicuro in mezzo al Mediterraneo per tutti, ma anche e soprattutto un porto franco.

Il geografo greco Tolomeo,¹² descrivendo l'arcipelago maltese, fornisce indicazioni dettagliate riguardo la latitudine e la longitudine per la localizzazione di uno Ἡραὶ ἱερόν e di uno Ἡρακλέους ἱερόν sull'isola di Malta.¹³ Proprio in virtù di questa fonte un erudito maltese del XVI secolo, Jean Quintin d'Autun ritenne di poter localizzare il tempio di Eracle nella parte meridionale dell'isola, verosimilmente con i resti megalitici di Borg in-Nadur, mentre il tempio di Hera andava collocato, secondo la sua interpretazione, nella parte orientale dell'isola di Malta, nei pressi del Grand Harbour (dove invece si trovano i resti dei templi megalitici del promontorio di Kordin).¹⁴ Dai primi ritrovamenti italiani però apparve subito chiaro che a Tas Silġ era da individuare un santuario dedicato ad una divinità femminile e che la sua storia abbracciava un arco di tempo che andava dal periodo preistorico a quello bizantino.

Il santuario di Tas Silġ è reso unico nel Mediterraneo dalla sovrapposizione di più edifici su una stessa struttura originaria. Il luogo fu scelto infatti in origine per realizzarvi un tempio megalitico, con la caratteristica struttura a più lobi al cui interno erano ambienti absidati. Edifici simili si possono vedere in tutto l'arcipelago maltese

12 Tolomeo, *Geogr.* IV, 3, 13.

13 Le coordinate ad un controllo puntuale si sono rivelate però errate. Inoltre va sottolineato che Claudio Tolomeo è l'unica fonte classica che ci fornisce l'informazione di un tempio dedicato ad Ercole sull'isola di Malta (Bonanno 1982) e visto che non viene saccheggiato da Verre ne consegue che non doveva essere tanto ricco quanto quello di Hera (Ciasca 1993: 226). Sull'ipotesi della provenienza da Tiro delle iscrizioni funerarie gemelle (CIS I, 122 e 122 bis), rinvenute fuori da un preciso contesto a Malta, e che menzionano 'Melqart, signore di Tiro', si veda Amadasi Guzzo e Rossignani (2002: 20 e 26).

14 Bonanno e Frendo (2000: 70). Successivamente Giovanni Francesco Abela ritenne più probabile che i resti visibili presso Tas Silġ fossero più rispondenti per una identificazione con il tempio di Eracle. Vella (1982: 274).

e ne costituiscono la caratteristica peculiare (Tav. XI fig. 3).¹⁵ Il suo impianto iniziale risale al tardo neolitico¹⁶ (fase Tarxien Temple) a cui si sovrappose una frequentazione nel bronzo antico e recente (fasi Tarxien Cemetery e Borg in-Nadur).¹⁷ Le strutture preistoriche conservate annoverano: nell'area 2 Sud del sito di Tas Silg¹⁸ (Tav. XII fig. 4) una struttura ad andamento curvilineo composta da massi giustapposti a formare un lobo al culmine del quale vi è una soglia a tre fori (Tav. XII fig. 5); nell'area 6 un largo monolite concavo ricavato in un unico blocco di pietra (struttura 47) che ha accanto un monolite quadrangolare¹⁹ (Tav. XIII fig. 6); nell'area 4 altri massi ad andamento curvilineo con un monolite gemello di quello precedente.²⁰ I nuovi scavi incentrati subito fuori il lobo meglio conservato (a nord-est dell'area 2 Sud) stanno mettendo in luce nuove strutture straordinariamente ben conservate, compresa una rampa curvilinea che si snoda per diversi gradini, ma soprattutto sembrano confermare una continuità di utilizzo dell'area per scopi cultuali, nonostante tutti gli

15 Il complesso megalitico di Tarxien, visibile nella foto, dista una decina di chilometri dal sito di Tas Silg.

16 Malta è caratterizzata da una periodizzazione preistorica propria. I nomi scelti per tale periodizzazione derivano dalla toponomastica isolana; alcune località hanno permesso infatti più di altre di poter seguire l'evoluzione delle strutture templari e degli altri edifici con caratteristiche non culturali, anche tramite la ceramica associata. Per il lasso di tempo che interessa la presente trattazione i periodi preistorici sono denominati: Tarxien Temple che va dal 3100 al 2500 a.C. (età del rame); Tarxien Cemetery che va dal 2500 al 1500 a.C. (età del bronzo antico) e Borg in-Nadur/Bahrija che va dal 1500 al 700 a.C. (età del bronzo recente e finale - inizio età del ferro). Trump (2002: 10-11).

17 Brusasco (1993: 15) ritiene che durante il periodo Borg in-Nadur il sito venne usato come "cittadella" e non come luogo di culto. Per questa ipotesi si veda Grottanelli (1981: 123) il quale ritiene che una continuità della presenza umana non significa necessariamente anche una continuazione del culto praticato.

18 La terminologia per l'identificazione delle aree di scavo che si adotta in questo lavoro si rifà ai rapporti di scavo delle prime missioni.

19 Ciasca (1969: 39-40). Ritrovato *in situ*, in origine monolitico, ma spezzato in due parti. Ciasca (1993: 230-231) ritiene che la "vasca" (cioè il monolite concavo) potesse essere utilizzata per abluzioni e collega questa struttura, mai obliterata, alla cisterna a gradini (struttura 54) posta nelle vicinanze, realizzata in periodo ellenistico.

20 Caprino (1973: 55). Spezzato in tre parti, ma *in situ*.

interrogativi e le anomalie riscontrate²¹ e non una interruzione d'uso come si era ipotizzato in precedenza per la fase Tarxien Cemetery. La dedica del santuario al culto di una divinità femminile fu resa esplicita dal ritrovamento, nell'area della facciata concava del tempio, di un altorilievo in calcare che raffigura una figura umana femminile stante, con gonnellino, dalle forme generose e sovrabbondanti, chiamata nei rapporti in lingua inglese "fat lady"²² (Tav. XIII fig. 7). L'inizio della frequentazione²³ e dell'utilizzo del sito di Tas Silġ da parte di genti di origini fenicia, determinabile sulla base della ceramica ritrovata nel santuario²⁴ e nelle necropoli dell'arcipelago maltese,²⁵ risalirebbe alla seconda metà dell'VIII secolo a.C. I nuovi arrivati

21 Cazzella e Moscoloni (2007), le diverse concentrazioni di ceramica pertinenti alle fasi Tarxien, Tarxien Cemetery, Borg in-Nadur nelle diverse aree del santuario, che in un primo momento avevano fatto pensare che nel Bronzo recente il sito fosse stato utilizzato esclusivamente come centro abitato, sembra possano essere spiegate formulando l'ipotesi che il sito santuario nel suo complesso fosse diversificato da un punto di vista funzionale. Cazzella e Recchia (in stampa) e Recchia (2007). Colgo l'occasione per ringraziare vivamente il professor Cazzella per avermi reso disponibili i suoi articoli su Tas Silġ in fase di stampa e per avermi suggerito una terminologia cronologica corretta.

22 Mallia (1965); Ciasca (1965: 128). Brusasco (1993: 15 e 25 n. 26) non ritiene vi sia stata una continuità di culto dalla "Dea Madre Preistorica" all'Astarte fenicio/punica. L'idea della continuità cultuale è portata avanti invece da Frendo (1995).

23 Aubet (2001: 235) "... Malta was used on the part of the Phoenicians as a support and transit base for shipping rather than as a colonial settlement." Markoe (2000: 180). Vidal Gonzales (1998: 114) vede nella presa del controllo da parte dei Greci della costa siciliana sud-orientale un serio ostacolo alla navigazione sicura da parte dei Fenici e quindi lo spostamento dell'asse di navigazione verso Malta una tappa obbligata per la continuazione della loro espansione all'interno del Mediterraneo.

24 Ciasca e Rossignani (2000: 55). Nel santuario si trovano associati frammenti fenici *red-slip* a frammenti protocorinzi. Rossignani (2006: 189). La fine dell'VIII secolo viene confermata "dagli accertamenti stratigrafici più recenti".

25 Nell'ambito funerario la determinazione delle datazioni è complicata da diversi fattori. La data della metà dell'VIII secolo a.C. venne adottata dalla maggior parte degli studiosi sulla base della ceramica greca d'importazione (una tazza corinzia della ½ dell'VIII secolo a.C. ed una tazza tipo *bird-bowl* della ½ del VII secolo a.C.) associata a quella fenicia *red-slip* d'importazione ritrovata in una tomba nella località di Ghajn Qajjied (datata alla ½ del VII secolo a.C.): Baldacchino e Dunbabin (1953); Ciasca (1971: 64); Moscati (1993: 286). Ma già Ciasca (1982: 148) ritenne che sulla base di

mantengono nel santuario il culto per una divinità femminile e lo dedicano alla dea fenicia Astarte,²⁶ mentre le strutture esistenti²⁷ vengono utilizzate senza notevoli variazioni e quindi mantenendo sia il lobo orientale dell'edificio megalitico sia l'area scoperta antistante. Nel periodo immediatamente successivo, tra la fine del VII ed il VI secolo a.C., il complesso viene modificato pur mantenendo l'assialità e l'andamento curvilineo originario della facciata (Tav. XIV fig. 8). L'ipotesi ricostruttiva della facciata del tempio proposta da parte della studiosa che si occupò della pubblicazione delle fasi fenicio-puniche del santuario, la professoressa Antonia Ciasca, mette in evidenza capitelli, ritrovati riutilizzati in strutture successive, a doppia gola egizia di tradizione fenicia posti su pilastri²⁸ (US 4181 e 4182). In asse con l'entrata si trovava l'altare più antico del complesso con

studi ceramologici del Culican la data, dalla metà dell'VIII secolo a.C. andasse abbassata. In un primo momento venne proposto “gli ultimi decenni dell'VIII sec. a.C.” ed in una riconsiderazione successiva del materiale il “secondo quarto del VII sec. a.C.”. Ciasca (1995: 700-701). Sagona (2002: 24) invece ritiene che “the west Mediterranean experienced an initial sporadic and unsystematic settlement from as early as 1000 BC to about late 900 BC and a second wave of substantial Phoenician migration from about 800 BC to 700 BC” sulla base del ritrovamento di una lucerna, elemento caratterizzante della funzione funebre delle cavità con inumati di origine fenicia, assieme a ceramica di fase Borg in-Nadur all'interno di un pozzo a campana a Mtarfa. Sagona (2002: 29-30; 886-890; id. 1999; id. 2000: 84; id. 2003: 13). A contrastare quest'ultima ipotesi Vidal Gonzales (1998: 110-111) il quale afferma come nel periodo di Borg in-Nadur i silos fossero usati esclusivamente per immagazzinare beni e mai come luoghi di sepoltura. Pur esistendo esempi di un loro riuso in epoche posteriori come tombe, resta comunque il fatto che l'omogeneità e la contemporaneità della ceramica fenicia associata a ceramica del bronzo tardo, affermata dallo scavatore di questo silos, Baldacchino, vada messa seriamente in dubbio. Inoltre Vidal Gonzales ritiene anche che la prima fase fenicia a Malta debba porsi nella prima metà del VII sec. a.C.

26 Bonnet (1996: 112-114).

27 Ciasca (1976-1977; id. 1982; id. 1992: 272) ritiene che il sito non vide interruzioni nella sua frequentazione, ma si veda *contra* Trump (2002: 139). Frendo (1995: 119) ritiene vi sia stata una sovrapposizione tra la fase del Tardo Bronzo e la fase Fenicia Arcaica.

28 Ciasca (1999: 25) fa un collegamento con “la tradizione legata al simbolismo religioso vicino-orientale dei pilastri isolati non portanti” con esempi in Palestina, Fenicia e Cipro.

struttura a “ground altar” (l’altare 45,²⁹ US 4152, ipotesi ricostruttive nelle figure: Tav. XIV fig. 9 e Tav. XV fig. 10), che presenta tracce di una forte esposizione al fuoco, chiaro indizio dei sacrifici animali che vi si svolgevano.³⁰ Il suo uso si protrae nei secoli anche in concomitanza e successivamente alla costruzione di altri altari con funzione sacrificale nell’area 2 Nord del santuario.³¹ Poco discosta, ma sempre allineata con l’altare, un’altra installazione incastrata nella roccia della collina, è costituita da un masso di forma irregolare attraverso il quale passa un foro che permette il raggiungimento del terreno vergine. L’uso contemporaneo delle due strutture cultuali, ben chiaro dagli scassi nella stessa pavimentazione, presuppongono un doppio tipo di offerte: solide nel primo caso, liquide nel secondo.³² La loro definitiva dismissione avviene in epoca ellenistica ed in corrispondenza del “ground altar” viene messa una grande lastra di pietra (US 4146A), ben riconoscibile nella tessitura del lastricato in calcare dell’area.³³ Tracce evidenti nella pavimentazione realizzata in scaglie di calcare nella zona di fronte al tempio mostrano il susseguirsi nel tempo delle attività rivolte ad arricchire questa realtà cultuale.³⁴ L’analisi

29 Ciasca (1976-1977: 166 n. 10) l’altare venne alloggiato in un taglio nella roccia (il livello è più basso rispetto al piano di calpestio). I due lati brevi e quello lungo, rivolto verso la facciata, erano chiusi da elementi verticali (la studiosa ne propone una doppia possibile ricostruzione, la seconda con tre betili sul lato lungo). Ciasca (1993: 228).

30 Ciasca (1968: 19) descrivendo “le tre cavità rettangolari, foderate di piombo, che si trovano sul bordo del lato Est” dell’altare aggiunge che nel foro centrale era presente della terra molto fine biancastra con presenza all’interno di “piccolissimi resti di ossa minute (di volatili? di pesci?)”; Ciasca (1993: 228). Per un approccio alle pratiche rituali dei pasti all’interno del santuario si veda Quercia (2000).

31 Ciasca (1978: 76); Ciasca (1993: 232) ipotizza la pratica di differenti forme di sacrificio: “a holocaust at the entrance of the temple according to the Semitic tradition similar to that reported in the Bible, and community sacrifices or other in the northern sector of the sanctuary”. Si veda più avanti la descrizione degli altari dell’area 2 Nord del santuario.

32 Ciasca (1993: 229).

33 Rossignani (2006: 194).

34 Rossignani (2006: 191); Bonzano (2007). l’intensa frequentazione ed utilizzo della sommità della collina, con il successivo asporto di materiali nel periodo di abbandono della struttura, hanno concentrato in pochi centimetri successioni stratigrafiche di

approfondita dei resti emersi dagli scavi permetterebbe di ipotizzare la presenza di un nuovo altare, poco discosto ad O da quello arcaico, del tipo a tavola (US 4186) a cui si accedeva tramite gradini, che a differenza delle strutture precedenti (altare 45 e pietra cava) non viene distrutto dalla pavimentazione di II-I secolo a.C. La sua fondazione ci viene datata alla del fine V oppure alla prima metà IV secolo a.C. grazie al ritrovamento, all'interno di una doppia cavità circolare nei blocchi di base, di ciotole fenicie di produzione locale, trovate una a copertura dell'altra, con all'interno, probabilmente, resti organici associati ad un anello in bronzo con castone frammentario e tracce di un elemento in ferro, a dimostrazione proprio di un rito di fondazione.³⁵ Appare molto probabile una sua forma finale da inserire in un contesto cultuale greco-ellenistico.

Le aree attorno al tempio furono distinte funzionalmente. Il pendio S più vicino al mare (aree 4 e 3) fu verosimilmente adibito ad ospitare l'entrata principale al santuario (le strutture attualmente riportate alla luce sono riferibili ad epoca tardo romana e bizantina), con annessi ambienti di servizio, ma destinato anche ad essere usato come scarico del materiale ceramico usato per il culto accumulato negli anni e riversato poi in un'epoca non precisabile lungo il fianco della collina.³⁶ Nell'area Nord (area 2 Nord) si costruiscono invece tutta una serie di strutture secondarie annesse al complesso santuariole tra le quali tre altari,³⁷ diversi vani, cisterne e canali.

secoli, ne consegue che non sempre le letture e le attribuzioni cronologiche possono essere sempre precise.

35 Rossignani (1972: 52-53, fig. 10, n° 4-8), in un primo momento si pensò che le strutture potessero riferirsi a due cappelle; Ciasca e Rossignani (2000: 56-57); Bruno (2004: 108); Rossignani (2005: 260-263). Rossignani (2006: 191). Bonzano (2007).

36 Rossignani (1973: 64) parla di “un unico strato di scarico” che “in base all'esame del materiale contenuto, è da porre fra il VII e i primi decenni del III secolo a.C.” Si veda *contra* Brusasco (1993: 13) “non si potrebbe escludere che le genti fenicie, che effettuarono lo scarico votivo del settimo-sesto sec. a. C., avessero spianato e livellato lo strato Borg in-Nadur.”

37 Ciasca (1978: 77) ritiene che la decisione di porre nella zona settentrionale diversi tipi di altari sia indice anche di un cambiamento di rito.

La struttura 43 (Tav. XV fig. 11) è l'altare più antico dell'area 2 Nord,³⁸ è orientato secondo i punti cardinali, a differenza del tempio megalitico e del “ground altar”, e può essere ricondotto alla categoria dei “low monumental altars”.³⁹ Verosimilmente aveva al suo interno un alto gradino o banchetta che correva per tutto il perimetro, lasciando al centro uno stretto spazio libero, vi risultano evidenti le tracce di una intensa esposizione al fuoco. In epoca ellenistica metà della struttura venne tagliata per realizzare le mura del temenos.⁴⁰ Addossata alla precedente e ad essa collegata si pone la struttura 38 (Tav. XVI fig. 12) orientata in modo analogo. La forma di questo altare è quasi identica, manca la banchetta interna, ma le tracce di combustione sono ben visibili e la ceramica punica di fabbricazione locale data il suo utilizzo fino al II secolo a.C.⁴¹ L'ultima struttura in ordine di tempo ad essere utilizzata nella zona con una funzione analoga alle precedenti è la struttura 4 definita come un “recinto sacrificale”. Si tratta ancora una volta di una superficie delimitata da un parapetto esterno a cui si accedeva tramite una stretta entrata su uno dei lati lunghi e la cui pavimentazione era la tavola dove si svolgeva il sacrificio. L'ultima fase di utilizzo della struttura viene datata tramite ceramica al periodo compreso tra il I secolo avanti ed il I secolo dopo Cristo.⁴² Entro questo recinto sacrificale furono rinvenute le prime

38 Ciasca (1978: 77) data la struttura al IV-III secolo ed allo stesso tempo in Ciasca (1993: 232) ritiene che sia “ideally related to the first Phoenician phase of the eighth century B.C. and constructively, at least to the archaic period”.

39 Ciasca (1978: 77) tale categoria di altari è diffusa “in ambiente magnogreco e siculo in santuari riservati a culti di divinità ctonie.”

40 Ciasca (1976-1977: 167); Ciasca (1993: 231); Rossignani (2006: 193); Semeraro (2007: 313).

41 Ciasca (1976-1977: 167); Ciasca (1993: 231).

42 Ciasca (1976-1977: 167); Ciasca (1993: 231 e 233). Di particolare interesse restano le conclusioni a cui pervenne la studiosa al termine dell'analisi fatta sulle installazioni connesse con i sacrifici. Gli altari trovati a Tas Silġ ed utilizzati in epoca fenicio-punica non si sviluppano in alzato, in quanto la tavola sacrificale si trova al livello del piano di calpestio. La loro forma deve essere connessa con uno specifico rituale del quale ignoriamo ogni aspetto; una connotazione legata al mondo sotterraneo non sarebbe da escludere vista che una tale ideologia era già presente nel tempio eneolitico. Tale ipotesi sarebbe supportata inoltre dalle gallerie scavate nella roccia sotto al tempio ed

cinque iscrizioni redatte in alfabeto greco del santuario con dedica ad Hera. Si tratta di incisioni su ceramica comune di fabbricazione locale (due piatti, un vaso, un'anfora, un pithos) realizzate prima della cottura. Le dediche riportano solo il nome della divinità, al genitivo o al dativo⁴³ (HPAC, HPAI, Tav. XVI fig. 13) ed alcune particolarità della redazione, come la barra dell'alfa spezzata o il sigma lunato, le datano al I secolo a.C.⁴⁴

L'eccezionalità di Tas Silg risultò evidente anche e soprattutto per il ritrovamento di centinaia di iscrizioni redatte in scrittura punica e neopunica e lingua fenicia collocabili cronologicamente tra il V-IV secolo a.C. ed il I d.C. La più antica, composta da cinque linee di scrittura è incisa su una laminetta in osso (n° inv. 490/1) e proviene dall'area 2 Nord. La consunzione del materiale e la lacuna sulla sinistra non permettono una lettura puntuale dell'intera iscrizione. Si tratta di una dedica ad Astarte⁴⁵ che ricalca un formulario ben noto per questo tipo di iscrizioni, con il nome della divinità al primo posto, seguito dall'oggetto di dedica, dal verbo, dal nome del dedicante ed a conclusione da una espressione stereotipata (Tav. XVI fig. 14). Viene datata su base paleografica alla fine del V o agli inizi del IV secolo a.C. Un'altra dedica si trova incisa questa volta su una placchetta in avorio (n° inv. 2035/2, Tav. XVII fig. 15), rinvenuta in frammenti in

accessibili da un pozzo poco discosto dall'asse principale nell'area 2 Sud.

43 La dedica al genitivo presupporrebbe l'espressione "santuario di Hera", mentre quella al dativo una frase dedicatoria alla divinità. Lo spazio che c'è sia prima sia dopo il nome della divinità permette di affermare che le quattro lettere che costituiscono la dedica fossero isolate. Cagiano de Azevedo (1963: 543).

44 Cagiano de Azevedo (1963: 543-546) le iscrizioni sono databili ad un periodo di poco posteriore all'età ciceroniana ed attestano l'orientamento culturale della società romana di quel periodo; id. (1964: 105-106).

45 Garbini (1966: 53-55, tav. 38, 1); Guzzo Amadasi (1967: 38-39, tav. IX); Amadasi Guzzo (2007: 289-291). 1. LRBT L'STRT[2. 'BST Z 'Š NDR [3. BN B'LHLŠ BN K[... KŠM'] 4. QL DBRY M/WPG ŠT[5. 'N..... BN KNŠ["1. Alla signora Astarte [2. questa "coppa" è (ciò) che ha dedicato [NP 3. figlio di b'lhlš figlio di k[... poiché ha ascoltato] 4. la voce delle sue parole ...[5. ...figlio di knš[". Vorrei ringraziare la professoressa Amadasi per avermi dato la possibilità di leggere il suo articolo in corso di stampa ed allo stesso tempo per avermi elargito molti utili consigli dopo aver letto la bozza del presente articolo.

occasione di un sondaggio sotto la pavimentazione dell'area sacrificale 4, nell'area 2 Nord.⁴⁶ Il suo restauro ha portato alla lettura di due linee di iscrizione, purtroppo mancano il nome della divinità e l'oggetto della dedica. Si data al III secolo a.C. Una terza dedica (Tav. XVII fig. 16), questa volta su calcare ritrovata nell'area 4, è incisa su un elemento architettonico ed è composta da tre linee di scrittura. Viene datata su base paleografica al II-I secolo a.C.⁴⁷ L'unico elemento (A 83, n° inv. 812) con dedica rinvenuto nell'area del tempio (vano 36, in asse con la struttura 45) è rappresentato da una lastra in calceare, modanata nella parte inferiore, facente parte dell'altare a tavola (US 4186). Le condizioni della pietra ci permettono di leggere l'inizio della dedica ad Astarte e poche altre lettere.⁴⁸ La dea fenicia oltre al solito appellativo RBT “Signora” è identificata più precisamente come ‘ŠRTT ’NN “Astarte di Malta”.⁴⁹ E’ verosimile una sua datazione al II secolo a.C. su base paleografica.

La categoria che ci ha fornito più di tutte una enorme quantità di esempi è quella di iscrizioni incise, raramente graffite su ceramica,

46 Guzzo Amadasi (1969: 67-72); Amadasi Guzzo (2007: 291-292). 1'.]N HSPR 'Š BQRB 'B[2'.] BN BD' BN YTM BN BDMLK BN B'LŠLK KŠM' QL[“1.”. lo scriba che è all'interno di ..[2'.] figlio di bd' figlio di ytm figlio di bdmlk figlio di b'lšlk, poiché ha ascoltato la voce [“

47 Garbini (1964: 83-87, tav. 26); Guzzo Amadasi (1967: 27-27, tav. IV. 1); Amadasi Guzzo (2007: 292-294), si veda per la particolarità della formula adottata in questa iscrizione. 'PŠYTN NDR 2. BRK LRBT L 3. 'ŠRTT “1. 'psytn ha dedicato 2. sia benedetto dalla signora da 3. Astarte”.

48 1'. LRBT L'ŠRTT 'NN HM[ZBH] “1.' Alla signora Astarte di Malta l'al[tare]”. Amadasi Guzzo (2007: 288-289). Garbini (1967: 43-44, tav. 28, 3) aveva interpretato ed integrato le ultime 2 lettere SM[L “statua”. Rossignani (2005: 262).

49 Già Garbini (1967: 44) aveva ipotizzato una simile interpretazione dei segni anche sulla base delle monete maltesi con legenda 'NN ritrovate all'interno del santuario stesso e datate al III-II secolo a.C. Coleiro (1965: 121, tav. 50, 8). Grottanelli (1982: 105-109) aveva ripreso e rafforzato questa identificazione anche sulla base di un'altra iscrizione incisa e successivamente dipinta ricomposta da due frammenti di una brocca (inv. 2070 e 2074) che hanno fornito come possibile lettura L'ŠTRJT 'NN BT [e che potrebbe essere tradotta “ad Astar]te di Malta, tempio [“ ad indicare un contenitore ceramico di pertinenza del tempio. Guzzo Amadasi (1969: 74-75) aveva ipotizzato una diversa interpretazione dei segni, che potevano riferirsi ad un nome proprio femminile.

trovate in tutta l'area del santuario, ma concentrate in massima parte nello scarico. Le forme ceramiche sono riconducibili a tipi ben noti in ambito fenicio-punico, si tratta di pentole, coppe, coppette, tazze, piatti, lucerne quasi esclusivamente realizzate con argilla del luogo⁵⁰ e quindi provenienti da fabbriche da ricercare nelle immediate vicinanze, se non facenti parte del santuario stesso. Le iscrizioni di natura votiva, furono incise prima della cottura sulla parete esterna, a volte anche su quella interna, dell'oggetto ceramico, che presumibilmente conteneva l'offerta vera e propria alla divinità.⁵¹

Le iscrizioni su ceramica sono redatte in un tipo di scrittura che rappresenta una evoluzione autonoma dei segni alfabetici fenici non riscontrabile altrove (Tav. XVII fig. 17), mentre accanto alle formule molto semplici di dedica si sviluppa un sistema di abbreviazioni non ancora compiutamente sciolto. L'iscrizione più comune nell'ambito delle dediche segue lo schema, preposizione L + ND: L ŠTRT “per Astarte” (Tav. XVIII fig. 18); altre meno diffuse sono iscrizioni di appartenenza, secondo lo schema, determinativo Š + sostantivo + ND: Š KHN ŠTRT “appartenente al sacerdote di Astarte” oppure Š HMQDŠ “appartenente al santuario”.⁵² Tra le sigle più diffuse si possono elencare: LT (Tav. XVIII fig. 19) che potrebbe indicare la prima e l'ultima lettera della dedica ad Astarte;⁵³ T, TT e GN (Tav. XVIII fig. 20).⁵⁴

Alcune iscrizioni ritrovate durante le prime fasi di scavo diedero problemi interpretativi. Si volle infatti tentare di ricondurre alcuni segni

50 Sugli *ateliers* per la produzione di contenitori ceramici: Bruno (2004: 84).

51 Amadasi Guzzo (2007: 296), in virtù delle ridotte dimensioni di alcune coppette e piattini ritiene, a ragione, che si potessero trattare, in alcuni casi, “di offerte simboliche”.

52 Amadasi Guzzo (2000); Scagliarini (2007).

53 Al riguardo si veda Chabot (1943-1945) che propone un sistema di scioglimento delle abbreviazioni presenti su iscrizioni provenienti dall'Africa del N e tratte dal *Corpus Inscriptionum Semiticarum*.

54 Frendo (2000: 98-99) propone di sciogliere l'abbreviazione costituita dalla lettera T con il sostantivo *tr(w)mh*, ritrovato in una iscrizione proveniente da Masada, col significato di “have offering”, “contribution for the sanctuary”; mentre le lettere GN sarebbero l'abbreviazione dell'espressione *[s]pr 'gnn*, presente in fenicio, da tradursi “domestic fowl/birds” e da considerare una possibile offerta alla dea Astarte.

incisi a formule già trovate altrove nel mondo punico. Alcuni segni che si avvicinavano molto all'alfabeto neopunico furono interpretate come dediche alla divinità femminile maggiormente attestata a Cartagine: TNT.⁵⁵ Ritrovamenti successivi evidenziarono da una parte la particolarità e l'unicità del corpus di iscrizioni ritrovate all'interno del santuario di Tas Silg e dall'altra la non confrontabilità di queste con altre del mondo punico, fino ad arrivare alla conclusione che l'ipotesi della doppia dedica del santuario a due divinità femminili fosse da scartare e che quindi Tas Silg, durante la sua fase fenicio-punica, fosse dedicata come luogo di culto esclusivamente ad Astarte.⁵⁶

In età ellenistica (fine II inizi I sec. a.C., Tav. XIX fig. 21) si arriva ad una risistemazione radicale di tutta l'area sacra.⁵⁷ Lo spazio antistante al tempio viene completamente lastricato in calcare e circondato da un portico colonnato con pavimentazione in cocciopesto. Doveva svilupparsi con una doppia navata con capitelli di ordine dorico a coronamento. L'ingresso a tutta l'area avveniva sempre da O così che il vecchio asse preistorico continuava ad essere mantenuto. In questo modo l'originaria facciata curvilinea venne racchiusa entro linee orizzontali, mentre il vecchio lobo del tempio megalitico, era divenuto il *santa sanctorum* del nuovo complesso cultuale. Tutta l'area venne circondata da mura provviste di torri (muro D, US 4082).⁵⁸

L'assetto del complesso non subirà alcuna modifica di rilievo in epoca romana imperiale. Una diminuzione dei ritrovamenti di anfore denota una probabile perdita di importanza del santuario alla metà del III

55 Garbini (1964: 89-91); Garbini (1965: 83); Amadasi Guzzo (1993: 205-208).

56 Resta comunque radicata l'idea della dedica ad una doppia divinità femminile in diversi studiosi come Hvidberg-Hansen (1979); Della Corte (1983); Markoe (2000: 180).

57 Rossignani (2006: 196-197; Id. 2007: 359-361). Bruno (2004: 116-117, 161) dalle alte percentuali di anfore vinarie rinvenute nel santuario desume un grande consumo di vino durante le pratiche religiose del periodo tardo repubblicano. Inoltre le grandi quantità di ceramica di importazione ritrovate da tutta l'area mediterranea ha fatto ipotizzare che il santuario godesse di un periodo particolarmente florido e che la risistemazione di tutta l'area possa verosimilmente essere stata patrocinata dai ricchi mercanti dell'epoca.

58 Rossignani (2005; id. 2006: 193).

secolo d.C.⁵⁹

Il successivo grande rimaneggiamento dell'area si ebbe in epoca bizantina. Sopra il lastricato del portico ellenistico si è ipotizzato possa essersi impostato un edificio di culto cristiano il cui orientamento ricalcava pedissequamente quello delle costruzioni templari precedenti e che quindi poneva la sua abside verso E, proprio all'interno dei pilastri d'accesso al lobo preistorico⁶⁰ (Tav. XIX fig. 22). Si sarebbe sviluppata su tre navate, al culmine della navata centrale lo spazio per una *schola cantorum*, mentre al centro dell'abside l'altare. Oltre questa costruzione, verso E, quasi sul fondo del lobo preistorico orientale era già stata individuata, negli scavi degli anni '60 del secolo scorso, una vasca battesimale che durante la campagna del 1999 venne scavata stratigraficamente. Al suo interno, connessa alla prima tramite una canaletta di scolo delle acque, una seconda vasca conteneva 276 monete in bronzo ed 1 in oro, ascrivibili a varie epoche, ma comunque comprese tra il IV ed il VI secolo d.C. Dopo numerosi atti conciliari l'uso di porre monete entro fonti battesimali venne sospeso, mentre il rito del battesimo continuò.⁶¹ Di particolare interesse l'immissione nel fonte della moneta in oro, che datandosi alla seconda metà del VII secolo, potrebbe essere stata posta in occasione del battesimo di un personaggio molto importante che per l'occasione ripristina il vecchio uso.⁶²

Scarsi ritrovamenti ceramici continuano a testimoniarci la sopravvivenza del sito in epoca islamica (seconda metà IX – metà del X) e successivamente in età normanna.⁶³

59 Bruno (2004: 108, 119, 121).

60 Cagiano de Azevedo (1968: 99-101) ipotizza una datazione per la basilica agli ultimi anni del IV o ai primi del V secolo d.C. RiconSIDerazioni successive hanno fatto propendere per il tardo V oppure per il VI secolo d.C. Bruno (2004: 109, 170) ipotizza la presenza sul sito di un monastero o un villaggio fortificato tra VIII e IX secolo d.C.

61 Bruno (2004: 109 n. 46); Bonetti (2006: 212); Perassi (2006: 232-237) esamina le possibili spiegazioni dell'uso di porre monete nel fonte battesimali. Perassi (2007).

62 Bonetti (2006: 214-215).

63 Bruno (2004: 121-122, 171) poco probabile un abbandono o una distruzione del sito dopo l'arrivo degli Arabi attorno all'anno 870.

Nel XVII secolo sulla collina si costruisce una casa colonica e l'area quindi venne adibita a terreno agricolo. L'opera dell'aratro e le spoliazioni avvenute in ogni epoca e che portarono ad asportare in alcuni settori anche i blocchi di fondazione resero l'area molto livellata e come si è visto, in alcuni casi, di difficile leggibilità storica. La prosecuzione degli scavi e l'analisi puntuale dei reperti già messi in luce non potranno che apportare nuovi dati per la migliore comprensione delle molteplici questioni lasciate ancora aperte.

Bibliografia:

Amadasi Guzzo 1993

Maria Giulia Amadasi Guzzo, «Divinità fenicie a Tas-Silġ, Malta – I dati epigrafici», *Journal of Mediterranean Studies* 3 n. 2, pp. 205-214.

Amadasi Guzzo 2000

Maria Giulia Amadasi Guzzo, «Quelques téssons inscrits du sanctuaire d'Astarté à Tas Silg», in *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos, Cádiz, 2 al 6 de Octubre de 1995*, pp. 181-196.

Amadasi Guzzo 2007

Maria Giulia Amadasi Guzzo, «Tas Silġ – le iscrizioni fenicie nel santuario di Astarte», in *Un luogo di culto al centro del Mediterraneo: il santuario di Tas Silġ dalla Preistoria all'età Bizantina*, Atti della Giornata di Studio tenuta all'Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, 21 marzo 2005, (Scienze dell'Antichità 12), pp. 285-299.

Amadasi Guzzo e Rossignani 2002

Maria Giulia Amadasi Guzzo e Maria Pia Rossignani, «Le iscrizioni bilingui e gli agyie di Malta» in *Da Pyrgi a Mozia. Studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonia Ciasca* a cura di Maria Giulia Amadasi Guzzo, Mario Liverani e Paolo Matthiae (Vicino Oriente – Quaderno 3/1), Roma, pp. 5-28.

Aubet 2001

Maria Eugenia Aubet, *The Phoenicians and the West. Politics, Colonies, and Trade*, Cambridge, second edition.

Baldacchino e Dunbabin 1953

J. G. Baldacchino e T. J. Dunbabin, «Rock Tomb at Ghajn Qajjet, near Rabat, Malta. (i) The Tomb and its Contents (ii) The Greek Vases», *Papers of the British School at Rome* 21, pp. 32-41.

Bonanno 1982

Anthony Bonanno, «Quintinius and the location of the Temple of Hercules at Marsaxlokk», *Melita Historica* 8, 3, pp. 190-204.

Bonanno e Frendo 2000

Anthony Bonanno e Anthony J. Frendo, «History of the site», in *Excavations at Tas-Silġ, Malta. A preliminary report on the 1996-1998 campaigns conducted by the Department of Classics and Archaeology of the University of Malta*, ed. by Anthony Bonanno e Anthony J. Frendo, *Mediterranean Archaeology* 13, pp. 70-71.

Bonetti 2006

Chiara Bonetti, «Nuove acquisizioni sulla vasca battesimale di Tas-Silġ. Analisi dei dati di scavo e della struttura», in Maria Pia Rossignani ed altri, «*La ripresa delle indagini della missione archeologica italiana a Malta. Nuovi dati dal santuario di Tas Silġ e dalla villa di San Pawl Milqi*», Atti della pontificia accademia romana di archeologia, Rendiconti, serie III, 2005-2006, pp. 201-218.

Bonzano 2007

Francesca Bonzano, «L'altare ellenistico del santuario: proposta di identificazione e ipotesi ricostruttiva», in *Un luogo di culto al centro del Mediterraneo: il santuario di Tas Silġ dalla Preistoria all'età Bizantina*, Atti della Giornata di Studio tenuta all'Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, 21 marzo 2005, (Scienze dell'Antichità 12), 2004-2005, pp. 365-369.

Bonnet 1996

Corinne Bonnet, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Contributi alla storia della religione fenicio-punica II, (Collezione di studi fenici 37), Roma.

Borg 1964

Vincenzo Borg, «Tradizioni e documenti storici», in *Missoine archeologica ita-*

lian a Malta. Rapporto preliminare della Campagna 1963, a cura di Vincenzo Bonello ed altri, Roma, pp. 41-51.

Bruno 2004

Brunella Bruno, *L'arcipelago maltese in età romana e bizantina. Attività economiche e scambi al centro del Mediterraneo*, (Bibliotheca Archaeologica. Collana di archeologia a cura di Giuliano Volpe 14), Bari.

Brusasco 1993

Paolo Brusasco, «Dal Levante al Mediterraneo centrale: la prima fase fenicia a Tas-Silġ, Malta», *Journal of Mediterranean Studies* 3, n. 1, pp. 1-29.

Cagiano de Azevedo 1963

Michelangelo Cagiano de Azevedo, «Alcune iscrizioni dal fanum Iunonis meltense», *Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, serie VIII, vol. XVIII, fasc. 7-12, luglio dicembre, pp. 543-548.

Cagiano de Azevedo 1964

Michelangelo Cagiano de Azevedo, «Iscrizioni greche e latine», in *Missoione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della Campagna 1963*, a cura di Vincenzo Bonello ed altri, Roma, pp. 105-107.

Cagiano de Azevedo 1967

Michelangelo Cagiano de Azevedo, «Gli scavi della campagna 1966», in *Missoione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della Campagna 1966*, a cura di Michelangelo Cagiano de Azevedo ed altri, Roma, pp. 115-124.

Cagiano de Azevedo 1968

Michelangelo Cagiano de Azevedo, «Gli scavi della campagna 1967», in *Missoione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della Campagna 1967*, a cura di Clara Bozzi ed altri, Roma, pp. 97-105.

Caprino 1973

Caterina Caprino, «Lo scavo dell'area sud», in *Missoione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della Campagna 1970*, a cura di Michelangelo Cagiano de Azevedo ed altri, Roma, pp. 43-57.

Cazzella e Moscoloni (2007)

Alberto Cazzella e Maurizio Moscoloni, «Gli sviluppi culturali del III e II millennio a.C. a Tas-Silg: analisi preliminare dei materiali dagli scavi 1963-70 e della loro distribuzione spaziale», in *Un luogo di culto al centro del Mediterraneo: il santuario di Tas Silg dalla Preistoria all'età Bizantina*, Atti della Giornata di Studio tenuta all'Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, 21 marzo 2005, (Scienze dell'Antichità 12), 2004-2005.

Cazzella e Recchia in stampa

Alberto Cazzella e Giulia Recchia, *Revisiting anomalies. New excavations at Tas-Silg and a comparison with the other megalithic temples in Malta*, Accordia Research Papers 10.

Chabot 1943-1945

J.-B. Chabot, «Essai sur le système d'abréviation usité dans l'écriture phénicienne», *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, pp. 217-224 e 237-244.

Ciasca 1965

Antonia Ciasca, «Campagna di scavi dell'Università di Roma a Malta», *Oriens Antiquus* 4, pp. 128-129.

Ciasca 1968

Antonia Ciasca, «Lo scavo», in *Missoione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della Campagna 1967*, a cura di Clara Bozzi ed altri, Roma, pp. 17-30.

Ciasca 1969

Antonia Ciasca, «Lo scavo», in *Missoione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della Campagna 1968*, a cura di Giuseppe Busuttil ed altri, Roma, pp. 29-46.

Ciasca 1971

Antonia Ciasca, «Malta», in *L'espansione fenicia nel Mediterraneo*. Relazione del Colloquio in Roma, 4-5 maggio 1970, a cura di Ferruccio Barreca ed altri, pp. 63-75.

Ciasca 1976-1977

Antonia Ciasca, «Il tempio fenicio di Tas-Silġ, una proposta di ricostruzione», *Kokalos* 22-23, (Atti del IV congresso internazionale di studi sulla Sicilia antica), I, pp. 162-172.

Ciasca 1978

Antonia Ciasca, «Ricerche archeologiche sulla civiltà fenicia e punica del Mediterraneo. Centro di Studio per la Civiltà Fenicia e Punica», in *Un decennio di ricerche archeologiche*, (Quaderni de “La ricerca scientifica” 100), vol. I, Roma, pp. 67-82.

Ciasca 1982

Antonia Ciasca, «Insediamenti e cultura dei Fenici a Malta», in *Phönizier im Western*, hrsg. von Hans Georg Niemeyer, Die Beiträge des Internationalen Symposium über “Die phönizische Expansion im westlichen Mittelmeerraum” in Köln vom 24. bis 27. April 1979, Mainz am Rhein, pp. 132-154.

Ciasca 1992

Antonia Ciasca, «Malte», in *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, ed. by A.A.V.V., Tosuhot, pp. 271-273.

Ciasca 1993

Antonia Ciasca, «Some Considerations Regarding the Sacrificial Precincts at Tas Silġ», *Journal of Mediterranean Studies* 3, n. 2, pp. 225-244.

Ciasca 1995

Antonia Ciasca, «Malte», in *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, (Handbuch der Orientalistik 20), Véronique Krings (éd.), Leiden-New York-Köln, pp. 698-711.

Ciasca 1999

Antonia Ciasca, «Le Isole Maltesi e il Mediterraneo Fenicio», *Malta Archaeological Review* 3, pp. 21-25.

Ciasca e Rossignani 2000

Antonia Ciasca e Maria Pia Rossignani, «Scavi e ricerche della Missione Archeologica Italiana a Malta», *Malta Archaeological Review* 4, pp. 51-67.

CIS Corpus Inscriptionum Semiticarum.

Coleiro 1964

Edoardo Coleiro, «Malta nelle letterature classiche», in *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della Campagna 1963*, a cura di Vincenzo Bonello ed altri, Roma, pp. 25-38.

Coleiro 1965

Edoardo Coleiro, «Ricerche numismatiche», in *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della Campagna 1964*, a cura di Michelangelo Cagiano de Azevedo ed altri, Roma, pp. 117-127.

Della Corte 1983

F. della Corte, «La Iuno-Astarte virgiliana», *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 5-10 Novembre 1979)* Vol. III, (Collezione di Studi Fenici 16), Roma, pp. 651-660.

Dubourdieu e Scheid 2000

A. Dubourdieu e J. Scheid, *Lieux du culte, lieux sacrés: les usages de la langue. L'Italie romaine*, in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, sous la direction de A. Vauchez, (Collection de l'École Française de Rome 273), Roma, pp. 59-80.

Frendo 1995

Anthony J. Frendo, «Religion in the ‘Prehistoric Phases’ of Phoenician Malta», in *Ritual, Rites and Religion in Prehistory*, ed. by W.H. Waldren, J.A. Ensenyat and R.C. Kennard, IIIRD Deya International Conference of Prehistory, Vol. I, (BAR International Series 611), pp. 114-121.

Frendo 2000

Anthony J. Frendo, «The punic inscriptions», in *Excavations at Tas-Silġ, Malta. A preliminary report on the 1996-1998 campaigns conducted by the Department of Classics and Archaeology of the University of Malta* ed. by Anthony Bonanno e Anthony J. Frendo, Mediterranean Archaeology 13, pp. 97-99.

Garbini 1964

Giovanni Garbini, «Le iscrizioni puniche», in *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della Campagna 1963*, a cura di Vincenzo Bonello

ed altri, Roma, pp. 83-96.

Garbini 1965

Giovanni Garbini, «Le iscrizioni puniche», in *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della Campagna 1964*, a cura di Michelangelo Cagiano de Azevedo ed altri, Roma, pp. 79-87.

Garbini 1966

Giovanni Garbini, «Le iscrizioni puniche», in *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della Campagna 1965*, a cura di Michelangelo Cagiano de Azevedo ed altri, Roma, pp. 53-67.

Garbini 1967

Giovanni Garbini, «Le iscrizioni puniche», in *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della Campagna 1966*, a cura di Michelangelo Cagiano de Azevedo ed altri, Roma, pp. 43-45.

Grottanelli 1981

Cristiano Grottanelli, «Santuari e divinità delle colonie d'occidente», in *La religione fenicia, matrici orientali e sviluppi occidentali*. Atti del colloquio in Roma, 6 marzo 1979, (Studi Semitici 53), Roma, pp. 109-137.

Grottanelli 1982

Cristiano Grottanelli, «Astarte-Matuta e Tinnit Fortuna», *Vicino Oriente* V, pp. 103-116.

Guzzo Amadasi 1967

Maria Giulia Guzzo Amadasi, *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente*, (Studi Semitici 28), Roma.

Guzzo Amadasi 1969

Maria Giulia Guzzo Amadasi, «Le iscrizioni puniche», in *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della Campagna 1968*, a cura di Giuseppe Busuttil ed altri, Roma, pp. 67-75.

Hvidberg-Hansen 1979

F.O. Hvidberg-Hansen, *La Déesse TNT. Une étude sur la religion canaanéo-punique*. I Texte, Copenhague.

Mallia 1965

Francesco Saverio Mallia, «Prehistoric Finds», in *Misssione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della Campagna 1964*, a cura di Michelangelo Cagiano de Azevedo ed altri, Roma, pp. 73-76.

Markoe 2000

Glenn E. Markoe, *Phoenicians*, Peoples of the Past, Avon.

Moscati 1993

Sabatino Moscati, «Some Reflections on Malta in the Phoenician World», *Journal of Mediterranean Studies* 3, n° 2, pp. 286-290.

Perassi 2006

Claudia Perassi, «Il deposito monetale», in *La ripresa delle indagini della missione archeologica italiana a Malta. Nuovi dati dal santuario di Tas Silġ e dalla villa di San Pawl Milqi*, a cura di Maria Pia Rossignani ed altri, Atti della pontificia accademia romana di archeologia, Rendiconti, serie III, 2005-2006, pp. 219-255.

Perassi 2007

Claudia Perassi, «Rinvenimenti monetali a Tas Silġ», in *Un luogo di culto al centro del Mediterraneo: il santuario di Tas Silġ dalla Preistoria all'età Bizantina*, Atti della Giornata di Studio tenuta all'Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, 21 marzo 2005, (Scienze dell’Antichità 12), 2004-2005, pp. 371-386.

Quercia 2000

Alessandro Quercia, «Pasti rituali nella Malta punica», *Malta Archaeological Review* 4, pp. 28-33.

Recchia 2007

Giulia Recchia, «Il tempio e l’area sacra megalitica di Tas Silġ: le nuove scoperte dagli scavi nei livelli del III e II millennio a.C.», in *Un luogo di culto al centro del Mediterraneo: il santuario di Tas Silġ dalla Preistoria all’età Bizantina*, Atti della Giornata di Studio tenuta all’Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, 21 marzo 2005, (Scienze dell’Antichità 12), 2004-2005, pp. 233-262.

Rossignani 1972

Maria Pia Rossignani, «Ceramica e trovamenti vari», in *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della Campagna 1969*, a cura di Michelangelo Cagiano de Azevedo ed altri, Roma, pp. 47-70.

Rossignani 1973

Maria Pia Rossignani, «Ceramica e trovamenti vari», in *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della Campagna 1970*, a cura di Michelangelo Cagiano de Azevedo ed altri, Roma, pp. 59-72.

Rossignani 2005

Maria Pia Rossignani, «Il santuario di Hera-Astarte a Malta in età ellenistica», in *Téorie et pratique de l'architecture romaine*, Études offertes à P. Gros, X. Lafon e G. Sauron (édd.), pp. 259-268.

Rossignani 2006

Maria Pia Rossignani, «La ripresa delle indagini della missione archeologica italiana a Malta. Nuovi dati dal santuario di Tas Silġ e dalla villa di San Pawl Milqi», in *Atti della pontificia accademia romana di archeologia*, Rendiconti, serie III, 2005-2006, pp. 183-200.

Rossignani 2007

Maria Pia Rossignani, «Il santuario in età tardo-ellenistica», in *Un luogo di culto al centro del Mediterraneo: il santuario di Tas Silġ dalla Preistoria all'età Bizantina*, Atti della Giornata di Studio tenuta all'Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, 21 marzo 2005, (Scienze dell’Antichità 12), 2004-2005, pp. 355-364.

Sagona 1999

Claudia Sagona, «Silo or Vat? Observations on the Ancient Textile Industry in Malta and Early Phoenician Interests in the Island», *Oxford Journal of Archaeology* 18, 1, pp. 23-60.

Sagona 2000

Claudia Sagona, «Pottery», in *Excavations at Tas-Silġ, Malta. A preliminary report on the 1996-1998 campaigns conducted by the Department of Classics and Archaeology of the University of Malta*, ed. by Anthony Bonanno e Anthony J.

Frendo, Mediterranean Archaeology 13, pp. 84-97.

Sagona 2002

Claudia Sagona, *The Archaeology of Punic Malta*, (Ancient and Near Eastern Studies Supplement 9), Herent.

Sagona 2003

Claudia Sagona, *Punic antiquities of Malta and other ancient artefacts held in ecclesiastic and private collections*, (Ancient and Near Eastern Studies Supplement 10), Leuven-Dudley, MA.

Scagliarini 2007

Fiorella Scagliarini, «Tas Silġ – recipienti del santuario», in *Un luogo di culto al centro del Mediterraneo: il santuario di Tas Silġ dalla Preistoria all'età Bizantina*, Atti della Giornata di Studio tenuta all'Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, 21 marzo 2005, (Scienze dell'Antichità 12), 2004-2005, pp. 301-308.

Semeraro 2007

Grazia Semeraro, «Nuove ricerche nel santuario di Astarte a Tas Silġ: l'area nord», in *Un luogo di culto al centro del Mediterraneo: il santuario di Tas Silġ dalla Preistoria all'età Bizantina*, Atti della Giornata di Studio tenuta all'Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, 21 marzo 2005, (Scienze dell'Antichità 12), 2004-2005, pp. 309-323.

Trump 2002

David H. Trump, *Malta. Prehistory and Temples*, Malta.

Vella 1982

H.C.R. Vella, «Quintinus (1536) and the Temples of Juno and Hercules in Malta», *Athenaeum* 60, pp. 272-276.

Vidal Gonzales 1998

Pablo Vidal Gonzales, «The transition between the Late Bronze Age and the Phoenician world in Malta», *Saguntum* 31, pp. 109-115.

I serpenti nel mito. Alcune possibili traduzioni nell'arte

Benedetta Bellucci

Miti e leggende iniziano la loro storia narrati oralmente. In seguito può accadere che la diffusione di versioni dei racconti mitologici sia affidata a diversi mezzi di comunicazione, scrittori o artistici. Il passaggio da narrazione orale a rappresentazione artistica può, infatti, avvenire direttamente, oppure essere mediato da una versione scritta. Sicuramente alcuni racconti mitologici furono rappresentati visivamente e non ebbero mai forma letteraria, mentre altri che ebbero redazione scritta non vennero illustrati nell'arte.

Non tutti i miti antichi sono quindi raffigurati visivamente,¹ ma quando ciò avviene si ottiene un mezzo formidabilmente rapido per la diffusione di quel racconto mitologico, dal momento che la rappresentazione artistica è sicuramente maggiormente fruibile rispetto ad un testo scritto e non è ostacolata da barriere linguistiche.

I motivi religiosi e mitologici presenti nell'arte del Vicino Oriente Antico solo raramente riflettono ciò che si può trovare nei testi letterari che riguardano miti e religione. Si hanno narrazioni che non sono apparentemente mai state illustrate e motivi iconografici che ci appaiono mitologici, ma che non si ricollegano a nessuno dei racconti in nostro possesso. Il problema della scarsità di connessioni tra letteratura e rappresentazioni artistiche può essere ricondotto a tre cause: l'effettiva mancanza di versioni scritte di alcuni miti, tramandati solo oralmente e nell'arte, l'assenza di illustrazioni per altri, trasmessi invece su supporto scrittorio, infine le carenze nei nostri dati, non solo a causa del materiale ancora da scoprire e analizzare, ma anche per via della perdita di informazioni dovuta al deperimento di raffigurazioni pittoriche e di supporti artistici lignei o tessili.

La mancanza di corrispondenza tra questi motivi nella loro espressione visiva e i dati letterari è fonte di frustrazione, perché le rappresen-

¹ Green (1997a: 573).

tazioni artistiche sono per la maggior parte di difficile comprensione in assenza del contesto culturale di riferimento. Evidentemente non otteniamo che una visione parziale della mitopoietica dell'area del Vicino Oriente, ignorando il modo in cui miti letterari erano illustrati da coloro che li composero, ascoltarono o lessero.²

I racconti mitici, inoltre, sono sottoposti a continue variazioni, dovute a contaminazioni e adattamenti; questo aspetto complica il riconoscimento del racconto o dell'episodio riprodotto nelle arti visive. L'immagine mitica può essere travisata a causa di un fraintendimento fortuito nel passaggio da racconto orale a rappresentazione artistica, o da racconto orale alla versione scritta da cui poi è derivata la rappresentazione stessa, o addirittura ad una volontà di 'tradurre' l'immagine per adattarla alle esigenze del possibile destinatario.³

Il presente contributo si occupa di quelle scene rappresentate nell'arte che sono notoriamente mitiche perché corrispondono ad una narrativa letteraria mitica, e di alcune scene che sembrano tali per analogia.

Un'impronta proveniente da Nuzi (Tav. XX Fig. 1) è il punto di partenza che ho scelto per una breve analisi delle rappresentazioni di scene mitologiche che hanno come protagonisti/antagonisti, o semplicemente come personaggi, creature particolari: i serpenti mostruosi.⁴

2 Sull'interpretazione del mito mesopotamico si rimanda a Heimpel (1997: 538-541).

3 L'adattamento di un racconto ad esigenze specifiche è evidente soprattutto nei testi. Ad esempio nelle traduzioni ittite e nelle versioni accademiche del mito di Gilgameš ritrovate ad Ḫattuša diminuiscono i riferimenti a Uruk, poco interessanti per un pubblico tanto lontano da quei luoghi, inoltre Gilgameš non è più considerato un semidio (Pettinato 1992: 69) e si nota la presenza del dio Kumarbi, assente nella versione mesopotamica (Pecchioli Daddi e Polvani 1990: 25). Per queste e altre ragioni è stato ipotizzato che queste versioni si basassero su una tradizione hurrita (Klinger 2005: 117 ss.).

4 Il serpente simboleggia il mondo ctonio e sotterraneo e si collega anche con le idee della fertilità della terra e del rinnovamento, espresso dalla muta. Era visto come un essere apotropaico e positivo, con funzioni guaritrici. Immagini isolate di serpenti sono diffuse nell'arte mesopotamica del IV e del III millennio, ma la loro valenza simbolica permane anche in epoche successive, in cui essi sono impiegati come emblemi o attri-

Racconti mitici in cui si parla di lotta contro serpenti/draghi erano diffusi in Mesopotamia, in Anatolia, nel Levante. Spesso queste creature mostruose e gigantesche sono l'antagonista principale di un dio, e in fondo sono loro i veri protagonisti del racconto e tali vengono percepiti da noi moderni, che tendiamo a classificare il racconto mitologico proprio in base al nome del mostro che sfida la divinità e viene immancabilmente sconfitto. Ad esempio si possono citare i racconti delle battaglie del dio Ninurta, in Mesopotamia l'uccisore di mostri per eccellenza, che oltre a lottare contro il demone Azag e l'aquila leontocefala Anzû, affronta, secondo Angimdimma, Lugal. e ed il cilindro A di Gudea,⁵ 11 mostri tra cui anche gli anguiformi

buti di divinità. Vd. Rova (2005: 19).

Sulle rappresentazioni dei serpenti nell'arte vicino-orientale: Van Buren (1939: 97-101); Erlenmeyer e Erlenmeyer (1970); Stevens (1989); Krumholz McDonald (1994), Black e Green (1992: 167-168).

Il serpente, animale così carico di valenze simboliche, è stato utilizzato nella composizione di creature ibride. In particolare ne viene impiegato soprattutto il corpo: abbiamo dunque, nel III millennio, creature come le divinità serpenti, con parte superiore di corpo umano e coda anguiforme e come il quadrupede con lungo collo e coda di serpente (Vd. Rova 2005: 20, 31). Altro ibrido anguiforme è il *mušhuššu*, che ha testa di serpente con corna, scaglie sul corpo e artigli di rapace in luogo delle zampe posteriori. È diffuso dal periodo accadico al periodo seleucide. Sul *mušhuššu* si vedano Lambert (1984: 87 ss.); Wiggermann (1992: 168-169); Wiggermann (1995: 455 ss.); Black e Green (1992: 166); Westenholz (2004: 25-26).

Un mostro composito particolare è poi la creatura a corpo di serpente con ali, testa e artigli di rapace, scolpita su di un pannello del palazzo Sud-Ovest di Nimrud e attribuita all'epoca di Esarhaddon (Barnett e Falkner 1962: 23, Tav. CXII). Essa è stata identificata da Wiggermann (1992: 167) con *ušum/bašmu* (di cui si dirà *infra*).

Il corpo del serpente sembra non contenere mai valenze negative e l'aspetto aggressivo dell'animale pare concentrarsi soprattutto nella testa, in particolare nella bocca aperta e nella lingua biforcuta, che alluderebbero al suo morso letale.

Serpenti mostruosi trovano spazio nelle rappresentazioni artistiche su sigilli più spesso al di fuori di rappresentazioni mitiche. In questo caso essi sono solo raramente raffigurati come esseri negativi ed avversari e assumono piuttosto valore apotropaico. Talvolta simboleggiano le divinità, come ad esempio il serpente con le corna che si trova raffigurato nel quinto registro del *kudurru* di Meli-ši.Ḫu, che rappresenta divinità ctonie (Seidl 1989: 29 n° 32; Benoit 2003: 342-345).

5 Angimdimma ll 51-63; Lugal.e ll 128-134; Gudea Cil. A. xxv- xxvi. Si veda Annus (2002: 109-110).

ušum e muš-sag-imin.

Tiāmat, il Mare, divinità primordiale femminile che lotta contro Marduk nell’Enūma eliš,⁶ genera un esercito di mostri (ancora una volta 11), tra cui vi sono due draghi/serpenti, *bašmu* e *mušhuššu*.⁷

Il Labbu⁸ è un mostro enorme, indicato con i sumerogrammi MUŠ. HUŠ.⁹ La creatura è creata dal Mare su disegno di Enlil per distruggere l’umanità, ma viene sconfitta dal dio Tišpak, che ottiene come ricompensa la sovranità sul mondo. Talvolta il Labbu è pensato come un leone-drago,¹⁰ ma sembra più probabile che fosse un serpente, anche alla luce della descrizione che ne viene data.¹¹ Il mito sembra avere avuto solo importanza locale a Ešnunna, sebbene il contesto da cui proviene il testo in nostro possesso, cioè la Ninive del VII secolo, faccia pensare che fosse noto anche in epoche successive.

Una tavoletta molto danneggiata contiene una versione locale assira di un mito simile riguardante il *bašmu*.¹²

Serpenti si trovano tuttavia presenti anche in altri racconti mitici mesopotamici, come personaggi secondari. In questi casi non si tratta di serpenti mostruosi. Per esempio ricordiamo qui il serpente che mangia la pianta della giovinezza¹³ lasciata incustodita da Gilgameš, che gli dona la capacità di ‘rigenerarsi’ cambiando pelle, o il serpente che infesta l’albero *ḥuluppu* insieme all’uccello Anzû e alla fanciulla

6 Per traduzioni e riassunti di questo poema si vedano: Heidel (1951: 1-60); Bottéro (1985: 113-163); Bottéro e Kramer (1989: 603-679); Dalley (1989: 228-277), Leick (1991: 52-55).

7 Enūma eliš I, 133-144. Sul mostruoso esercito di Tiāmat si veda Wiggermann (1994: 228-229).

8 Il mito è preservato solo in parte su una tavoletta dalla biblioteca di Assurbanipal, tradotta in Heidel (1951: 141-143). Si veda anche Farber (1982: 411). Non si conserva il nome del dio che lotta contro il mostro.

9 Wiggermann (1989: 117-118). Spec. p. 118 per le ragioni dell’integrazione e l’identificazione di questo come nome del mostro.

10 In base alla traduzione dell’accadico *labbu* con leone. Si veda Wiggermann (1989: 118).

11 Heidel (1951: 142); Wiggermann (1989: 119).

12 KAR 6, per la traduzione e i riferimenti bibliografici si veda Heidel (1951: 143). Per il *bašmu* si veda *infra*, nota 36.

13 Tavola XI 305-307 edizione George (2003).

fantasma, nel poema sumerico “Gilgameš, Enkidu e gli Inferi”.¹⁴ Nel mito di Etana¹⁵ si narra di un serpente e di un'aquila. I due, dapprima amici, fanno il loro nido nello stesso albero, ma l'aquila tradisce il serpente e ne divora i piccoli e questi le strappa le ali e la getta in una buca su consiglio di Šamaš. Rova ha recentemente trattato di questo episodio del mito di Etana, da alcuni studiosi collegato all'iconografia di impronte di sigillo rinvenute a Uruk.¹⁶

I racconti mitologici ittiti che hanno per antagonista un serpente mostruoso sono due e saranno esposti in maniera un po' più estesa rispetto ai precedenti, in ragione della loro importanza nell'interpretazione dell'impronta di sigillo Nuzi 738.

I testi mitologici ritrovati a Boğazköy sono solitamente suddivisi in miti che rispecchiano una tradizione locale anatolica e traduzioni di racconti mitologici allogenici. Le narrazioni mitologiche anatoliche erano legate a festività e i racconti erano integrati in rituali recitati per attrarre il dio. La mitologia di origine straniera invece era slegata da rituali e da un impiego religioso e sembra avere avuto più uno scopo di intrattenimento.¹⁷ Il “Ciclo di Kumarbi” fa parte della mitologia cosiddetta hurrita e i canti che lo compongono ci sono giunti in maniera frammentaria. Alcuni frammenti sono in lingua hurrica, altri in ittita. Le versioni ittite sono solitamente considerate traduzioni di originali hurriti, che deriverebbero forse a loro volta da redazioni in accadico.¹⁸ Alcuni studiosi¹⁹ presentano degli argomenti a favore di una produzione ittita anche per il “Ciclo di Kumarbi”, che sarebbe stato scritto direttamente anche in hurrita da scribi ittiti.

Il più famoso drago della mitologia anatolica è illuyanka, il protagonista del racconto mitico denominato “Mito di illuyanka” o anche

14 Pettinato (1992: 330-331 ll. 40-46).

15 Per la trama del mito di Etana, si vedano Dalley (1989: 188-202), Novotny (2001: xi-xiii).

16 Rova (2006: 1-2, 15-16).

17 Lebrun (1995: 1972, 1979) ipotizza che nel caso della mitologia di origine hurrita vi fosse forse anche uno scopo istruttivo.

18 La questione è piuttosto complessa e si rimanda a Wilhelm (1989: 58).

19 Pecchioli Daddi e Polvani (1990: 19-21).

“Lotta contro il drago”.²⁰

Del mito di illuyanka possediamo due versioni diverse redatte sulla stessa tavoletta.²¹ Entrambe iniziano con il dio della tempesta che, spodestato dal serpente illuyanka, cerca di recuperare potenza e ruolo. Le due versioni differiscono nelle modalità con le quali avviene questa riconquista del potere. Nella prima versione il dio della tempesta viene aiutato dalla dea Inara, sua figlia, che, a sua volta aiutata da un mortale di nome Hupašiya a cui si è unita, fa ingozzare e ubriacare illuyanka. In questo modo lo rende inerme e facile bersaglio per il dio della tempesta, che lo uccide dopo che Hupašiya lo ha legato. Nella seconda versione il dio stesso genera un figlio con una donna mortale e lo fa sposare con la figlia di illuyanka, affinché, una volta introdotto nella casa del suocero/nemico, egli possa recuperare gli occhi e il cuore del dio della tempesta, di cui il drago si era impossessato, e restituirli al padre che può quindi attaccare illuyanka e vincerlo.

Del serpente illuyanka non viene data nel testo nessuna descrizione, ma sappiamo che era enorme e aveva dei figli. Il mostro della seconda versione è considerato un essere marino, perché lo scontro finale in quel caso avviene sulle rive del mare,²² per via del nome illu-yanka, che è stato associato al termine anguilla,²³ e per analogia con altri racconti mitici di lotta, in cui l'antagonista è il Mare stesso (Yam,²⁴ Tiāmat).

Il dragone della prima versione sembra essere piuttosto una creatura sotterranea: di lui si dice che abita in una grotta e per raggiungere il luogo del banchetto deve salire.

20 CTH 321.

21 Per il riassunto della vicenda, problematiche, testo in traduzione e bibliografia precedente si vedano Pecchioli Daddi e Polvani (1990: 39-54); Hoffner (1990: 9-14). Si vedano anche i lavori di Mora (1979); Giorgieri (2000); Rizza (2006).

22 KBo. A III 20'.

23 Secondo diversi studiosi, illuyanka non è nome proprio, bensì un termine generico per indicare un serpente acquatico. Si vedano Pecchioli Daddi e Polvani (1990: 40, 50); Güterbock (1961a: 150); Giorgieri (2000: 18); Rizza (2006: 323 nota 13).

24 Mito ugaritico. La lotta di Ba'al contro il dio Yam, personificazione del Mare, fa parte del “Ciclo di Ba'al” (Leick 1991: 19-23; de Moor 1987: 1-101).

La golosità e la stupidità di illuyanka sono caratteristiche che condividono con lui altri due esseri mostruosi presenti nella mitologia ittita di origine hurrita, vale a dire il gigante di pietra Ullikummi e il serpente Ḥedammu. Questi tre esseri soprannaturali sono esempi calzanti del tipico avversario del dio della tempesta in tutta la letteratura del Vicino Oriente: mostruoso, goloso, stupido.²⁵ Ullikummi e Ḥedammu si differenziano da illuyanka principalmente per il fatto che non agiscono contro Tešub²⁶ per volontà propria, ma piuttosto attraverso un ‘mandante’, il padre Kumarbi.²⁷ Il dio Kumarbi vuole, infatti, riconquistare l’egemonia che ha perso per colpa del figlio, il dio della tempesta.²⁸ Per fare questo non agisce direttamente contro il suo nemico, bensì genera altri figli mostruosi e potentissimi, che hanno come unico scopo nella loro esistenza la distruzione del dio della tempesta, loro fratello. Nel caso di Ullikummi e di Ḥedammu i due mostri vengono definiti enormi e orribili, tanto che tutti gli dèi ne hanno paura e disperano che qualcuno li possa annientare. Il dio della tempesta stesso è sconvolto. In entrambi i casi interviene Ištar,²⁹ che tenta di sedurre i due mostri, ma, mentre nel caso del serpente Ḥedammu il gioco di seduzione ha successo e, anzi, Ištar resta gravi-

25 Pecchioli Daddi e Polvani (1990: 42).

26 Nome hurrita del dio della tempesta. Il dio è attestato nei testi con l’ideogramma ^DU, o con l’ideogramma ^DIM. In ambito ittita indicato con il nome Tarḫunta.

27 Del cosiddetto “Cielo di Kumarbi” fanno parte “Teogonia” (chiamata anche “Regalità celeste”), CTH 344; “Canto di Ḥedammu”, CTH 348; “Canto di Ullikummi”, CTH 345, ma anche il “Canto di Argento”, CTH 364 e il “Canto di ^DLAMMA”, CTH 343 (per la bibliografia di questi testi e l’elenco di eventuali frammenti da aggiungere ai CTH si veda Beckman 1997: 569-570). I frammenti sono in ittita e in hurrico. A questi testi è forse da aggiungere il “Canto del Mare” (KBo 26.105), come propone Howink ten Cate (1992: 117-119). In questo canto, di cui resta pochissimo, Tešub lotta contro il Mare. Sul “Canto del Mare” si veda anche Rutherford (2001: 598 ss.).

Il termine SÌR («canto») è presente nei colofoni della Teogonia e del Canto di Ullikummi, tuttavia la definizione è da ritenere pertinente anche ai racconti di Ḥedammu e Argento, di cui il colofone non si è preservato (Pecchioli Daddi e Polvani 1990: 17; Hoffner 1990: 40).

28 La caduta di Kumarbi è narrata nella “Teogonia”.

29 ^DIŠTAR nel testo ittita. L’appellativo hurrico della dea Ištar è Šauška.

da di serpenti,³⁰ nel caso di Ullikummi³¹ la dea fallisce, in quanto il gigante di pietra è sordo e cieco.

Anche di questi due esseri mostruosi non è fornita una descrizione. Di essi si sa che sono giganteschi e spaventosi, uno anguiforme (al nome di Ḫedammu si accompagna, infatti, il determinativo sumerico MUŠ, serpente), l'altro fatto di pietra.

Ḫedammu è una creatura che vive nell'acqua, è dotato di dimensioni enormi e di un appetito insaziabile: divora un quantitativo impressionante di animali e uomini, e questo preoccupa molto gli dèi. Si considera appartenente a questo mito un frammento che narra del matrimonio di Kumarbi con la figlia del Mare, di conseguenza si considera Ḫedammu come il frutto di questa unione. Ḫedammu è dunque figlio di due divinità e quindi, a rigor di logica, egli stesso un dio. Il teriomorfismo è una caratteristica atipica per gli dèi vicino-orientali.³² Abbiamo già accennato al fatto che il determinativo che accompagna il nome del mostro non è quello indicatore di divinità, ma quello di serpente (MUŠ). La potenza malvagia di questo mostro, che simboleggia il Caos e il male per l'umanità, in contrapposizione al bene che porta il dio della tempesta, non merita nemmeno, dunque, il determinativo divino.³³

30 Non sappiamo però come la vicenda si concluda, poiché non possediamo la parte finale del racconto, che si arresta in questo punto. Ḫedammu, sedotto e drogato dalla dea, le propone di andare nel mare con lui. La dea lo invita a sua volta a raggiungerla sulla terraferma, dove presumibilmente il mostro è più debole, e lui sembra accontentarla (Hoffner 1990: 55).

31 Per la trama del Canto di Ullikummi, traduzione del testo, commento e bibliografia precedente si rimanda a Pecchioli Daddi e Polvani (1990: 142-162). Vd. anche Hoffner (1990: 52-60).

32 Ben diverso il caso delle divinità egiziane, di cui è molto diffuso l'aspetto teriocefalo. In ambito mesopotamico esistono eccezioni, gli dèi-serpenti, attestati nella glittica di Ešnunna e in altri siti ad est del fiume Tigri. (Black e Green 1992: 166-167; Watana-be 2001: 31; Marigliano 2004: 18-20). Si tratta di divinità ctonie, legate alla fertilità. Su di essi e sulla derivazione dei loro aspetti ofidici si veda Wiggermann (1997: 33 ss., spec. pp. 47-48).

33 Lebrun (1984: 101-102).

Nuzi 738

L'impronta fu pubblicata da Porada nel 1947³⁴ in fotografia e riprodotta graficamente da Stein in un articolo del 1989 intitolato “Mythologische Inhalte der Nuzi Glyptik”.³⁵ (Tav XX Fig. 1).

La figura principale della rappresentazione è un serpente con corna di toro che subisce l'attacco di un dio armato di pugnale. La rappresentazione del serpente con corna taurine corrisponde alla descrizione del *bašmu*.³⁶ Questo mostro non guarda verso il dio³⁷ che lo attacca, ma verso una fascia composta di elementi sferici.³⁸ Oltre questa ‘cortina’ si vede una raffigurazione del dio della tempesta posizionato su un leone-drago; il fatto che il dio impugni un fulmine in ciascuna mano differenzia tuttavia questa rappresentazione da quelle consuete del dio della tempesta sui sigilli di Nuzi. Le due capre poste sopra un altro leone mostruoso che vomita tre rivoli d'acqua (o fiamme) sono state interpretate variamente. Porada considerava il leone-drago come calcatura del secondo dio, l'uccisore del serpente cornuto, disceso per

34 Porada (1947: 63-64,122, tav. XXXVII).

35 Con il termine ‘Mythologische’ si fa riferimento nell’articolo alle rappresentazioni nella glittica delle divinità principali del pantheon di Nuzi: Šauška e Tešub. Il solo caso certo di rappresentazione mitica è quello del sigillo Nuzi 738 qui trattato.

36 Il termine accadico *bašmu* traduce due vocaboli sumerici, cioè ušum e muš-šà-tùr. Non è certo se i due termini indicassero due tipi iconografici diversi di serpenti con le corna (Wiggermann 1992: 166-168). Si è proposto che l'ušum avesse zampe anteriori, mentre il muš-šà-tùr ne fosse sprovvisto. Né i due nomi sumerici, né quello accadico hanno il significato generico di drago, ma sono i nomi specifici di una determinata creatura. Dal periodo di Ur III in poi ušum e muš-šà-tùr sono indicati come trofei di Ningurta, ma il *bašmu* viene associato anche ad altre divinità. (Westenholz 2004: 25, 190; Wiggermann 1994: 227, 244; Black e Green 1992: 168). In alcuni testi l'ušum/*bašmu* è presentato come una creatura che vive tra le montagne (Angindimma l. 33) mentre altrove è un drago marino. Nel corso del II millennio, infatti, il mare rimpiazza le montagne come centro della mitologia dei mostri (Wiggermann 1992: 228). È il Mare, Tiāmat, che genera il *bašmu* nell’Entūma eliš.

37 Secondo Stein (1988: 177), si tratta di un aiutante semi divino.

38 Questi segni di trapano piuttosto profondi di forma sferica sono stati interpretati in vari modi (vd. *infra*). In prima lettura Porada (1947: 64) li considera parte della coda del serpente.

colpire il mostro,³⁹ mentre le due capre sarebbero un semplice riempitivo. Stein propone invece di pensare queste ultime come una ipostasi di Ištar-Šauška: la capra, animale sacro alla dea, si trova posizionata su un leone-drago che è spesso cavalcatura e simbolo della dea, mentre il motivo del doppio (le capre sono due) alluderebbe alla sua doppia natura maschile/femminile.⁴⁰ Inoltre la presenza del secondo fulmine sarebbe da associare proprio a Šauška.⁴¹ La scena di Nuzi 738 è stata interpretata subito da Porada come la rappresentazione di un qualche episodio mitico. Identificare quale sia l'episodio mitico in questione non è così immediato.

Porada suggeriva un collegamento tra questa rappresentazione e un noto rilievo proveniente da Malatya.⁴² Il rilievo in oggetto è stato interpretato come la rappresentazione della lotta del dio della tempesta contro il serpente illuyanka. Tale interpretazione suggerisce che le due scene di lotta contro un serpente mostruoso siano collegate alla mitologia ittita, di cui il racconto della sconfitta dell'illuyanka fa parte. Stein conferma il legame con tale mitologia, ma il racconto mitico che legge nella scena rappresentata in Nuzi 738 è “Il canto di Ḫedammu”,⁴³ mito di origine hurrita appartenente al “Ciclo di Kumarbi”.⁴⁴ Questa ipotesi di identificazione fu poi accolta anche dalla Porada in un articolo pubblicato nel 1992.

39 Porada (1947: 64).

40 Danmanville (1962: 23).

41 Un secondo fulmine è presente anche su un'altra impronta di Nuzi, quella del sigillo dinastico di Ithi-tešub (Stein 1993, n° 659) e anche in questo caso può essere associato con Šauška (Stein 1988: 178). Stein ha convincentemente proposto che sui sigilli mitanici di Nuzi vi fosse una sorta di equilibrio tra le rappresentazioni, simboliche o antropomorfe, di Šauška e quelle di Tešub, che erano parificati al comando del pantheon locale di Nuzi (Stein 1988: 176 ss.).

42 Porada (1947: 64). Si tratta del rilievo H (Tav. XXI Fig. 2), su cui si vedano Moortgat (1932), Delaporte (1940, spec. tav. 22.2) e Özyar (1991: 119, 130-131, 153-157). Del rilievo tratteremo più diffusamente in seguito.

43 Prima edizione del testo Friedrich (1949), ma citazioni già in Güterbock (1946: 116-117). I frammenti del canto di Ḫedammu sono stati ritrovati a Ḫattuša nei magazzini del Tempio I. Si veda Siegelová (1971: 35-37).

44 Stein (1988: 176-177).

Il mito rappresentato sul sigillo Nuzi 738 potrebbe dunque essere quello di Ḫedammu, di cui non abbiamo la conclusione; potrebbe essere illustrata in particolare la scena dello scontro finale, che noi non conosciamo, nella quale un secondo dio uccide Ḫedammu. Notevole a questo riguardo è il fatto che nel caso del Canto di Ullikummi vi è, in effetti, un ruolo particolarmente attivo di Tašmišu,⁴⁵ fratello di Tešub, nell'uccisione del gigante di pietra. Nel caso del secondo personaggio di Nuzi 738, come già notato da Stein,⁴⁶ si potrebbe trattare dell'aiutante del dio, qui aggiunto o preservato sulla base della presenza di questa figura in altri racconti che fanno parte della mitologia ittita. Anche la strana rappresentazione di un Tešub così statico, quasi fosse un'icona, potrebbe davvero essere una immagine del dio usata per ingannare il serpente, che si volta per attaccarlo e si fa prendere alle spalle da un'altra divinità. Come già detto il racconto è estremamente frammentario e non possiamo che fare congetture sulla conclusione dell'episodio, che di certo vedeva la vittoria del dio della tempesta. Nel già citato articolo del 1992 Porada pubblica un sigillo cilindrico della collezione Rosen (Tav. XXII Fig. 3), strettamente legato a Nuzi 738. In esso si vede la medesima scena nella quale un serpente mostruoso è attaccato da un dio, mentre il dio della tempesta è stante su di un leone-drago. Il serpente è pressoché identico,⁴⁷ identica è la fascia di sferette. I globi sembrano formarsi dall'acqua che scaturisce dalle fauci del leone-drago e sono stati pertanto interpretati come bolle.⁴⁸ Stein vede invece questi elementi sferici come una nuvola che circonda il mostro e contribuisce alla sua caduta; in essa sarebbero contenute le armi del dio della tempesta: fulmini, tuoni, venti, pioggia.⁴⁹ Anche l'interpretazione di questa fascia come grandine si

45 Nome hurrita della divinità chiamata Šuwaliyatt- in ittita, reso anche con l'ideogramma sumerico ^DNIN.URTA. Güterbock (1961b: 1 ss.); Haas (1994: 332-333); Neu (1996: 244 ss.).

46 Stein (1988: 177).

47 Sebbene la realizzazione del corpo del serpente sia diversa: in Nuzi 738 è affidata al trapano, mentre è incisa a scaglie nel sigillo della collezione Rosen.

48 Porada (1992: 227).

49 Stein (1988: 177).

collegherebbe bene al dio della tempesta.⁵⁰

Nei frammenti del mito che possediamo, non si fa menzione di nuvole e grandine, ma si nomina l'onda del mare da cui Ḫedammu solleva la testa. Abbiamo tuttavia già notato che il testo si arresta con il secondo incontro tra Ištar e il drago, mentre su questo sigillo sarebbe illustrato il momento della sconfitta finale del mostro, quindi non possiamo interpretare questa fascia di sferette come acqua del mare sulla base delle informazioni del testo.⁵¹ Sul sigillo Rosen la fascia sembra terminare con la testa di un volatile che non trova riscontro nei miti in nostro possesso e su cui si ritornerà più avanti.

Anche su questo sigillo il dio della tempesta impugna due fulmini e ha quello strano aspetto da statua, posto su di un leone-drago alato che vomita acqua.⁵²

Porada individua però delle differenze nell'interpretazione del motivo principale. Il fatto che il secondo personaggio divino, che qui porta un bastone e non due coltelli, calpesti la coda del serpente mostruoso, è visto come una dimostrazione che il mostro è stato già sconfitto, mentre in Nuzi 738 la lotta è in corso, anzi, al suo culmine. La scelta del bastone invece dei due coltelli e il modo in cui esso è collocato sulle spalle del dio sembrerebbero appoggiare questa ipotesi, tuttavia non si può non notare che anche la divinità riprodotta sull'impronta Nuzi 738 ha la gamba sollevata come per calpestare la coda del mostro, ma non è stato possibile ricostruire il piede del dio e la parte finale della coda del nemico.

Il mostro anguiforme si presenta con la bocca aperta⁵³ e la lingua che

50 Porada (1992: 230) propone la medesima soluzione.

51 Questi elementi sferici sono stati anche pensati come delle pietre. Si veda Collon (2006: 107). È stato proposto che esse rappresentino una grotta dove vivrebbe il mostro, oppure una diga costruita dal dio della tempesta e dal suo aiutante per arginare il potere distruttivo del mostro. Su queste proposte si vedano Amiet (1965: 246); Amiet (2006: 463).

52 Porada (1992: 228) «The first god has a symmetrical posture that makes him appear more like an icon than an active deity.» I fulmini contribuiscono a questo effetto attraverso il loro aspetto assai poco naturalistico. Sembrano infatti oggetti creati da un artigiano.

53 Si trattrebbe di fauci leonine, secondo Porada (1992: 227).

guizza di fuori, ma questo sembra accentuare l'aspetto minaccioso del serpente cornuto. Il mostro del sigillo Rosen inoltre non rivolge lo sguardo verso il dio che lo sconfigge, ma ancora, come in Nuzi 738, sembra guardare verso il dio della tempesta, che sta dietro la fascia di sferette.

Un'altra differenza riguarda l'aspetto delle due divinità. Mentre infatti in Nuzi 738 solo il dio sul leone-drago è abbigliato con lunghe vesti aperte su un lato, sul sigillo Rosen sono rappresentati entrambi con questo tipo di abito e barba sul viso.

Le capre e il leone sembrano inoltre partecipare alla scena. Per questo motivo Porada suggerisce una relazione tra queste bestie e il dio col bastone.⁵⁴ Quindi in questo caso non può essere ipotizzata alcuna presenza di Šauška.

Le rappresentazioni di divinità sono piuttosto rare nella glittica mittanica e probabilmente seguivano richieste del proprietario del sigillo. Nuzi 738 e Rosen sono due pezzi unici nel repertorio mittanico. Forse è per questo motivo che la rappresentazione degli dèi diventa particolare. Il sigillo Rosen, in special modo, si mostra mittanico nella composizione della scena, ma si notano divergenze nella realizzazione delle divinità e nella rappresentazione canonica mittanica del leone-drago.⁵⁵ Inoltre la scena mitica non sembra essere stata compresa pienamente, ma forse è stata copiata da un prototipo artistico ed in questo passaggio si sarebbero perse delle informazioni, creando così una rappresentazione piuttosto statica.

Per quanto riguarda i contesti di ritrovamento dei due documenti, ricordiamo che Nuzi 738 è un'impronta su una tavoletta dall'archivio di Tehip-tilla,⁵⁶ mentre il Rosen è un sigillo cilindrico rinvenuto in una ricca tomba in un luogo sconosciuto. Quest'ultimo potrebbe essere stato lavorato in un ambiente mesopotamico, in cui il mito di Hedammu non era ben noto, o non ne era pienamente nota la rappresentazione canonica, se tale riteniamo sia quella del Nuzi 738. Ciò

54 Porada (1992: 229).

55 Porada (1992: 228).

56 Il documento è catalogato come JEN 27/25. Porada (1947: 135).

avrebbe portato alla mescolanza di motivi iconografici legati a un altro racconto della sconfitta di un serpente cornuto, il *bašmu*, antagonista di Ninurta in una delle sue battaglie. Il bastone, gli animali che alluderebbero ad un paesaggio montano e ad un dio della natura, la testa di volatile⁵⁷ che emerge dalla cortina di sferette, sono tutti elementi che appartengono all'iconografia di questo importante dio.⁵⁸ Il dio Ninurta appare nelle fonti ittite con il nome di Šuwaliya, o col nome hurrita Tašmišu⁵⁹ ed è al contempo fratello e 'ministro' del dio della tempesta. Forse sono stati assimilati nella figura di Tašmišu anche alcuni degli attributi del Ninurta mesopotamico.

L'ipotesi che il mito rappresentato su entrambi i sigilli sia quello di Hedammu, ci sembra tuttavia quella più verosimile. Possiamo pertanto proporre qualche ulteriore riflessione in merito all'interpretazione della scena e speculare sulla conclusione del racconto mitico.

Partendo dall'osservazione fatta da Porada riguardo alle bolle, è pos-

57 Animali totemici di Ninurta sono di solito le creature che ha sconfitto nelle sue avventure, tuttavia si trova spesso come suo simbolo un'aquila o un volatile appollaiato (Van Buren 1945: 31; Herles 2006: 245).

58 Collon (2006: 107), propone che si tratti proprio della rappresentazione di un racconto legato a Ningirsu/Ninurta, il cui luogo di azione sarebbe la steppa del Gu-edina. Il vestito identico dei due personaggi indicherebbe che siamo di fronte a due aspetti della stessa divinità: a sinistra si troverebbe l'episodio della sconfitta di Anzû (rappresentato qui dal leone-drago), mentre a destra la raffigurazione degli effetti benefici derivati dalla vittoria del dio (Collon 2006:108).

Nel secondo dio potrebbe essere identificata d'altra parte una terza divinità nota per aver lottato contro un drago, cioè Tišpak, divinità principale del pantheon di Ešnunna di epoca tardo accadica. Nel *Göttertypenext*, testo di origine medio babilonese in cui sono descritte le iconografie di 27 divinità e ibridi, Tišpak è descritto come un dio che porta mazza, arco e frecce, ed è stante in piedi su un *bašmu* (Köcher 1953: 78-81 col. V 52-60, col. VI 1-4; Wiggermann 1989: 121). Sembra probabile che Tišpak fosse in origine praticamente identico al hurrita Tešub (Black e Green 1992: 178). La teocrasia tra Tišpak e un'altra divinità che aveva retto il pantheon locale di Ešnunna, cioè Ninazu, fa sì che Tišpak assuma alcune delle caratteristiche dell'altra divinità, che è a sua volta 'un tipo di Ninurta' (Wiggermann 1989: 125). Tuttavia Tišpak perse importanza dopo la caduta di Ešnunna ad opera di Hammurabi, ed è dunque improbabile che sia lui il nostro secondo dio (Porada 1992: 231).

59 Per l'identificazione di queste tre figure, Güterbock (1961b: 13); Otten (1959: 35-37); Haas (1994: 332-333); Neu (1996: 244 ss.).

sibile interpretarle anche come vapore acqueo che prende origine dal liquido fuoriuscito dalle fauci del leone-drago. Questo vapore acqueo crea una sorta di nuvola che nasconde alla vista del serpente il dio della tempesta,⁶⁰ così che il mostro abbia la vista offuscata, sia ingannato e si prepari ad attaccare. Il leone-drago, animale totemico del dio, lo proteggerebbe creando dunque la nuvola di vapore, mentre il secondo dio appare alle spalle del nemico e lo uccide. Sia che si tratti dell'autentico dio della tempesta, sia che si tratti di una statua offuscata dalla nuvola, l'uccisione del serpente mostruoso prevede comunque l'impiego di un trucco che fa sì che esso si volti proprio mentre il secondo personaggio lo colpisce. Il motivo dell'inganno per sconfiggere il nemico potente e stupido ci appare in entrambe le versioni dell'illuyanka e nel Canto di Ullikummi.⁶¹

Per quanto riguarda invece il motivo iconografico del dio che uccide il serpente strangolandolo, se ne trovano esempi nella glittica siriana del XVIII, XVII secolo a.C.⁶² e in quella di Ugarit del XIII⁶³ ma in nessun caso il rettile è un serpente mostruoso con corna di toro. Serpenti con corna compaiono su alcuni sigilli a stampo dell'inizio del II millennio provenienti dal Golfo Persico.⁶⁴ Essi sono provvisti talvolta di corna taurine, ma più spesso di capra. Si trovano inoltre in relazione ad un personaggio, forse un sacerdote.⁶⁵ Il motivo del serpente cornu-

60 La fissità del soggetto rappresentato, la cura nella rappresentazione dei suoi attributi, la posizione della divinità, solenne e stante allo stesso tempo, che poggia su un supporto (leone-drago), potrebbero indurci a pensare che si tratti di una statua del dio. L'ipotesi, sebbene speculativa, non appare inverosimile, ma necessita senza dubbio di maggiori e più approfondite verifiche e confronti.

61 Il gigante di pietra viene infatti separato da nascosto dalla spalla di Upelluri, da cui traeva la sua enorme forza, con lo stesso coltello con cui erano stati separati il cielo e la terra. Una volta indebolito, viene quindi attaccato e sconfitto.

62 In particolare su impronte di sigillo provenienti da Kültepe Karum II. Williams-Forte (1983: 25-29, spec. figg. 1, 2, 7, 11); Lambert (1985: 440).

63 Amiet (1992: 10 fig. 7).

64 Porada (1992: 233 figg. 6-7) per due sigilli a stampo da Falaika con serpenti con corna e corpo realizzato in maniera simile a quello del sigillo Rosen.

65 Lo stesso motivo si ritrova raffigurato in un secondo sigillo della collezione Rosen. Si veda Porada (1992: 233 fig. 8).

to potrebbe essere giunto dalla Mesopotamia meridionale ed essersi poi spinto fino a Nuzi dove sarebbe stato assorbito come rappresentazione ‘canonica’ di un serpente mostruoso e utilizzato per l’illustrazione di un mito come quello di Hedammu sul sigillo Nuzi 738. Una volta assorbito dall’arte mittanica, il motivo si sarebbe poi trasferito in altre culture, non rappresentando lo stesso mito, ma continuando ad essere l’immagine canonica del serpente mostruoso.

La Stele di Ashara

Un serpente cornuto in lotta col dio della tempesta è scolpito sul monumento denominato “Stele di Ashara”.⁶⁶ (Tav. XXI, Fig. 4; Tav. XXIII, Fig. 5) Il serpente rappresentato su questa stele stretto nella morsa del dio della tempesta⁶⁷ è provvisto di corna di toro, che vengono

66 La stele di Ashara (Museo di Aleppo, n° 3165) è stata rinvenuta nel 1948 in un campo nelle vicinanze dell’antica Terqa (moderna Tell Ashara). Fu pubblicata per la prima volta nel 1952 (Thourneau e Saouaf 1952). Si tratta di un blocco di basalto grigio alto ca. 90 cm di forma trapezoidale, con tre lati più larghi e una quarta faccia più stretta. I tre lati più larghi portano ciascuno la rappresentazione di un personaggio isolato, mentre sulla superficie più piccola è raffigurato un serpente cornuto, la cui testa supera l’angolo invadendo la faccia principale del monumento, dove si trova rappresentato il dio della tempesta. Sulle altre facce sono raffigurati un genio *apkallu* con aspetto di pesce e una figura indicata come ‘re’, ma interpretata anche come il dio Dagan privo però di attributi divini (per queste ipotesi: Masetti-Rouault 2001: 100-102). Il monumento porta un’iscrizione di Tukulti-Ninurta II ed è datato al IX sec.

La stele di Ashara è il frutto di una creazione locale, influenzata probabilmente da una tradizione ittita e mittanica precedente per la scelta del tema e l’iconografia (Masetti-Rouault 2001: 106).

67 Questo tipo di raffigurazione del dio della tempesta appartiene alla tradizione artistica siriano-palestinese. L’aspetto e l’atteggiamento trovano un confronto con il “Ba’al au foudre” rappresentato su una famosa stele da Ugarit, oggi conservata al Museo del Louvre (AO15775). Su di essa si notano, tra l’altro, alcune linee ondulate poste su due livelli sotto la figura del dio (Tav XXIII Fig. 6). Esse vengono solitamente interpretate come montagne (dalla prima pubblicazione: Schaeffer 1933: 124) o come il mare e le montagne (ad esempio Yon 1991: 295). E’ stato proposto invece di vedere le linee del pannello superiore come la coda di un serpente (Fenton 1996: 52-58), in ragione dell’aspetto particolare delle linee e del possibile collegamento con la mitologia di Ba’al come rivelata dai testi (Fenton 1996: 58).

interpretate come carattere mostruoso o divino.⁶⁸ La sua bocca è chiusa, tuttavia la lingua ne fuoriesce penzolante ad accentuare il fatto che l'animale non è più aggressivo, ma già sconfitto e sottomesso dal dio.⁶⁹ La scena del dio della tempesta che strangola il serpente cornuto, prima di finirlo con l'ascia, pare l'illustrazione di un episodio mitico e ci richiama alla mente sia l'impronta di sigillo Nuzi 738 appena commentata, sia un noto rilievo di Malatya.⁷⁰ Tuttavia nel caso della stele di Ashara la raffigurazione della lotta tra serpente e dio della tempesta non sembra rappresentare la volontà di narrare un episodio mitico, ma insiste piuttosto sulla potenza del dio che sconfigge il Male.

L'iscrizione, apposta sul monumento solo in un secondo momento, dona alla scena un significato metaforico/allegorico. Nell'iscrizione si parla infatti della sconfitta del paese di Laqê,⁷¹ paragonato a un serpente, attuata dal sovrano assiro⁷² aiutato dal dio Assur.⁷³

L'iscrizione sarebbe quindi ‘ispirata’ all'immagine per la scelta delle parole; pertanto la lotta tra la regalità Assira e il paese di Laqê viene trasferita sul piano soprannaturale.

Il rilievo H di Malatya

Il rilievo H di Malatya (Tav. XXI Fig. 2),⁷⁴ confrontato sia con la stele

68 Masetti-Rouault (2001: 93 nota 43).

69 Masetti-Rouault (2001: 93).

70 Tav. XXI Fig. 2. Per un approfondimento riguardo a questo rilievo si veda oltre.

71 Paese di cui Terqa/Sirqu era probabilmente il centro (Masetti-Rouault 2001: 105).

72 Il sovrano vincitore sarebbe Adad-nirâri II, padre di Tukulti-Ninurta II che avrebbe commissionato l'iscrizione per onorarlo.

73 Nel dio raffigurato sulla stele si sono riconosciuti sia Assur che aiuta il sovrano sconfiggendo il nemico (e il sovrano sarebbe dunque rappresentato sull'altra faccia della stele), sia Adad-nirâri stesso. Sulla complicata e interessante questione si rimanda a Masetti-Rouault (2001: 106-107).

74 Il rilievo H di Malatya fa parte del gruppo di ortostati che decorava la porta dei Leoni di Arslantepe/Malatya. Il blocco di calcare rettangolare è lungo quasi due metri, alto ca. 47 cm e spesso ca. 70 cm. Quasi tutti i rilievi della porta rappresentano scene di libagione o di caccia e sono accompagnati da iscrizioni in geroglifico anatolico. Il rilievo D e il rilievo H non hanno l'iscrizione esplicativa, le loro dimensioni sono maggiori

di Ashara, sia con l'impronta Nuzi 738, pur non rappresentando un serpente cornuto, è interessante per diversi aspetti, tra cui la presenza di due divinità poste di fronte al gigantesco serpente. Per quanto riguarda le due divinità, apparentemente identiche, sono state avanzate diverse soluzioni. Güterbock propone che la rappresentazione sia ‘cinematografica’, come accade in altri rilievi ittiti ed assiri, dunque il dio sarebbe il medesimo raffigurato in due momenti diversi dell’azione.⁷⁵ Altri studiosi non sono d’accordo con questa interpretazione e propongono di vedere piuttosto il dio della tempesta nel personaggio che attacca il drago e suo fratello nel secondo dio, poiché i due soggetti non sono rappresentati in maniera del tutto identica.⁷⁶ Il secondo dio porta ad esempio una mazza oltre alla lancia. Questa arma, tra l’altro, fa parte dell’iconografia del dio Ninurta, il hurrico Tašmišu, fratello del dio della tempesta. Tuttavia nelle due versioni del mito di illuyanka gli aiutanti del dio sono un uomo sedotto da Inara e il giovane figlio mortale del dio della tempesta e non Tašmišu, come invece accade nel “Canto di Ullikummi”.

La figura del dio della tempesta ha un’altra caratteristica importante, infatti un laccio o una corda gli penzolano dal braccio. Il motivo di legare il serpente mostruoso emerge nella prima versione del mito di illuyanka, anche se lì nell’atto di avvolgere in corde il mostro compare Hupaşıya, l’uomo sedotto da Inara.

È interessante osservare che, mentre Nuzi 738 e Rosen presentano

rispetto agli altri blocchi e le scene rappresentate coinvolgono un gruppo di divinità (D) e la lotta contro un serpente mitologico (H). La collocazione di questi ortostati nel contesto della porta dei Leoni sembra essere secondaria. Per comporre la decorazione sarebbero stati impiegati rilievi originariamente destinati a decorare altre strutture. La porta è datata al X sec. a.C., ma alcuni degli ortostati sono stati datati a epoche precedenti. Per il rilievo H è stato proposto XII-XI secolo, soprattutto in base a criteri stilistici. Bittel (1976: 243, 246); Özyar (1991: 163-164); Pecorella (2004: 169).

Per la ricostruzione della decorazione della porta si veda Delaporte (1940: 15-16). Per il rilievo H, Delaporte (1940: tav. 22.2), Özyar (1991: 119).

75 Güterbock (1957: 61).

76 Van Loon (1997: 588-589). Si veda con qualche differenza interpretativa anche Özyar (1991: 130-131, 156). Akurgal (2001: 215) identifica invece il secondo personaggio col figlio del dio della tempesta.

una seconda divinità attiva, insieme al dio della tempesta stante, nel caso di Malatya H è proprio il dio della tempesta ad essere in movimento, mentre il secondo personaggio è immobile.

Il serpente rappresentato su questo rilievo si sviluppa orizzontalmente e la coda si avvolge in tre grandi spire. Una frattura alla base del collo ci impedisce purtroppo di comprendere appieno se il rettile sia bicefalo. Sul dorso del serpente si notano globuli e fasce verticali variamente interpretate. Secondo l'ipotesi più accreditata si tratterebbe di pioggia e grandine, cioè gli elementi atmosferici che ben si ricollegano al dio della tempesta.⁷⁷ In questo caso la divinità userebbe le sue armi per indebolire il mostro. Una seconda ipotesi propone invece di interpretare le fasce e i globuli come elementi legati direttamente al serpente mostruoso, cioè pietre di zolfo e lingue di fuoco.⁷⁸

Seguendo questa seconda interpretazione si potrebbe pertanto giustificare meglio la presenza di tre personaggi avvolti dalle fiamme. Potrebbe trattarsi, infatti, di una ‘traduzione’ emblematica del potere distruttivo del Caos che il serpente stesso rappresenta: il mondo avvolto dalle fiamme, sintetizzato dai tre uomini capovolti, può essere salvato solo grazie all’intervento della divinità.

È possibile che anche in questo caso non si volesse narrare un mito particolare, bensì solo la generica lotta del bene e dell’ordine costituito (raffigurato dal dio della tempesta aiutato da altre divinità) e il Male, il Caos, cioè un gigantesco serpente che sconvolge il mondo.

Se poi pensiamo, come suggeriscono diversi studiosi⁷⁹ che la collocazione dei rilievi nella composizione decorativa della porta dei Leoni di Malatya sia solo secondaria⁸⁰ e che l’ortostato H fosse originariamente collocato nel recinto di un tempio, la scelta di questo tema di

77 Mellink (1966: 81); Masetti-Rouault (2001: 96); van Loon (1997: 589).

78 Collon (2006: 108); van Loon (1997: 589).

79 Bittel (1976: 243, 246); Özyar (1991: 131).

80 Soprattutto in ragione del fatto che il decoro di ogni ortostato è concluso nello spazio del blocco su cui si trova e nessuna scena si collega alle altre, come accade in altre composizioni di ortostati che decorano porte o vie processionali (Bittel 1976: 243, 246). H e D, grandi quasi il doppio degli altri blocchi e con temi differenti rispetto agli altri, erano forse destinati ad un edificio templare (Özyar 1991: 131).

impatto poteva avere avuto una ragione anche in relazione alla divinità alla quale il tempio era dedicato.⁸¹

La posizione orizzontale del serpente mostruoso, già osservata nel rilievo di Malatya, si ritrova anche su sigilli conservati in collezioni private e datati all'epoca neo-assira. Un esempio è il sigillo Morgan 688,⁸² inizialmente interpretato come la rappresentazione del mito della lotta tra Marduk e Tiāmat.⁸³ Porada collega proprio questo sigillo con Nuzi 738,⁸⁴ proponendo che il drago sia stato posizionato in orizzontale nella ‘traduzione’ dall’originale mittanico al contesto rappresentativo neo-assiro. Ora questa immagine è identificata piuttosto con un racconto legato a Ninurta,⁸⁵ sebbene la presenza della figura femminile con il tamburello riporti alla mente le seduzioni di Ištar. Porada già nel 1947 stabiliva: «Whatever myth may finally be decided as having formed the basis for these Assyrian representations, it now seems certain that the inspiration for their pictorial expression was received from the Mitannians».⁸⁶

Concludendo, Nuzi 738 e quindi anche il sigillo Rosen, Morgan 688 e forse anche il rilievo H di Malatya, possono rappresentare tre racconti mitici differenti. I tre antagonisti del dio sono dunque tre serpenti mitologici diversi, ma l’ispirazione per l’espressione artistica sembra avere avuto una matrice comune.

La coppa di Hasanlu

Esistono anche esempi nei quali gli stessi racconti mitici hanno subito una ‘traduzione’ nell’arte visiva evidentemente indipendente dal motivo iconografico del serpente con le corna trattato fino ad ora.

È il caso della coppa di Hasanlu⁸⁷ nella quale sembra di avvertire un

81 Özyar (1991: 131).

82 Tav XXIII Fig. 7. Porada (1948: 83 tav. CI).

83 Ward (1910: 201).

84 Porada (1947: 64).

85 Vd. *infra*.

86 Porada (1947: 64).

87 Figg. 8-9. La coppa di Hasanlu è una coppa d’oro lavorata a sbalzo alta circa 20 cm.

possibile faintendimento dei miti di Ḫedammu ed Ullikummi, che potrebbe avere portato ad una vera e propria ‘fusione’ dei due figli di Kumarbi in un unico personaggio-artistico spaventoso: un ibrido-montagna a tre teste di lupo o di leone su altrettanti colli serpentiformi e una testa umana.

In questo caso la traduzione nell’arte del mito non è un’illustrazione, ma travisamento e innovazione.⁸⁸ La coppa sembra essere di fabbricazione locale,⁸⁹ ma il tema rappresentato su di essa si lega al “Ciclo di Kumarbi”. In particolare la scena principale del registro inferiore, quella in cui si vede il dio della tempesta coi pugni alzati verso un essere soprannaturale con tre teste mostruose (lupo o cane), una testa umana e corpo roccioso è stata interpretata da Porada come una scena tratta dal racconto del mito di Ullikummi, il figlio di Kumarbi fatto di diorite.⁹⁰ L’interpretazione è stata successivamente corretta da altri studiosi con il canto di Ḫedammu, il figlio di Kumarbi almeno in parte

Non c’è accordo sulla datazione del reperto. Secondo alcuni studiosi l’oggetto risale al XIII-XII sec. a.C., principalmente per motivi stilistici; altri tendono a scegliere una data più recente, X-IX sec., quindi poco prima della distruzione definitiva della città, in base soprattutto al contesto di ritrovamento (Winter 1989: 90-92). Le scene narrative sono poste su due registri: il superiore comprende divinità su carri (tra le quali è facilmente riconoscibile il dio della tempesta), un sacerdote e animali condotti al sacrificio; nel registro inferiore sono raffigurati invece diversi episodi mitici legati al dio della tempesta e alla sua lotta contro Kumarbi, ma anche altri racconti mitologici (*Gilgameš*). In generale sulla coppa di Hasanlu si vedano Porada (1959), Porada (1969), Amiet (1965), Mellink (1966), Barrelet (1984: 13-196), Winter (1989).

88 Appare interessante notare come la confusione di due racconti mitici sia stata proposta anche per altri due motivi raffigurati sulla coppa di Hasanlu, cioè l’uccisione di Humbaba, episodio dell’*Epopea di Gilgameš*, e la figura umana trasportata dall’ aquila, che fa pensare a Etana. Entrambi i motivi risalgono al periodo accadico, ma a Hasanlu la morte di Humbaba era probabilmente nota da prodotti assiri e mittanici, sui quali era rappresentato lo stesso tema. Green (1997b: 139), si chiede se in questa zona, cioè alla periferia del mondo assiro, ci fosse già qualche confusione tematica e forse anche letteraria tra le due storie, come accade ad esempio nelle fonti classiche in cui si fanno riferimenti a *Gilgameš* bambino, salvato da un’ aquila in volo. Questo spiegherebbe l’associazione dei due motivi. (Green 1997b: note 12, 33).

89 Winter (1989: 89-90).

90 Porada (1959: 21).

in forma di serpente.⁹¹

Nessuna fonte scritta attesta chi fossero gli abitanti del centro di Hasanlu e potrebbe trattarsi di una popolazione di origine hurrita⁹² che conosceva la tradizione dei racconti di Kumarbi, oppure queste narrazioni potrebbero essere arrivate oralmente dal Regno di Mittani fino a Hasanlu. I due diversi episodi del “Ciclo di Kumarbi” e i due protagonisti potrebbero essersi fusi nella trasmissione del racconto mitologico ed essere diventati un unico mostro, oltre che un unico racconto mitico.

Anche nel caso del decoro di questa coppaabbiamo il problema di una doppia rappresentazione di Tešub, che si trova sia nel registro superiore, alla guida carro trainato dal toro che vomita acqua, sia in quello inferiore. Il problema della duplice rappresentazione può essere risolto ancora una volta pensando alla figura di Tašmišu. Possiamo suggerire per questo caso che la fusione non abbia riguardato solo le caratteristiche mostruose dei due figli di Kumarbi, ma anche i due racconti.⁹³

La trasmissione e la sopravvivenza di tali temi inducono a riflettere sul fatto che la tradizione artistica può sopravvivere a partire da una descrizione mitologica abbastanza specifica che permette una comprensione esatta anche senza controparti visive.

Un tema, tuttavia, può anche viaggiare in forma visiva, qualche volta senza il suo appropriato commento mitologico e rituale, prestandosi quindi più facilmente a frantendimenti e ad adattamenti a necessità locali; è ciò che si ipotizza sia successo in questo specifico caso.

91 A supporto di questa ipotesi anche la rappresentazione di una dea posta su due capre (Ištar/Šauška) che si apre le vesti con fare seducente. Cfr. Winter (1989: 93).

92 Winter (1989: 99-103). Si vedano anche Pecorella (2000: 365), Stein (2001: 156).

93 Per risolvere il problema legato alla rappresentazione, Winter suggerisce di considerare anche il pantheon urarteo di ottavo secolo, nel quale Tešub non è più il dio principale, pur mantenendo notevole importanza. Tešub potrebbe essere quindi il dio che lotta con l'essere composito e Haldi, il dio principale urarteo, colui che guida il carro nel registro superiore. Vd. Winter (1989: 103-104).

Altre rappresentazioni di Ḫedammu su sigillo

Un'altra ‘traduzione’ nell’arte glittica di Ḫedammu e altri figli di Ku-marbi si trova, secondo un’interpretazione proposta da van Loon,⁹⁴ su di un sigillo cilindrico conservato al Louvre (Tav XXV Fig. 10).⁹⁵ La rappresentazione su questo sigillo è molto complicata ed interessante. La scena è suddivisa in due registri orizzontali sovrapposti, edicolati da due file di teste poste di profilo: sopra umane, rasate ed imberbi; sotto di cervi e altri quadrupedi cornuti. Al centro della rappresentazione nel registro superiore si trova una dea con le vesti aperte, che regge un vaso da cui si dipartono quattro fiotti di acqua.⁹⁶ Essa è il punto di arrivo di due cortei: quello alle sue spalle è composto da quattro personaggi divini, mentre il corteo che la fronteggia è condotto da una divinità alla guida di un carro, seguita da un grifone alato e da un demone con testa di rapace che sembra compiere una libagione. Alle sue spalle si trova un uomo chino⁹⁷ che ha una gamba sotto un blocco montagnoso da cui sorge un dio barbuto; l'uomo è nudo e presenta otto ‘ramificazioni’ che si dipartono dalla sua testa.⁹⁸ Il corteo si chiude con una divinità montagna.⁹⁹

Nel registro inferiore si trova raffigurata una caccia in cui sono impiegati quattro carri. Animali e alberi completano la scena, in cui è evidente anche la presenza di un dio su cavalcatura leonina.

94 Van Loon (1997: 587-588).

95 AO20138. Pubblicato la prima volta in Parrot (1951: 180-190). Su di esso si vedano anche Alexander (1973-1976: 153-164); Mora (1987: 19 e tav. 2). La provenienza del pezzo sembra essere l’Anatolia sud orientale.

96 Parrot (1951: 182). Il personaggio femminile è identificato con una divinità malgrado l’assenza del copricapo con attributi divini.

97 Chiamato ‘atleta’ da Parrot (1951: 184); ‘nuotatore’ da van Loon (1997: 588). Alexander (1973-1976: 158) fa notare che potrebbe anche trattarsi di una figura femminile.

98 Lingue di fiamme, secondo Parrot, che lo interpreta come un servo del dio del sole, che sarebbe invece da riconoscere nel personaggio che lo segue.

99 Da notare l’embricatura della parte inferiore del suo corpo, ben diversa dalla realizzazione del blocco montagnoso che lo precede.

Secondo van Loon, partendo da destra nel registro superiore sarebbero rappresentati i figli di Kumarbi,¹⁰⁰ creati per distruggere il dio della tempesta e usurparne il potere. Il primo sarebbe Argento, qui interpretato come una divinità montagna.¹⁰¹ Le mani sarebbero giunte e sollevate in atto di sottomissione, così come avviene nel caso del personaggio successivo, che si trova posto su una montagna,¹⁰² o meglio emerge parzialmente da questa massa rocciosa. Questa figura sarebbe da identificare con Ullikummi. Ḫedammu è invece individuato nell'uomo carponi, che sembra avanzare a stento dopo la pesante sconfitta e che emerge da sotto il cumulo di rocce. Il personaggio ha una testa umana da cui sembra dipartano otto colli serpentiformi. Questo sarebbe il modo scelto dall'incisore del sigillo per rappresentare i caratteri ofidici di Ḫedammu, mentre le teste umane nel fregio superiore sarebbero le altre teste del mostro, decapitate da Tašmišu. Ḫedammu sarebbe quindi concepito qui come una sorta di Idra con teste umane su colli di serpente.¹⁰³

Il dio sul carro sarebbe allora Tašmišu, che torna da Ḫepat, identi-

100 Van Loon (1997: 588).

101 Il mito di Argento ci è preservato solo in alcuni frammenti. Vedasi Hoffner (1990: 48-50). In essi si narra della nascita del dio, ma mai lo si descrive. L'interpretazione come divinità-montagna può risiedere nell'indicazione della sua forza, nel fatto che di lui si dice che aveva ‘occhi di alabastro’, sebbene questa indicazione possa riferirsi al loro colore, e soprattutto nel nome stesso di questo figlio di Kumarbi, scritto sempre con il sumerogramma KÙ.BABBAR, Argento appunto, e privo di determinativo.

102 Potrebbe forse trattarsi del monte Ḫazzi? Troviamo infatti nominata la montagna Ḫazzi come il luogo dove nacque Ḫedammu e dove fu visto per la prima volta Ullikummi.

103 Un esempio di creatura con corpo di serpente e due teste umane si trova anche su un'impronta proveniente da el-Qitar (Tav XXV Fig. 11), sulla quale si vedano Mora (1990: 67) e Archi (1993: 203-206). La scena comprende il dio della tempesta che brandisce una mazza nella mano destra, mentre dalla sinistra si dipartono due rivoli d'acqua e sopra si trova il segno geroglifico TONITRUS, che identifica appunto il dio della tempesta. Tra i due rivoli d'acqua si vede una divinità femminile inginocchiata, mentre una terza figura che porta un arco si trova alle spalle di un gruppo di geroglifici e di un essere serpentiforme bicefalo la cui coda termina con un secondo simbolo TONITRUS. Uno dei due colli di questo essere termina con una testa antropomorfa con tiara divina, mentre dal secondo spunta un torso umano. La creatura potrebbe, in questo caso, rappresentare una divinità fluviale, probabilmente l'Eufrate con il suo affluente Balih.

ficata con la dea da cui zampillano le acque, per annunciarle la sua vittoria e quella di Tešub sui fratellastri. Il grifone e il demone-grifone non vengono interpretati, mentre alle spalle di Ḥepat si troverebbero il dio del sole, il dio della tempesta stesso (?), il dio della luna e Šauška.

Per la scena del registro inferiore è stato proposto che il dio su leone sia il dio protettore della natura, ^DLAMMA, primo usurpatore del potere del dio della tempesta.¹⁰⁴

Il serpente mitologico come ‘idra’

L’interpretazione di Ḥedammu come di un uomo dai molteplici colli anguiformi e dalle molteplici teste, richiama alla mente altre figure mostruose pluricefale con caratteri ofidici, cioè le cosiddette ‘idre’,¹⁰⁵ che ritroviamo in lotta con divinità nell’arte mesopotamica del III millennio.

Da Tell Asmar, l’antica Ešnunna, provengono un’impronta e un sigillo sui quali sono rappresentate scene di lotta tra divinità e un mostro a sette teste.¹⁰⁶ La stessa scena è anche il tema della raffigurazione su un intarsio di conchiglia proveniente dal sud della Mesopotamia.¹⁰⁷

Il mostro inciso su quest’ultimo ha corpo leonino, lunghi colli serpentiformi su cui sono collocate sette teste di leone, dalle cui fauci guizza una lingua bifida. Uno dei colli è tranciato dal dio. Le bande verticali sul dorso della creatura mostruosa sono state interpretate come fiamme che si dipartono da esso o come pioggia.¹⁰⁸ La divinità è inginocchiata davanti al mostro e impugna la spada con cui ha

104 Van Loon (1997: 588).

105 Il termine ‘idra’, dall’originario contesto della mitologia greca, è passato a indicare genericamente, anche se impropriamente, un mostro anguiforme pluricefalo.

106 Tav XXVI Fig. 12. Impronta As. 32992. Tav. XXVI Fig. 13. Sigillo IM15618. Il sigillo risulta tra i reperti trafugati dall’Iraq Museum (Barker 2006, nota 1).

107 Tav. XXVI Fig. 14. Intarsio di conchiglia. BLMJ2051. Oshima *apud* Westenholz (2004: 191), con bibliografia precedente.

108 Oshima *apud* Westenholz (2004: 191). Nel primo caso si alluderebbe forse alla siccità o alle tempeste di sabbia, cioè le armi del mostro, nel secondo caso, pioggia e grandine, alle armi usate dal dio per indebolirlo.

appena reciso una delle teste.¹⁰⁹ Questo personaggio è chiaramente Ningirsu/Ninurta, nel doppio ruolo di dio battagliero e di difensore dell'ordine climatico, in quanto dio della piena e dell'irrigazione.

Il mostro a sette teste di Tav. XXVI Fig. 13 ha iconografia simile. Le divinità che lo combattono sono apparentemente due, e mentre il dio principale trapassa una delle teste con una lancia, l'aiutante colpisce la parte posteriore della creatura.¹¹⁰ Anche per queste due figure si è ipotizzato che si tratti in realtà della rappresentazione del medesimo dio, ancora una volta probabilmente Ningirsu/Ninurta, colto in due istanti differenti dell'azione.¹¹¹

L'idra dell'impronta in Tav XXVI Fig. 12 è collocata a fianco di un dio inginocchiato.¹¹² Il dio ha già reciso due delle sette teste del mostro e le afferra, mentre i due colli mozzati si individuano sopra le rimanenti cinque teste. Il mostro è raffigurato diversamente rispetto ai due casi precedenti e non è il risultato di una sincrasì animale, ma è completamente anguiforme. La sua mostruosità è tutta nel numero delle teste.¹¹³ Anche in questo caso si identifica il dio con Ninurta.¹¹⁴

109 Annus (2002: 110); Oshima *apud* Westenholz (2004: 191).

110 Frankfort (1955: 42). Nel caso della rappresentazione su questo sigillo le fasce sul dorso del mostro sembrano proprio scaturire dal suo corpo ed è accettabile considerarle come lingue di fuoco. Da altri sono state interpretate come molteplici code (Amiet 1961: 136).

111 Si veda da ultimo Barker (2006: 30-33). Sulle due figure umane aggiuntive che osservano la scena si veda Barker (2006: 34-36).

112 Viene definito 'dio', sebbene il personaggio non presenti alcun attributo divino. Si veda Frankfort (1955: 37).

113 Si veda Amiet (2006) per un esempio di mostro serpentiforme a sette teste rappresentato su una placchetta in bronzo proveniente dal nord dell'Iran e datata a VIII-VII secolo a.C. In questo caso il serpente pluricefalo è raffigurata di fronte una divinità femminile posta su un carro, ma la loro relazione non è chiara (Amiet 2006: 463).

114 Serpenti a sette teste sono noti anche in altre culture del Vicino Oriente, per esempio nella mitologia ugaritica, (btn 'qltn CTA 3 iii 41-42), nell'Antico Testamento (Leviatano in Isaia 27:1) e nel Libro dell'Apocalisse (12:4; 13:1-2; 17:8). (Oshima *apud* Westenholz 2004: 42). Un altro testo in cui si fa riferimento ad una lotta contro un drago a sette teste proviene da Ebla (Fronzaroli 1997: 282-290).

Ninurta in lotta con serpenti mostruosi

Abbiamo citato più volte Ninurta come più famoso uccisore di mostri in ambito mesopotamico. Nei testi conservati gli episodi dei racconti di sconfitta o cattura di malvagie creature soprannaturali da parte di Ninurta sono per la maggior parte andati perduti, ma possono essere ancora riconosciuti nell'arte.¹¹⁵ Una delle creature sconfitte da Ninurta era appunto il serpente a sette teste (in sumerico muš-sag-imin),¹¹⁶ che è quasi certamente il mostro rappresentato nelle opere del periodo Protodinastico che abbiamo appena descritto. L'arte ci tramanda quindi in questo caso miti o episodi mitici che sono per noi perduti nella loro forma letteraria.¹¹⁷

Nelle liste dei mostri annientati da Ninurta¹¹⁸ si trova anche l'ušum, tradotto in accadico *bašmu*.¹¹⁹ Il tema dell'uccisione di questo serpente con corna compiuta dal dio Ninurta è stato riconosciuto nelle rappresentazioni di un dio che lotta con un serpente cornuto abbastanza diffuse su sigilli di epoca neo-assira.¹²⁰

Questo stesso tema è rappresentato tuttavia, secondo Ornan,¹²¹ in due modalità differenti: quella del dio in corsa sopra il dorso del serpente, armato di pugnali¹²² o fulmini¹²³ e quella del dio stante che imbraccia l'arco e affronta il drago che gli si erge di fronte.¹²⁴ La prima scena era identificata da Porada come la traduzione neo-assira della rappresentazione di Nuzi 738 (vd. *supra*); Moortgat invece la descrive come il

115 Per i riferimenti precisi a questi testi si rimanda ad Annus (2002: 109-110).

116 Annus (2002: 112); Green (1994: 259); Wiggermann (1994: 244); Wiggermann (1992: 153, 162); Oshima *apud* Westenholz (2004: 41).

117 Green (1997b: 141).

118 Annus (2002: 109-113).

119 Annus (2002: 113), Wiggermann (1992: 166 ss.). Su *bašmu*, ušum e muš-šà-tùr si veda *supra*, nota 36.

120 Ornan (2005: 106), Herboldt (1992: 86-87).

121 Ornan (2005: 106).

122 Come in Morgan 688, qui Tav. XXIII Fig. 7.

123 Come in BM89589, qui Tav. XXVII Fig. 15.

124 Ad esempio su alcuni sigilli da Assur conservati a Berlino: Moortgat (1940, n^o 689-694); Tell Halaf: Moortgat (1940, n° 695); Nimrud: Parker (1955, tav. XV n^o 1-3); Parker (1962, tav. XVI n^o 4-5); Ur: Legrain (1951, n° 613). Figg. 16-17.

dio Adad che uccide il drago, per via dei fulmini che la divinità tiene in mano negli esempi conservati al Vorderasiatisches Museum.¹²⁵ I fulmini in effetti fanno pensare in primo luogo ad un dio della tempesta ed è così che il dio è stato inteso sia da Porada che da Moortgat, ma non dobbiamo dimenticare che anche Ninurta e Marduk possiedono caratteristiche e poteri simili, quindi Ninurta potrebbe benissimo essere il protagonista di questa scena mitologica, come assunto anche da altri studiosi.¹²⁶ Il *bašmu* non ha in questi sigilli sempre corna di toro, ad esempio in BM89589¹²⁷ le corna sono di ariete, altrove sono dritte.¹²⁸ Sono taurine invece nel caso di Morgan 688, che si differenzia dagli altri anche per il fatto che il mostro si volta verso il dio che lo pugnala.

In alcuni casi il serpente cornuto possiede due zampe anteriori,¹²⁹ in altri casi, come in Morgan 688, esse non compaiono. La presenza o meno delle zampe anteriori è una delle caratteristiche che differenzierebbero i due serpenti cornuti nominati nelle liste delle creature sconfitte da Ninurta: ušum e muš-šà-tùr. Tuttavia il significato di questa distinzione sembra essersi perso e le caratteristiche iconografiche dei due serpenti cornuti si sono mescolate su questi sigilli neo-assiri, dove la presenza o meno delle zampe sembra essere motivata da fattori di gusto.

Per quanto riguarda i sigilli che portano intagliata la seconda tipologia di uccisione del *bašmu*, che prevede il mostro eretto di fronte a un arciere divino, bisogna notare che sono stati realizzati in fritta e prodotti in serie intorno al IX-VIII secolo.¹³⁰ Il tema deve essere stato

125 Moortgat (1940: 71, sigilli n^o 680-681).

126 Collon (1987: 178, n° 850); Collon (2001: n^o 285-288); Collon (2006: 106); Green (1997a: 575 e figg. 6-7).

127 Tav. XXVII Fig. 15. Collon (2001: 149-150 n° 285). Green (1997: 575) nota la presenza su questo sigillo della mazza tipica di Ninurta portata da un servitore del dio (che invece impugna un fulmine). Collon (2006: 106), vede piuttosto una lancia nell'oggetto portato dal secondo personaggio.

128 Moortgat (1940: n° 680).

129 Ad esempio in Tav. XXVII Fig. 15, Keel-Leu e Teissier (2004, n^o 153, 179); Teissier (1984, n° 224); Tunca (1979, n° 77).

130 Herbordt (1992: 87); Ornan (2005: 106, spec. nota 324 sulla distribuzione di que-

predominante in questo gruppo di sigilli¹³¹ e persiste molto a lungo, come attestato dalle impronte di VII secolo ritrovate a Ninive.¹³²

Siccome in un altro racconto mitico, quello di Labbu, il drago è detto avere una lunghissima coda sollevata, è stato proposto di vedere in raffigurazioni come quelle delle di Tav. XXVII Fig. 16 e Fig. 17 piuttosto Tišpak che sconfigge il Labbu.¹³³

Le diverse iconografie del *bašmu* in questi sigilli neo-assiri, cioè quella che prevede il mostro sdraiato e quella che lo pone eretto di fronte al dio, sarebbero pertanto due mostri e due racconti mitologici diversi. Tuttavia si deve notare che il dio che sconfigge il *bašmu* ‘eretto’ sul sigillo BLMJ 445b¹³⁴ ha quattro ali, aspetto iconografico esclusivo del dio Ninurta nel periodo neo-assiro.¹³⁵

È interessante notare che Parker¹³⁶ non individua la scena come una rappresentazione di tipo mitologico, ma vede piuttosto il tema come astrologico. Il dio che imbraccia l’arco e uccide un serpente cornuto rappresenterebbe infatti la costellazione dell’Idra.¹³⁷

In ogni caso sembra probabile che in questi esempi non si volesse raf-

sti sigilli).

131 Se ne trovano numerosi esemplari nelle collezioni di musei: Moortgat (1940: n^{ri} 689-695); Tunca (1979: n° 95); Teissier (1984, n^{ri} 173-176); Keel-Leu e Teissier (2004, n^{ri} 173-178); Hammade (1994: n° 424); Collon (2001: n^{ri} 41-44); Westenholz (2004: n^{ri} 158-159). In alcuni casi si notano protuberanze che potrebbero essere zampe, ad es. Hammade (1987: n° 226).

132 Tav. XXVII Fig. 17. Ad es. Herboldt (1992: 86-87), Ninive 99, Ninive 24, ‘Sonstige’ 4 (O.3687).

133 Ricordiamo che, pur essendo legato alla realtà locale di Ešnunna, il testo che è giunto fino a noi è stato rinvenuto a Ninive.

134 Tav. XVII Fig. 16. Westenholz (2004: n° 159).

135 Il dio Ninurta è l’unica divinità importante raffigurata alata in epoca neo assira. Le ali, infatti, solitamente appaiono come caratteristica di divinità minori. Ornan (2005: 87).

136 Parker (1955: 103).

137 *mul dMUŠ* è il nome della costellazione dell’Idra. La costellazione era concepita dai Babilonesi come un lungo serpente alato con le zampe anteriori di leone, privo di zampe posteriori e con testa paragonabile a quella del *mušhuššu* (Wiggermann 1997: 34; Weidner 1967: 9, tavv. 5-6).

figurare un conflitto preciso tra due antagonisti ben definiti.¹³⁸

Per concludere si propone l'esempio di una scena in cui i personaggi sembrano indicare i protagonisti di un preciso episodio mitico, tuttavia esso non è ricollegabile a nessuno dei racconti in nostro possesso. Su un sigillo protodinastico di provenienza ignota,¹³⁹ sono rappresentati un dio stante su un felino, che impugna due simboli che possono essere due fulmini o due rami d'albero,¹⁴⁰ due personaggi dei quali uno stringe nel pugno un serpente mostruoso tricefalo, un dio legato mani e piedi e altri tre serpenti.¹⁴¹ La scena, probabilmente il culmine di qualche racconto mitico, resta purtroppo oscura per noi che non ne conosciamo il contesto culturale, ma si propone anche come una sfida interessante per future analisi.

Nel corso di questo lavoro abbiamo analizzato scene di serpenti mostruosi in lotta, rappresentate su diversi supporti artistici e realizzate in diversi contesti culturali, geografici e cronologici del Vicino Oriente. Il materiale alla base di queste riflessioni deriva infatti dall'arte figurativa del Vicino Oriente dal III millennio al VII secolo a.C.

Abbiamo visto esempi di scene mitologiche che coinvolgono serpenti mostruosi su rilievi, come quello di Malatya, stele come quella di Ashara, su intarsi in conchiglia, su coppe, ma soprattutto su sigilli. Il significato della scelta di rappresentare un episodio mitico su un determinato supporto è difficile da indagare e probabilmente è diverso da caso a caso.

È importante sottolineare che le immagini mitologiche si differenziano a seconda del loro carattere privato o pubblico. Infatti rilievi e stele sono dei supporti probabilmente pubblici, destinati ad essere

138 Westenholz (2004: 190).

139 Tav. XXVII Fig. 18. BM123279.

140 Interpretati come fulmini da van Buren (1946: 6-7,13), che identifica la divinità come dio della tempesta; definiti rami, invece, da Amiet (1953: 136), che vede nella figura piuttosto un dio della vegetazione.

141 Per alcune ipotesi interpretative si vedano Amiet (1953: 136-140) e Collon (1987: 178, n° 838).

esposti, ben diversa è invece la volontà di rappresentare temi mitologici su sigilli.

Nel caso della stele di Ashara ad esempio, la scena mitica è re-impiegata per narrare un episodio storico o addirittura celebrarlo.

Nel caso del rilievo H di Malatya invece, l'episodio serviva forse ad esaltare proprio la potenza del dio della tempesta.

Per quanto riguarda la coppa di Hasanlu infine, visto il suo carattere di oggetto di lusso eccezionale, è facile pensare ad un impiego in ambito religioso e a una collocazione in un tempio con scopo votivo. Forse la coppa era stata addirittura concepita originariamente come un oggetto funerario.¹⁴²

La maggior parte delle informazioni sull'iconografia del mito nel Vicino Oriente si tramandano tramite un oggetto, il sigillo, che aveva principalmente la funzione di identificare e rappresentare un individuo. Perché Puhi-šenni,¹⁴³ proprietario del sigillo che ci ha lasciato l'impronta che ormai conosciamo come ‘Nuzi 738’, aveva scelto di far rappresentare sul suo sigillo la scena di un mito? Come mai su un gruppo di sigilli in fritta di epoca neo-assira, non particolarmente ben intagliati e per di più in un materiale affatto pregiato, si è deciso di raffigurare scene di un arciere divino che sconfigge *bašmu*?

Purtroppo tali interrogativi sono destinati a non avere risposte, o ad averne in modo parziale.

Le rappresentazioni di serpenti mostruosi nell'arte del Vicino Oriente, soprattutto nella glittica, vedono spesso il mostro impiegato in una scena di lotta contro una divinità di varia natura. Nella mitologia del Vicino Oriente la battaglia delle forze divine contro antagonisti mostruosi è un mezzo per spiegare in maniera epica eventi cosmici o eventi atmosferici. La vittoria di un dio su una creatura mostruosa rappresenta lo stabilirsi di un ordine divino contro fenomeni naturali

142 La coppa è stata ritrovata in relazione a tre corpi umani, ma non si trattava di una sepoltura. I tre, di cui due armati, stavano rubando o portando in salvo la coppa, quando l'edificio in cui si trovavano (Burned Building I-West) è crollato seppellendoli (Winter 1989: 88 e fig. 2).

143 Porada (1947: 135).

caotici e distruttivi come tempeste, piene e tormentate di sabbia. Il caos portato da questi sconvolgimenti naturali si manifesta nella composizione di creature demoniache e mostruose.¹⁴⁴ Queste leggende che descrivono battaglie titaniche combattute da un dio sono anche un modo per spiegare la durezza della vita degli esseri umani, l'origine delle malattie e della sfortuna.¹⁴⁵

Ci possiamo chiedere se ciò era percepito dai committenti dei sigilli raffiguranti tali scene, se cioè i proprietari di questi oggetti volessero in qualche misura trasferire sul piano umano ciò che l'arte era stata in grado di 'tradurre' dal mito.

Il racconto mitico è una realtà complessa, che subisce variazioni, contaminazioni e rielaborazioni. La traduzione artistica è sottoposta agli stessi meccanismi, ma qui entrano in gioco anche altri fattori, soprattutto per quanto riguarda i sigilli, come il 'gusto' del committente o dell'incisore.

Lista delle abbreviazioni usate nel testo

AO	Musée du Louvre, Paris (<i>Antiquités Orientales</i>)
As.	Tell Asmar
BLMJ	Bible Lands Museum Jerusalem
BM	British Museum, London
CTA	A. Herdnen, <i>Corpus des tablettes en cunéiformes alphabetiques découvertes à Ras Shamra - Ugarit de 1929 à 1939 (Mission de Ras Shamra, 10)</i> , Paris 1963
CTH	E. Laroche, <i>Catalogue des textes hittites</i> , Paris 1966
IM	Iraq Museum, Baghdad
JEN	Joint Expedition with the Iraq Museum at Nuzi (= <i>Publications of the Baghdad School. Texts 1-6</i> , Paris/ Philadelphia 1927-1939)
KAR	E. Ebeling, <i>Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts I/II</i> , Berlin 1919, 1923
KBo	Keilschrifttexte aus Boghazköi, Leipzig/Berlin
KUB	Keilschrifturkunden aus Boghazköi, Berlin

144 Wiggermann (1994: 222 ss.), Green (1994: 246 ss.).

145 Oshima *apud* Westenholz (2004: 38).

Morgan Pierpont Morgan Library, New York

O Musées royaux d'Art et d'Histoire, Bruxelles (Antiquités Orientales)

Bibliografia:

Akurgal 2001

Ekrem Akurgal, *The Hattian and Hittite Civilizations*, Ankara.

Alexander 1973-1976

Robert L. Alexander, «The Tyskiewicz Group of Stamp Cylinders», *Anatolica* 5, pp. 141-215

Amiet 1953

Pierre Amiet, «Les combats mythologiques dans l'art Mésopotamien du troisième et du début du second millénaires», *Revue Archéologique* 42, pp. 129-164.

Amiet 1961

Pierre Amiet, *La Glyptique Mesopotamienne Archaique*, Paris.

Amiet 1965

Pierre Amiet, «Un vase rituel iranien», *Syria* 43, pp. 235-251

Amiet 1992

Pierre Amiet, «Le dieu de l'orage dans l'iconographie des sceaux-cylindres d'Ugarit», in D. J. W. Meijer (ed.), *Natural Phenomena – Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, Amsterdam – Oxford – New York – Tokyo, pp. 5-18.

Amiet 2006

Pierre Amiet, «L'hydre et la déesse aux léopards» in P. Butterlin – M. Lebeau – J. -Y. Montchambert - J. L. Montero Fenollós – B. Muller (eds.), *Les espaces syro-mésopotamiens. Dimensions de l'expérience humaine au Proche-Orient ancien* (Subartu XVII), Turnhout, pp. 461-465.

Annus 2002

Amar Annus, *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient*

Mesopotamia (State Archives of Assyria Studies 14), Helsinki.

Archi 1993

Alfonso Archi, «A Seal Impression from el-Qitār/Til-Abnu (Syria)», *Anatolian Studies* 43, pp. 203-206.

Barker 2006

William D. Barker, «Slaying the Hero to Build the Temples», *Ugarit Forschungen* 38, pp. 27-39

Barnett e Falkner 1962

R. D. Barnett e M. Falkner, *The Sculptures of Tiglath-Pileser III*, London

Barrelet 1984

Marie Therèse Barrelet, «Le décor du bol en or de Hasanlu et les interprétations proposées à son sujet» in M. T. Barrelet et alii (eds.), *Problèmes concernant les Hurrites II*, Paris, pp. 13-196.

Beckman 1997

Gary Beckman, «Mythologie. A. II. Bei den Hethitern», in *Reallexicon der Assyriologie* 8, pp. 564-572.

Benoit 2003

Agnès Benoit, *Art et archéologie: Les civilisations du Proche-Orient ancien*, Paris.

Bittel 1976

Kurt Bittel, *Les Hittites*, Paris.

Black e Green 1992

Jeremy Black e Anthony Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, London.

Bottéro 1985

Jean Bottéro, *Mythes et rites de Babylone*, Genève-Paris.

Bottéro e Kramer 1989

Jean Bottéro e Samuel Noah Kramer, *Lorsque les dieux faisaient les hommes. Mythologie mésopotamienne*, Paris.

Braun-Holzinger 2000

Eva A. Braun-Holzinger, «Ninurta/Ningirsu B. In der Bildkunst» in *Reallexicon der Assyriologie* 9, pp. 522-524.

Collon 1987

Dominique Collon, *First Impressions. Cylinder Seals in the Ancient Near East*, London.

Collon 2001

Dominique Collon, *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum. Cylinder Seals V: Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Periods*, London.

Collon 2006

Dominique Collon, «The Iconography of Ninurta» in P. Taylor (ed.), *The Iconography of Cylinder Seals*, London-Turin, pp. 100-109.

Dalley 1989

Stephanie Dalley, *Myths from Mesopotamia. Creation, The Flood, Gilgamesh and Others*, Oxford.

Danmanville 1962

Jenny Danmanville, «Iconographie d'Ištar-Šaušga en Anatolie Ancienne», *Revue d'Assyriologie* 56, pp. 9-29.

Delaporte 1940

Louis Delaporte, *Malatya. Arslantepe I. La Porte des Lions*, Paris.

De Moor 1987

Joannes C. De Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Leiden - New York - Copenhagen – Köln.

Erlenmeyer e Erlenmeyer 1970

M.-L. Erlenmeyer e H. Erlenmeyer, «Über Schlangen-Darstellungen in der frühen Bildkunst des Alten Orients», *Archiv für Orientforschung* 23, pp. 52-62.

Farber 1982

Walter Farber, «Labbu» in *Reallexicon der Assyriologie* 6, p. 411.

Fenton 1996

Terry Fenton, «Ba'al au foudre: of snakes and mountains, myth and message» in N. Wyatt – W. G. E. Watson – J. B. Lloyd (eds.), *Ugarit, Religion and Culture. Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, Religion and Culture. Edinburgh, July 1994. Essays Presented in Honour of Professor John C.L. Gibson*, Münster, pp. 49-64.

Frankfort 1955

Henri Frankfort, *Stratified Cylinder Seals from the Diyala Region*, Chicago.

Fronzaroli 1997

Pelio Fronzaroli, «Les combats de Hadda dans les textes d'Ebla», *MARI* 8, pp. 282-290.

Friedrich 1949

Johannes Friedrich, «Der churritsche Mythus vom Schlangendämon Hedammu in hethitischer Sprache», *Archiv Orientalní* 17, n. 1, pp. 230-252.

Galliano e Calvet 2004

Geneviève Galliano e Yves Calvet (eds.), *Le royaume d'Ougarit. Aux origines de l'alphabet*, Paris – Lyon.

George 2003

A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Oxford.

Giorgieri 2000

Mauro Giorgieri, «Dèi e draghi: miti del Vicino Oriente e della Grecia a confronto», *Quaderni del «Sarpi»* 3, pp. 11-32.

Green 1994

Anthony Green, «Mischwesen. B. Archäologie. Mesopotamien.» in *Reallexicon der Assyriologie* 8, pp. 246-264.

Green 1997a

Anthony Green, «Mythologie. B.I. In der mesopotamischen Kunst» in *Reallexi-*

con der Assyriologie 8, pp. 572-586.

Green 1997b

Anthony Green, «Myths in Mesopotamian Art» in I. L. Finkel – M. J. Geller (eds.), *Sumerian Gods and their Representations*, Groningen, pp. 135-158.

Güterbock 1946

Hans G. Güterbock, *Kumarbi. Mythen vom churrithischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetz und erklärt*, Zürich - New York.

Güterbock 1957

Hans G. Güterbock, «Narration in Anatolian, Syrian, and Assyrian Art», *American Journal of Archaeology* 61, n.1, pp. 62-71.

Güterbock 1961a.

Hans G. Güterbock, «Hittite Mythology» in S. N. Kramer (ed.), *Mythologies of the Ancient World*, New York, pp. 139-179.

Güterbock 1961b.

Hans G. Güterbock, «The God Šuwaliyat reconsidered», *Revue Hittite et Asiatique* 19, pp. 1-18.

Haas 1994

Volkert Haas, *Geschichte der Hethitischen Religion*, Leiden – New York – Köln.

Hammade 1987

Hamido Hammade, *Cylinder Seals from the Collections of the Aleppo Museum, Syrian Arab Republic. 1. Seals of Unknown Provenience* (BAR International Series 335), Oxford.

Hammade 1994

Hamido Hammade, *Cylinder Seals from the Collections of the Aleppo Museum, Syrian Arab Republic. 2. Seals of known provenance* (BAR International Series 597), Oxford.

Heidel 1951

Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis*, Chicago.

Heimpel 1997

Wolfgang Heimpel, «Mythologie. A.I. In Mesopotamien.» in *Reallexicon der Assyriologie* 8, pp. 537-564.

Herbordt 1992

Susanne Herbordt, *Neuassyrische Glyptik des 8.-7. Jh. v. Chr.* (State Archives of Assyria Studies I), Helsinki.

Herles 2006

Michael Herles, *Götterdastellungen Mesopotamiens in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v.Chr.* (Altes Orient und Altes Testament 329), Münster.

Hoffner 1990

Harry A. Hoffner Jr., *Hittite Myths*, Atlanta (Ga).

Howink ten Cate 1992

Philo Howink ten Cate, «The Hittite Storm God: his Role and his Rule According to Hittite Cuneiform Sources» in D. J. W. Meijer (ed.), *Natural Phenomena – Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, Amsterdam – Oxford – New York – Tokyo, pp. 83-148.

Keel-Leu e Teissier 2004

Hildi Keel-Leu e Beatrice Teissier, *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel + Orient» der Universität Freiburg Schweiz* (Orbis Biblicus et Orientalis 200), Fribourg.

Klinger 2005

Jörg Klinger, «Die hethitische Rezeption mesopotamischer Literatur und die Überlieferung des Gilgameš-Epos in Ḫattuša» in *Motivation und Mechanismen des Kulturkontakte in der späten Bronzezeit* (Eothen 13), Firenze, pp. 103-127.

Köcher 1953

Franz Köcher, «Der babylonische Göttertypentext», *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 1, pp. 57-107.

Krumholz McDonald 1994

Diana Krumholz McDonald, «The Serpent as Healer: Theriac and Ancient Near Eastern Pottery», *Source. Notes in the History of Art* 13, n. 4, pp. 21-27.

Lambert 1984

Wilfred G. Lambert, «The History of the muš-ḥuš in Ancient Mesopotamia» in *L'animal, l'homme, le dieu dans le proche-Orient ancien. Actes du Colloque de Cartigny 1981*, AA.VV., Leuven, pp. 87-94.

Lambert 1985

Wilfred G. Lambert, «Trees, Snakes and Gods in Ancient Syria and Anatolia», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London 48, n. 3, pp. 435-451.

Lebrun 1985

René Lebrun, «Le zoomorphisme dans la religion Hittite» in *L'animal, l'homme, le dieu dans le proche-Orient ancien. Actes du Colloque de Cartigny 1981*, AA.VV., Leuven, pp. 95-103.

Lebrun 1995

René Lebrun , «From Hittite Mythology: The Kumarbi Cycle» in J. M. Sasson (ed.), *Civilization of the Ancient Near East III*, New York, pp. 1971-1980.

Legrain 1951

Leon Legrain, *Ur Excavation 10. Seal Cylinders*, Oxford.

Leick 1991

Gwendolyn Leick, *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, London - New York.

Marigliano 2004

Luca Marigliano, «Creature fantastiche nell'arte mesopotamica del terzo millennio a.C.», *KASKAL* 1, pp. 9-29.

Masetti-Rouault 2001

Maria Grazia Masetti-Rouault, *Cultures locales du Moyen-Euphrate. Modèles et événements II^e-I^{er} mill. Av. J.-C.* (Subartu VIII), Turnhout.

Mellink 1966

Machteld Mellink, «The Hasanlu Bowl in Anatolian Perspective» in *Mélanges Ghirshman I, Iranica Antiqua* 6, pp. 72-87.

Moortgat 1932

Anton Moortgat, *Die Bildende Kunst des Alten Orients und die Bergvölker*, Berlin.

Moortgat 1940

Anton Moortgat, *Vorderasiatische Rollsiegel*, Berlin.

Mora 1979

Clelia Mora, «Sulla mitologia ittita di origine anatolica», in O. Carruba (ed.), *Piero Meriggi dicata* (Studia Mediterranea 1), Pavia, pp. 373-385.

Mora 1987

Clelia Mora, *La glittica anatolica del II millennio a.C.: classificazione tipologica. I. I sigilli a iscrizione geroglifica* (Studia Mediterranea 6), Pavia.

Mora 1990

Clelia Mora, *La glittica anatolica del II millennio a.C.: classificazione tipologica. I. I sigilli a iscrizione geroglifica. Primo supplemento* (Studia Mediterranea 6), Pavia.

Neu 1996

Erich Neu, *Das hurritische Epos der Freilassung I. Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Hattuša* (Studien zu den Boğazköy-Texten 32), Wiesbaden.

Novotny 2001

Jamie Novotny, *The Standard Babylonian Etana Epic* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts II), Helsinki.

Ornan 2005

Tallay Ornan, *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban* (Oriens Biblicus et Orientalis 213), Fribourg.

Otten 1959

Heinrich Otten, «Die Götter Neupatik, Pirinkir, Hešur und Hatni-Pišaišaphi in den hethitischen Felsreliefs von Yasilikaya», *Anatolia* IV, pp. 27-37.

Özyar 1991

Aslı Özyar, *Architectural Relief Sculpture at Karkamish, Malatya and Tell Halaf: A Technical and Iconographic Study*, Ph. D. Dissertation, Bryn Mawr College.

Parker 1951

Barbara Parker, «Excavation at Nimrud, 1949-1953. Seals and Seal Impressions», *Iraq* 17, pp. 93-125.

Parker 1962

Barbara Parker, «Seals and Seal Impressions from the Nimrud Excavations, 1955-58», *Iraq* 24, pp. 26-40.

Parrot 1951

Andrè Parrot, «Cylindre hittite nouvellement acquis (AO 20138)», *Syria* 28, pp. 180-190.

Pecchioli Daddi e Polvani 1990

Franca Pecchioli Daddi e Anna Maria Polvani, *La mitologia ittita*, Brescia.

Pecorella 2000

Paolo Emilio Pecorella, «Note sulla produzione artistica hurrita e mitannica» in *La civiltà dei hurriti*, *La Parola del Passato* 55, pp. 349-365.

Pecorella 2004

Paolo Emilio Pecorella, «Arslantepe ittita: architettura pubblica e iconografia del potere» in M. Frangipane (ed.), *Arslantepe*, Roma, pp. 167-171.

Pettinato 1992

Giovanni Pettinato, *La saga di Gilgameš*, Milano.

Porada 1947

Edith Porada, *Seal Impressions of Nuzi* (The Annual of the American Schools of Oriental Research 24), New Haven.

Porada 1948

Edith Porada, *Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North America Collections I. The Collection of the Pierpont Morgan Library*, New York.

Porada 1959

Edith Porada, «The Hasanlu Bowl», *Expedition* 1, n. 3, pp. 19-22.

Porada 1969

Edith Porada, *The Art of Ancient Iran: Pre-Islamic Cultures*, New York (2 ed.).

Porada 1992

Edith Porada, «A Cylinder with a Storm God and Problems» in D. J. W. Meijer (ed.), *Natural Phenomena – Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, Amsterdam – Oxford – New York – Tokyo, pp. 227-244.

Rizza 2006

Rizza Alfredo, «Due protagonisti della mitologia anatolica. Intorno a CTH 321» in R. Ronzitti - G. Borghi - L. Busetto (edd.), *Atti del terzo, quarto, quinto incontro genovese di Studi Vedici e Pāṇiniani*, Milano.

Rova 2005

Elena Rova, «Animali ed ibridi nel repertorio iconografico della glittica del periodo Uruk» in E. Cingano – A. Gheresetti – L. Milano (edd.), *Animali tra zoologia, mito e letteratura nella cultura classica e orientale*, Padova, pp. 13-32 .

Rova 2006

Elena Rova, «The Eagle and the Snake. Remarks on the Iconography of Some Archaic Seals», *KASKAL* 3, pp 1-29.

Rutherford 2001

Ian Rutherford, «The Song of the Sea (ŠA A.BB.BA SÌR): thoughts on KUB 45.63» in G. Wilhelm (Hrsg.), *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie, Würzburg 4.-8. Oktober 1999*, (Studien zu den Boğazköy-Texten 45), Wiesbaden, pp. 598-609.

Schaeffer 1933

Claude Schaeffer, «Les Fouilles de Minet-el-Beida et de Ras-Shamra, Quatrième Campagne (Printemps 1932), Rapport Sommaire», *Syria* 14, pp. 93-127.

Schaeffer 1949

Claude Schaeffer, «La grande Stèle du Baal au Foudre de Ras Shamra», *Ugaritica* II, pp. 121-130.

Seidl 1989

Ursula Seidl, *Die babylonischen Kudurru-Reliefs: Symbole mesopotamischer Götter* (Oriens Biblicus et Orientalis 87), Fribourg.

Siegelová 1971

Jana Siegelová, *Appu-Märchen und Hedammu-Mythus* (Studien zu den Boğazköy-Texten 14), Wiesbaden.

Stein 1988

Diana Stein, «Mythologische Inhalte der Nuzi-Glyptik» in V. Haas (Hrsg.), *Hurriter und Hurritisch*, Konstanz, pp. 173-209.

Stein 1993

Diana Stein, *The Seal Impressions. Text and Catalogue* (Das Archiv des Šilwateššup, 8-9), Wiesbaden.

Stein 2001

Diana Stein, «Nuzi Glyptic: The Eastern Connection» in W. H. Hallo – I. J. Winter (eds.), *Seals and Seal Impressions. Proceedings of the XLV^e Rencontre Assyriologique Internationale. Part II*, Bethesda (Md), pp. 149-183.

Stevens 1989

Guy Stevens, «Eine iconographische Untersuchung des Schlangen im vorgeschichtlichen Mesopotamien» in L. de Meyer – E. Haerinck (eds.), *Archaeologia iranica et orientalis miscellanea in honorem Louis Vanden Berghe*, Gent, pp. 1-32.

Streck 2000

Michael P. Streck, «Ninurta/Ningirsu. A.I. In Mesopotamien» in *Reallexicon der Assyriologie* 9, pp. 512-522.

Teissier 1984

Beatrice Teissier, *Ancient Near Eastern Cylinder Seals from the Marcopoli Col-*

lection, Berkeley (Ca).

Thournay e Saouaf 1952

R. J. Thournay e S. Saouaf, «Stèle de Tukulti-Ninurta II», *Annales archéologiques arabes syriennes* 2, pp. 169-190.

Tunca 1979

Önan Tunca, «Catalogue des Sceaux-Cylindres du Musée Régional d'Adana», *Syro-Mesopotamian Studies* 3, n. 1, pp. 1-28

Unger 1938

Eckhard Unger, «Drachen und Drachenkampf» in *Reallexicon der Assyriologie* 2, pp. 231-235.

Van Buren 1939

Elisabeth Douglas van Buren, *The Fauna of Ancient Mesopotamia as Represented in Art*, Roma.

Van Buren 1945

Elisabeth Douglas van Buren, *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art*, Roma.

Van Buren 1946

Elisabeth Douglas van Buren, «The Dragon in Ancient Mesopotamia», *Orientalia Nova Series* 15, pp. 1-45.

Van Loon 1997

Maurits van Loon, «Mythologie B. II. In der Kunst Kleinasiens» in *Reallexicon der Assyriologie* 8, pp. 586-589.

Vanel 1965

Antoine Vanel, *L' iconographie du dieu de l'orage. Dans le proche-orient ancien jusqu'au VII^e siècle avant J.-C.*, Paris.

Ward 1910

William H. Ward, *The Seal Cylinders of Western Asia*, Washington.

Watanabe 2001

Chikako E. Watanabe, *Animal Symbolism in Mesopotamia. A Contextual Approach*, Wien.

Wegner 1981

Ilse Wegner, *Gestalt und Kult der Ištar-Šawuška in Kleinasien, Hurritologische Studien III* (Altes Orient und Altes Testament 36), Neukirchen-Vluyn

Wegner 1995

Ilse Wegner, «Der Name der Ša(w)uška» in D. Owen – G. Wilhelm (eds.), *Studies on the Civilizations and Culture of Nuzi and the Hurrians* Vol. 7, Bethesda (Md), pp. 117-120

Weidner 1967

Ernst F. Weidner, *Gestirn - Darstellungen auf babylonischen Tontafeln*, Wien

Westenholz 2004

Joan Goodnick Westenholz, *Dragons, Monsters and Fabulous Beasts*, Jerusalem.

Wiggermann 1989

Frans A. M. Wiggermann, «Tišpak, his seal, and the dragon *mušhuššu*» in O. M. C. Haex (ed.), *To the Euphrates and Beyond*, Rotterdam-Brookfield, pp. 117-133.

Wiggermann 1992

Frans A. M. Wiggermann, *Mesopotamian Protective Spirits. The ritual texts*, Groningen.

Wiggermann 1994

Frans A. M. Wiggermann, «Mischwesen. A. Philologisch. Mesopotamien.» in *Reallexicon der Assyriologie* 8, pp. 222-246.

Wiggermann 1995

Frans A. M. Wiggermann, «Mušhuššu» in *Reallexicon der Assyriologie* 8, pp. 455-462.

Wiggermann 1997

Frans A. M. Wiggermann, «Transtigridan Snake Gods» in I. L. Finkel – M. J. Geller (eds.), *Sumerian Gods and their Representations*, Groningen, pp. 33-55.

Wilhelm 1989

Gernot Wilhelm, *The Hurrians*, Warminster.

Williams-Forte 1983

Elisabeth Williams-Forte, «The Snake and the Tree in the Iconography and Texts of Syria during the Bronze Age» in L. Gorelick – E. Williams-Forte (eds.), *Ancient Seals and the Bible*, Malibu, pp. 18-43.

Winter 1989

Irene J. Winter, «The ‘Hasanlu Gold Bowl’: Thirty Years Later», *Expedition* 31, n. 2, pp. 87-106.

Yon 1991

Marguerite Yon, «Les stèles de pierre» in *Ras Shamra- Ougarit VI. Arts at Industries de la Pierre*, Paris, pp. 273-344.

Le titolature femminili negli stati neo-hittiti.

Federico Giusfredi

Give me the daggers!
(W. Shakespeare, Macbeth II, 2)

La regina di Hatti

In hittita cuneiforme sono attestati due termini diversi per indicare la figura della compagna del re. Si tratta, specificatamente, del sumerogramma MUNUS.LUGAL e del termine anatolico o peri-anatolico *tawananna*. Almeno in origine il primo dei due termini, che compare ad esempio nel testo leggendario della regina di Nesa e dei suoi 30 figli,¹ veniva utilizzato per riferirsi a donne che rivestivano a tutti gli effetti la regalità nella propria città, o che erano quantomeno le mogli ufficiali del re in carica. Attraverso gli ideogrammi, il titolo MUNUS. LUGAL rappresenta il vero e proprio femminile di “re”, LUGAL, e appare impiegato non solo in racconti mitici, ma anche per regine in carne e ossa, storicamente attestate in testi la cui composizione risale a fasi piuttosto antiche.² Si tratta soprattutto di testi di rituali, nei quali la regina viene menzionata accanto ad un re “maschio” titolato *labarna*³ o, direttamente, LUGAL.⁴

Il caso del titolo *tawananna* è in parte diverso, poiché nelle fasi iniziali della storia hittita il termine doveva indicare tutte le donne legate al sovrano da rapporti familiari. Non la sola moglie, dunque, ma anche la madre, la sorella, la figlia.⁵ Solo in una fase successiva, nella quale il termine fu certamente assunto come nome proprio della consorte di Suppiluliuma I, nata a Babilonia e giunta a Hatti come regina straniera, *tawananna* diviene una titolatura vera e propria dal significato univoco, impiegata per indicare la regina, sposa del *tabarna*. Tuttavia, anche in questa fase, un residuo dell’antica funzione si conserva nel

1 CTH 3, cfr. StBoT 17.

2 Carruba (1992: 87).

3 Ad esempio in CTH 414, 725, 736.

4 In CTH 416, 447 631 e 733.

5 Carruba (1992: 74 s.).

fatto che la *tawananna* rimanga di norma in carica a vita: da regina sposa a regina madre. Solo alla sua morte la prima moglie del nuovo sovrano le subentra nel ruolo.

Con ogni probabilità la grafia MUNUS.LUGAL cela una lettura del tipo *hassusara*, con la costruzione del femminile morfologico in /-sara/ tipica dell'anatolico, o quantomeno tipica tanto dell'hittita quanto del luvio. In tal senso, il suo legame con il termine *hassu-*, “re”, risulta chiaro almeno quanto la natura “derivata” del termine. Non sappiamo con certezza se a Hattusa, tra le fasi più arcaiche e quella più tarda detta di norma “imperiale”, i due titoli MUNUS.LUGAL e *tawananna* fossero sovrapponibili o se esistesse una distinzione. Non è chiaro se la MUNUS.LUGAL rimanesse in carica a vita; se esistessero al contempo una *tawananna* e una MUNUS.LUGAL; se vi fu un conflitto culturale alla base di una possibile duplicità di cariche e titoli; infine, se questo conflitto abbia a che vedere con l’ingresso nella casa reale di numerose donne di sangue e nome hurrico a partire da quello che si soleva chiamare, sino a poco fa, Medio Regno.

Il ruolo politico e religioso della *tawananna* è in ogni caso ben noto; oltre all’importanza della figura della regina come sposa all’interno di matrimoni dinastici che legarono Hatti a Babilonia, a Kizzuwatna e ad altri importanti paesi del Tardo Bronzo,⁶ conosciamo esempi di preghiere che dovevano essere pronunciate dalla *tawananna*; sappiamo, inoltre, che ad essa erano accessibili “luoghi” della vita politica e religiosa sufficientemente pericolosi da giustificare l’“istruttoria” di Mursili II per la destituzione della vedova, ancora in vita, del suo predecessore: ella si era resa colpevole di alto tradimento e dell’omicidio di Gassuliyawiya,⁷ la consorte del sovrano.

⁶ Sulla storia politica del Tardo Bronzo, si veda la buona sintesi storica in Liverani (2000). De Martino (2003), con relativa bibliografia, è invece un valido strumento di consultazione specifica per la storia e la cultura hittita.

⁷ Sulle preghiere citate si vedano Singer (2002: 70-79).

La fase di transizione

Questa, in breve, la situazione per quanto concerne la documentazione cuneiforme. A partire dal XV secolo a.C., se non prima, un mutamento importante avvenne, però, nel mondo della registrazione scribale. Sui sigilli reali a stampo iniziamo ad incontrare, nel campo centrale, iscrizioni in scrittura geroglifica anatolica: in esse compaiono naturalmente i nomi dei re e delle regine, e, accanto ai nomi, le rispettive titolature. Il campionario di titoli del re hittita, nel sigillo geroglifico, varia dal sempre presente MAGNUS.REX ai più saltuari, ma via via più frequenti titoli di REGIO.DOMINUS, HEROS e *277-la.⁸ Il campionario femminile non è, invece, altrettanto vario, in quanto prevede l'uso di una sola titolatura vera e propria, quella di MAGNUS.DOMINA.

Nella sua introduzione al geroglifico anatolico, A. Payne analizza il doppio ideogramma MAGNUS.DOMINA come *hasusara*,⁹ versione luvio-geroglifica del termine cuneiforme, scritto, come abbiamo visto, MUNUS.LUGAL. Le attestazioni di primo millennio che presentano complementazione fonetica confermano questa identificazione. Nonostante sia abbastanza verosimile che entrambi i titoli, *tawananna* e MUNUS.LUGAL, fossero normalmente usati a Hatti, appare del tutto evidente che nelle fasi finali dell'impero hittita il primo titolo, dopo essersi specializzato ad indicare la regina consorte, sia caduto in parziale disuso; il secondo, invece, che ebbe fortuna e sopravvisse al nuovo sistema scribale, deve aver prevalso nelle fonti e probabilmente anche nell'uso.

Chiedersi cosa accadde dopo il XIII secolo a Hatti pone alcuni problemi storici, o meglio, impone una scelta. Parte della critica ritiene che la caduta della capitale Hattusa, avvenuta al tempo di Suppiluliuma II, abbia rappresentato la fine della storia hittita; in questa prospettiva può risultare ancora degna di interesse, al massimo, un'analisi di

⁸ Il segno viene normalmente letto *labarna*, ma vedi anche Mora e Carruba (1990: 143-149) per una proposta differente.

⁹ Si confronti la relativa voce di glossario in Payne (2004: 154).

casi documentari estemporanei come il sigillo di Lidar Höyük.¹⁰ Un secondo e più fecondo atteggiamento è invece quello di chi, come J. D. Hawkins o A. M. Jasink,¹¹ ha scelto, piuttosto, di cercare la traccia perduta di Hatti, Tarhuntašša e Karkemiš nelle culture luvie dell'Età del Ferro. Seguendo l'esempio di questo secondo ramo degli studi, tenteremo ora di ricostruire il destino di quelle che potremmo chiamare "titolature da signora", le titolature geroglifiche che appaiono nei documenti pervenutici dal complesso insieme geo-politico dei cosiddetti "stati neo-hittiti" (X-VIII secolo a.C.).

L'Età del Ferro

Una periodizzazione di massima della parabola storica neo-hittita è proposta nella seguente tabella riassuntiva:¹²

XI secolo	Karkemiš, Melid	Prime iscrizioni dei sovrani arcaici
X secolo	Karkemiš, Melid, Til Barsip	Suhidi a Karkemiš, Serie di Taras a Melid, Primi re di Masuvari
IX secolo	Karkemiš, Melid, Stati costieri, Stati centrali	Casa di Astiruwa a Karkemiš, Iscrizioni di Maras e Patina, Testi di Hama.
VIII secolo	Tutti i regni, Tabal	Testi delle ultime dinastie, Testi dal Tabal.

I casi di menzione di una regina sono, nell'Età del Ferro, piuttosto limitati. Più precisamente, abbiamo tracce di titolature nei seguenti testi, che presentano tre tipologie differenti:

- Karkemiš A23, Kirçoglu, Meharde (MAGNUS.DOMINA o MAGNUS.FEMINA)

10 Hawkins (1988: 99 ss.).

11 Jasink (1995); Jasink (1998); Hawkins (1988).

12 Per una visione d'insieme più dettagliata, si veda Hawkins (2000).

- Boybeypinari 1 (*tarwanis* FEMINA)
- Babilonia 1, Karkemiš A1a, Karkemiš A11b + c, Körkün (BONUS- FEMINA-)

Vedremo ora di considerarli caso per caso, tentando di definirne il significato e le eventuali differenze per quanto riguarda la loro funzione.

MAGNUS.DOMINA o MAGNUS.FEMINA

La classe di titoli resa con il digramma MAGNUS.DOMINA o MAGNUS.FEMINA sembra essere la titolatura più tradizionale; essa corre nei seguenti passi.

Karkemiš A23 : Kubaba, la mia signora, regina di Karkemiš, mi prese per mano (§3)

Karkemiš A23 : Io ristabilii Kubaba, regina di Karkemiš (§10)

Meharde : Questa stele è della divina regina della regione (§1)

Meharde : Contro di lui sia persecutrice la divina regina della regione (§6)

Meharde : Possa la divina regina della regione distruggere [...] (§8)

Kirçoglu : Questa statua della divina regina della terra ho fatto (§2)

Si ha qui a che fare con iscrizioni di confine tra Siria e Anatolia, orbitanti nell'area di Karkemiš, e databili ad un lungo intervallo tra il X secolo (Karkemiš A23, del re Katuwas - circa 910-890 a.C.) e l'VIII (Kirçoglu, Meharde).¹³ La titolatura usata è in generale la stessa dei sigilli di regina di II millennio, salvo nel caso di Kirçoglu.¹⁴ La presenza della complementazione fonetica (*sa₅ + ra/i* in Karkemiš A23 e Kirçoglu; *Vollkomplement* in Meharde) indica chiaramente una lettura *hasusara*. La particolarità di questi impieghi risiede nel fatto che, in tutti e tre i casi, non è più ad una donna che il titolo si riferisce bensì ad una dea, come ancora ad una dea si lega l'*hapax* estemporaneo di Karkemiš A5

13 Per l'edizione si veda Hawkins (2000: 383 ss.).

14 Per l'edizione si veda Hawkins (2000: 415 ss.).

§9 e §13¹⁵ TERRA.DEUS.DOMINA riferito alla dea poliade Kubaba. L'impiego di un titolo tradizionalmente regale per la connotazione del ruolo attivo della dea poliade (Kubaba è dichiaratamente dea di Karkemiš almeno dal X secolo, a partire dal regno di Katuwas, quarto dei Suhidi)¹⁶ è un fatto all'apparenza strabiliante. Per quale ragione il titolo per regina non si usa più per indicare la regina? Che Kubaba veste ora i panni di una sorta di *first lady* della città? Questa ipotesi è possibile, a maggior ragione se si considera l'impiego nei regni meridionali del titolo REX (= akk. *šarrum*, sum. LUGAL) per il dio Ea (*i-ia*). Tale uso è ben attestato, ma è anche giustificato dall'influsso della cultura mesopotamica, che attribuiva la regalità e il titolo *šarrum* ad Ea già da lungo tempo.

Si può ipotizzare anche una seconda spiegazione. Abbiamo visto che il titolo anatolico *has(s)usara* era un titolo dapprima esclusivo ed opposto al più “polisemico” *tawananna*, divenuto poi secondario e infine recuperato dagli hittiti con l'avvento del geroglifico (e probabilmente del luvio come lingua parlata). Questo fatto non implica necessariamente che il titolo avesse un uso altrettanto “discontinuo” anche in ambiente luvio, dove forse già nel secondo millennio se ne faceva un impiego religioso. In tal senso non ci troveremmo, allora, di fronte al caso di uno slittamento semantico da “regina” a “dea”: potrebbe anche darsi che la funzione religiosa del vocabolo sia da interpretare come un fatto luvio assolutamente tradizionale.

Tarwanis FEMINA

Il caso della *tarwanis* FEMINA di Boybeypinari¹⁷ è leggermente diverso:

Boybeypinari 1:Questo trono e questa tavola io, Panamuwatis, sposa del tarwanis Suppilulumma ho dedicato (§1)

15 Per l'edizione si veda Hawkins (2000: 181 ss.).

16 Hawkins, (2000: 73-79).

17 Per l'edizione si veda Hawkins (2000: 334 ss.).

Il *tarwanis* di Boybeypinarı è il governatore di una regione del paese settentrionale di Kummuh, regno decentrato e di recente fortuna al momento della stesura delle iscrizioni (VIII secolo a.C.), benché i nomi di alcuni sovrani riecheggino quelli degli antichi imperatori di Hatti. Con ogni probabilità, il titolo *tarwanis* FEMINA altro non significa che “sposa” del *tarwanis*.¹⁸ È semmai interessante che in questa iscrizione sia proprio la donna in questione a parlare in prima persona, fatto curioso in grado di suggerire legami tra la politica (e, forse in misura ancora più rilevante, la religione) e l’attività delle nobildonne neo-hittite.

BONUS- FEMINA-

Ben più intrigante il problema posto dalle quattro iscrizioni che riportano il titolo BONUS- FEMINA-, ovvero Babilonia 1, Karkemiš A1b, Karkemiš A11a, Körkün. Tutte le iscrizioni sono di X secolo ad eccezione della quarta, databile al IX; tutte provengono da Karkemiš ad eccezione della prima, aleppina.

Babilonia 1: a lui (scil. Tarhunzas di Aleppo) diedi la mia *wasamis wanattis*, figlia di Anas (di Karkemiš?) (§3)

Karkemiš A1b: Io sono Wastis, la *wasamis wanattis* di Suhis, il REGIO. DOMINUS (§1)

Karkemiš A11a: E questi Haristani per Anas, la mia *wasamis wanattis*, come appartamenti di sopra (del secondo piano) ho costruito (§19)

Körkün: E Nanasis, la mia *wasamis wanattis*, mi diede il figlio del cuore(?) (§10)

Nel caso di Karkemiš A1b,¹⁹ ci troviamo di fronte a una iscrizione posta accanto a un ritratto a rilievo di donna;²⁰ a parlare è anche qui,

18 Hawkins (2000: 334 ss.).

19 Hawkins (2000: 79 ss.).

20 Orthmann (1971: 33 ss., 190, 379).

come nel caso di Boybeypinari, la donna stessa: una regina Wastis, moglie di Suhis II (circa 930-910 a.C.), la quale, esaltando le gesta del marito, si definisce sua BONUS-mis FEMINA-tis. Una possibile lettura è *wasamis wanattis*, che vorrebbe testualmente dire “sposa/donna buona” (dove *wasamis* è partipio da *was-*, “essere buono”). Nell’iscrizione A11a²¹ è invece Katuwas (circa 910-890 a.C.), figlio di Suhis e Wastis, a parlare della moglie Anas e a definirla, nuovamente, BONUS-samis FEMINA-tis. La testimonianza aleppina²² è invece riferita dal re di Aleppo a sua moglie Anasis, che potrebbe essere una figlia della BONUS- FEMINA- Anas di Karkemiš, in base a un confronto prosopografico se non certo almeno plausibile.

Leggermente diverso il caso della stele di Körkün,²³ che, come abbiamo detto, è più tarda, e narra le gesta di un generale in carica al tempo del re Astiruwas, nel IX secolo avanzato. In essa viene citato il nome della moglie del generale, una certa Nanasis, che viene definita nuovamente BONUS-s FEMINA-tis. Siamo dunque ancora nel paese di Karkemiš, ma non abbiamo più a che fare con la moglie di un sovrano, bensì con quella di un importante militare.

I contesti in cui le *wasami- wanatti-* vengono citate sono normalmente brani di elogio delle gesta dei loro sposi, ma ci sono due aspetti significativi che vanno notati. Innanzitutto, Wastis viene ritratta su ortostato e detta la propria iscrizione, il che può costituire un indizio relativo alla sua importanza istituzionale. In secondo luogo, la figura di Anas sembra essere legata, nelle iscrizioni del marito Katuwas, alla gestione di uno spazio architettonico misterioso detto *haristani*, che probabilmente era un ambiente sopraelevato presso le porte della città, e che poteva avere funzioni di stoccaggio sacrale di beni alimentari. Considerato, inoltre, che il titolo si conserva identico nella memoria culturale del regno di Karkemiš, credo sia più che probabile che esso avesse un significato istituzionale, ancora una volta se non di “regina” almeno di “signora”, e questa volta, diversamente da *ha-*

21 Hawkins (2000: 94 ss.)

22 Hawkins (2000: 391 ss.).

23 Hawkins (2000: 171 ss.).

susara, connotato in senso fortemente temporale.

Le origini del titolo BONUS- FEMINA-

Quali sono le origini del titolo “buona/amata sposa/donna”? È possibile tracciare anche per esso una storia d’uso, come si è fatto per MUNUS.LUGAL e *tawananna*? Le radici del problema affondano nuovamente nella glittica siro-ittita di II millennio. Premettiamo che, da un punto di vista epigrafico, è assodato il passaggio da BONUS₂ a BONUS per coprire lo stesso campo semantico e lessematico, ovvero quello legato al concetto di “bontà” .

Per cercare l’origine di questo titolo nella glittica o nelle iscrizioni di II millennio occorre, dunque, considerare un ipotetico binomio che, nella forma non complementata, dovrebbe apparire BONUS₂.FEMINA. Nelle iscrizioni lunghe o corte su pietra, la fatica è sprecata: ogni *tawananna* si fa intitolare immancabilmente MAGNUS.DOMINA. Ma nel caso della glittica, e specificamente della glittica “non reale”, abbiamo più fortuna:

Toronto BOR 17; Toronto BOR 9; Ankara ANKM 4; Ankara ANKM 1; Ankara ANKM 12; Ras Šamra UG 41-42; Oxford ASHM 12; Masat Höyük MAS 6; Hama HAMA 2; Masat Höyük MAS 2-3 , Toronto BOR 24 ; Hatay HATM 3; Adana ADM 6; Ankara ANKM 14; Ankara ANKM 2; New Haven YALE 1; New Haven YALE 2; New York MET 2; Parigi BN 22; Toronto BOR 7; Atchana AL 6; Oxford ASHM 35; Ankara ANKM 11; Parigi Louvre AM 419; Parigi Louvre AM 420; Parigi Louvre LOUV 17; Parigi Louvre LOUV 32; Toronto BOR 27; New Haven NEW 8; New Haven 9; Di Mattia MAT 1; Firenze FLO 1; Nisantepe n° 132, 414, 517, 519, 520.

Questi sono i sigilli geroglifici o almeno bigrafi che riportano nelle diverse possibili varianti il titolo BONUS₂.FEMINA.²⁴ Si tratta, prin-

²⁴ I sigilli sono editi da Mora (1987), con l’eccezione di quelli provenienti dall’archivio di Nişantepe, per cui si rimanda a Herbordt (2005).

cipalmente, di sigilli di dignitari siriani orbitanti intorno ai vicereami hittiti di Karkemiš e di Emar, e presumibilmente anche di mogli di dignitari talora abbastanza importanti da avere un sigillo personale sul quale non sempre compare il nome del marito; non mancano però le attestazioni provenienti dall'archivio di Nişantepe.

Conclusioni

Lo studio della genesi e della mutazione di titolature si rivela uno strumento di prim'ordine, per quanto concerne l'interpretazione storica. Ad esempio, il titolo *tapariyalli*, che indicava nell'Età del Bronzo un generale o comandante²⁵ (< i.e. *d^{hab^h}ar), sopravvive sì nell'Età del Ferro, ma nella maggior parte dei casi sta ad indicare ancora un militare. Il titolo MAGNUS.REX, laddove permane, non indica certo più un imperatore, ma di fatto continua a veicolare un senso di chiara potenza politica, di preteso potentato regionale.²⁶

La storia del termine BONUS- FEMINA- presenta, oltre al sopravvivere di una tradizione, uno slittamento semantico che rispecchia mutamenti politici e culturali. Che la BONUS- FEMINA- neo-hittita fosse una regina, una governatrice o una nobildonna potrebbe dirsi non certo, dato che la Nanasis di Körkün non era la sposa di un re. Ma di certo Wastis, Anas e Anasis lo erano, eppure paiono avere ereditato un titolo che in passato apparteneva alle classi funzionali. È perciò possibile che l'assurgere di una titolatura minore del Bronzo al più alto titolo del Ferro segua la traccia della parabola che vede i re del “gruppo arcaico” di Karkemiš soppiantati da governatori di famiglie

25 Sull'impiego di tale titolo nell'Età del Bronzo si confronti quanto scrive Pecchioli (1982: 367).

26 Per quel che riguarda la storia delle titolature regali e funzionali negli stati neo-hittiti, rimando alla tesi di laurea non pubblicata di chi scrive: Giusfredi (2005/2006), in particolare al capitolo 3, pp. 92-134, sono discussi nel dettaglio i principali titoli attestati nella documentazione edita da Hawkins (2000); sulla figura del *tapariyalli* si vedano le pagine 122-124; alle pagine 92-94 è discusso invece il problema del MAGNUS. REX a Karkemiš e nel Tabal. Infine, alle pagine 131-133, è presente una breve sintesi relativa alle titolature femminili, da intendersi come preliminare al presente lavoro.

emergenti. È questo ciò che rivelano i titoli delle regine luvie che vennero dopo Hatti?

Nota ai testi luvi

Le traduzioni sono condotte sul testo luvio proposto da Hawkins, 2000. Differiscono da quelle inglesi solo nel caso dell'iscrizione Körkün, §10, dove per il problematico stilema *zartasin INFANS-nin* (sic!) si preferisce tradurre “figlio del cuore” (luv. ger. *zarz-*) piuttosto che “son of the body” come proposto da Hawkins.

Brani in lingua (già forniti in traduzione)

Karkemiš A23: [m]is DOMINUS-nanis (DEUS)Kubabas

Karkamisizas(URBS) MAGNUS.DOMINA-saras MANUS-ti PUGNUS-ta
(§3)

Karkemiš A23 : wata (DEUS)Kubaban Karkamisizan(URBS) MAGNUS.
DOMINA-saran POST-ni SOLIUM-nuwaha (§10)

Meharde : za = wa (STELE)tani(?)saza DEUS.REGIO-nis (MAGNUS.
DOMINA)hasusaras (§1)

Meharde : <a>pati = pa = wa DEUS.REGIO-nis (MAGNUS.
DOMINA)hasusaras LIS-zasalis satu (§6)

Meharde : <a>pas = pa = wa [...]za DEUS.REGIO-nis (MAGNUS.
DOMINA)hasusaras arha DELERE-nutu (§8)

Kirçoglu : wa za STATUA-rus DEUS.REGIO-nisana MAGNUS.FEMINA-
sari arha (PES) upaha (§2)

Boybeypinarı 1 : za = wa (THRONUS)isatarataza zaha MENSA-za mu
Panamuwatis PURUS.FONS-mis IUDEX-nis FEMINA-natis PONERE-

waha (§1)

Babilonia 1 : wa = tu min FEMINA-tin BONUS-min INFANS-nin Anasin piyaha (§3)

Karkemiš A1b : EGO-mi BONUS-tis Suhisi REGIO-ni DOMINUS-yasa BONUS-mis FEMINA-tis (§1)

Karkemiš A11a : zazi = pa = wa (DOMUS)haristanizi Anaya BONUS-sa = mi FEMINA-ti (DOMUS + SCALA)tawanizi iziha (§19)

Körkün : amis FEMINA-tis Nanasis BONUS-mis (X)zartasin INFANS-nin piyata (§10)

Bibliografia:

Carruba 1992

O. Carruba, «Die Tawanannas des alten Reichs», in *Hittite and other Near East Studies in Honour of Sedat Alp*, Ankara, pp. 73-89.

Carruba 1998a

O. Carruba, «Tawananna I. Babylonia Hieroglyphica», *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 88, pp. 114-126.

Carruba 1998b

O. Carruba, «Tauananna III. De Tauananna nomine atque officiis», *Altorientalische Forschungen* 25, pp. 215-221.

Carruba 2000

O. Carruba, «Tauanana II. DE MAGNAE FILIAE REGIS cognominis significatio atque usu», in *Studi sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, Napoli, pp. 71-83.

De Martino 2003

S. De Martino, *Gli Ittiti*, Roma.

Giusfredi 2005/2006

F. Giusfredi, *Forme e titoli del potere politico negli stati neo-hittiti*, A.A. 2005/2006, Università degli Studi di Pavia, tesi di laurea.

Giusfredi 2007

F. Giusfredi, «L'Haristani di Karkemiš», in *Atti del I congresso nazionale "Federico Halbherr" per i giovani archeologi*, Roma.

Hawkins 1988

J.D. Hawkins, «Kuzi Tesub and the «Great Kings» of Karkamis», *Anatolian Studies* 38, pp. 99-108.

Hawkins 2000

J.D. Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, Vol. I, *Inscriptions of the Iron Age*, 3 Parts, Berlin - New York.

Herbort 2005

S. Herbordt, *Nisantepe Archiv in Boğazköy-Hattusa: Siegel der Kopie. Prinzen und Beamten Katalog*, Berlin.

Jasink 1995

A.M. Jasink, *Gli stati neo-ittiti*, Pavia.

Jasink 1998

A.M. Jasink, «Titolature ufficiali in età neo - ittita», *Studi Micenei e Egeo-Anatolici* 40, pp. 87-104.

Liverani 2000

M. Liverani, *Antico Oriente*, Bari.

Marazzi et alii 1998

M. Marazzi et alii, *Il Geroglifico Anatolico. Atti del colloquio Napoli-Procida 1995*, Napoli.

Mora 1987

C. Mora, *La glittica anatolica del II millennio A.C. : classificazione tipologica*, (Studia Mediterranea 6), Pavia.

Mora e Carruba 1990

C. Mora e O. Carruba, «Il segno L 277 del geroglifico anatolico», *Orientalia Nova Series* 59/2, pp. 143-149.

Orthmann 1971

W. Orthmann, *Untersuchungen zur späthethitischen Kunst*, Bonn.

Otten 1981

H. Otten, *Die Apologie Hattusilis III* (Studien zu den Boğazköy Texten, 31), Wiesbaden.

Payne 2004

A. Payne, *Hieroglyphic Luwian*, Wiesbaden.

Pecchioli 1982

A. Pecchioli, *Mestieri, professioni e dignità nell'Anatolia ittita*, Roma.

Singer 2002

I. Singer, *Hittite Prayers*, ed. by H. A. Hoffner, Leiden-Boston-Köln.

Abbreviazioni

Generali:

akk. = akkadico (babilonese e assiro)

hitt.cun. = hittita cuneiforme

i.e. = indoeuropeo ricostruito

luv.ger. = luvio geroglifico

sum. = sumerico

«Tradurre e non tradire»: il problema delle integrazioni. Il caso di KBo XII 39¹

Matteo Vigo

Con il presente lavoro si vuole esporre per sommi capi una problematica relativa allo studio e all'interpretazione dei testi antichi.

Lo spunto per questo tipo di studio è stato offerto da un ormai famoso proverbio paronomastico: ‘traduttore = traditore’ e più appropriatamente da quello che fu definito dall’illustre storico della lingua italiana, Gianfranco Folena, ‘il bisticcio linguistico tra traduzione e tradizione’.²

Fin dal primo secolo a.C. Cicerone, con riferimento alla sua traduzione dei ‘Discorsi’ di Eschine e Demostene, accennava al grande problema teorico che avrebbe dominato il mondo della traduzione per duemila anni: bisogna essere pedissequamente fedeli alle parole del testo (traduzione letterale) oppure al pensiero che il testo racchiude (traduzione letteraria)?

La soluzione al problema sembrava già avanzata dall’oratore latino, che così sentenziava riferendosi appunto alla traduzione dei ‘Discorsi’: «Io li ho resi comportandomi non da semplice traduttore (“*ut insi*-

1 Desidero ringraziare sentitamente il Prof. Singer per avermi dato la possibilità di leggere il Suo manoscritto: ‘In Hattusa The Royal House Declined..». Royal Mortuary Cult in 13th Century Hatti’, presentato in occasione del Convegno: ‘L’Anatolia centro-settentrionale in epoca ittita. Nuove prospettive di ricerca alla luce delle indagini recenti’, (Firenze, 8-9 Febbraio 2007), non ancora pubblicato al momento della stesura finale del presente contributo. Un doveroso ringraziamento va al Prof. Carruba per le puntuali osservazioni e discussioni in merito ad alcune tematiche trattate nel presente contributo. Esprimo infine la mia gratitudine alla Prof.ssa Mora, per aver letto le bozze di questo manoscritto e al Dott. Giorgieri per i suggerimenti inerenti al commento filologico di alcuni passi di KBo XII 39. L’autore del presente contributo è, ovviamente, responsabile di tutte le ipotesi e riflessioni qui proposte.

2 Folena (1991: 3).

terpres") ma da scrittore ("*sed ut orator*"), rispettandone le frasi, con le figure di parole o di pensieri, servendomi tuttavia di termini adatti alle nostre abitudini latine. Non ho quindi ritenuto necessario rendere ogni parola con una parola ("*verbo verbum reddere*"); tuttavia ho conservato intatto il significato essenziale ed il valore di tutte le parole "..." Perché in realtà al lettore doveva importare, a mio giudizio, che gli si offrisse, di queste stesse parole, non il numero, ma per così dire il peso ("*non enim enumerare, sed tamquam adpendere*").³

Il problema della traduzione di un testo, specie se antico, si fa più complesso nel caso in cui, come spesso accade, questo si presenta in stato frammentario.

In ambito vicino-orientale, un documento proveniente da un archivio, un resoconto di campagne militari o un trattato ad esempio, potrebbero aiutarci nella comprensione di una realtà storica e politica. Lo storico o il filologo che si trova davanti ad un tale documento sarà pertanto portato a cercare di trarne il maggior numero di informazioni possibili.

Comprendiamo dunque come spesso si avverta la necessità di effettuare delle integrazioni al testo e come sia delicata tale operazione.

Il problema delle integrazioni è infatti una questione molto dibattuta.

Il punto di partenza è sostanzialmente ciò che si può definire letteralmente ‘con-testualizzazione’: cioè tentare di integrare un testo corrotto partendo da confronti con tipologie testuali simili, e da documenti nei quali si evidenzia un contesto storico pertinente.

Il testo presentato qui di seguito, a titolo di esempio, può aiutarci a rendere la dimensione del problema. Il processo d’integrazione in senso lato, se da una parte è necessario per la completa comprensione del documento, rischia, come vedremo, di tradirlo nella misura in cui si decide di insistere con le integrazioni.

³ Libera traduzione da Cicerone: *De optimo genere oratorum*, 14.

KBo XII 39⁴
TRASCRIZIONE

Ro.⁵

1'

] x [

2'] ŠEŠ-Y[A
3' k]e²-e|-da-ni x[-
4'] |i²-ya-zi⁶ ú-x[
5'] |^{LÚ} KÚR ki-ša-r[i

6' [^{LÚ} MU-UN-NA]B-TUM ⁷-ma-ă ŠA KUR ^U[^{RU}
7' [na-an e-e]p⁷-te-en na-an pa-r[a-a pí-iš-tén⁸

4 CTH 141. Traduzione e commento di Steiner (1962: 134-136); trascrizione e traduzione di Otten (1963: 10-13); da ultimo de Martino (2007: 483 ss.); citazioni più significative in Güterbock (1967: 80); Carruba (1968: 22 ss.); Harrak (1987: 216); Watkins (1985: 251); Singer (1985: 121 ss.); Klinger e Neu (1990: 141, 156 n. 43); Giorgieri e Mora (1996: 61, 64); Astour (1996: 55-56); Klengel (1999: 301); Singer (2000: 26-27); Heltzer (2001: 369 n. 7); van den Hout (2002: 77); Mora e Giorgieri (2004: 13 n. 44); Klinger (2006b: 8).

5 Recto e Verso sono invertiti rispetto all'edizione di KBo. Si veda il commento al testo.

6 Così legge anche Otten (1963: 11). Cfr. de Martino (2007: 486).

7 Cfr. ittita *pittiyant-*. Per questa integrazione già Otten (1963: 12); Steiner (1962: 134); de Martino (2007: 486) Dell'accadogramma rimane traccia evidente della sillaba *NAB*. D'altronde la lettura delle righe successive e il confronto con il repertorio delle sezioni dei trattati ittiti, relative alle clausole per i fuggiaschi, ci orienta in questo senso. Per uno studio sulla terminologia utilizzata all'interno dei trattati ittiti nelle sezioni riservate a sudette clausole si veda del Monte (1983: 30-31, con la bibliografia proposta alla n. 2).

8 Si segue l'interpretazione di de Martino (2007: 486 n. 32); si confermano i dubbi sull'integrazione di *pa-r[a-a*.

8' [nu⁹ LÚ ^U]RU Ḥa-at-ti ku-iš [
9' [na-an] |e-ep-tén na-an-kán [pa-ra-a pi-iš-tén¹⁰

10' [ma-a-an-n]a¹¹ LÚ URU Ḥa-at-ti x[¹²
11' [A-NA KU]R¹³ URU A-la-ši-ya up-pa-ah[-hi]¹⁴
12' a-p]u-un¹⁵ UN-an dam-me-e-da[-ni pé-di¹⁶
13' [nu a-pu-u]n UN-an PAP-ah-ḥa-aš-tén¹⁷ Ú-U[L
14' [nu-u]š²-ma-aš GIM-an wa-tar-na-ah-hi[

15' [ma-a-a]n-na ḤUL-lu ŠA KUR URU Ḥat-[ti
16' IŠ-]TU KUR LÚ| GAB.A.RI iš-dam-m[a-aš-te-ni¹⁸
17' [na-at¹⁹ le-]e ša-an-na-at-te-e-ni A[-NA DUTUŠ-at me-ma-at-te-
en²⁰
18']x-ma²¹ LÚ URU Ḥa-at-ti [

9 Già de Martino (2007: 486).

10 Così anche Otten (1963: 12); Steiner (1962: 134).

11 Cfr. de Martino (2007: 486). Rimane chiara traccia di sillaba -na.

12 Si veda anche Steiner (1962: 134); cfr. de Martino (2007: 487 n. 33).

13 Cfr. Steiner (1962: 134): «[und ihn in das Lan]d».

14 Qui de Martino (2007: 487) propone invece: up-pa-ah[-hu-un].

15 Integrazione operata in base alla visione della foto, dove sembra ci sia la fine di un orizzontale prima della sillaba -un. Si veda anche de Martino (2007: 487).

16 Si concorda con l'integrazione di de Martino (2007: 487). Logica, ma non pienamente sostenibile, la proposta di Steiner (1962: 134): «laßt nicht entkommen!».

17 Già Steiner (1962: 134): «[Jen]en Mann nehmt in Obhut» e più liberamente Otten (1963: 12): «diese]n Mann bewacht!».

18 Vd. integrazione dubbia (Ergänzung unsicher) proposta da Steiner (1962: 134): «Hat[ti hört oder Böses».

19 Integrazione funzionale a legare il verbo (šanateni) con il soggetto di riga 15' (HUL-lu). Già de Martino (2007: 487).

20 Integrazione sulla base di KUB XXXIII 1, Col. III, 16'-17'; cfr. CHD “Š”: 157.

21 Qui de Martino (2007: 487) integra: [ma-a]n-ma; l'integrazione appare assai incerta, poiché prima di -ma non ci sono tracce di -an-.

- 19']x KUR ^{URU} ḥa[!]-at-ti x[
 20' a]r-aḥ-zé-n[a(-)²²
 Vo.
 1' KUR ^{URU}] A-la-š[i-ya²³
 2']x EGIR-pa pár-z[a

- 3' [ma-a-a]n-ma-kán LUGAL KUR |URU [A-la-ši-ya ^{LÚ} pí-id-du-ri-ya(?)²⁴
 4' ke(?)-)e INIM^{MEŠ} an-da ḥar-kán-z[i²⁵
 5']x-za-aš e-eš-du ^{LÚ} pí-id-du[-ri(-)
 6' -t] |u(?)²⁶-um-ma URU-ri SIG₅ e-eš-du [
 7' A-N]A KUR ^{URU} A-la-ši-ya SIG₅ e-eš-du [
 8']x a-aš-šu e-ez-za-at-tén mi-i-e-eš-du²⁷ x[
 9' [nu-uš-ma-aš-]za UDU SIG₅-in ḥa-aš-du DINGIR^{MEŠ} MA-MIT²⁸ [
 10' š]u-ma-aš-za TI-an-ni ḥa-an-za ḥar-kán[-du
 11' ke-]!e-da-ni INIM-an-ni DINGIR^{MEŠ} AN^E ku-ut-ru[-ú-e-ni-

22 Già Steiner (1962: 135): «be]nachbar[t»; vd. de Martino (2007: 487).

23 Cfr. Steiner (1962: 135); Otten (1963: 10); de Martino (2007: 487).

24 Per questa integrazione si rimanda al paragrafo successivo. Cfr. de Martino (2007: 487 n. 35).

25 La sillaba in rottura sembra proprio essere *-zi* e non *-du*. Otten (1963: 10) rinuncia all'integrazione.

26 Cfr. CHD “P”: 368; si veda a tal proposito anche quanto sostenuto da de Martino (2007: 487 n. 36).

27 Si veda de Martino (2007: 487): *mi-e-eš-du*.

28 Così già Güterbock (1967: 81 n. 13). Cfr. Hoffner (1973: 102): «The sign seems never to have been employed in Hittite words with the syllabic value *mit*, although this value is to be applied in the reading of the Boğazköy Akkadiogram *MA-MIT* (for Akkadian *māmitu*)». Cfr. HKL: n. 51; HZL: n. 208. La resa del segno ↘ con la sillaba *-pát* (cfr. HKL: n. 51; HZL: n. 13; per una panoramica riassuntiva sulle possibili letture si veda Hoffner 1973: 100-104; CHD “P”: 230), è qui improponibile poiché il segno è preceduto da *-ma*. Cfr. HE: 147-148, § 288; Hoffner (1973: 104); CHD “P”: 227, § 12, ma soprattutto Hart (1971: 104). Da ultimo Hoffner e Melchert (2008: 384, § 28.117). Per la resa: DINGIR^{MEŠ}-*ma-pát* si vedano Otten (1963: 11); de Martino (2007: 487).

eš²⁹ a-ša-an-du]

- 12' [nu-uš-ma-aš ke-]e iš-hi-ú-la-aš *TUP-PA*^{Hl.A30} ú-uk ^DUTU^s[*i*-ya-nu-un(?)]³¹
- 13' KUR]^{Hl.A}-za³² hu-u-ma-an-da IŠ-TU GIŠ|TUKUL [
- 14' IŠ-T]U É.A ^DUTU Ù IŠ-TU | Š[Ú.A(?)] ^DUTU ku-iš tar-ah-hu-un³³
- 15' É.]DINGIR^{LIM} ŠA ^DUTU ^{URU} TÚL-na IŠ-TU KÙ.BABBAR
[GUŠKIN(?)]³⁴
- 16' [^{NA}hé-kur(???)^{URU}]Ha-at-ti ^mTu-ut-ḥa-li-ya ku-iš ú[-e-da-aš]

29 Cfr. HW: 121.

30 Per la forma accadografica di collettivo *TUP-PA*^{Hl.A} si veda Mora e Giorgieri (2004: 208).

31 Per questa integrazione cfr. Zaccagnini (1990: 63-67).

32 Così anche Müller: <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/SVH/exemplar.php?xst=CTH141&expl=A#fnunt4>. De Martino (2007: 487) trascrive solo: KUR]^{Hl.A}. Si presume che la particella enclitica -za, inserita, come di norma, nel nucleo introduttivo della frase, abbia qui funzione agentiva, sebbene il verbo sia in lacuna (vedi *infra*). Per un approfondimento di quello che viene correntemente limitato alla funzione di pronome riflessivo si veda in generale Boley (1993). Per le attestazioni, le forme e le funzioni di -za dall'età antico ittita, all'ittita recente si veda Hoffner (1969), con le considerazioni ribadite in Hoffner (1996). Da ultimo, Hoffner e Melchert (2008: 357-364, in particolare § 28.25).

33 L'integrazione del verbo è proposta, oltre che dal contesto, dalla presenza della particella enclitica -za. Per il valore transitivo del verbo *tarḥ-* con la particella -za si veda, per esempio, Tischler (1991b: 159).

34 Si concorda con l'interpretazione proposta da Singer (1985: 121): «[Who embellished the te]mple of Sun-goddess of Arinna with silver [and gold?]»; cfr. KBo XII 38, Col. I, 13': [x x]x GUŠKIN 1 GUN URUDU 3 BÁN GA-YA-TUM A-NA ^DUTU ^{URU}TÚL-na. Si veda oltre il commento al passo. Diversamente de Martino (2007: 488): «il te]mpio della dea Sole di Arinna di argento [(e) d'oro (??) chi (l')ha costruito?]».

17' [ALAM(???)³⁵ Š]A(?)³⁶ ^DU ku-iš ú-e-da-aš LUGAL KUR ^{URU} Aš-šur-
z[a³⁷

18' a-ru(??)]-na-an³⁸ ku-iš za-a-iš ^{GIŠ}KÁ.GAL-x[

19' [ku-iš ke-e *TU*]P-PU A-NA ^DIŠTAR pí-ra-an ar-ḥ[a da-a-i]

20' [na-at-kán na]-na-ku-uš-ší-ya-an-ti pé-di da[-a-i]

21'] na-aš-ma-at-kán MU-ti MU-ti[

22']x-ya A-NA DUMU-Š[U

23'] x [

KBo XII 39

TRADUZIONE

Ro.

1'] . [

2'] mi[o] fratello [

3'] a questo . [

4'] fa .. [

5'] il nemico divien[e

6' [un fuggitiv]o del paese [

7' [prend]ete[lo] e conse[gnatelo

35 Integrazione assai incerta, poiché dal confronto del testo in foto sembra ci sia ancora spazio per almeno due segni. Diversamente de Martino (2007: 488 n. 46) integra in traduzione: «[Il tempio de]l dio della Tempesta»; si veda anche la proposta di Singer (1985: 122 n. 125): «Who built [the sanctuary(?) of] the Storm-god?».

36 Così già de Martino (2007: 488 n. 39); diversamente Steiner (1962: 135 n. 34).

37 La sillaba -za è quasi completamente visibile, tanto che Otten (1963: 11) la propone in trascrizione senza riserve.

38 Cfr. de Martino (2007: 488 n. 40); diversamente Singer (1985: 122 n. 126): «Who crossed [the river.....]na?». Si veda oltre il commento al passo.

8' [e un uomo di] Ḫatti che [
9' prendete[lo] e [consegnate]lo

10' e [se] un uomo di Ḫatti . [
11' man[do nel pae]se di Alašiya [
12' quel]la persona [in] un altro [luogo
13' e quell]a persona tenete in custodia, no[n]
14' e] come a voi ordino [

15' e [se] una cattiveria riguardo al paese di Ḫat[ti
16' da]l paese di un uomo di pari rango ud[ite
17' [no]n [la] nascondete [ma] a [Sua Maestà ditela
18' ma [se] un uomo di Ḫatti [
19']. il paese di Ḫatti . [
20' li]mit[rofo

Vo.

1' il paese di] Alaš[iya
2'] . indie[tro
3' ma se] il re del paese [di Alašiya e il *pidduri*(?)
4' quest(?)e parole mantengo[no
5']..... sia(); [per(?)] il *pidduri*
6' per la città di [..tu(?)]mma (tutto) sia favorevole [
7' pe]r il paese di Alašiya (tutto) sia favorevole [
8'] . mangiate bene(); che ci sia prosperità (!) . [
9' [e per voi] stessi la pecora partorisca bene(); gli dèi del giuramento
[
10' v]i assista[no] nella vita³⁹ [
11' a [ques]ta parola gli dèi del cielo [siano] test[imoni(!)]⁴⁰

39 Cfr. HW² "H": 195a: «Sie (die Götter) aber sollen euch im Leben beiste- hen». Diversamente de Martino (2007: 488): «v]oi stessi mantenga[no] in vita [».

40 Diversamente de Martino (2007: 488) propone in traduzione: «] per

- 12' [e per voi ques]ta tavoletta⁴¹ del trattato(,) io(,) Sua Maestà(,) [ho fatto(?)]
- 13' chi(??)] tutti [i paesi] con le armi [
- 14' d]a oriente e da occidente ha sconfitto(????)?
- 15' il te]mpio della dea Sole di Arinna di argento [e d'oro(?)
chi l'ha adornato(??)?]
- 16' [il memoriale(???) della] ‘Hatti di Tuthaliya’ chi (l') [ha co[struito?]
- 17' [la statua (???) del] dio della Tempesta chi (l') ha fatta? Il re di Assiria [chi
- 18' ha osato sfidarlo (????)⁴²? Il ma]re(??) chi (l') ha attraversato?⁴³ La grande porta [
-
- 19' [Colui che questa ta]voletta [porta] vi[a] dal cospetto di Ištar
- 20' [e la] pone in un luogo [os]curo⁴⁴

[qu]este parole gli dèi del cielo [siano] testi[moni.]».

41 Per la resa singolare di *TUP-PA^{H.L.A}* vd. *supra*.

42 Per questa integrazione si veda oltre il commento al testo.

43 Per l'interpretazione qui proposta delle righe 15-18 si veda anche Otten (1963: 13, n. 47).

44 Da intendersi forse “non visibile, nascosto (?).” Cfr. CHD “L-N”: 395: «The only distinction which seems safe to draw between the two adjectives is that *dankui-* in addition to describing places as lacking light also describes objects as being dark in color, while *nanakuššiyant-* is never used to denote dark color, only the absence of light». Si veda anche de Martino (2007: 488): «dove non sia più visibile». Diversamente Steiner (1962: 135), rende «stellvertretenden». Si veda Kümmel (1967: 99): «Ein offenbar redupliziertes Nomen *nanakuššiyant-* liegt in mehreren Belegen vor, die jedoch infolge der Zerstörung des Kontextes bisher keine sicheren Schluß auf dessen Bedeutung und deren Beziehung zu *nakkušši-* zulassen.». Contra Haas (1970: 162): «Ein Ableitung des *nana(n)kuššiya* von *nakkušši-* “Stellvertreter” ist wohl abzulehnen.». Per il termine *nana(n)kuššiyant-* si vedano Tischler (1991a: 273-274); CHD “L-N”: 394; Puhvel (2004: 194-196); Puhvel (2007: 60-62). Per il valore della forma participiale *nana(n)kuššiyant-* in rapporto al suo antonimo *lalukkiwant-*

- 21'] o quella di anno in anno [^[45]
22'] ... a su[o] figlio [
23'] . [

Il documento preso in esame è stato studiato e commentato diffusamente. La presente trascrizione e traduzione sono quindi solo il pro-

(aggettivo reduplicato con valore intensivo del verbo *lukkeš*, *lukiš*; CHD: “L-N”: 30, 79. Cfr. però anche Starke 1982: 359). Si vedano Watkins (1985: 252); Tischler (1991a: 274); Puhvel (2007: 61). Come fa notare Watkins (1985: 253): «Morphological parallels to the quasi-intensive (?) *no-nokʷ-s-, *lo-louk-*s*- are not known to me, but the formation does not appear very recent». In effetti il participio *nanakuššiyant*- derivato dal verbo *nana(n)kuš(s)*- attestato in una serie di *Omentexte*, trova difficilmente dei paralleli. Inoltre la reduplicazione sembra, in questo caso, a dispetto di molte formazioni verbali ittite (per es. *kurkuriya*- “ferire” < *kuer-/kur-* “tagliare”; *ašeš*- “insediare” < *es* “sedere”; *wewakk*- “esigere” < *wek-/wekk-* “desiderare”) un fenomeno ‘pre-ittita’. Cfr. LIV²: 452, con le forme dei tempi storici (aoristo e perfetto) *né-nk-e-, *né-nók/nk- dalla radice *nek̄. Lo stesso discorso vale anche per la -s-, la quale, non facendo evidentemente parte della radice, potrebbe essere marca di preterito, già nota in altre lingue indo-europee. Cfr. ad es. Krause e Thomas (1960: § 442.6). Sebbene Watkins (1985: 253) affermi che: «The semantics of *nana(n)kuš*- like other derivates of this root in Hittite point clearly to “dark” (vs. “light”) rather than “night” (vs. “day”), il termine non può trovare relazione se non con la radice verbale ittita *neku*- “farsi notte” e con il nome derivato *nekut*- “notte” (Puhvel 2007: 79-83). Cfr. Tischler (1991a: 274), ma soprattutto LIV²: 449 (*neku*- < *nekʷ < *negʷ). Già Oettinger (1979: 209, n. 64). Contra Melchert (1994: 18). Al livello puramente semantico, sebbene sia infattibile dal punto di vista linguistico, sarebbe interessante poter collegare il sostantivo ittita e il verbo ad esso connesso alla radice verbale indo-europea *nek- “sparire, andare smarrito/perduto” (LIV²: 451-452); associata a lungo al verbo ittita *ak(k)-*, *ek-* “morire; essere ucciso”. Si vedano, tra gli altri Oettinger (1979: 401-402, n. 5); Tischler (1983: 8-9); Puhvel (1984: 17-23, in particolare 22, con bibliografia precedente).

45 Possibile integrazione: [non legge pubblicamente]. Cfr. CHD “L-N”: 394: *UL halziššai*. L'espressione ricorre in forma analoga in altri testi. Si veda Watkins (1985: 251), con i passi citati. Così anche de Martino (2007: 488 n. 42).

dotto del continuo confronto con le interpretazioni già proposte da altri studiosi. Si tratta di una tavoletta d'argilla iscritta in ittita cu-neiforme su entrambi i lati e ritrovata nella capitale ittita Ḫattuša.⁴⁶ Il testo si presenta in stato molto frammentario, questo giustifica in parte la necessità di alcune integrazioni, operate secondo buon senso e necessarie per l'economia del discorso, e le conseguenti ipotesi interpretative, che rimangono tali nell'impossibilità di una collazione della tavoletta.

La lettura ha un senso specifico solo se operata invertendo l'ordine del Recto e del Verso proposto nell'edizione del testo cuneiforme in KBo XII;⁴⁷ le dimensioni della tavoletta, e gli argomenti in essa trattati, portano ad escludere con un certo margine di certezza che si tratti di un documento che racchiude due testi contenutisticamente slegati. La presenza di clausole specifiche,⁴⁸ ci spinge a pensare che si tratti di un accordo internazionale, forse di un trattato di subordinazione redatto dal re di Ḫatti, Sua Maestà (letteralmente «il mio Sole», Ro. 17' - Vo. 12'), presumibilmente per il re di Cipro e il suo *pidduri*⁴⁹ (Vo. 3'-5'). La struttura di questo testo rispecchia sostanzialmente quella dei trattati di subordinazione ittiti di epoca imperiale; inizia infatti con un preambolo (Ro. 1'-5'),⁵⁰ nel quale viene presentato colui che emana il documento, il re di Ḫatti; segue una sezione all'interno della quale vengono imposti una serie di obblighi che il destinatario del trattato deve tassativamente rispettare (Ro. 6'-20'). Il Verso della tavoletta

46 Numero di inventario 443/t.

47 Così già Steiner (1962: 134 n. 32) e de Martino (2007: 483); diversamente Otten (1963: 10-11).

48 Vd. de Martino (2007: 483).

49 Rriguardo al problema dell'identificazione di questo personaggio si rimanda in generale a: CHD “P”: 368 con relativa bibliografia; si vedano inoltre Carruba (1968: 29 n. 65); Steiner (1962: 135 ss.); Otten (1963: 15); Kühne (1973: 85-86); Moran (1992: 113 n. 1); da ultimo de Martino (2007: 484 n. 10).

50 Secondo de Martino (2007: 483), alle righe 2-5, si parlerebbe di un'alleanza militare.

inizia probabilmente con la menzione del destinatario del trattato stesso (1'-2'); seguono le forme di benedizione per chi rispetta le condizioni espresse nel Recto (Vo. 3'-11'). Alla riga 12 troviamo invece la tipica formula che contraddistingue i trattati di vassallaggio da quelli paritetici. Le righe 13-18 sono invece occupate da una particolare sezione, inesistente in qualsiasi altro trattato ittita. A chiudere il testo sembrano essere le formule di maledizione espresse alle righe 19-23. Il testo, apparentemente troppo lacunoso per permetterci uno studio approfondito, ad un'attenta lettura rivela la presenza di elementi interessanti sia nei contenuti che nella forma.

Innanzitutto differisce da molti trattati ittiti per l'assenza del prologo storico, il quale in maniera del tutto singolare lascia il posto all'apposita sezione appena citata (Vo. 13'-18'), che per il modo in cui esprime i contenuti si può definire 'storico-celebrativa'.

Si tratta di fatto di una serie di interrogative retoriche espresse alla terza persona singolare anticipate da un 'proclama' che richiama la solennità dei moduli espressivi tipici delle iscrizioni monumentali (Vo. 12').⁵¹ La scelta di inserire in apposizione di frase il contraente («per voi/šmaš») e il redattore («io, Sua Maestà/uk ^DUTU^{šl}»), sembra non essere casuale: enfatizza infatti la posizione formale del sovrano all'interno del testo e, più in generale, quella fattuale nei confronti del destinatario.

51 La struttura ad interrogative retoriche era già stata compresa da Otten (1963: 13 n. 47) e recentemente ribadita da de Martino (2007: 485). L'unico parallelo si trova nella 'cronaca di Puhanu', come ricorda de Martino (2007: 485 n. 17). Steiner (1962: 135), traduce, in integrazione [...], la serie di pronomi interrogativi come dei pronomi relativi di terza persona singolare. Bisogna tuttavia ricordare che l'ittita, rispecchiando uno stadio indoeuropeo arcaico, in cui la proposizione relativa viene accostata paratatticamente alla principale, costruisce generalmente le subordinate relative, anticipando di fatto il 'periodo relativo' alla principale e riprendendo poi nella reggente il pronomo relativo attraverso l'uso di pronomi anaforici, spesso enclitici. Cfr. da ultimo Hoffner e Melchert (2008: 424, § 30.58). La stessa costruzione del relativo si ritroverà più tardi nelle 'costruzioni prolettiche' di altre lingue indoeuropee come il greco e il latino.

Ciò che conta non è più la tavoletta del legame (*TUPPU išhiulaš*), ma soprattutto l'identità stessa del redattore: questo re e non un altro. L'assenza del preambolo con la titolatura del sovrano non ci permette di legare il documento al nome specifico di un re ittita. All'interno del testo esistono però elementi utili per attribuirlo ad uno degli ultimi sovrani di Ḫatti (Tuthaliya IV – Arnuwanda III – Šuppiluliuma II). Un elemento rilevante è, ad esempio, la presenza del nome di un Tuthaliya, sprovvisto però di titolatura regia, accanto al nome della città di Ḫatti (Vo. 16').

Se l'assenza dei titoli regi accanto al nome del sovrano ci potrebbe spingere ad escludere lo stesso in qualità di redattore del testo, il fatto che nella riga successiva (Vo. 17') si faccia riferimento al re d'Assiria, sebbene in un contesto estremamente lacunoso, ci impone di collocare il testo alla fine del XIII secolo a.C., epoca in cui sappiamo da moltissime testimonianze scritte provenienti da entrambe le cancellerie,⁵² che i rapporti tra le due potenze erano particolarmente 'stretti'. Ciò significa che il Tuthaliya citato nel testo potrebbe essere l'ultimo dei sovrani omonimi e quindi il redattore un suo successore (Arnuwanda III – Šuppiluliuma II).

Il confronto con un altro importante documento dell'epoca (KBo XII 38),⁵³ all'interno del quale Šuppiluliuma II racconta di aver conquista-

52 Basti pensare alla fiorente corrispondenza epistolare tra i re d'Assiria e quelli di Ḫatti. Vd. Otten (1959); Hagenbuchner (1989a); Hagenbuchner (1989b); Mora e Giorgieri (2004). Da ultimo Singer (2008, in particolare 713, con la bibliografia precedente proposta alla n. 1).

53 Edito da Güterbock (1967: 73 ss.). Per la cospicua bibliografia di questo documento si vedano, tra gli altri, Giorgieri e Mora (1996: 98); Košak (2002), selezionando il testo di riferimento (CTH 121).

Si riporta qui di seguito, a titolo puramente informativo, l'osservazione di Torri (2006): Inhaltsübersicht VI, secondo la quale il frammento KBo XLIX 245 (numero d'inventario: 487/t), potrebbe essere un join di KBo XII 38, Ro. I. In effetti entrambi le tavolette presentano "aspetto" simile (gebrannter, hellbrauner Ton), ma soprattutto sono state ritrovate in contesti archeologici adiacenti: KBo XII 38 nella 'Casa sul Pendio' (L/18/b6 in Steinschutt unter pryghisches Gebäude über Pithoshaus); KBo XLIX 245 sempre nella 'Casa sul

to Alašiya (Col. III, 1'-17') ci spinge, fino a prova contraria, ad escludere Arnuwanda III come redattore del trattato di subordinazione.

Un secondo elemento degno di nota consiste nel fatto che è estremamente difficile poter stabilire con certezza chi sia realmente il destinatario del documento. La riga 3 del Verso è stata infatti integrata sulla base del confronto con le righe 5 e 7.

È interessante notare che i destinatari degli obblighi imposti dal re di Ḫatti, attraverso la ripetizione di una serie di verbi all'imperativo, sono evidentemente una collettività di individui, perché i verbi sono espressi sempre alla seconda persona plurale, così come i pronomi relativi (Ro. 6'-20'). Diversamente i garanti del trattato, così come leggiamo dal documento conservato, sono un re (di Cipro?) e il suo *pidduri* (Vo. 3'-5'), come si evince dall'uso del verbo alla terza persona plurale (Vo. 4').

Successivamente i beneficiari delle formule di benedizione sembrano essere ancora i destinatari degli obblighi imposti precedentemente (Vo. 8'-10'), poiché non rimane traccia del nome del re all'inizio di frase e la possibile desinenza del caso dativo del *pidduri* è in lacuna (Vo. 5').

Viene insomma a costituirsì una struttura alquanto anomala: «voi dovete (serie di obblighi)/...se il sovrano di Cipro e il suo 'intendente' rispettano la parola data/...allora voi ne trarrete benefici».

Bisogna aggiungere che non rimane traccia del contraente del legame (Vo. 12'), né della presunta alleanza militare all'inizio del testo (Ro. 2'-5'). Per questo motivo si può pensare che siano tanto i destinatari stessi degli obblighi, nonché beneficiari delle formule di benedizione, quanto il re di Alašiya e il suo *pidduri*.

A questo punto bisogna sottolineare due dati:

1. All'interno dei trattati internazionali ittiti, il contraente, sia esso vassallo della corona di Ḫatti o sovrano di un regno indipendente,

Pendio' (L/18/b5 aus nachhethitischer Fallschutt über Kies). Purtroppo si conservano solo pochi segni di questo frammento (Ro.?? 1':]|a? LUGAL.GAL più altri tre segni in rasura alle righe 6-7-8), per poterci permettere qualsiasi confronto sensato. Si veda Singer (in stampa: 15, n. 49).

viene costantemente indicato nelle varie sezioni che compongono il testo. Nel presente documento, così come è conservato, non si trova nulla di tutto ciò.

2. Rimane difficile l'interpretazione delle righe 3-4 del Verso; le «parole» (INIM^{MES}) che il re di Cipro e di logica il suo *pidduri* devono mantenere (*harkánzi*) non possono che essere ciò che è stato imposto, attraverso l'uso di una serie di verbi all'imperativo, nel Recto. Tuttavia l'uso dei verbi espressi alla seconda persona plurale nel Recto (7'-9'-12'-13'-14'-17') e alla terza plurale nel Verso (4') si riferiscono, di logica, a soggetti differenti.

Per tentare di risolvere il problema non rimane che tentare di operare una contestualizzazione storica del testo, che, come già detto, data la sua lacunosità, non può che essere condotta attraverso ipotesi più o meno speculative. Il punto di partenza per le riflessioni di carattere storico rimane la sezione che viene definita appunto ‘storico-celebrativa’ (Vo. 13'-18'). In essa le azioni memorabili compiute dal sovrano, sebbene siano contestualizzabili con le dovute cautele, poiché si tratta sempre di propaganda politica, meritano un approfondimento.

Un'attenta lettura del passo, nell'attuale stato di conservazione, porta a sostenere con rammarico che non esistono elementi sostanziali per attribuire il testo a Tuthaliya IV,⁵⁴ piuttosto che a Šuppiluliuma II;⁵⁵ sono onestamente entrambi candidabili.

Come vedremo, il continuo confronto con altri testi e con i dati archeologici in nostro possesso, ci permette di azzardare integrazioni che possono cambiare in maniera sostanziale, in linea generale, l'inquadramento storico del testo e nello specifico l'attribuzione del documento ad uno dei due sovrani appena candidati. Questo è il dato più interessante che emerge dalla forzatura del presente documento. Il re ittita parlando in prima persona sottolinea, come già detto, il fatto di essere lui stesso l'estensore del documento (Vo. 12'). Succes-

54 Per l'attribuzione del trattato a questo sovrano vd. Güterbock (1967: 80); Beckman (1996: 32).

55 Per l'attribuzione a Šuppiluliuma II vd. Otten (1963: 13); Singer (1985: 121-122); de Martino (2007: 483, 489).

sivamente inizia ad elencare le sue azioni, anche se narrate in forma impersonale, attraverso l'uso delle interrogative retoriche alla terza persona singolare.

Le integrazioni proposte alle righe 13'-14' («[chi] tutti [i paesi] con le armi [d]a oriente ad occide[n]te ha sconfitto?») richiamano fortemente la formularità delle iscrizioni di Tukulti-Ninurta I.⁵⁶

La ripresa di titolature e formule celebrative medio-assire⁵⁷ è caratteristica della propaganda di Tuthaliya IV e risponde a precise strategie politiche e territoriali in un momento storico delicato per gli Ittiti nell'ambito dei rapporti con l'Assiria.⁵⁸ Ciò è evidente, per esempio, da un sigillo di Tuthaliya IV, di cui si conservano impronte su cretule, che presenta il titolo 're della totalità' (*šar kiššati*).⁵⁹ Non si esclude, tuttavia, che queste formule e titolature possano essere state adottate per gli stessi motivi anche in seguito da Šuppiluliuma II; ne avremmo qui il primo esempio.

La riga successiva (Vo. 15') ci dice veramente poco: non sappiamo affermare con esattezza a quale tempio dedicato alla dea Sole di Arinna si faccia riferimento. Qualora integrassimo infatti la frase con il verbo «costruire»,⁶⁰ non sarebbe da ignorare un richiamo alle imponenti opere di edificazione di un grande centro cultuale nella 'Oberstadt' di Ḫattuša, promosse probabilmente da Tuthaliya IV; tutto ciò an-

56 Vd. Weidner (1959: 26: § 16.I.23 ss.): *šá bilat mâtâti ši-i ^dšamši* ù *šá-lam d*šamši *im-da-ha-ru*; Weidner (1959: 30: § 17. Vs. 19 ss.): *šarru še-mu-ú ilâni*^{mes}-*šú ma-hi-ir bilti kabit-ti*. Qui l'espressione è: "rendere tributario, far pagare tributo" (*emēdu biltu*). Cfr. Steiner (1962: 135 n. 34). Otten (1963: 12), propone in traduzione: «] von Sonnenaufgang bis? So[nnenuntergang] ». A tal proposito Hawkins (1990: 310 n. 39), ha giustamente osservato che le iscrizioni luvio-geroglifiche di tarda epoca imperiale sono formulate in uno stile caratteristico delle iscrizioni mesopotamiche di terzo e secondo millennio a.C., che si ritrova poi non a caso negli annali medio-assiri.

57 Cfr. Liverani (1994: 36 ss. e n. 29).

58 Per un quadro storico esaustivo si veda Mora e Giorgieri (2004: 11-22).

59 Cfr. Otten (1959: 68 n. 25); Mora e Giorgieri (2004: 18 n. 98); da ultimo Herbordt (2006: 89 n. 36).

60 Si veda in particolare de Martino (2007: 488).

drebbe anzi a rinforzare, seppur labilmente, l'ipotesi di attribuzione a tale sovrano della sistemazione monumentale di questa vasta area urbana.⁶¹

Un'attribuzione a Tuthaliya IV sarebbe possibile anche nel caso in cui integrassimo la frase con il verbo «adornare/abbellire», dati i riferimenti diretti all'oro e all'argento, e al confronto con il passo di KBo XII 38 (Col. I, 13') in cui il re ittita, presumibilmente Tuthaliya IV,⁶² impone il pagamento di un cospicuo tributo al re di Cipro e al *pidduri*, consistente tra l'altro, in oro e rame per la dea Sole di Arinna.

Qualora attribuissimo la conquista di Cipro narrata nella prima colonna di KBo XII 38 a Šuppiluliuma II⁶³ anche l'assegnazione di KBo XII 39 all'epoca di questo sovrano non sarebbe da scartare; ne risulterebbe che gli interlocutori del Recto di questo testo sono effettivamente una comunità di persone, non reggenti, né rappresentanti di uno stato organizzato, cioè coloro che effettivamente il sovrano dice di aver sconfitto in una battaglia navale e sulla terraferma (KBo XII 38: Col. III, 5'-16').⁶⁴ Vero è che così si spiegherebbe meglio la necessità di distinguere in KBo XII 39 tra differenti interlocutori nel Recto e nel Verso. Se in KBo XII 39 i garanti del trattato appaiono essere effettivamente il re di Cipro e il *pidduri*, sembra però che questi debbano mantenere i patti stabiliti da Šuppiluliuma II con soggetti diversi.

A causa della frammentarietà del testo è insomma difficile definire l'identità precisa del nemico.⁶⁵ È tuttavia improbabile che gli eventi

61 Cfr. Bittel (1984: 27); Neve (1992b: 16); Neve (1999: 146 ss.); Neve (2001: 97 ss.). *Contra* Müller-Karpe (2003: 383 ss.); Seeher (2006a: 204-205). Per una panoramica generale si veda Giorgieri e Mora (1996: 30-33).

62 Cfr. Güterbock (1967: 73-75).

63 Vd. Steiner (1962: 131); Bolatti Guzzo e Marazzi (2004: 164).

64 Riguardo a trattati stipulati tra l'autorità di Hatti e collettività di persone, cioè sostanzialmente comunità organizzate, la letteratura ittita ci fornisce significativi esempi. Si veda a tal proposito de Martino (2007: 483 con bibliografia precedente alle nn. 4-5-6).

65 Sulla possibilità di individuare i 'Popoli del Mare' nei nemici sconfitti da Šuppiluliuma II si rimanda, tra gli altri, a Singer (1985: 122); Otten (1963: 21-23); Hoffner (1989: 48); Hawkins (1995: 61) e ora anche de Martino

bellici narrati alle colonne I e III di KBo XII 38 siano da mettere in relazione,⁶⁶ proprio perché nel primo racconto l'identità del nemico è chiara, si tratta del re di Cipro, nel secondo racconto invece Šuppiluliuma II sottolinea il fatto che i nemici vengono da Alašiya (Co. III, 12'-13'), ma non sono per forza ciprioti inviati dal re dell'isola;⁶⁷ non esiste insomma in questo secondo racconto nessun riferimento al sovrano di Alašiya e al suo *pidduri*.

Alle righe 17'-20', per quel che si può desumere nonostante la frammentarietà del passo, si fa forse riferimento agli eventi successivi alla vittoria di Šuppiluliuma II, cioè alla deportazione ad Ḫattuša dei prigionieri di guerra (Col. III, 19'), ed è pertanto strano che il re torni a ripetere ancora ciò che sarebbe stato già raccontato approfonditamente in precedenza (Col. I, 3'-9').

La distinzione tra due eventi storici avvenuti in momenti diversi si evince da altri passi di KBo XII 38.

A chiusura del primo resoconto della conquista di Cipro vengono inserite due righe (Col. II, 4'-5'), all'interno delle quali Šuppiluliuma II vuole sottolineare di essere lui stesso,⁶⁸ e non il padre l'autore, di una statua istoriata,⁶⁹ successivamente collocata in un ^{NA-}hé-kur SAG.UŠ⁷⁰

(2007: 486). Più in generale sulle cause che possono aver spinto sia Tuthaliya IV che il figlio a compiere campagne militari contro Cipro si veda, da ultimo, Bryce (2005: 321-323) con la vasta bibliografia citata in nota.

66 *Contra* invece Bolatti Guzzo e Marazzi (2004: 164), anche se la doppia linea alla colonna II tra le righe 21-22 non lascia dubbi sul fatto che si tratti di una 'Sammeltafel'. Cfr. Hoffner (1989: 48).

67 Già Otten (1963: 13); Cfr. Güterbock (1967: 80 n. 10).

68 La volontà di rivendicare la paternità dell'opera è rafforzata dall'uso del pronomine personale (*uk*) in funzione di asindeto. Si veda a tal proposito Hofner (2007: 397 n. 15).

69 Non avrebbe altrimenti senso ad inizio di frase (Col. II, 4') l'uso del pronomine dimostrativo «questa» (*ki*) riferito alla statua (ALAM), se non nell'ottica di considerare che il racconto della colonna I sia stato iscritto sul basamento del monumento. Si tratta insomma di una statua 'parlante'. Cfr. Güterbock (1967: 74). *Contra* invece Bolatti Guzzo e Marazzi (2004: 163).

70 Per le questioni relative a questo edificio si veda oltre.

(Col. III, 18').

Šuppiluliuma II enfatizza la volontà di aver eretto una statua per celebrare le imprese militari, nello specifico la conquista di Alašiya, ad opera del padre, presumibilmente già defunto.

È lo stesso sovrano a dircelo: «E proprio come mio padre, il Gran Re Tuthaliya, era un vero re, in questo modo io ho fatto iscrivere vere imprese:⁷¹ nulla ho dimenticato, nulla ho tralasciato.» (Col. II, 11'-16').

Esiste poi una presunta formula di maledizione per chi danneggi o sposti la statua (Col. II 1'-3').⁷² Questa formula, che ricorre di norma al termine di un testo, sia esso scritto in una tavoletta o inciso in un monumento, chiude non a caso la prima colonna. Le righe 4'-21' della colonna II rispecchiano quindi la postilla voluta da Šuppiluliuma II per ricordare che, sebbene sul basamento⁷³ della statua si celebrano le imprese militari del padre, il monumento è stato voluto e realizzato da lui stesso. Verrebbe così ristabilita in parte la necessità di vedere in Šuppiluliuma II un figlio devoto al padre.⁷⁴

Le successive citazioni del padre⁷⁵ seguite dal pronome personale di prima persona (*uk*) e dalle imprese/opere compiute da Šuppiluliuma II, servono a ricordare innanzitutto che Tuthaliya IV ha iniziato la conquista di Cipro narrata alla colonna I; che ora il padre è defunto,⁷⁶

71 Che le imprese (LÚ-na-tar^{HIA}) qui citate siano da riferirsi a Tuthaliya IV lo si può eventualmente desumere dal contesto e dalla struttura stessa del periodo, poiché manca qualsiasi pronome possessivo. Vd. a tal proposito l'integrazione di Güterbock (1967: 78). Cfr. Mora (1999: 37 n. 58) e più recentemente Bolatti Guzzo e Marazzi (2004: 163-164).

72 Purtroppo questo punto è estremamente frammentario. Cfr. Hawkins (1995: 58 n. 218).

73 A proposito della difficoltà di poter pensare ad un'iscrizione incisa sul corpo di una statua della fine del II millennio a.C., in ambito ittita, si veda quanto sostenuto da Bolatti Guzzo e Marazzi (2004: 163).

74 Cfr. Otten (1963: 17); Güterbock (1967: 74); Giorgieri e Mora (1996: 84).

75 Cfr. Col. II, 27'; III, x + 1' e probabilmente da integrare anche alla Col. IV, x + 1'.

76 Cfr. Güterbock (1967): Col. IV, 1'.

e che il figlio ha portato a termine ciò che è stato iniziato dal predecessore.

Slegando così temporalmente i due eventi storici si sottolinea allo stesso tempo la continuità di intenti.

Si concorda quindi con l'interpretazione di Güterbock,⁷⁷ secondo il quale KBo XII 38 è una copia su tavoletta voluta da Šuppiluliuma II di due iscrizioni: una su di una statua (basamento?), che commemora le imprese del padre (Col. I-II, 1'-21') e un'altra sulla parete del memoriale nel quale la statua è stata collocata (Col. II, 22'-27'; III-IV). Questa seconda iscrizione ricorderebbe invece una spedizione militare portata a termine dallo stesso Šuppiluliuma II, forse addirittura per volontà del padre e sicuramente in sua memoria.

Anche l'ordine con cui le due iscrizioni sono state riportate dallo scriba su di una tavoletta d'argilla rispecchierebbe la collocazione della statua e dell'iscrizione parietale all'interno del memoriale.

È interessante notare come, alla luce di quanto detto, la struttura formolare di KBo XII 38 (Col. II-III) assomigli alla sezione ‘storico-celebrativa’ di KBo XII 39.⁷⁸

Ciò rinforza le tesi di coloro che attribuiscono il testo in questione al figlio di Tuthaliya IV.

Tornando al nostro testo, lo stato frammentario delle successive righe di KBo XII 39 (Vo. 16'-17'), dimostra come, ancora una volta, sia difficile poter attribuire il documento a Tuthaliya IV o ad un successore. Se infatti integreremo la riga 16 come segue: «Chi [ha] co[struito]

77 Güterbock (1967: 75).

78 «Io sono il redattore di questo documento (KBo XII 38, Col. II, 6'-10'; KBo XII 39, Vo. 12'), queste sono le mie imprese (KBo XII 38, Col. III, 2'-21'; KBo XII 39, Vo. 13'-18'), formule di maledizione per chi danneggi le iscrizioni e la statua (KBo XII 38, Col. IV, 13'-14') o chi non rispetti i patti del trattato (KBo XII 39, Vo. 19'-23')».

In particolare sulle caratteristiche linguistiche e tematiche di KBo XII 38, riscontrabili anche in KBo XII 39 e di conseguenza nelle iscrizioni luvio-geroglifiche tardo-imperiali vd. Bolatti Guzzo e Marazzi (2004: 167-175).

Per un approfondimento su KBo XII 38 si veda anche Mora (1999: 36-37).

la ‘Ḫatti (di) Tuthaliya?’»,⁷⁹ intendendo semplicemente la città di Ḫattuša all’epoca di questo sovrano, senza nessun particolare riferimento alla cosiddetta ‘Città Alta’,⁸⁰ avremmo un chiaro indizio che qui il redattore del testo stia citando e glorificando se stesso, poiché è stato recentemente dimostrato che molte strutture della Città Alta possano risalire in realtà al Medio Regno ittita.⁸¹

L’integrazione qui operata in traduzione, mette invece direttamente in relazione questo testo con KBo XII 38 e quindi ci spinge, seppur cautamente, a datare il testo al regno di Šuppiluliuma II.

La scelta di questa integrazione è dovuta, in prima istanza, alla volontà di interpretare ^{URU}*Ha-at-ti* ^m*Tu-ut-ha-li-ya* come un’espressione unitaria, quindi con riferimento proprio ad una parte della città di Ḫattuša, quella risistemata, se non addirittura costruita da Tuthaliya IV, proprio come nello stesso periodo fa Tukulti-Ninurta I con Kar-Tukulti-Ninurta.⁸²

Se così fosse, è difficile poter pensare, come già detto, che il re ittita stipuli un trattato con un vassallo senza apporre nessuna titolatura accanto al suo nome. In questo caso il redattore del testo non può essere Tuthaliya IV.

Ne consegue che prima di questa espressione e direttamente legata ad essa, possa essere integrato qualcos’altro, cioè l’indicazione di una struttura che potrebbe essere stata edificata da Šuppiluliuma II nella Città Alta: ^{NA₄}ḥé-kur SAG.UŠ.⁸³

Questa struttura è stata cautamente identificata da Güterbock con

79 Così Otten (1963: 12); si veda van den Hout (2002: 79 n. 38).

80 Cfr. Neve (1992b: 75 ss.).

81 Cfr. de Martino (2007: 489 n. 53); Seeher (2006b: 131 ss.).

82 Già Güterbock (1967: 80-81 n. 12); Herbordt (2006: 89 n. 37); Mora e Giorgieri (2004: 19). Si veda in proposito quanto sostenuto recentemente da Klinger (2006b: 8 n. 2).

83 Neve (1992b: 21-23, 58). Cfr. van den Hout (2002: 77-78). Non tutti gli archeologi sono d’accordo in proposito. Si veda ad es. Seeher (2006a: 206-207).

le rovine di un edificio sulla rocca di Nişantaş⁸⁴ sulla quale Laroche aveva individuato un’iscrizione luvio-geroglifica mal conservata che riporta, parola per parola, ciò che si dice in KBo XII 38 (Col. II, 22'-27').⁸⁵

Non è ancora chiaro che funzione possa aver svolto la cosiddetta ‘Rocca eterna’,⁸⁶ tuttavia se accettiamo le proposte di Güterbock e analizziamo i dati in nostro possesso, potremmo ipotizzare che il ^{NA}hé-kur SAG.UŠ fosse un memoriale per il culto di un sovrano defunto e divinizzato, più che un mausoleo destinato a raccoglierne le spoglie.⁸⁷

Non appare insensato quindi integrare la riga 16 del Verso di KBo XII 39 con questo termine: ricordare infatti ai contraenti del trattato, appena sconfitti, che a Ḫattuša, presso Nişantepe, è stata edificata una struttura in memoria di Tuthaliya IV, già vincitore su Cipro, all’interno della quale si narrano appunto i fatti che hanno portato alla stipula di questo trattato, è un’eccellente dimostrazione di potere e prestigio nonché un ottimo deterrente per il futuro.

La scelta di integrare la riga successiva (Vo. 17') con la parola ALAM (immagine-statua) è dettata dalla volontà di mettere in relazione, così come appare anche in KBo XII 38, la costruzione di un memoriale per Tuthaliya IV con l’erezione di una statua collocata al suo interno, che

84 Güterbock (1967: 79, 81). Cfr. Neve (1992a: 333).

85 Laroche (1970: 93-98). Si veda anche Steinherr *apud* Güterbock (1967: 81). Cfr. Hawkins (1995: 59); van den Hout (2002: 78 n. 29). Da ultimo, Singer (in stampa: 15-16).

86 Per le ipotesi interpretative si rimanda in generale a Imparati (1977: 19 ss.). Per l’interpretazione del nome in particolare 19 e 22. Cfr. Silvestri (1983); Tischler (1983: 235-237); Puhvel (1991: 287-289); van den Hout (2002: 74-75, nn. 4-5). Da ultimo Bryce (2004: 287, n. 31).

87 Già Neve (1989: 352). Cfr. van den Hout (1994: 49, 52 con il suggestivo confronto alla nota 66); van den Hout (2002: 80 n. 43, 87); Bolatti Guzzo e Marazzi (2004: 164 n. 15); Imparati (1977: 58). Da ultimo Singer (in stampa: 1-2, con la nota 2); diversamente, ad esempio, Otten (1963: 22); Bryce (2004: 177): «On the sixth day the bones are taken to a building called *hekur*-house, the ‘house of stone’. Here in his tomb, the deceased is laid to rest...»; Bryce (2004: 182, 199); de Martino (2007: 489).

potrebbe raffigurare non il padre defunto,⁸⁸ bensì il dio della Tempesta.⁸⁹

Questa ipotesi, sebbene speculativa, si basa principalmente su tre ragioni:

- Dalla lettura di KBo XII 38 non è possibile mettere in relazione la statua con Tuthaliya IV, sebbene alla colonna IV, riga 5, potremmo trovare qualche indizio che ci orienti in questo senso. Purtroppo il testo in questo punto è fortemente corrotto e pertanto la ricostruzione di Güterbock ([AL]AM-Š[Ú «la sua immagine») non è probante.⁹⁰
- Al paragrafo X (100'-101') della ‘Tavola di Bronzo’ si dice: «Allora inviai una persona e come appare inciso (sulla parete del) ‘santuario montano’ SAG.US: “dimora del dio della tempesta”, questi lo vide». ⁹¹ Vero è che da questo passo non si desumono indicazioni utili sulla funzione dell’edificio, né è possibile stabilire se si parli dello stesso ‘santuario montano’, integrato in KBo XII 39 e citato in KBo XII 38; potrebbe trattarsi infatti di una struttura voluta da Hattušili III o da Tuthaliya IV in memoria di Muwatalli II.⁹² Con l’esempio appena propostoabbiamo tuttavia un elemento per confermare che questo tipo di edifici di culto (^{NA}ḥé-kur SAG.US) era talvolta collegato ad una divinità tutelare (qui: ^DU «dio della Tempesta»).
- Accettando le considerazioni di Bolatti Guzzo - Marazzi, per

88 Così già Güterbock (1967: 75).

89 Cfr. Bolatti Guzzo e Marazzi (2004: 164, 167 § 2').

90 Cfr. Bolatti Guzzo e Marazzi (2004: 162), sebbene non si faccia riferimento al passo qui citato (Col. IV, 5').

91 Vd. Stefanini (1992: 133 ss.); cfr. Bolatti Guzzo e Marazzi (2004: 159). Per i problemi d’interpretazione relativi a questo passo si veda la bibliografia proposta da van den Hout (2002: 76 n. 22).

92 Cfr. van den Hout (2002: 77, 89 ss.). Si vedano anche le proposte di Singer (in stampa: 6 e n. 21) per le precedenti ipotesi di localizzazione della struttura citata al § 10 della ‘Tavola di Bronzo’.

i quali: «D'altra parte risulterebbe davvero strano pensare a un'iscrizione incisa sul corpo di una statua per un'età così antica (visto che iscrizioni geroglifiche direttamente su statue non sono attestate né per il periodo imperiale e neppure per tutto lo scorso del II millennio)»,⁹³ è ragionevole pensare che si trattasse di una sorta di *ex voto*, costituito, come di norma, da una statua rappresentante una divinità, forse quella tutelare (in questo caso il dio della Tempesta o Šarruma), sul cui basamento era stata iscritta una dedica, prodotta in questo caso da Šuppiluliuma II in morte del padre, che narrava le imprese belliche compiute da quest'ultimo.

In un passo della nota requisitoria di Muršili II contro la sua matrigna (KUB XIV 4: Col. II, 3' ss.)⁹⁴ si dice che questa (Tawannanna, vedova di Šuppiluliuma I) era stata accusata di aver disposto impropriamente del patrimonio regale del marito defunto.⁹⁵

Tra i beni trasferiti dalla regina figura molto probabilmente una statua (ALAM-ŠÚ),⁹⁶ che provoca la collera della divinità legata alla struttura cultuale.⁹⁷

Data la lacunosità del passo non ci è dato di sapere se la statua menzionata rappresentasse la regina o la divinità.

Anche il riferimento ad un altro passo in cui si fa menzione del ‘santuario’ del picco montano e della statua contenuta in esso, non ci aiuta sull’identità dell’immagine rappresentata, poiché non si capisce

93 Bolatti Guzzo e Marazzi (2004: 163, § 3).

94 CTH 70. Per la vasta bibliografia di questo documento si rimanda a Košak (2002), selezionando il testo di riferimento.

95 Imparati (1977: 26): «Ora voi, déi, non vedete continuamente come (essa = la regina vedova) abbia diretto/trasferito (*neyat*) tutto il patrimonio (É, letter. “casa”) di mio padre nel ‘santuario’ del picco montano (^{NA}hé-kur; N.d.R.) di KAL e nel mausoleo reale (É.NA₄ DINGIR^{LIM})?» Cfr. van den Hout (1994: 49 n. 54; 2002: 76 n. 21). Per le proposte d’interpretazione del passo van den Hout (1994: 87 ss.).

96 KUB XVIII 54, Col. III, 64'. Si veda Košak (2002: CTH 570).

97 KUB XVIII 54, Col. III, 61'.

se si possa trattare della stessa struttura cultuale citata in KUB XVIII 54.⁹⁸

Dall'analisi di questi passi si desume che all'interno del ^{NA₄}hé-kur, che deve essere quindi inteso come un luogo di culto *tout-court*, potevano essere collocate sia statue di divinità che di sovrani e consorti.

Alla luce di quanto detto risulta interessante, ma non pienamente condivisibile, l'ipotesi di Otten,⁹⁹ che ha trovato il consenso di molti studiosi,¹⁰⁰ secondo la quale il ^{NA}hé-kur SAG.UŠ sarebbe da identificare con ogni probabilità nella Camera B di Yazılıkaya e di conseguenza la statua citata in KBo XII 38 rappresenterebbe Tuthaliya IV e sarebbe da mettere in relazione con un basamento ritrovato nel villaggio di Yekbaz, purtroppo non iscritto, nel quale sono stati intagliati un paio di piedi colossali, pertinenti evidentemente ad una statua monumentale rappresentante un sovrano o una divinità, le cui misure combaciano esattamente con le dimensioni del podio ritrovato appunto nella Camera B.¹⁰¹

La scelta dell'integrazione operata alla riga 17 trova quindi la sua ragion d'essere nella logica consequenzialità della descrizione delle opere volute da Šuppiluliuma II e fortemente legate agli eventi bellici connessi con Cipro e con i contraenti del trattato preso in esame.

Ancora una volta le possibili ipotesi interpretative di questo testo passano attraverso lo stretto confronto con KBo XII 38.

Qualora infine integrassimo la parte in rottura della riga 17 con la parola «santuario»,¹⁰² intendendo con questo termine magari una par-

98 CTH 566. KUB XXII 70, Ro. 20': «E ciò nel santuario del picco montano di KAL alla statua della regina dentro portarono». Cfr. Imparati (1977: 28, 35).

99 Otten (1963: 22).

100 Si vedano, a titolo di esempio, le caute riflessioni di Bittel (1970: 110-111) e più recentemente Haas (1994: 246, 639); Singer (in stampa: 16).

101 Cfr. Neve (1982: 389 ss. nn. 8-10; 1989: 351 n. 51); Hawkins (1995: 59); van den Hout (2002: 78 n. 27); Seeher (2002a: 117); da ultimo Bonatz (2007: 116-117). *Contra* Bittel (1978-1980: 23; 1989: 33).

102 Cfr. Singer (1985: 122): «Who built [the sanctuary(?) of] the Storm-god?». Si esclude invece un'integrazione con l'inserzione della parola «tempio» (così

ticolare struttura cultuale da identificare con la già citata Camera B presso Yazılıkaya, troveremmo un ulteriore indizio per la possibile attribuzione a Tuthaliya IV del testo preso in esame o perlomeno delle azioni del sovrano elencate nella cosiddetta ‘sezione storico-celebraziva’.

Si potrebbe infatti tentare di integrare la parte in rottura con il termine ^{NA}*huwaši*,¹⁰³ con esplicito riferimento al *huwaši* del dio della Tempesta di Ḫatti più volte citato in occasione della ‘Festa KI.LAM’,¹⁰⁴ che è stato cautamente identificato da Singer, forse non a torto, proprio con il ‘santuario’ rupestre di Yazılıkaya, o con parte di esso.¹⁰⁵

L’interpretazione dell’oggetto di culto ^{NA}*huwaši* è stata materia di discussione per molti anni;¹⁰⁶ è tuttavia comunemente accettato che rappresenti una stele in pietra, sovente scolpita a rilievo e collocata in templi o in recinti sacri all’aperto, presso luoghi particolari come montagne, sorgenti d’acqua o boschi.¹⁰⁷

Singer, in base allo studio di alcuni frammenti di testi,¹⁰⁸ ha convincentemente dimostrato che l’espressione ^{NA}*huwaši* possa essere estesa

de Martino 2007: 488), poiché il tempio del dio della Tempesta dovrebbe essere lo stesso della sua paredra (dea Sole di Arinna) e quindi già citato alla riga 15 (Tempio I?); cfr. Singer (1985: 122 n. 125); da ultimo Seherer (2006c: 26). Per una panoramica generale sul dio della Tempesta anatolico e la sua relazione con la regalità ittita e con la dea Sole di Arinna, si veda, tra gli altri Houwink ten Cate (1992: 86-87); più recentemente Schwemer (2001: 494-501); Green (2003: 127-151) e Taracha (2008).

103 Singer (1985: 122 n. 125). Per un approfondimento etimologico si vedano Tischler (1983: 333-334); Puhvel (1991: 439-441).

104 Si vedano ad esempio KUB XX 63, Col. I, 11': ^{NA}*huwaši* ŠA ^DU; KUB II 3, Col. II, 32'-33': LUGAL-*uš*=*šan* ^DU-*aš* ^{NA}*huwašiya anda paizzi*; KUB XX 1, Col. I, 22'-24': *kuitman*=*ma* LUGAL-*uš* ^DU-*aš* ^{NA}*huwašiya anda naqi paizzi*.

105 Già Güterbock (1953: 76 n. 2); più recentemente (Singer 1983: 100-101). Si veda anche Bryce (2004: 198 n. 28). *Contra* Gurney (1977: 41).

106 Si veda la bibliografia proposta da Singer (1986: 245 n. 1).

107 Gurney (1977: 27); Singer (1986: 245) Si veda anche HW: 79; Tischler (2001: 59); Puhvel (1991: 438-440). Da ultimo Hazenbos (2003: 174-175).

108 Singer (1986: 247 n. 7).

al luogo o alla struttura di culto in cui l'oggetto veniva collocato.¹⁰⁹ Il tentativo d'identificazione del ^{NA}*ḫuwaši* del dio della Tempesta di Ḫatti con il ‘santuario’ rupestre di Yazılıkaya viene quindi proposto sulla base del confronto tra testi e dati archeologici.

Nella descrizione della Festa KI.LAM si dice che la coppia reale, una volta lasciata la città attraverso la porta *ašuša*, si dirige verso il *ḫuwaši* del dio della Tempesta di Ḫatti,¹¹⁰ portando una statua del dio dalla cella del suo tempio su un carretto trainato da una coppia di buoi.¹¹¹ Un altro testo descrive come questa immagine della divinità fosse collocata «davanti al suo *ḫuwaši*».¹¹²

Dopo le offerte cerimoniali si procede a una celebrazione sacra in onore di innumerevoli divinità, al cospetto di una «grande assemblea» (*šalli aššešar*), che ha luogo all'interno di una struttura mobile, probabilmente una grande tenda installata su supporti lignei.

Come giustamente sostenuto da Singer: se si cerca nei dintorni di Ḫattuša una struttura cultuale dove si può riunire una ‘grande assemblea’ al cospetto di molte divinità, all’interno di una sorta di recinto sacro, nel quale possa essere imbandito un banchetto facilmente rimovibile,¹¹³ presso il *ḫuwaši* del dio della Tempesta di Ḫatti, questa non può che essere Yazılıkaya, il secondo grande centro di culto, fuori dalle mura cittadine, dopo il ‘Tempio I’ di Ḫattuša.¹¹⁴

109 Singer (1986: 247-248).

110 KUB X 1, Col. I, 6'-9'.

111 Singer (1986: 246 n. 4).

112 Singer (1986: 247 con la citazione bibliografica).

113 KUB II 3, Col. I, 39'-51'.

114 Cfr. Bryce (2004: 197-198). La proposta di vedere rispettivamente nel Tempio I della città bassa e nel ‘santuario’ di Yazılıkaya i due ‘templi’ principali di Ḫattuša è stata da tempo espressa da Haas e Wäfler (1974: 211-226). I due autori, sottolineando alcune affinità sia architettoniche che simboliche tra le due strutture, tentarono di delinearne anche le funzioni specifiche: il Tempio I sostanzialmente un luogo di culto per le divinità *Tesub* e *Hebat*, Yazılıkaya invece un luogo destinato allo svolgimento di rituali di purificazione. Tale proposta è stata criticata da Güterbock (1975b: 273 ss.); Cfr. Bittel (1975: 247-252). Sulla funzione di Yazılıkaya si veda l’esaustiva panoramica

Infatti è stato da tempo proposto che gli edifici prospicienti le Camere A e B di Yazılıkaya, ad esclusione del propylon, fossero stati concepiti per essere delle strutture mobili poggianti su di una telaio fisso.¹¹⁵

Singer fa inoltre notare che il *huwaši* del dio della Tempesta di Ḫatti stava presso la casa-*tarnu* ai margini di un bosco, presumibilmente consacrato, che ben si addice con le caratteristiche geofisiche di Yazılıkaya.¹¹⁶

Questo spazio veniva visitato nuovamente il diciannovesimo giorno della festa per porre offerte davanti al dio della Tempesta e alla dea Sole di Arinna.¹¹⁷

Anche la menzione della processione del re, che lasciata l'assemblea «entra»¹¹⁸ nel ^{NA}*huwaši* per «bere in nome»¹¹⁹ del dio della Tempesta,

degli studi offerta da Bittel (1989: 33 ss.) e recentemente anche da Ehringhaus (2005: 30-31), con sintetica bibliografia proposta nelle note.

115 Cfr. Bittel (1970: 107); Singer (1986: 249): «Could this description be compared in any way to the architectural remains unearthed in front of the rock chamber of Yazılıkaya?... Could these remains, or some part of them, actually represent the stone pedestal of an upper-structure of light materials?».

116 Singer (1986: 250).

117 KBO X 20, Col. III, 7'-11'.

118 Singer (1986: 247), con gli esempi di KUB X 61, Col. I, 3' ss. e KUB XX 99, Col. II, 25' ss.: ^{NA}*huwašiyaz para uizzi* («comes out of the *huwaši*»); cfr. Carter (1962: 40 n. 3).

119 Pur non soffermandoci sulla ormai troppo dibattuta questione in merito al costrutto sintattico: sogg. X (nom.) + nome della divinità (acc.) + verbo *aku-/eku-* («X beve/bevono la divinità»), si segue qui la resa del sintagma data da Singer (1984: 130): «to drink to a deity», concordando con l'osservazione di Neumann (1987: 378 n. 1): «Mit Recht entscheidet sich Singer dafür, das Syntagma, 'eku + Göttername im Akk. Sing.' als eine verkürzte Wendung für "zu Ehren eines Gottes trinken" aufzufassen. Hoffen wir, daß sich diese Deutung als eine rein sprachliche Verkürzung allmählich durchsetzt. Durch sie erledigen sich mehrere haltlose religionsgeschichtliche Spekulationen». L'osservazione dello stesso Neumann è esplicitamente rivolta a quanti, negli anni, hanno cercato di recuperare un significato eucaristico dietro a tale espressione. Si veda ad es. Goodenough (1956: 126). Per un riesame sintetico ed esaustivo, con una veloce panoramica sulla storia degli studi in merito, si

di *Nergal*, di *Wašezzali* e *Wahiši*,¹²⁰ ci orienta verso il ‘santuario’ di Yazılıkaya o una parte di esso.

Il riferimento a divinità ctonie legate al culto dei defunti, come *Nergal* (U.GUR), non può essere casuale.¹²¹ È infatti innegabile una relazione

veda Melchert (1981). Hrozný (1917: 85 n. 2), propose un duplice valore per la costruzione del verbo *eku-* + l'accusativo del nome di divinità (bere/dare da bere a). Tale lettura fu respinta successivamente da Friedrich (1940: 210 n. 2) e HW: 40. In seguito Puhvel (1957: 31-33), si oppose ad una interpretazione mistico-religiosa del costrutto con significato eucaristico e propose di tradurre l'espressione con il verbo inglese “to toast” («brindare a»). Similmente già infatti Gurney (1957: 214): «Poi danno loro tre volte da bere e tre volte danno da bere anche alla sua anima». Carruba (1966: 40-41), con esempi significativi tratti direttamente da alcuni passi (es. KUB XVII 24, Col. III, 22' ss.), sembrò sancire definitivamente la risoluzione del problema differenziando tra le forme: nome di divinità (acc.) + *eku-* (traducibile: «brindare alla divinità») e *akuwanna pai-* (traducibile: «dare da bere a»). Carruba (1966: 40-41) dimostrò inoltre che in alcuni rituali (su tutti KBo XV 25, Vo. 15'-17': *nu hantezz[i pa]lši ⁹UTU ŠAMĒ ekuz[i] EGIR-ŠU-ma A[NA ⁹IŠ]KUR ekuzi EGIR-ŠU-ma A[NA ⁹LAM]A ekuzi*: «beim ersten Male trinkt er (für) den Sonnengott des Himmels, dann trinkt er (für) den Wettergott, darnach trinkt er für [den Schutzbott]», accanto alla forma *eku-* + nome della divinità in accusativo, si trova anche *eku-* + il dativo del nome divino o la preposizione che regge il dativo del nome stesso; confermando che le due espressioni sono traducibili sempre nello stesso modo: «brindare alla divinità». Il dibattito scientifico purtroppo tese a procrastinarsi nel tempo sino alla finale messa a punto del problema, prima da parte di Güterbock (1998) e successivamente da parte di Puhvel (2003). Così infatti, in seguito, Bryce (2004: 177): «Three toasts are drunk in honour of the deceased»; Puhvel (2003: 190 n. 9). La questione è stata recentemente riaperta da Soysal (in stampa).

120 KUB II 3, Col. II, 32' ss.

121 L'identificazione tra l'enorme spada con due leoni rappresentati sull'elsa, più due, in posizione simmetrica sulla lama e la divinità ctonia *Nergal* (forma ideografica U.GUR: “spada”, appunto; cfr. MSL III: 143, S^b B 208; Trémouille (2000: 132 n. 81) fu avanzata, tra i primi, da Güterbock (1953: 76) e successivamente ribadita dallo stesso Güterbock (1965: 197 ss.; 1975a: 192), citato in Polvani (2002: 125). Cfr. ad esempio KBo XLI 8, Col. II, 19'-20': *nu-uš GÍR^{MEŠ}-aš DÙ-zí nu-uš KI-an iš-pa-a-ri nu-uš-ša-an ku-u-uš DINGIR^{MEŠ} a-ša-ši*: «Er macht

tra il luogo descritto e ciò che viene rappresentato nella Camera B di Yazılıkaya.¹²²

Non possiamo stabilire con certezza se con il termine ^{NA.}*huwaši* del dio della Tempesta di Ḫatti si indicasse il ‘santuario’ di Yazılıkaya o una sua parte, tuttavia, alla luce delle considerazioni di Singer, non è inverosimile la possibilità di riconoscere nella casa-*tarnu* il recinto sacro (*témenos*)¹²³ al centro del quale è posizionata la camera principale (A) con l’assemblea delle divinità, che funge da *adyton* di un tempio, e la camera secondaria (B), che ha un forte legame con l’oltretomba, come una casa-*hešta*.¹²⁴

sie als Schwerter, breitet sie auf dem Boden aus und setzt diese Götter (so hin»; Otten (1961: 115, 122-123, 148-149); Bittel (1970: 109-110). Sul ‘diospada’ di Yazılıkaya si veda Bittel (1978-1980: 21 ss.). Per alcuni interessanti confronti iconografici con il resto della Mesopotamia (ad es. Ugarit e Lagaš) si veda Bittel, Naumann e Otto (1941: 103).

122 Sulla complessa e dibattuta questione in merito alla funzione della Camera B si vedano in generale gli studi preliminari di Bittel (1975: 255-256); per una revisione recente del problema in particolare van den Hout (2002: 73-74 nn. 1-2; 80 n. 41), e già Opfermann (1998: 234).

123 Cfr. Savaş (2008: 670-672) per analoghe conclusioni.

124 Tra gli altri già Güterbock (1953: 76); Singer (1986: 251); già Singer (1983: 113 n. 73); van den Hout (2002: 74 n. 3); Tischler (2001: 49); Bryce (2004: 199). Cfr. ora Singer (in stampa: 17), con la possibilità già espressa altrove (Singer 1985: 251: «it is not impossible that in the closing decades of the 13th century this structure may have acquired an additional function as a shrine for the cult of the dead or as a funeral temple of Tuthaliya IV»), che la camera B fosse utilizzata, all’epoca di Tudhaliya, anche per altri scopi. Per una definizione generale della casa-*hešta* si veda la bibliografia proposta da Meyer (1995: 126-127, nn. 1 e 4). Cfr. Gurney (1977: 38); Tischler (1983: 237-238); Puhvel (1991: 319-323). Si veda anche Haas (1994: 245); Haas e Wäfler (1977: 121 n. 1, 122); in particolare Groddek (2001: 217): «...das *ḫistā*, Tempel der Unterwelтsgottheiten und Ort der Verehrung der Bildnisse hethitischer Könige im Totenkult, nennen wir es der Prägnanz halber Totentempel, ein und nur ein Gebäude....». Per l’impossibilità di una identificazione della ‘Casa di Pietra’ (É.NA₄) con la struttura cultuale *ḫešti/a-* (attestazione ‘antico-ittita’: *ḫistā*. Cfr. Neu 1983: 65-66), si veda Singer (in stampa: 2-3),

Da un decreto ascrivibile all'epoca di Ḫattušili III,¹²⁵ si ricavano informazioni utili per la possibilità d'identificazione della camera B di Yazılıkaya con la sopracitata casa-*hešta*.

Nell'introduzione storica del decreto (Ro. 6'-18'), che fa riferimento ad eventi passati, incorsi probabilmente durante i primi anni di regno di Šuppiluliuma I,¹²⁶ si legge quanto segue: nu-za ^{URU}Ki-iz-zu-wa-at-

con l'esauriva bibliografia proposta in nota. Cfr. già Groddek (2001: soprattutto 213-214, 217-218). Archi (2007: 51) sostiene che la casa-*hešta* sia un edificio adiacente alla 'Casa di Pietra' (É.NA₄), accettando così la proposta di Meyer (1995: 135-136), di vederlo identificato con il complesso (Gebäudekomplex) degli edifici B, C e H di Büyükkale. Si veda recentemente Seeher (2002b: 97). Archi (2007: 51) ritiene inoltre che: «This building, therefore, may only be considered as the mausoleum containing the remains of ancestors (Totentempel) if it included (Divine) Stone House.»; ma Archi (2007: 52): «Even if the *hesti*-House itself was not, in fact, "the ossuary", the data furnished above leaves no doubt about the fact that it was related to the cult of the dead and the ossuary could not have been far away.». Sull'identificazione della cosiddetta casa-*tarnu* (é*tarnu*), si veda Singer (1986: 250); Darga (1969: 13 n. 14); Pierallini (2002: in particolare 271 n. 12). Cfr. Tischler (1993: 199-201, in particolare 199-200): «demnach meint é*tarnu*- nicht den eigentlichen Raum, in dem die Waschungen stattfinden, sondern das Gebäude, in dem sich dieser Raum befindet».

125 KBo VI 28 + KUB XXVI 48. Per la vasta bibliografia di riferimento si veda Košak (2002), selezionando il testo (CTH 88).

126 La paternità degli eventi bellici narrati nell'introduzione storica è difficile da stabilire. Goetze (1940: 23 n. 9, 24 ss.) sostiene che l'espressione *šara išparzašta* (Ro. 16'), riferita a Šuppiluliuma I e tradotta: «he became of age», sancisce un *terminus ante quem*, dal quale si desume che questo sovrano partecipò alle campagne militari del padre (Tuthaliya III), quando non era ancora re, o comunque poco prima che lo diventasse. Goetze (1940: 23 n. 9, 24 ss.). Secondo Heinhold-Krahmer (1977: 41 n. 28, 43 ss.), gli eventi narranti in questa sezione sono ambientati all'epoca dell'ascensione al trono da parte di Šuppiluliuma I. Heinhold-Krahmer (1977: 41 n. 28) traduce pertanto l'espressione *šara išparzašta*: «er kam an die Macht, an die Regierung -oder einfach wörtlich- "er kam empor"». Così infatti poi, per esempio, Kempinski (1993: 87): «...where Hattusili describes four major phases of his grandfather's ca-

na-an URU-an [ZAG-an i-ia-at] ^U[^{RU}Ha-at-t]u-ša-aš-ša URU-aš ar-ḥa wa-ar-nu-wa-an-za e-eš-ta nu-kán [.....]-ta-as¹²⁷ È ḥé-eš-ti-ia iš-pár-za-an e-eš-t[a] (Ro. 14'-15').¹²⁸

Sebbene il testo presenti una grossa lacuna proprio in un punto cruciale per l'identificazione della casa-*hešta*, seguendo l'integrazione proposta da Goetze, è ragionevole pensare che si tratti di un edificio di culto (forse degli antenati) o verosimilmente di un vero e proprio cimitero,¹²⁹ probabilmente collocato al di fuori delle mura urbane.¹³⁰ Il testo infatti specifica che venne bruciata proprio la città di Ḫattuša.¹³¹ La casa-*hešta* a cui si fa riferimento nel testo, dovrebbe essere quindi localizzata fuori dalle mura, a meno che in integrazione non si pro-

reer, or the description of the “concentric invasion” (KBo VI:28 +)...»; Klinger (2006a: 322 n. 86): «...and thus exactly that expression used in KBo 6.28 obv. 16 by Hattushili III with reference to his grandfather Shuppiluliuma I, during whose reign, Assyria first attempted to free itself from Mittani hegemony.».

127 Goetze (1940: 22 n. 86), propone l'integrazione *ak-kán-ta-aš* (letteralmente “defunti”. Cfr. Tischler 1983: 9, Puhvel 1984: 19): ‘Mani, antenati’ sulla base di Hrozný (1919: 138-139, con la nota 7).

128 «e [rese] Kizzuwatna, la città, [il confine]. E [Ḫatt]uša, la città, fu bruciata e [solamente (??).....] la casa-*hešta* [degli antenati (??) fu risparmiata».

129 Naturalmente l'interpretazione appare logica e coerente solo nel caso in cui accettiamo, come qui, l'integrazione [*ak-kán*]-*ta-aš*, proposta da Goetze (1940: 22 n. 86). La possibilità che la camera B di Yazılıkaya fungesse da ‘ossuario’ per il corpo di Tuthaliya IV, già avanzata da van den Hout (1994: 52) con bibliografia precedente alla nota 63 e rigettata ancor prima da Neve (1989: 351 ss.), non ci permette tuttavia di sostenere che la struttura fosse stata utilizzata in epoca precedente come destinazione ultima per le spoglie dei sovrani ittiti. Si veda a riguardo anche Singer (in stampa: 16 ss.).

130 Contra Archi (2007: 52): «It seems likely, in any case, that from the Old Kingdom on, the Hittite kings and some members of the royal family were generally buried within the city walls of the capital».

131 Avrebbe altrimenti poco senso l'inserzione di URU-*aš* dopo il nome di città, peraltro già provvisto di determinativo, così come poco prima (Ro. 14') si specifica che il confine è la città di Kizzuwatna e non il paese in generale.

ponga di inserirvi l'avverbio “solamente”.¹³² In questo specifico caso si potrebbe ipotizzare che solo l'edificio di culto, in quanto tale, sebbene collocato in città, venne risparmiato.¹³³

Se si accettasse la lettura sopra offerta, non sarebbe inverosimile tentare di associare la casa-*hešta* citata nel testo con Yazılıkaya o una sua parte.

Riassumendo, la proposta d'integrazione di Singer appare interessante perché, come già osservato, dal confronto con la foto della tavoletta (KBo XII 39) sembra che all'inizio della riga 17 ci sia lo spazio per integrare almeno tre segni, pertanto l'inserzione del solo sumero-gramma ALAM appare piuttosto riduttiva.

In base alle riflessioni di Singer, si può quindi teoricamente ipotizzare che con il termine ^{NA}*ḫuwaši* del dio della Tempesta di Ḫatti si indicasse per esteso il ‘santuario’ di Yazılıkaya,¹³⁴ ma resta tuttavia difficile proporre questo termine, integrandolo alla riga 17 di KBo XII 39,¹³⁵ poiché tale operazione richiederebbe maggiori informazioni di tipo archeologico e documentario di quelle che oggi possediamo.

Allo stato attuale delle nostre conoscenze, la scelta di questa integrazione implicherebbe infatti più domande che risposte. Quale sovrano, tra Tuthaliya IV e Šuppiluliuma II è il responsabile dell'edificazione o sistemazione del ^{NA}*ḫuwaši* del dio della Tempesta di Ḫatti?¹³⁶ A che

132 Così già Goetze, con riserva (1940: 22).

133 Così per es. Haas (1994: 22 e 245), che identifica la casa-*hešta* con il tempio della dea *Lelwani*, collocato probabilmente a Büyükkale. Si vedano Haas-Wäfler (1977: 121); Meyer (1995); Torri (1999: 31); Groddek (2001: 217). Restando nel campo delle ipotesi speculative, appare quindi plausibile ma nello stesso tempo poco convincente l'interpretazione “metaforica” del passo (KBo VI 28, Ro. 14'-15'), proposta da Archi (2007: 52): «this could only means that the devastation of the capital had reduced it to a “house of the dead”».

134 Singer (1986: 252).

135 Così suggerisce Singer (1985: 122 n. 125).

136 La struttura del ‘santuario’ di Yazılıkaya, così come si presenta oggi, è infatti sostanzialmente ascrivibile al regno di Tuthaliya IV, questo vale sia per la camera A, che per la camera B, ad eccezione di alcune modifiche, come

scopo viene ricordato ciò all'interno di un trattato con Cipro? Quale la relazione con le righe precedenti, nelle quali invece si è evidenziato uno scopo celebrativo, peraltro pertinente ai destinatari del trattato stesso?

L'ultima parte della riga 17 che cita direttamente il re d'Assiria potrebbe forse aiutarci a risolvere definitivamente il problema dell'attribuzione del presente documento. Purtroppo il passo è estremamente frammentario ed è quindi possibile proporre, ancora una volta, integrazioni del tutto ipotetiche e conseguenti speculazioni storiche dall'interpretazione del medesimo.

Andrea Bemporad in un brillante articolo del 2002 aveva proposto di riattribuire il testo KBo IV 14 (CTH 123)¹³⁷ a Šuppiluliuma II.¹³⁸ Questo documento, la cui piena comprensione è utile insieme ad altri presi in esame dall'autore nel suo articolo, per ricostruire gli eventi connessi all'ultima fase dell'Impero ittita e i rapporti tra Ḫatti e l'Assiria negli ultimi anni del XIII secolo a.C., è stato a lungo studiato ed ha, con il tempo, suscitato un acceso dibattito tuttora aperto.¹³⁹

Dopo un attento riesame del testo in questione e delle fonti coeve Bemporad giunge alla conclusione che il testo può essere considerato una copia di una missiva di Šuppiluliuma II, già re di Ḫatti, caratterizzata da toni molto confidenziali, destinata ad un militare di alto rango, legato alla corte ittita, che avrebbe rivestito importanti incarichi militari sul fronte orientale e che sarebbe stato compagno d'armi dello stesso Šuppiluliuma quando questi era generale al comando

l'orientamento dell'entrata della camera B, o il rilievo n. 83, che si ritiene risalgano invece al regno di Šuppiluliuma II. Sulle ipotesi di datazione dei rilievi si vedano soprattutto Beran (1965); Alexander *apud* Bittel (1989: 34) e recentemente van den Hout (2002: 79).

137 Per le edizioni del testo si vedano Stefanini (1965: 40 ss.); van den Hout (1989: 278 ss.). Per la bibliografia aggiornata vd. Košak (2002), selezionando il documento di riferimento (CTH 123). Si veda anche Stefanini (1966: 105 ss.). Cfr. da ultimo Freu (2007: 279-281).

138 Bemporad (2002: 71 ss.), con vasta bibliografia suggerita in note.

139 Si veda in generale Giorgieri e Mora (1996: 66 ss.).

delle forze ittite durante la sfortunata campagna di Nihriya citata nel testo (Col. II, 9'). La funzione della lettera, che riporta eventi passati, nei quali il destinatario ha dato prova di infedeltà verso il sovrano (all'epoca Tuthaliya IV), potrebbe, come asserisce Bemporad: «rientrare nel quadro di un progetto di rafforzamento della regalità e di un consolidamento dell'apparato statale messo in atto appunto da questo sovrano poco dopo la sua ascesa al trono, che tuttavia lasciava tutt'altro che risolta, almeno in un primo tempo, la questione politica con la potenza Assira.».¹⁴⁰

Dal riesame di KBo IV 14 operato da Bemporad, se ne deduce che il conflitto tra Ittiti ed Assiri presso Nihriya, il cui presunto esito a favore degli Assiri fu a lungo considerato fondamentale per il ristabilimento dei due confini presso l'Eufrate,¹⁴¹ si sia risolto in realtà in un nulla di fatto.¹⁴²

Emerge inoltre la possibilità che Tuthaliya IV, a quel tempo sovrano di Ḫatti, non sia in realtà mai stato coinvolto direttamente negli scontri di Nihriya, ma che abbia presumibilmente incaricato il secondogenito Šuppiluliyama (Šuppiluliuma II) di condurre le operazioni belliche presso l'Eufrate.

Bemporad arriva a questa conclusione anche sulla base del fatto che propone di considerare BU-Šarruma, sovrano defunto citato nel testo, con Arnuwanda III, fratello maggiore di Šuppiluliuma II e suo diretto predecessore sul trono di Ḫatti.¹⁴³

Alla luce di quanto detto è possibile proporre, in traduzione, la seguente integrazione alla riga 17 per attribuire in qualche misura KBo XII 39 a Šuppiluliuma II: «Il re d'Assiria [chi ha osato sfidarlo?]».¹⁴⁴

140 Bemporad (2002: 85). Per una tesi completamente diversa degli eventi storici connessi a questo documento vd. Singer (1985: 100 ss.).

141 Cfr., da ultimo Freu (2007: 288-292).

142 Cfr., tra gli altri, Liverani (1994: 42); Mora e Giorgieri (2004: 17, 22); da ultimo Mora (2005: 245 ss.).

143 Bemporad (2002: 76-77).

144 L'assenza della completazione fonetica -(a)n (desinenza di accusativo singolare) dopo il sumerogramma LUGAL non gioca, purtroppo, a favore di

Questa ipotesi appare ardita poiché difficilmente il re ittita avrebbe fatto riferimento all'interno di un trattato con Cipro ad un evento inciso quando ancora non era asceso al trono di Ḫatti e i cui risvolti negativi compromisero probabilmente la successione di Šuppiluliuma stesso sul trono del padre in favore del fratello Arnuwanda;¹⁴⁵ tuttavia aiuterebbe a ridimensionare la questione inerente al conflitto armato tra Assiri ed Ittiti, esalterebbe la figura di questo sovrano in rapporto alla figura del padre, che secondo quanto detto non avrebbe mai affrontato direttamente il temuto esercito assiro e sarebbe, in ultimo, funzionale alla comprensione della riga successiva del testo (Vo. 18').

Se invece accettassimo di attribuire il documento in esame a Tuthaliya IV sulla base del fatto che la battaglia di Nihriya sia avvenuta all'epoca di questo sovrano e che la fiorente corrispondenza epistolare sia sintomatica di un intensificarsi, in questo preciso momento storico, dei rapporti tra i due regni (non necessariamente in termini positivi),¹⁴⁶ allora risulterebbe meno comprensibile la volontà del re ittita di sottolineare un evento che non ha visto né vinti, né vincitori, ma che ha forse costretto il re di Ḫatti a ritirare le proprie truppe dalla sponda orientale dell'Eufrate.¹⁴⁷

tale interpretazione. Cfr. Meriggi *apud* Saporetti (1977: 325). Non si esclude tuttavia la possibilità che il sovrano ittita, autore del presente documento, voglia qui esaltare se stesso di fronte ai contraenti del trattato, dichiarando ciò che forse non corrisponde a verità storica. La particella enclitica -za dopo il nome del paese di Aššur, fuori contesto, offre la possibilità di inserire in integrazione il verbo *tarḥ-* con valore transitivo. La resa: LUGAL KUR URU Aš-šur-z[a ku-iš tar-ah-hu-un] (<il re d'Assiria chi (l')ha sconfitto?>), non è quindi del tutto inverosimile.

145 Bemporad (2002: 78).

146 Singer (1985: 122) integra infatti: «Who [fought (?)] the king of Assur». L'autore ritiene che attraverso questa serie di interrogative retoriche Šuppiluliuma II stia glorificando il padre, riportando dettagliatamente le sue imprese.

147 Si veda anche quanto sostenuto da de Martino (2007: 490). Cfr. Mora e Giorgieri (2004: 13 n. 44).

Sembra invece piuttosto chiaro che la volontà del redattore del testo di inserire il riferimento a questo evento, nel caso in cui naturalmente ciò fosse davvero ipotizzabile, sia dettata dal tentativo di esercitare una forte pressione psicologica sul contraente che deve per forza conoscere la ‘potenza assira’, ricordando purtroppo l’unico episodio in cui il re di Ḫatti, estensore di KBo XII 39, ha potuto confrontarsi direttamente con il sovrano di Aššur.¹⁴⁸

L’integrazione di parte della riga 18 («il ma]re chi l’ha attraversato?»)¹⁴⁹ è funzionale a legare specularmente questo passo alla riga precedente; da tale ipotesi di lettura si ricava infatti che il testo è, come si è detto, attribuibile ad entrambi i sovrani ittiti,¹⁵⁰ ma dichiarando di aver attraversato il mare si vuole qui forse mettere in evidenza il fatto che Tukulti-Ninurta I non è stato in grado di farlo e si fa esplicito riferimento al contempo ad una formula universale, usata da tutti i re del Vicino Oriente antico, per esprimere il proprio potere e la capacità di diffondere i benèfici effetti dell’ordine costituito ai confini del mondo, che una volta raggiunti vengono superati e diventano pertanto mobili.¹⁵¹

Qualora accettassimo invece l’integrazione di questa riga proposta da Singer,¹⁵² secondo il quale in rottura ci sarebbe lo spazio per inserirvi il nome del fiume Purana, sarebbe più plausibile collegare il testo o

148 Non ci rimangono infatti troppi elementi per poter stabilire quali e come fossero i rapporti tra Šuppiluliuma II e Tukulti-Ninurta I. Cfr. Bemporad (2002: 86, con relativa bibliografia alle note 64-65); Freu (2007: 285-286); da ultimo Singer (2008), con ampia bibliografia offerta in nota.

149 Cfr. quanto proposto da Meriggi *apud* Saporetti (1977: 325); Singer (1985: 122) integra: «Who crossed [the river.....]na?», proponendo alla nota 126 che possa trattarsi del fiume *Purana*. Si vedano, in proposito, le osservazioni di de Martino (2007: 489-490 n. 58).

150 Che il re di Ḫatti affermi di aver attraversato il mare pare un elemento poco indicativo per una particolare attribuzione; sia Šuppiluliuma II sia Tuthaliya IV devono per forza avere attraversato il mare per conquistare Cipro.

151 Liverani (1994: 45 ss.).

152 Singer (1985: 122, nota 126).

perlomeno le azioni ivi rivendicate dal sovrano, al nome di Tuthaliya IV.

L'idronimo è stato infatti a lungo accostato all'Eufrate,¹⁵³ pertanto si è pensato che lo scontro tra Ittiti ed Assiri avesse previsto l'attraversamento di questo fiume.

Tuttavia è stato recentemente dimostrato come il Purana possa essere identificato con il moderno Afrin¹⁵⁴ o con il fiume Ceyhan;¹⁵⁵ pertanto se l'integrazione di Singer serviva a collegare l'idronimo al sovrano e alle sue imprese sull'Eufrate nel probabile scontro con gli Assiri, tali ipotesi vengono ora a cadere.

Anche la sezione relativa alle formule di maledizione per chi non rispetti le clausole del trattato merita un'ultima considerazione.

La citazione della dea Ištar (Vo. 19') come divinità incaricata di 'custodire' la copia del trattato potrebbe non essere casuale. In due documenti frammentari provenienti da Ugarit¹⁵⁶ relativi a dei verdetti reali ratificati da Ini-Tešub e Tuthaliya IV, riguardanti la deportazione ad Alaşıya dei figli della regina madre Ahat-Milkū, tali Hišmi-Šarruma e Abdi-Šarruma, si fa riferimento a Ištar (della steppa?) come garante dei giuramenti dei deportati i quali devono promettere di non tentare in alcun modo di minacciare la successione al trono in favore del fratello minore Ammittamru.¹⁵⁷

Queste testimonianze potrebbero in qualche modo suggerirci informazioni utili circa le divinità venerate sull'isola di Cipro e sulla loro funzione.¹⁵⁸

153 Si veda del Monte e Tischler (1978: 543-544); del Monte (1992: 208-209); Güterbock (1964: 3-4). Goetze (1962: 28) ritiene che il fiume *Puruna/Puran* non sia da confondere con il *Purattu* (Eufrate).

154 Cfr. Miller (2001: 80 n. 39).

155 Miller (2001: 85). Si veda già Forlanini (1979: 171-172, con bibliografia precedente proposta alle nn. 28-29).

156 RS 17.352 e RS 17.367. Cfr. PRU IV, 121-122, 124.

157 RS 17.352, 10'-20'; RS 17.367, 2'-11'. Vd. anche Otten (1963: 13 nn. 45-46).

158 Già Otten (1963: 13 nn. 45-46); più recentemente de Martino (2007: 490

Concludendo, dalla lettura di questo testo, ma soprattutto dal conseguente tentativo di operarvi delle integrazioni, talvolta più o meno forzate, si deducono poche ma significative implicazioni.

Come accennato all'inizio, il tema delle integrazioni nei testi, con lo scopo di ricostruire momenti e processi storici, è problema molto delicato; tuttavia è essenziale poter mettere a confronto in modo costante, ma quanto più obbiettivo i testi fra di loro e successivamente i testi stessi con il dato archeologico; di come in buona sostanza l'archeologo molto spesso non possa prescindere dal filologo, e lo storico, una volta acquisiti tutti gli elementi, debba tenere conto di due facce di una stessa medaglia.

L'esempio di KBo XII 39 qui proposto e le integrazioni volutamente azzardate operate su di esso, se da una parte ci suggeriscono scenari storici differenti e stimolanti a seconda delle integrazioni inserite nei campi in rottura, ci porta a riflettere, in ultimo, sulla necessità di dover sempre interpretare i testi nel modo più critico possibile, cioè in sostanza «tradurre il testo senza tradirlo».

nn. 59-60).

Elenco delle abbreviazioni bibliografiche:

- CHD Hans. G. Güterbock, - Harry. A. Hoffner Jr. (edd.), *The Hittite Dictionary* of Oriental Institute of Chicago – Chicago 1980-
- CTH Emmanuel Laroche, *Catalogue des Textes Hittites* – Paris 1971
- HE Johannes Friedrich, *Hethitisches Elementarbuch* – 1. Teil, Kurzgefaßte Grammatik. Dritte, unveränderte Auflage – Heidelberg 1974
- HKL Johannes Friedrich, *Hethitisches Keilschrift-Lesebuch* – Heidelberg 1960
- HW Johannes Friedrich, *Hethitisches Wörterbuch* – Heidelberg 1952
- HW² Johannes Friedrich – Annelies Kammenhuber, *Hethitisches Wörterbuch*. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage auf der Grundlage der edierten hethitischen Texte – Heidelberg 1975-
- HZL Christel Rüster – Erich Neu, *Hethitisches Zeichenlexicon – Inventar und Interpretation der Keilschriftzeichen aus den Boğazköy-Texten* (StBoT, Beiheft 2) – Wiesbaden 1989
- KBo Keilschrifttexte aus Boghazköy – Berlin 1916-
- KUB Keilschrifturkunden aus Boghazköy – Berlin 1921-
- LIV² Martin Kümmel – Helmut Rix, *Lexikon der Indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*, zweite, erweiterte und verbesserte Auflage – Wiesbaden 2001
- MSL Benno Landsberger – Erica Reiner – Miguel Civil, *Materialien zum sumerischen Lexikon – Pontificium Istitutum Biblicum* – Roma 1935-
- PRU Le Palais Royal d'Ugarit – Paris 1955-
- RS Numero di inventario delle tavolette da Ugarit

Bibliografia:

Archi 2007

Alfonso Archi, «The Cult of the Ancestors at Hattusa and the Syrian Practi-ces», in *Belkis Dinçol ve Ali Dinçol'a Armağan VITA Festschrift in Honor of Belkis Dinçol and Ali Dinçol*, ed. by Metin Alparslan, Meltem Doğan-Alparslan and Hasan Peker, İstanbul, pp. 49-55.

Astour 1996

Michael C. Astour, «Who was the King of the Hurrian Troops at the Siege of Emar?», in *Emar: The History, Religion and Culture of a Syrian town in the Late Bronze Age*, ed. by Mark W. Chavalas, Bethesda, pp. 25-56.

Beckman 1996

Gary Beckman, «Hittite Documents from Ḫattuša», in *Near Eastern and Aegean Texts from the Third to the First Millennia B.C.*, ed. by Arthur. B. Knapp, (Sources for the History of Cyprus, II) Albany, pp. 31-35.

Bemporad 2002

Andrea Bemporad, «Per una riattribuzione di KBo 4.14 a Šuppiluliuma II», in *Anatolia Antica – Studi in memoria di Fiorella Imparati – Tomo I*, Stefano de Martino e Franca Pecchioli Daddi (edd.), (Eothen 11), Firenze, pp. 71-86.

Beran 1965

Thomas Beran, «Zum Datum des Felsreliefs von Yazılıkaya», *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 57, pp. 258-273.

Bittel 1934

Kurt Bittel, *Die Felsbilder von Yazılıkaya. Neue Aufnahmen der Deutschen Boğazköy-Expedition 1931*, (İstanbuler Forschungen V), Bamberg.

Bittel 1970

Kurt Bittel, *Hattusha, the Capital of the Hittites*, New-York.

Bittel 1975

Kurt Bittel, «Zusammenfassung und Ergebnisse», in *Das hethitische Felsheili-gum – Yazılıkaya*, hrsg. Kurt Bittel, (Boğazköy-Ḫattuša. Ergebnisse der Au-

sgrabungen IX), Berlin, pp. 247-256.

Bittel 1978-80

Kurt Bittel, «Der Schwertgott in Yazılıkaya», *Anadolu XXI* (ausgegeben 1987), pp. 21-28.

Bittel 1984

Kurt Bittel, *Denkmäler eines hethitischen Großkönig des 13. Jahrhunderts vor Christus*, Oplanden.

Bittel 1989

Kurt Bittel, «Bemerkungen zum hethitischen Yazılıkaya», in *Anatolia and the Ancient Near East: Studies in Honor of Tahsin Özgüç - Tahsin Özgüç'e armağan*, ed. by Kutlu Emre, Barthel Hrouda and Nimet Özgüç, Ankara, pp. 33-38.

Bittel, Naumann e Otto 1941

Kurt Bittel, Rudolf Naumann e Heinz Otto, *Yazilikaya: Architektur, Felsbilder, Inschriften und Kleinfunde*, (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 61), Leipzig.

Bolatti Guzzo e Marazzi 2004

Natalia Bolatti Guzzo e Massimiliano Marazzi, «Storiografia hittita e geroglifico anatolico: per una revisione di KBo 12.38», in *Šarnikzel – Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer*, ed. by Detlev Groddeck and Sylvester Rößle, Dresden, pp. 155-183.

Boley 1993

Jacqueline Boley, *The Hittite Particle -z/za*, Innsbruck.

Bonatz 2007

Dominik Bonatz, «The Divine Image of the King: Religious Representation of Political Power in Hittite Empire», in *Representations of Political Power Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, ed. by Marlies Heinz and Marian H. Feldman, Winona Lake, pp. 111-136.

Bryce 2004

Trevor R. Bryce, *Life and Society in the Hittite World – Paperback Edition*, Oxford.

Bryce 2005

Trevor R. Bryce, *The Kingdom of the Hittites – New Edition*, Oxford.

Carruba 1966

Onofrio Carruba, *Das Beschwörungsritual für die Göttin Wisurijanza*, (Studien zu den Boğazköy-Texten 2), Wiesbaden.

Carruba 1968

Onofrio Carruba, «Contributo alla storia di Cipro nel II millennio», *Studi Clas-sici e Orientali* XVII, pp. 5-29.

Carter 1962

Charles W. Carter, *Hittite Cult Inventories*, a Dissertation Submitted to the Faculty of the Division of the Humanities in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, Department of Oriental Languages and Civilizations, Oriental Institute, Chicago.

Darga 1969

Muhibbe Darga, «Über das Wesen des ḫuwaši-Steines nach hethitischen Kul-tinventaren», *Revue hittite et asianique* 27, pp. 5-24.

Ehringhaus 2005

Horst Ehringhaus, *Götter, Herrscher, Inschriften. Die Felsreliefs der hethitischen Grossreichszeit in der Türkei*, (Sonderbände der Antiken Welt), Mainz am Rhein.

Folena 1991

Gianfranco Folena, *Volgarizzare e tradurre*, Torino.

Forlanini 1979

Massimo Forlanini, «Appunti di geografia etea», in *Studia Mediterranea – Piero Meriggi dicata*, Onofrio Carruba (ed.), Pavia, pp. 165-185.

Friedrich 1940

Johannes Friedrich, «Aus verschiedenen Keilschriftsprachen 1-2», *Orientalia NS* 9, pp. 205-218.

Freu 2007

Jacques Freu, «La bataille de Nihriya, RS 34.165, KBo 4.14 et la correspondance assyro-hittite», in *Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge. Silvin Košak zum 65. Geburtstag*, hrsg. Detlev Groddek und Marina Zorman, (Dresden Beiträge zur Hethitologie 25), Wiesbaden, pp. 271-292.

Giorgieri e Mora 1996

Mauro Giorgieri e Clelia Mora, *Aspetti della regalità ittita nel XIII secolo a.C.*, (Biblioteca di Athaeneum 32), Como.

Goetze 1940

Albrecht Goetze, *Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography*, (Yale Oriental Series-Researches XXI), New Haven.

Goetze 1962

Albrecht Goetze, «Critical Review», *Journal of Cuneiform Studies* 16, pp. 24-30.

Goodenough 1956

Erwin R. Goodenough, *Jewish Symbols of the Greco-Roman Period* V, New-York.

Green 2003

Alberto R. W. Green, *The Storm-God in the Ancient Near East*, (Biblical and Judaic Studies 8), Winona Lake.

Groddek 2001

Detlev Groddek, «‘Mausoleum’ ($\bar{E}.NA_4$) und ‘Totentempel’ ($\bar{E}histā$) im Hethitischen», *Ugarit Forschungen* 33, pp. 213-218.

Gurney 1957

Oliver R. Gurney, *Gli Ittiti*, trad. di Giovanni De Caria, Firenze; tit. or. *The Hittites. A Summary of the Art, Achievements, and Social Organization of a Great People of Asia Minor during the 2nd Millennium B.C. as Discovered by Modern Excavators*, London 1952.

Gurney 1977

Oliver R. Gurney, *Some aspects of Hittite Religion*, Oxford.

Güterbock 1953

Hans G. Güterbock, «Yazılıkaya», *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 86, pp. 65-76.

Güterbock 1964

Hans G. Güterbock, «Sargon mentioned by Ḫattušili I», *Journal of Cuneiform Studies* 18, pp. 1-6.

Güterbock 1965

Hans G. Güterbock, «Votive Sword with Old Assyrian Inscription», in *Studies in Honour of Benno Landsberger on his 75th Birthday, April 21, 1965, Chicago*, (Assyriological Studies 16), Chicago, pp. 197-198.

Güterbock 1967

Hans G. Güterbock, «The Hittite Conquest of Cyprus Reconsidered», *Journal of Near Eastern Studies* 26, pp. 73-81.

Güterbock 1975a

Hans G. Güterbock, «Einschlägige Textstellen», in *Das hethitische Felsheiligtum – Yazılıkaya*, hrsg. Kurt Bittel, (Boğazköy-Ḫattuša. Ergebnisse der Ausgrabungen IX), Berlin, pp. 189-192.

Güterbock 1975b

Hans G. Güterbock, «Yazılıkaya: apropos a new interpretation», *Journal of Near Eastern Studies* 34, pp. 273-277.

Güterbock 1998

Hans G. Güterbock, «To drink a god», in *The Relations between Anatolia and Mesopotamia, XXXIVème Rencontre Assyriologique Internationale – XXXIV Uluslararası Assiriyoloji Kongresi, İstanbul, 6-10 Juli 1987*, (Türk Tarih Kurumu Yayınları, XXVI/3), ed. by Hayat Erkanal, Veysel Donbaz and Ayşegül Uguroğlu, Ankara, pp. 121-129.

Haas 1970

Volkert Haas, *Der Kult von Nerik – Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte*, (Studia Pohl – Dissertationes Scientificaes de Rebus Orientis Antiqui 4),

Roma.

Haas 1994

Volkert Haas, *Geschichte der Hethitischen Religion*, (Handbuch der Orientalistik I/15), Leiden/New-York/Köln.

Haas e Wäfler 1974

Volkert Haas e Markus Wäfler, «Yazılıkaya und der Grosse Tempel», *Oriens Antiquus* 13, pp. 211-226.

Haas e Wäfler 1977

Volkert Haas e Markus Wäfler, «Bemerkungen zu ^éhešti/ā», *Ugarit Forschungen* 9, pp. 87-122.

Hagenbuchner 1989a

Albertine Hagenbuchner, *Die Korrespondenz der Hethiter. 1. Teil: Die Briefe unter ihren kulturellen, sprachlichen und thematischen Gesichtspunkten*, Heidelberg.

Hagenbuchner 1989b

Albertine Hagenbuchner, *Die Korrespondenz der Hethiter. 2. Teil: Die Briefe mit Transkription, Übersetzung und Kommentar*, Heidelberg.

Harrak 1987

Amir Harrak, *Assyria and Hanigalbat*, Hildesheim/Zürich/New-York.

Hart 1971

Gillian R. Hart, «The Hittite Particle -pat», *Transaction of the Philological Society* (1971), pp. 94-162.

Hawkins 1990

J. David Hawkins, «The new inscription from the Südburg of Boğazköy-Hattusa», *Archäologischer Anzeiger* 1990, pp. 305-314.

Hawkins 1995

J. David Hawkins, *The hieroglyphic inscription of the sacred pool complex at Hattusa, (SÜDBURG)*, (Studien zu den Boğazköy-Texten Beiheft 3).

Hazenbos 2003

Joost Hazenbos, *The organization of the Anatolian local cults during the thirteenth century B.C. – An appraisal of the Hittite cult inventories*, (Cuneiform Monographs 21), Leiden/Boston.

Heinhold-Krahmer 1977

Susanne Heinhold-Krahmer, *Arzawa. Untersuchungen zu seiner Geschichte nach den hethitischen Quellen*, (Texte der Hethiter 8), Heidelberg.

Heltzer 2001

Michael Heltzer, «Asylum on Alashia (Cyprus)», *Zeitschrift für Altorientalistische und Biblische Rechtsgeschichte* 7, pp. 369-373.

Herbordt 2006

Suzanne Herbordt, «The Hittite Royal Cylinder of Tuthaliya IV with *Umarzungsszene*», in *The Iconography of Cylinder Seals*, ed. by Paul Taylor, (Warburg Institute Colloquia 9), London/Turin, pp. 82-91.

Hoffner 1969

Harry A. Hoffner Jr., «On the Use of Hittite -za in Nominal Sentences», *Journal of Near Eastern Studies* 28, pp. 225-230.

Hoffner 1973

Harry A. Hoffner Jr., «The Hittite Particle -PAT», in *Festschrift Heinrich Otten*, ed. by Erich Neu and Christel Rüster, Wiesbaden, pp. 99-117.

Hoffner 1989

Harry A. Hoffner Jr., «The Last Days of Khattusha», in *The Crisis Years: The 12th Century B.C. From Beyond the Danube to the Tigris*, ed. by William A. Ward and Martha S. Joukowsky, Dubuque, pp. 46-52.

Hoffner 1996

Harry A. Hoffner Jr., «Review of Boley 1993», *Bibliotheca Orientalis* 53, pp. 750-761.

Hoffner 2007

Harry A. Hoffner Jr., «Asyndeton in Hittite», in *Tabularia Hethaeorum. He-*

thitologische Beiträge. Silvin Košak zum 65. Geburtstag, ed. by Detlev Groddek and Marina Zorman, (Dresden Beiträge zur Hethitologie 25), Wiesbaden, pp. 386-399.

Hoffner e Melchert 2008

Harry A. Hoffner Jr. e H. Craig Melchert, *A Grammar of the Hittite Language. Part I: Reference Grammar*, (Languages of the Ancient Near East 1), Winona Lake.

van den Hout 1989

Theo P. J. van den Hout, *KBo IV 10+ (CTH 106). Studien zum Spätjunghethitischen. Texte der Zeit Tudhalijas IV*, (PhD Dissertation), Amsterdam.

van den Hout 1994

Theo P. J. van den Hout, «Death as a Privilege. The Hittite Royal Funerary Ritual», in *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, ed. by Jan M. Bremer, Theo P. J. van den Hout and Rudolph Peters, Amsterdam, pp. 37-76.

van den Hout 2002

Theo P. J. van den Hout, «Tombs and memorials: The (Divine) Stone-House and Hegur Reconsidered», in *Recent Development in Hittite Archaeology and History. Papers in Memory of Hans G. Güterbock*, ed. by Kutlu A. Yener and Harry. A. Jr. Hoffner, Winona Lake, pp. 73-91.

Houwink ten Cate 1992

Philo H. J. Houwink ten Cate, «The Hittite Storm God: his Role and his Rule According to Hittite Cuneiform Sources», in *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*; ed. by Diederik J. W. Meijer, (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Verhandelingen con de Afdeling Letterkunde, 152), North Holland/Amsterdam/Oxford/New York/Tokyo, pp. 83-148.

Hrozný 1917

Bedrich Hrozný, *Die Sprache der Hethiter, ihr Bau und ihre Zugehörigkeit Zum indogermanischen Sprachstamm. Ein Entzifferungsversuch*, Leipzig.

Hrozný 1919

Bedrich Hrozný, *Hethitische Keilschrifttexte aus Boghazköi in Umschrift mit Übersetzung und Kommentar*, (Boğazköy-Studien 3/2), Leipzig.

Imparati 1977

Fiorella Imparati, «Le istituzioni cultuali dei ^{NA}ḫé-kur e il potere centrale ittita», *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* XVIII, pp. 19-64.

Kempinski 1993

Aharon Kempinski, «Suppiluliuma I: The Early Years of His Career», in *kinattūtu ša dārāti – Raphael Kutscher Memorial Volume*, ed. by Anson F. Rainey, Aharon Kempinski, Marcel Sigrist and David Ussishkin, (Tel Aviv – Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University – Occasional Publications 1), Tel Aviv, pp. 81-91.

Klengel 1999

Horst Klengel, *Geschichte des Hethitischen Reiches*, (Handbuch der Orientalistik I/34), Leiden/Boston/Köln.

Klinger 2006a

Jörg Klinger, «Chronological links between the cuneiform world», in *Ancient Egyptian Chronology*, ed. by Eric Hornung, David A. Warburton, and Rolf Krauss, (Handbuch der Orientalistik I/83), Leiden/Boston, pp. 304-326.

Klinger 2006b

Jörg Klinger, «Der Beitrag der Textfunde zur Archäologiegeschichte der hethitischen Hauptstadt», in *Strukturierung und Datierung in der Hethitischen Archäologie, Structuring and Dating in Hittite Archaeology*, hrsg. Dirk P. Mielke, Ulf D. Schoop und Jürgen Seeher, (BYZAS 4), Istanbul, pp. 5-17.

Klinger e Neu 1990

Jörg Klinger e Erich Neu, «War die erste Computer-Analyse des Hethitischen verfehlt?», *Hethitica* 10, pp. 135-160.

Košak 2002

Silvin Košak, <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/hetkonk/>, Mainz.

Krause e Thomas 1960

Wolfgang Krause e Werner Thomas, *Tocharisches Elementarbuch*, Heidelberg.

Kühne 1973

Cord Kühne, *Die Chronologie der internationalen Korrespondenz von El-Amarna*, (Alter Orient und Altes Testament XVII), Neukirchen - Vluyn.

Kümmel 1967

Hans M. Kümmel, *Ersatzrituale für den hethitischen König*, (Studien zu den Boğazköy-Texten 3), Wiesbaden.

Laroche 1970

Emmanuel Laroche, «Nişantaş», *Anatolica* 3, pp. 93-98.

Liverani 1994

Mario Liverani, *Guerra e Diplomazia nell'antico oriente 1600-1100 a.C.*, Roma/Bari.

de Martino 2007

Stefano de Martino, «Il trattato tra Hatti e Alaşıya, KBo XII 39», in *Belkis Dinçol ve Ali Dinçol'a Armağan VITA Festschrift in Honor of Belkis Dinçol and Ali Dinçol*, ed. by Metin Alparslan, Meltem Doğan-Alparslan and Hasan Peker, Istanbul, pp. 483-492.

Melchert 1981

H. Craig Melchert, «'God-drinking': a syntactic transformation in Hittite», *Journal of Indo-European Studies* 9, pp. 245-254.

Melchert 1994

H. Craig Melchert, *Anatolian Historical Phonology*, Amsterdam – Atlanta.

Meyer 1995

Jan-Waalkje Meyer, «Ergänzende Bemerkungen zur Topographie von Ḫattuša», *Altorientalische Forschungen* 22, pp. 125-136.

Miller 2001

Jared L. Miller, «Anum-Ḫirbi and His Kingdom», *Altorientalische Forschungen* 28, pp. 65-101.

del Monte 1983

Giuseppe F. del Monte, «Sulla terminologia hittita per la restituzione di fug-giaschi», in *Studi Orientalistici in ricordo di Franco Pintore*, Onofrio Carruba - Mario Liverani - Carlo Zaccagnini (edd.), (*Studia Mediterranea* 4), Pavia, pp. 29-47.

del Monte 1992

Giuseppe F. del Monte, *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte: Supplement*, (Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes VI, 2) (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients – Reihe B Nr. 7/6), Wiesbaden.

del Monte e Tischler 1978

Giuseppe F. del Monte e Johann Tischler, *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte*, (Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes VI), (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients – Reihe B Nr. 7/6), Wiesbaden.

Mora 1999

Clelia Mora, «Presentazione e scrittura della storia: storiografia, epigrafi, monumenti», in *Atti del Convegno di Pontignano (Aprile 1996)*, Emilio Gabba (ed.), (Biblioteca di Athenaeum 42), Como, pp. 23-41.

Mora 2005

Clelia Mora, «Il conflitto tra Ittiti e Assiri e le molteplici interpretazioni di un evento non narrato», in *Narrare gli eventi – Atti del convegno degli Egittologi e degli Orientalisti italiani in margine alla mostra “La battaglia di Qadesh”*, Maria Cristina Guidotti e Franca Pecchioli Daddi (edd.), Roma, pp. 245-252.

Mora e Giorgieri 2004

Clelia Mora e Mauro Giorgieri, *Le lettere tra i Re ittiti e i Re assiri ritrovate a Hattuša*, (History of the Ancient Near East/Monographs – VII), Padova.

Moran 1992

William L. Moran, *The Amarna Letters*, Baltimore/London.

Müller-Karpe 2003

Andreas Müller-Karpe, «Remarks on Central Anatolian Chronology of the Middle Hittite Period», in *The Synchronisation of Civilisations in the Eastern*

Mediterranean in the Second Millennium B.C., ed. by Manfred Bietak, Wien, pp. 383-394.

Neu 1983

Erich Neu, *Glossar zu den althethitischen Ritualtexten*, (Studien zu den Boğazköy-Texten 26), Wiesbaden.

Neumann 1987

Günter Neumann, «Review of Singer, The Hittite KI.LAM Festival», *Indogermanische Forschungen* 91, pp. 377-380.

Neve 1982

Peter J. Neve, «Die Ausgrabungen in Boğazköy-Ḫattuša 1981», *Archäologischer Anzeiger* 1982, pp. 383-392.

Neve 1989

Peter J. Neve, «Einige Bemerkungen zur Kammer B in Yazılıkaya», in *Anatolia and the Ancient Near East: Studies in Honor of Tahsin Özgiç - Tahsin Özgiç'e armağan*, ed. by Kutlu Emre, Barthel Hrouda and Nimet Özgüç, Ankara, pp. 345-355.

Neve 1992a

Peter J. Neve, «Die Ausgrabungen in Boğazköy-Ḫattuša 1991», *Archäologischer Anzeiger* 1992, pp. 323-338.

Neve 1992b

Peter J. Neve, *Hattuša – Stadt der Götter und Tempel*, (Sondernummer der Zeitschrift Antike Welt), Mainz.

Neve 1999

Peter J. Neve, *Die Oberstadt von Ḫattuša. Die Bauwerke. I. Das Zentrale Temperviertel*, (Boğazköy-Ḫattuša. Ergebnisse der Ausgrabungen XVI), Berlin.

Neve 2001

Peter J. Neve, *Die Oberstadt von Ḫattuša. Die Bauwerke. II. Die Bastion des Sphinxtores und die Tempelviertel am Königs- und Löwentor*, (Boğazköy-Ḫattuša. Ergebnisse der Ausgrabungen XVII), Berlin.

Oettinger 1979

Norbert Oettinger, *Die Stammbildung des hethitischen Verbums*, (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunswissenschaft 64), Nürnberg.

Opfermann 1998

Rudolf Opfermann, «War für die Hethiter Yazılıkaya ein ‘Hékur’?», in *The Relations between Anatolia and Mesopotamia, XXXIVème Rencontre Assyriologique Internationale – XXXIV Uluslararası Assiriyoloji Kongresi, İstanbul, 6-10 Juli 1987*, (Türk Tarih Kurumu Yayınları, XXVI/3), ed. by Hayat Erkanal, Veysel Donbaz and Aysegül Uguroğlu, Ankara, pp. 229-237; Abb. in pp. 48-55.

Otten 1959

Heinrich Otten, «Korrespondenz mit Tukulti-Ninurta I. aus Boğazköy», in *Die Inschriften Tukulti-Ninurtas I.*, (Archiv für Orientforschung Beiheft 12), Ernst F. Weidner (ed.), Graz, pp. 64-68.

Otten 1961

Heinrich Otten, «Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy», *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 54, pp. 114-157.

Otten 1963

Heinrich Otten, «Neue Quellen zum Ausklang des Hethitischen Reiches», *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 94, pp. 1-23.

Pierallini 2002

Sibilla Pierallini, «L’edificio *tarnu* e le porte urbane di Ḫattuša», in *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. by Piotr Taracha, Warsaw, pp. 269-272.

Polvani 2002

Anna Maria Polvani, «Le divinità ittite e la guerra», in *La battaglia di Qadesh. Ramses II contro gli Ittiti per la conquista della Siria*, Maria Cristina Guidotti e Franca Pecchioli Daddi (edd.), Firenze, pp. 122-125.

Puhvel 1957

Jaan Puhvel, «On an alleged eucharistic expression in Hittite rituals», *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* V, pp. 31-33.

Puhvel 1984

Jaan Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary – Volume 1-2: Words beginning with A/ E-I*, (Trends in Linguistics – Documentation 1), Berlin/New-York/Amsterdam.

Puhvel 1991

Jaan Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary – Volume 3: Words beginning with H*, (Trends in Linguistics – Documentation 5), Berlin/New-York.

Puhvel 2003

Jaan Puhvel, «‘God-drinking’ and beyond», *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebeite der indogermanischen Sprachen* 116, pp. 54-57.

Puhvel 2004

Jaan Puhvel, «Darkness in Hittite», *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebeite der indogermanischen Sprachen* 117, n. 2, pp. 194-196.

Puhvel 2007

Jaan Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary – Volume 7: Words beginning with N*, (Trends in Linguistics – Documentation 26), Berlin/New-York.

Saporetti 1977

Claudio Saporetti, «Rapporti Assiria-Anatolia negli studi più recenti», *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* XVIII, pp. 324-326.

Savaş 2008

Savaş Özkan Savaş, «The Fist of the Storm God and the ‘Rundbau = ḫtar-nu-structure’», in *VI Congresso Internazionale di Ittitologia Roma, 5-9 settembre 2005 – Part II*, Alfonso Archi - Rita Francia (edd.), *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* L, pp. 657-680.

Schwemer 2001

Daniel Schwemer, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen*, Wiesbaden.

Seeher 2002a

Jürgen Seeher, «Ein Einblick in das Reichspantheon. Das Felsheiligtum von Yazilikaya», in *Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter, Katalog der*

Ausstellung, 18. Januar bis 28. April 2002, Bonn, pp. 112-117.

Seeher 2002b

Jürgen Seeher, «Großkönigliche Residenz – Mittelpunkt staatlichen Lebens», in *Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter, Katalog der Ausstellung, 18. Januar bis 28. April 2002*, Bonn, pp. 94-99.

Seeher 2006a

Jürgen Seeher, «Chronology in Ḫattuša: New Approach to an Old Problem», in *Strukturierung und Datierung in der Hethitischen Archäologie, Structuring and Dating in Hittite Archaeology*, ed. by Dirk P. Mielke, Ulf D. Schoop and Jürgen Seeher, (BYZAS 4), Istanbul, pp. 197-213.

Seeher 2006b

Jürgen Seeher, «Ḫattuša Tuthaliya-Stadt? Argumente für eine Revision der Chronologie der hethitischen Hauptstadt», in *The life and times of Ḫattušili III and Tuthaliya IV, Proceedings of a Symposium held in Honour of J. De Roos, 12-13 December 2003, Leiden*, ed. by Theo P. J. van den Hout, (Publications de l'Institut Historique-Archaeologique Néederlandais de Stamboul 103), Leiden, pp. 131-146.

Seeher 2006c

Jürgen Seeher, *Hattusha-Guide. A day in the Hittite Capital (3rd revised edition)*, Istanbul.

Silvestri 1983

Domenico Silvestri, «Ittito ^{NA}ḥé-kur come riflesso dell'espansione culturale sumero-accadica», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 5, pp. 291-305.

Singer 1983

Itamar Singer, *The Hittite KI.LAM Festival – Part One*, (Studien zu den Boğazköy-Texten 27), Wiesbaden.

Singer 1984

Itamar Singer, *The Hittite KI.LAM Festival – Part Two*, (Studien zu den Boğazköy-Texten 28), Wiesbaden.

Singer 1985

Itamar Singer, «The Battle of Nihriya and the End of the Hittite Empire», *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 75, pp. 100-123.

Singer 1986

Itamar Singer, «The ḥuwaši of the Storm-god in Ḫattuša», in *IX. Türk Tarih Kongresi (Ankara, 21-25 Eylül 1981)*; Kongreye Sunulan Bildiriler I (Türk Tarih Kurumu Yayınları, IX/9), ed. by Ekrem Akurgal, Ankara, pp. 245-253.

Singer 2000

Itamar Singer, «New Evidence on the End of the Hittite Empire», in *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment*, ed. by Eliezer Oren, (University Museum Monographs 108); (University Museum Symposium Series 11), Philadelphia, pp. 21-33.

Singer 2008

Itamar Singer, «A Hittite-Assyrian diplomatic exchange in the Late 13th Century BCE», in *VI Congresso Internazionale di Ittitologia Roma, 5-9 settembre 2005 – Part II*, Alfonso Archi - Rita Francia (edd.), *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* L, pp. 713-720.

Singer (in stampa)

Itamar Singer, «“In Hattusa The Royal House Declined.” Royal Mortuary Cult in 13th Century Hatti», in *Atti del Congresso: L’Anatolia centro-settentrionale in epoca ittita. Nuove prospettive di ricerca alla luce delle indagini recenti*, Firenze, 8-9 Febbraio 2007, Franca Pecchioli Daddi e Giulia Torri (edd.), Firenze.

Soysal (in stampa)

Oguz Soysal, «A New Look at the Hittite Cult Term "to drink a deity" in a Special Consideration of the Hattian Language», in AA.VV., *Language in the Ancient Near East, LIIIème Rencontre Assyriologique Internationale, 23-28 July 2007, Moscow*.

Starke 1982

Frank Starke, «Bökbesprekingen-Hethitologie: The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago edited by Hans G. Güterbock and Harry A. Hoffner. Vol. 3, Fasc. 1: -la to -ma. Chicago 1980», *Bibliotheca Orientalis* 39 n. 3/4, pp. 356-363.

Stefanini 1965

Ruggero Stefanini, «KBo 4.14 = VAT 13049», *Atti Accademia Nazionale dei Lincei* (Serie 8, n. 20), pp. 40-79.

Stefanini 1966

Ruggero Stefanini, «Ancora sull'attribuzione di KBo IV, 14», *Atti dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria* 31, pp. 105-111.

Stefanini 1992

Ruggero Stefanini, «On the Tenth Paragraph of the Bronze Tablet (II.91-III.3)», *Archivio Glottologico Italiano* 77, pp. 133-152.

Steiner 1962

Gerd Steiner, «Neue Alašija-Texte», *Kadmos* I, pp. 130-138.

Taracha 2008

Piotr Taracha, «The Storm-God and Hittite Great Kings», in *VI Congresso Internazionale di Ittitologia Roma, 5-9 settembre 2005 – Part II*, Alfonso Archi - Rita Francia (edd.), *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* L, pp. 745-751.

Tischler 1983

Johann Tischler, *Hethitisches Etymologisches Glossar – Teil I (a-k)*, (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft – Band 20), Innsbruck.

Tischler 1991a

Johann Tischler, *Hethitisches Etymologisches Glossar – Teil II Lieferung 7, N*, (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft – Band 20), Innsbruck.

Tischler 1991b

Johann Tischler, *Hethitisches Etymologisches Glossar – Teil III Lieferung 8, T,D/1*, (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft – Band 20), Innsbruck.

Tischler 1993

Johann Tischler, *Hethitisches Etymologisches Glossar – Teil III Lieferung 9, T,D/2*, (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft – Band 20), Innsbruck.

Tischler 2001

Johann Tischler, *Hethitisches Handwörterbuch – mit dem Wortschatz der Nachbarsprachen*, (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft – Band 120), Innsbruck.

Torri 1999

Giulia Torri, *Lelwani. Il culto di una dea ittita*, (Serie Vicino Orientale, Quaderni 2), Roma.

Torri 2006

Giulia Torri, *Keilschrifttexte aus Boghazköi – Neunundvierzigstes Heft – Texte aus Stadtplanquadrat L/18, IV. Teil*, Berlin.

Trémouille 2000

Marie-Claude Trémouille, «La religione dei Hurriti», in AA.VV. (edd.), *La Civiltà dei Hurriti*, (La Parola del Passato – Rivista di Studi Antichi – Volume LV – Fascicolo I-IV), Napoli, 114-170.

Watkins 1985

Calvert Watkins, «Hittite and Indo-European Studies II», *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 45 – n. 2, pp. 244-255.

Weidner 1959

Ernst F. Weidner, *Die Inschriften Tukulti-Ninurtas I*, *Archiv für Orientforschung* Beiheft 12.

Zaccagnini 1990

Carlo Zaccagnini, «The Forms of Alliance and Subjugation in the Ancient Near East of the Late Bronze Age», in *I trattati nel mondo antico. Forma, ideo-logia, funzione*, ed. by Luciano Canfora, Mario Liverani e Carlo Zaccagnini, Roma, pp. 37-79.

Traduzione, assimilazione, interpretazione di elementi iconografici ed ideologici da tradizioni diverse. Il caso di Malatya

Paola Poli

0. Volendo affrontare il problema di traduzione di tradizioni ci sembra che la documentazione risalente all'epoca neo-ittita rappresenti certamente uno dei casi che meglio possa esprimere questo fenomeno. La classificazione e la datazione dei rilievi diversamente definiti quali neo-ittiti, siro-ittiti, luvi e aramaici del Ferro I-II sono risultate spesso incerte e problematiche, in quanto per lo più suggerite da considerazioni quasi unicamente iconografiche e stilistiche, talora assai soggettive¹.

La linea interpretativa ancora oggi più diffusa, relativa all'analisi iconografico-stilistica, si fonda sul presupposto che i monumenti che risentono della tradizione artistica assira risalgano ad un'epoca piuttosto tarda mentre quelli che non presentano tali aspetti sarebbero più arcaici².

Oggi, grazie ad analisi epigrafico-filologiche³ sempre più puntuale e grazie alle continue nuove scoperte archeologiche⁴ il periodo storico compreso tra il tardo Bronzo e la prima età del Ferro si delinea con maggior chiarezza rispetto a quanto accadeva in passato. Tuttavia se da un lato i risultati più recenti ci consentono di fissare alcuni punti fermi, dall'altro, è proprio sulla base di questi punti fermi che si aprono nuove prospettive che implicano, di conseguenza, anche una revisione delle ipotesi precedenti.

1 Cfr. Matthiae (1997: 196)

2 Tra le trattazioni più recenti che ripropongono le metodologie e gli studi fondamentali relativi ai rilievi neo-ittiti ricordiamo Mazzoni (1997a); Novak (2002: 148-153); Aro (2003: pp. 285-297), Bunnens (2006: 49-52).

3 Ci riferiamo soprattutto ai lavori di Hawkins. In proposito si veda l'opera più recente e completa dell'autore (Hawkins 2000) con rimandi ai contributi precedenti.

4 Tra le scoperte più importanti ricordiamo gli ortostati con rappresentazioni in rilievo recentemente portati alla luce nella cittadella di Aleppo (Cfr. Kohlmeyer 2000; Gonella - Khayyatta - Kohlmeyer 2005).

Caso emblematico di questa situazione è la documentazione proveniente dal centro di Malatya e dai territori circostanti al sito. Si tratta di monumenti di natura diversa, la maggior parte dei quali sono composti da una parte figurativa accompagnata da un'iscrizione in luvio geroglifico; si tratta dei rilievi della Porta dei Leoni di Malatya, le due stele di Darende e di Ispekçür e le due iscrizioni rupestri di GÜRÜN e di KÖTÜKALE. Le iscrizioni dei monumenti sopra citati sono state l'oggetto di un'attenta rilettura di natura paleografico-filologica proposta dallo studioso inglese J.D. Hawkins che, sulla base dei risultati raggiunti, elabora una genealogia dei vari sovrani citati nelle iscrizioni che si dichiarano discendenti dell'ultimo re di Karke-mish fino ad oggi attestato: Kuzi-Teshub. L'autore propone così una nuova genealogia dei sovrani del regno di Malatya che copre un arco cronologico di circa cento anni, dall'inizio del XII secolo all'inizio dell'XI. Di conseguenza i diversi monumenti che riportano i nomi dei rispettivi dinasti vanno collocati in questo arco cronologico e non in un periodo compreso tra il X e l'VIII secolo come indagini di natura iconografico-stilistico avevano proposto.

E' evidente che in un quadro storico così complesso, difficile da definire culturalmente e da circoscrivere cronologicamente, le ricostruzioni dinastiche relative ai sovrani di Malatya, proposte da J.D. Hawkins, sono subito state accolte come rari punti fermi nello studio della cosiddetta "età oscura". Le "nuove" attribuzioni cronologiche ci offrono quindi lo spunto per una riconsiderazione di alcuni aspetti di natura iconografica ed ideologica che caratterizzano questi monumenti e che fino ad oggi erano stati elementi fondamentali per una datazione piuttosto tarda.

Il lavoro che qui si presenta è un tentativo di evidenziare la difficoltà e l'incertezza che emergono qualora si voglia affrontare l'analisi e la datazione della documentazione neo-ittita, in quanto si tratta di opere che sono il frutto della traduzione, assimilazione ed interpretazione di tradizioni di culture ed epoche diverse⁵. Dall'altro si vuole anche evi-denziare che accettare, come è stato fatto dalla maggiore parte degli

5 Su problemi analoghi si veda Poli (in stampa).

studiosi, le nuove datazioni dei monumenti della regione di Malatya implica anche una revisione delle attribuzioni cronologiche, fino ad oggi proposte, relative alla documentazione neo-ittita in generale. In questo breve contributo verranno considerati ed esaminati alcuni aspetti di natura iconografica ed ideologica relativi ai rilievi della Porta dei Leoni di Malatya e della stele di Ispekçür.

1. Ricordiamo brevemente che il sito di Malatya si colloca nella zona sud-orientale dell'Anatolia.

In epoca ittita Malatya era probabilmente una città periferica, sede di una burocrazia decentrata⁶, che rientrava però nei confini dell'impero ed aveva probabilmente una popolazione (o parte di popolazione) ittita. Rappresenta un caso piuttosto anomalo all'interno degli stati neo-ittiti, in quanto quelli collocati a sud del Tauro erano diventati ittiti solamente dopo la conquista operata da Suppilulima I. In queste aree la cultura ittita era stata assimilata solamente dall'ambiente palatino, mentre il resto della popolazione, di origine prevalentemente semitica o khurrita, ne era rimasta quasi estranea⁷.

A livello archeologico non si riscontrano nel centro di Malatya tracce di eventi distruttivi o di interruzioni tra la fine dell'età del Bronzo e quella del Ferro⁸, per cui il sito deve avere risentito in minima parte degli effetti della caduta di Hatti diventando successivamente la capitale del regno di Melid fino all'assoggettamento all'impero assiro⁹.

1.1. Il monumento più importante, per quanto riguarda l'aspetto figurativo, rinvenuto in questa regione è certamente la Porta dei Leoni. Si tratta di una struttura a tenaglia che in origine doveva essere decorata da lastre scolpite a rilievo. Alcuni blocchi disposti lungo i lati interni

6 Sul problema della ricostruzione storica del sito di Malatya si veda Hawkins (2000: 283-288) con rimandi alla bibliografia precedente. Per l'indagine archeologica si veda Frangipane (1993), con ricca bibliografia.

7 Liverani (1988: 741).

8 Cfr. Pecorella (1975: 78).

9 Per l'esame delle fonti assire ed urartee relative allo stato di Melid si veda Hawkins (2000: 284-286).

della porta sono stati rinvenuti *in situ* e sulla base di questi si è potuto risalire alla collocazione originaria della maggior parte degli altri¹⁰. In questa breve esposizione ci limitiamo a proporre qualche osservazione relativamente ad alcune lastre del gruppo I¹¹ tralasciando gli altri rilievi, tra i quali quelli con le famose scene di caccia.

La cronologia dei rilievi è stata a lungo discussa e le datazioni proposte attribuiscono il complesso ad un periodo compreso tra la fine del XIII secolo ed il IX secolo¹². La mancanza di dati archeologici precisi da un lato e la presenza di marcati tratti iconografici comuni alla tradizione ittita, accostati a motivi tipici del I millennio, hanno reso il problema di difficile soluzione. Secondo la recente rilettura proposta da Hawkins il sovrano PUGNUS- mili, il cui nome compare su alcuni dei rilievi più importanti, sarebbe vissuto nel XII secolo. Di conseguenza l'intero complesso della Porta dei Leoni sarebbe da attribuirsi allo stesso periodo.

Relativamente alle tematiche rappresentate osserviamo che le varie lastre riportano scene che sono già in sé concluse, nella maggiore parte delle quali si riscontra il sovrano PUGNUS-mili colto nell'atto di offrire una libagione ad una o più divinità¹³. Si discostano da questa tematica generale solamente due ortostati: in uno infatti è rappresen-

10 Cfr. anche Orthmann (1971: 521 tav. 7). Per la bibliografia in proposito si veda *ibid.* p. 519.

11 I rilievi di Malatya presentano tra loro notevoli diversità tematiche e stilistiche per cui sono stati classificati in tre gruppi stilistici attribuiti ad epoche diverse. La divisione è stata elaborata da Von der Osten (1928/29: 87 e seguenti) e successivamente ripresa anche da Orthmann (1971: 91).

12 Sulla base delle indagini stilistiche i rilievi di Malatya del gruppo I sono stati attribuiti ad epoche diverse. Tra le ipotesi di datazione maggiormente accreditate ricordiamo: Orthmann (1971: 140-141, 148) che propone una collocazione cronologica attorno al 950-850; Genge (1979: 172-179) verso il X secolo e Van Loon (1990: 3-4) all'inizio del IX secolo.

13 Cfr. Orthmann (1971, Malatya A/3: 520 tav. 39/d; Malatya A/4: 520 tav. 39/e; Malatya A/6: 520 tav. 40/a; Malatya A/5a: 520 tav. 40/b; Malatya A/9b: 521 tav. 41/b; Malatya A/10: 521 tav. 41/c; Malatya A/11: 521-522 tav. 41/f).

tata la regina Tuwati, figlia di PUGNUS-mili, che offre una libagione alla dea Shaushga (Tav. XXVIII Fig. 1), mentre su un altro compare una scena forse mitologica in cui il dio della tempesta combatte contro un serpente¹⁴.

La scena del sovrano o della regina colti nell'atto di offrire una libagione ad una divinità trova numerosi riscontri nella produzione artistica di epoca ittita imperiale, si pensi per esempio al rilievo rupestre di Firaktin¹⁵. I singoli personaggi delle varie rappresentazioni sono accompagnati dal corrispondente nome in geroglifico posto davanti alla figura umana che viene così identificato. Questo tipo di iscrizione definito a “fumetto”¹⁶ è tipico della tradizione ittita imperiale¹⁷.

1.2. Soffermiamoci più in dettaglio sull'immagine del sovrano (Tav. XXVIII Fig. 2). È sempre rappresentato in posizione eretta, colto nell'atto di porgere la libagione alla divinità. Indossa una lunga tunica, orlata da frangia, con piega centrale, e le tipiche calzature con la punta rivolta verso l'alto. I capelli sono raccolti in una treccia che cade sulle spalle¹⁸. Il re risulta inoltre barbato quando indossa un copricapo a punta ornato da corna, mentre è rappresentato imberbe quando è a capo scoperto, riprendendo i medesimi aspetti antiquari della divinità che gli sta di fronte¹⁹. Sembrerebbe dunque che il sovrano voglia assumere sembianze diverse a seconda della divinità a cui sta recando omaggio per meglio identificarsi con essa, secondo un uso attestato nella documentazione ittita della tarda età imperiale²⁰.

14 Cfr. Othmann (1971, Malatya A/8: 520 tav. 40/e).

15 Cfr. Bittel (1976: 176-177 fig. 196).

16 Cfr. Marazzi (1990: 24).

17 Si pensi, per esempio, al corteo di divinità scolpito a Yazilikaya (Bittel (1976: 209 figg. 239-240).

18 Solamente su un blocco il sovrano presenta una treccia cfr. Orthmann (1971, Malatya A/5a: 520 tav. 40/b).

19 Secondo Bonatz (2000a: 137; 2000b: 204) il fatto che il sovrano indossi un copricapò solamente su alcune lastre e non su altre, sia da intendersi come un mezzo espressivo, assunto da parte del sovrano, per indicare un diverso rango da lui assunto davanti alle varie divinità. Per un'ipotesi diversa si veda Poli (2007).

20 In epoca tardo imperiale su diversi monumenti si riscontra l'immagine del sovrano

Nel suo insieme, quindi, la raffigurazione del sovrano sembrerebbe concepita secondo un’ideologia tipicamente ittita (presenza del lituo come attributo, atto di libagione, tentativo di assimilarsi alla divinità che gli sta di fronte, iscrizione a fumetto che lo identifica). Vi sono, però, elementi antiquari che si discostano dalla tradizione imperiale: il sovrano infatti non indossa il classico copricapo a calotta²¹ mentre presenta un’acconciatura, caratterizzata da un ricciolo raccolto sulla nuca ed un altro sulla fronte²². Tuttavia molto particolare ci appare anche la posizione della mano con la quale il sovrano reca omaggio alle varie divinità: egli, infatti, presenta il braccio sinistro piegato in avanti con il palmo della mano aperto. La posizione del braccio del sovrano che si riscontra con maggiore frequenza sui rilievi di epoca ittita è sostanzialmente di due tipi: una presenta il braccio sinistro piegato in avanti col pugno chiuso²³ in atteggiamento di preghiera, l’altra invece mostra il braccio allungato in avanti, come se volesse sorreggere qualche attributo particolare o indicare il segno geroglifico che lo identifica²⁴. Queste rappresentazioni si discostano, quindi, da quelle di Malatya. E’ invece in ambito mesopotamico, su monumenti di epoche diverse, che si trovano immagini molto simili: in epoca cassita, per esempio, si riscontra la raffigurazione del sovrano con la mano aperta sul Kudurru di Meli-shipak²⁵, mentre in epoca neo-assira sul rilievo rupestre di Maltai del re Sennacherib²⁶.

che assume aspetti antiquari tipici delle divinità. Per una messa a punto del problema relativa al culto del sovrano ed una ripresa della bibliografia precedente si vedano Giorgieri-Mora (1996: 77-79); Bonatz (2000b: 201-202).

21 Si pensi per esempio all’immagine del sovrano delle rappresentazioni di Alaca Höyük (vedi Bittel 1976: 191 fig. 214)

22 Questo particolare è interpretato da Van Loon come un elemento da ricondurre alla tradizione dell’età del Ferro. Si veda Van Loon (1990: 4).

23 Si veda l’immagine di un rilievo di Alaca Höyük (vedi Bittel 1976: 191 fig. 214) o quella della porta di Hattusha (vedi Bittel 1976: 231 fig. 267).

24 Si pensi per citare un esempio alle stesse rappresentazioni dei rilievi rupestri di Yazilikaya (Bittel 1976: 209 figg. 239-240).

25 Cfr. Invernizzi (1993: 130 fig. 229).

26 Cfr. Börker-Klähn (1982: 207-210). Tuttavia ricordiamo che l’immagine del sovrano posto davanti ad una divinità col braccio piegato in avanti e la mano aperta in segno di

Fondamentale risulta a questo punto la datazione dei rilievi di Malatya in quanto, in genere, la presenza di elementi mesopotamici viene interpretata come il frutto del contatto politico-culturale tra l'impero assiro e gli stati neo-ittiti, che viene collocato non prima del X secolo. Se accettiamo l'ipotesi di datazione dei rilievi di Malatya proposta da Hawkins al XII secolo²⁷ è evidente che dobbiamo considerare anche l'eventualità di contatti e scambi culturali tra Siria e Mesopotamia già in epoca anteriore²⁸.

1.3. Degna di attenzione ci appare anche la divinità Shaushga, l'Ishtar kurrita signora della guerra e della fertilità (Tav. XXVIII Fig. 1). È rappresentata alata secondo una ben nota iconografia mesopotamica²⁹, ma con particolari antiquari tipici della tradizione ittita (abito a pieghe, alto copricapo)³⁰. Si riscontra un'immagine molto simile della stessa divinità, di sicura derivazione khurrita, sui rilievi di Yazilikaya (Tav. XXIX Fig. 3). Molto particolare ci appare invece la raffigurazione della dea, in posizione eretta e con i piedi posti rispettivamente

saluto trova numerosissimi riscontri in tutta la produzione iconografica mesopotamica a partire dalle scene di introduzione incise sui sigilli cilindrici di epoca accadica.

27 Ricordiamo che l'attribuzione cronologica della porta dei Leoni al XII secolo ha avuto un largo seguito tra gli studiosi. Si veda Orthmann (1993: 248-249; 2002); Mazzoni (1997b: 310-311; 2000: 32); Matthiae (1997: 196-197). Va tuttavia evidenziato che un'attribuzione cronologica ad un'epoca così alta è in contrasto con il livello archeologico della struttura. In proposito si veda Aro (2003: 296) con rimandi alla bibliografia specifica. È stata avanzata anche l'ipotesi che le varie lastre che compongono la decorazione della porta dei Leoni siano state realizzate in tempi successivi, tra la fine dell'età imperiale ed il X secolo, e poi reimpiegate nella struttura che è stata rinvenuta. In proposito si veda Poli (2007) con una messa a punto della bibliografia precedente.

28 Relativamente alle interferenze culturali tra ambito siriano e mesopotamico durante l'età del Bronzo si veda Matthiae (1989). A proposito invece dei contatti tra le due culture durante l'età del Ferro fondamentale rimane il contributo di I. Winter del 1978. Più di recente si veda Aro (2003: 296) con rimandi bibliografici.

29 Vedi Matthiae (1997: 69). Sull'immagine della dea Ishtar in ambito mesopotamico si veda Barrelet (1955); in ambito siro-anatolico Danmanville (1962); Alexander (1991); Haas (1994: 393-405).

30 Per una trattazione su questo specifico motivo iconografico si veda Beyer (2001: 314-319) con rimandi alla bibliografia precedente.

su una colomba, secondo un tipo di iconografia che non trova alcun riscontro. La particolare posizione della figura divina può forse essere all'origine di esigenze composite della raffigurazione di questo settore della porta³¹.

L'associazione dell'immagine di Ishtar/Shauushga alla colomba³² è stata messa in relazione ad un testo ittita in cui si fa appunto riferimento ad un uccello sacro alla dea³³. Tuttavia è prevalentemente in ambito siriano che si riscontra la rappresentazione di divinità femminili alate, la cui identificazione non è sempre chiara, che sorreggono con una mano un uccello, come attestano alcuni sigilli provenienti da Emar³⁴. Ancora nel sito di Ebla, più in particolare dai livelli paleosiriani, sono state rinvenute piccole giare di uso cultuale con una figurina applicata al collo del recipiente riproducente l'immagine di un uccello, che è stato identificato dagli archeologi come una colomba per la quantità di ossa di colombe rinvenute nella favissa F.5238³⁵. Sulla base di questi elementi possiamo supporre che l'accostamento della rappresentazione di Ishtar alla colomba sia probabilmente di origine siriana.

Degno di attenzione è inoltre il tipo di iconografia che caratterizza la

31 Sulla lastra posta accanto a quella in questione infatti compare il sovrano che offre una libagione al dio Sharruma che è posto su un leone accovacciato. Non è da escludere che per dare una certa uniformità alla rappresentazione gli artigiani abbiano scelto di porre anche Ishtar/Shauushga su due colombe, in analogia all'immagine precedente, creando una raffigurazione del tutto originale. In proposito si veda Poli (2007).

32 Riprendiamo l'interpretazione di "colombes aux ailes ouvertes" proposta da Danmanville (1962: 129).

33 In proposito si veda Danmanville (1962: 131) con rimandi bibliografici; Wegner (1981).

34 Si vedano in particolare i seguenti sigilli: Beyer (2001, n. A46, pp. 75-76; n. A86, pp. 98-99; n. A32, p. 67; n. A47, p. 76); per l'identificazione delle divinità alate si veda più in particolare *ibid.*, pp. 316-319. Ricordiamo inoltre che su una placchetta realizzata a stampo proveniente dallo stesso luogo è rappresentata una divinità seduta, difficile da identificare, ma con un uccello che le vola accanto al volto. Cfr. Margueron (1993: 466).

35 In proposito si vedano Marchetti-Nigro (1999: 257). Il fatto poi che la colomba assieme alla capra sia rappresentata sulla stele di Ishtar di Ebla (Matthiae 1987) porta i due autori a supporre che l'animale fosse in qualche modo collegato alla divinità (*ibid.* pp. 280-281).

colomba rappresentata come se fosse in volo, con le ali spiegate ma vista frontalmente. E' come se la divinità fosse trasportata dai due uccelli in volo. Troviamo un'immagine molto simile, ma in contesti diversi, sul rilievo rupestre di Imamkulu³⁶ e su un'impronta di sigillo su tavoletta proveniente da Emar³⁷. Questo piccolo particolare iconografico può avvicinare il monumento al patrimonio figurativo della tarda età del Bronzo³⁸.

Da questa breve analisi emerge che l'immagine della dea Ishtar/Shau-shga di Malatya sia il risultato di diversi processi culturali: una prima assimilazione risale all'epoca ittita adattata alla tradizione ittita un'altra invece successiva o contemporanea a questa, che riprende l'interpretazione ittita, ma viene arricchita da particolari, in questo caso due colombe, tipici della realtà nord-siriana.

Anche da queste semplici osservazioni emerge subito la difficoltà che si incontra quando si voglia ricondurre un particolare iconografico ad una tradizione piuttosto che ad un'altra e ancora più difficile risulta proporre una datazione relativamente a queste influenze mesopotamiche o siriane. I rilievi della Porta dei Leoni non sono altro che il risultato di un'evoluzione artistica sicuramente iniziata già in epoca imperiale. Noi non abbiamo nessuna testimonianza figurativa risalente a quell'epoca proveniente da Malatya, ma come giustamente aveva osservato Frankfort l'arte ittita presenta molte varianti locali, molto più vistose di quanto si riscontri in Egitto o in Mesopotamia³⁹.

36 Per il dettaglio si veda il disegno del rilievo proposto da Börker-Klähn (1982 fig. 315).

37 Cfr. Beyer (2001 n. F22, p. 264-265). Sia in quest'ultima rappresentazione che su quella del rilievo rupestre di Imamkulu l'uccello è rappresentato in volo sopra un carro. Relativamente a questa immagine si veda Beyer (2001: 265) con bibliografia in proposito alla nota 51.

38 L'impronta di sigillo viene attribuita all'epoca paleosiriana, si veda Beyer (2001: 251, 253). Il rilievo di Imamkulu viene datato al XIII secolo, si veda Mora (1992: 244 nota 17) per le varie proposte di datazione, alle quali va aggiunta l'attribuzione alla fine del XIII secolo di Güterbock (1993).

39 Cfr. Frankfort (1996: 393 nota 47). L'osservazione dello studioso olandese è di estremo interesse. Vorremmo aggiungere che le immagini, soprattutto se disposte su

Si può dunque supporre che a Malatya nel XIII secolo fosse attiva una scuola artistica locale della quale non si è conservato alcun documento. E' inoltre importante tenere presente che Malatya era situata in una posizione geografica cruciale in quanto non era molto distante dai più importanti centri siriani, in particolare Karkemish⁴⁰, anzi era certamente più vicina a questi che non alla stessa Hattusha. Non è da escludere quindi che già a partire dai secoli XIV-XIII ci fossero frequenti e diffusi contatti con i centri siriani e che il rapporto, in campo artistico, si risolvesse con una assimilazione e rielaborazione di motivi tipici del patrimonio figurativo siriano, che a sua volta poteva essere stato influenzato da quello mesopotamico.

2. Uno degli altri documenti, oggetto dell'analisi di Hawkins, è l'obelisco di Ispekçür, rinvenuto nel villaggio omonimo, situato nei pressi di Malatya (Figg. 4-5). Il monumento, che ha la forma di un grande parallelepipedo, è stato rinvenuto spezzato in quattro frammenti perché utilizzato come mortaio dalle popolazioni locali⁴¹. Presenta una rappresentazione, in cui compaiono tre personaggi disposti rispettivamente su tre lati contigui, che nell'insieme creano un'unica scena: un sovrano (lato C) offre la libagione ad un personaggio maschile (lato B) e ad uno femminile (lato A). Sotto la raffigurazione è incisa, sugli stessi tre lati, l'iscrizione che riporta la genealogia del sovrano. L'immagine del lato del C riproduce nei particolari antiquari (tunica lunga frangiata, calzature con la punta rivolte verso l'alto, presenza

supporti di grandi dimensioni come in questo caso, dovevano sicuramente trasmettere ad un pubblico molto ampio un messaggio di tipo politico-religioso. E' possibile che ci fossero anche usanze e culture locali che per alcuni aspetti si distinguevano dal culto ufficiale imperante nella capitale che sul piano figurativo si esprimevano con tratti autonomi.

40 Sull'importanza che la corte di Karkemish doveva svolgere in campo artistico già alla fine del II millennio si veda Mora (1992).

41 Relativamente alla scoperta del monumento si vedano Naumann (1973) e Hawkins (2000: 301) con bibliografia specifica. Le dimensioni dell'obelisco secondo Hawkins (2000: 301) sono le seguenti: 2,27 m. di altezza per 0,46 m di larghezza e di spessore. Sono leggermente differenti quelle indicate dalle fonti riportate da Naumann (1973: 218 nota 5).

del lituo) e nell'atteggiamento (con una mano regge una brocca dalla quale esce il liquido cultuale) la tipica iconografia del sovrano di alcuni rilievi di Malatya, di ispirazione ittita. Completamente diversa appare invece il dettaglio del capo con una capigliatura a riccioli e la barba composta da fitte linee ondulate secondo una tradizione, che si allontana completamente da quelle sopra citata, ma che ricorda alcune figure maschili effigiate su monumenti che risentono di una tradizione tardo assira, come sottolineano sia Orthmann⁴² che Nau-mann⁴³.

La figura del lato B riprende l'immagine appena descritta. Nonostante il supporto sia estremamente danneggiato, è possibile riconoscere un personaggio, senza barba, che indossa la solita tunica con frangia, con una mano regge il lituo mentre l'altra sembrerebbe posta davanti al volto. Il capo si è conservato in minima parte, tuttavia si intravede un ricciolo che lascia supporre che la pettinatura dovesse essere simile a quella del re che compare sui rilievi di Malatya. Poggia i piedi su una montagna simboleggiata dalla classica embricatura a rilievo, immagine che trova riscontro in varie tipologie di documenti figurativi in tutto il Vicino Oriente antico appartenenti a diverse epoche.

La terza immagine mostra una figura femminile, probabilmente da intendersi come la sposa del personaggio raffigurato sul lato B, indossa una lunga veste con piega centrale bordata da frangia, porta un alto copricapo e con una mano regge una coppa che porta davanti al volto. Poggia i piedi su una sorta di struttura architettonica composta da mattoni, su un lato della quale è accennata la rappresentazione di una porta.

2.1. Il monumento, che non è mai stato oggetto di uno studio veramente complessivo, è stato più volte definito anomalo⁴⁴ se raffrontato

42 Orthmann (1971: 117) sottolinea che i tratti della capigliatura del personaggio del lato C richiamano quella di una statua, sempre rinvenuta a Malatya, attribuita ad una fase piuttosto tarda dell'epoca neo-ittita.

43 Cfr. Neumann (1973: 220).

44 Orthmann (1971: 487) lo definisce: “nicht sicher einzuordnen”.

alla produzione neo-ittita, per cui problematiche sono apparse l'interpretazione dei personaggi e la datazione.

Relativamente al primo punto le proposte sono state per lo più concordi nel considerare i due personaggi, oggetto della libagione, o come due generiche divinità⁴⁵, oppure come gli antenati divinizzati⁴⁶ del sovrano offerente. Più complessa appare invece l'identificazione di quest'ultimo che essendo posto sul dorso di un toro è stato correlato ad una possibile divinizzazione del re⁴⁷. Comunque venga interpretato, sovrano o sovrano divinizzato, l'immagine appare piuttosto insolita. Il fatto che sia posto su un supporto, che è anche un attributo divino al pari delle figure che gli stanno di fronte, ci porta ad accogliere l'ipotesi che si tratti del sovrano divinizzato. Il personaggio però non presenta nessun aspetto antiquario qualificativo in tale senso, soprattutto se lo vogliamo ricondurre alla tradizione ittita, (abbigliamento da guerriero, copricapo a punta con le corna)⁴⁸. Quindi sembrerebbe che l'immagine sia stata creata sulla base di una concezione compositiva diversa da quella del tardo Bronzo, che si riscontra soprattutto in ambito anatolico.

Molto di recente Bunnens⁴⁹, riconsiderando il motivo iconografico del dio della Tempesta posto sul dorso del toro, ha evidenziato che l'associazione della divinità all'animale è di origine molto antica⁵⁰. Tuttavia

45 Cfr. Meriggi (1975: 43); Naumann (1973: 218). Woudhuizen (1992-1993: 186) invece identifica le due divinità specifiche: Sharruma e Khepat.

46 Cfr. Hawkins (1988: 102 nota 17; 1993: 40; 2000: 304). Secondo Bonatz (2001: 68) la coppia di antenati rappresentata sull'obelisco avrebbe il ruolo di impersonare divinità tutelari volte a proteggere rispettivamente la città la figura femminile, perché posta su una cinta muraria; il paese quella maschile, perché posta su una montagna.

47 Cfr. Meriggi (1975: 43); Hawkins (2000: 304). Genge (1979: 177), pur non propnendo un'interpretazione specifica dei personaggi, sottolinea che la figura maschile del lato C, che definisce genericamente "Lituusträger", è posta su un toro come il dio della Tempesta.

48 Giorgieri-Mora (1996: 76-79).

49 Cfr. Bunnens (2006: 33-45).

50 Per una ripresa dell'argomento con ampia bibliografia in proposito si veda Bunnens (2006: 33-36).

l'autore⁵¹ sottolinea che la rappresentazione di un solo toro e non di due (*Sheri e Hurri*, o *Tilla*)⁵², quale appunto si riscontra nella maggior parte della documentazione dell'età del Ferro⁵³, porterebbe ad identificare l'animale con la divinità del vitello *Būru*, noto già a partire dalla tarda età del Bronzo. Lo studioso riprende il recente lavoro condotto da Schwemer, che esamina la documentazione scritta relativa alla divinità di epoca neo-assira, e a questa aggiunge alcune lettere, provenienti da ambito aramaico, nelle quali si fa cenno al dio della Tempesta associato al vitello *Būru*. Sulla base di questi riferimenti Bunnens ipotizza che il dio *Būru* doveva essere noto anche nelle regioni occidentali e da qui propone che l'immagine del dio della Tempesta posta sul dorso di un toro non derivi direttamente da quella dell'età del Bronzo, alla quale erano associati *Sheri e Hurri*, bensì sia un'immagine più recente, risultato dell'associazione del dio della Tempesta e del vitello divino *Būru*. Anche Novák⁵⁴, pur non entrando in merito all'origine dell'immagine, sottolinea che, sulla base delle fonti scritte ed iconografiche, il dio della Tempesta e quello della Luna sono le divinità che più comunemente sono oggetto di venerazione negli stati aramaici a partire dal X secolo. Riferendosi ad un gruppo di stele simili a quella rinvenuta di recente a Til-Barsip, parla di nuovo sviluppo iconografico da collocarsi in concomitanza con l'espansione della cultura aramaica⁵⁵. Ci sono quindi diversi indizi che lasciano supporre che l'iconografia del dio della Tempesta posta sul toro sia un'immagine di antica tradizione ma che sia stata ripresa e per alcuni particolari

51 Cfr. Bunnens (2006: 69-70, 106) con rimandi bibliografici.

52 In proposito di veda Schwemer (2001: 478-483). Sulla componente divina che i due tori dovevano avere si veda anche Haas (1975: 506-507; 1994: 319-321).

53 Per una raccolta relativa alla documentazione sull'immagine del dio della tempesta nella prima età del Ferro si veda Bunnens (2006: 109-171).

54 In proposito si veda Novák (2005: 255-256). Per una rassegna su queste stele sulle quali compare una figura maschile sul dorso di un toro si veda Aro (2003: 318-319) con rimandi bibliografici. Più generale, perché relativo alle diverse varianti che caratterizzano l'immagine del dio della tempesta in epoca neo-ittita, ma anche più completo è il recente lavoro di Bunnens (2006: 109-172).

55 Cfr. Novák (2005: 255). Sul culto del dio della Tempesta e del dio Luna in ambito aramaico si veda anche Novák (2001).

reinterpretata nell'età del Ferro.

Qual è l'origine della rappresentazione del sovrano divinizzato della stele di Ispeçkür?

Alcuni aspetti sembrerebbero favorire l'ipotesi che alla base della nostra immagine ci sia la tradizione dell'età del Ferro. Le proposte sopra citate evidenziano che l'immagine del dio della Tempesta posto sul dorso del toro sia una rielaborazione dell'età del Ferro le cui prime attestazioni risalgono alla fine del X secolo⁵⁶. E' quindi possibile che il sovrano Arnuwantis per rendere la propria divinizzazione a livello iconografico abbia scelto di sovrapporre la propria immagine di sovrano ad una del dio della Tempesta molto diffusa durante il suo regno. Se accettiamo l'ipotesi che le prime attestazioni di immagini in cui il dio della Tempesta è posto sul dorso del toro non siano anteriori alla fine del X secolo è evidente che l'obelisco di Ispeçkür non possa essere cronologicamente molto distante da queste⁵⁷.

Ci sono poi altri particolari di natura antiquaria e stilistica che vanno presi in considerazione.

Molto singolare ci appare, infatti, la notevole diversità che caratterizza le fattezze fisiche dei due sovrani: vale a dire, Arnuwantis II (lato C) è raffigurato con la barba e con una capigliatura a riccioli, mentre il predecessore (lato B) è senza barba e i capelli, da quello che si può

56 Tra le stele che recano la rappresentazione del dio della Tempesta posto su toro ricordiamo quella di recente scoperta proveniente da Til Barsib, pubblicata da Bunnens (2006). L'autore propone una datazione, che si fonda su un'indagine di natura iconografico-stilistica, tra la fine del X e l'inizio del IX ma non esclude che il monumento possa essere anche successivo (Bunnens 2006: 53). La stele riporta una lunga iscrizione studiata da Hawkins (2006) che propone una datazione, sulla base del testo, tra la fine del X e l'inizio del IX (Hawkins 2006: 111). Gli altri monumenti in cui compare un'immagine simile sono attribuiti ad una fase compresa tra la fine del X e l'VIII secolo. Si veda il recente catalogo curato da Bunnens sull'immagine del dio della Tempesta nell'età del Ferro. Bunnens (2006: 109-135). Riportiamo qualche esempio tra i monumenti meglio conservati: stele di Tell Ahmar B (Bunnens 2006: 111 fig. 56); stele di Karaçay Köy (*ibid.*: 111 fig. 57); stele da Jekke (*ibid.*: 119 fig. 78).

57 Anche le notevoli dimensioni dell'immagine della divinità nell'insieme richiamano la stele di Til Barsib (Bunnens 2006 fig. 7).

cogliere dato lo stato di conservazione del monumento, sembrerebbe raccolti in un ricciolo sulla fronte ed in un altro sulla nuca in analogia delle immagini dei rilievi di Malatya. E' come se questi particolari avessero una chiara funzione distintiva dei due personaggi. Si deve infatti tenere presente il ruolo fondamentale che l'immagine aveva in una popolazione quasi del tutto analfabeta. L'antenato di Arnuwantis II è raffigurato secondo un'iconografia bene definita e bene comprensibile allo spettatore, Arnuwantis II riprende parte dell'iconografia della tradizione ittita (tratti dell'abito, lituo, atto della libagione) ma, per distinguersi dall'antenato, si fa rappresentare come forse doveva apparire su altri monumenti, secondo una tradizione che sembrerebbe risentire di influenze più recenti.

In un certo senso confermano quanto esposto sopra anche alcuni centri di natura stilistica. La rappresentazione del toro rientra pienamente nel repertorio iconografico dell'età del Ferro, come si può osservare dalla sua postura: l'animale è infatti colto in movimento come su molti altri monumenti⁵⁸. Può essere significativo osservare che le vittime sacrificali, tra le quali compaiono anche tori o vitelli, sugli ortostati di Malatya siano effigiati in maniera diversa dagli esempi sopra citati; e cioè con le zampe unite⁵⁹. Sembrerebbe che alla base delle due rappresentazioni ci siano modelli iconografici distinti. Anche il particolare della resa del piede del sovrano che poggia praticamente sulla testa dell'animale è simile alla postura della divinità che si riscontra su altre stele dell'età del Ferro. Anomala appare solamente la particolare resa della testa abbassata con le corna viste frontalmente dell'animale

58 La postura dell'animale colto in movimento, anche se con alcune leggere varianti relative alla posizione delle zampe, è tipica di tutta la produzione dell'età del Ferro. Citiamo qualche esempio: stele di Tell Ahmar (A), Bunnens (2006: 140 fig. 7); stele di Tell Ahmar (B), (*ibid.*: 156 fig. 56); stele di Jekke, (*ibid.*: 162 fig. 78); stele di Taşlıköy (*ibid.*: 171 fig. 117); stele di Tilhalit (*ibid.*: 171 fig. 119); stele di Gölpınar (*ibid.*: 171 fig. 120); stele conservata nel museo di Aleppo (*ibid.*: 171 fig. 121); stele di Arslantash (*ibid.*: 171 fig. 122).

59 Si vedano in particolare le seguenti lastre: Orthmann (1971 Malatya A/4: 520 fig. 39/e; Malatya A/5a: 520 fig. 40/b).

che segue un tipo di immagine attestato nella documentazione risalente al II millennio⁶⁰.

Alla luce di quanto esposto precedentemente, pur rimarcando l'ambiguità per vari aspetti del monumento, ci sembra possibile supporre che l'immagine del re Arnuwantis divinizzato sia il risultato di diverse tradizioni, volutamente riprese per dare un chiaro messaggio allo spettatore. La divinizzazione è resa tramite l'adozione dell'immagine del dio della Tempesta posto sul vitello *Būru*, secondo una tradizione dell'età del Ferro. Al contempo però il sovrano vuole manifestare la propria discendenza dai sovrani di Malatya, forse tra i più antichi di origine ittita, e quindi assume elementi antiquari tipici (quali il lituo ed il gesto della libagione), ma vuole anche che sia bene evidente che si tratta di una ripresa di aspetti più antichi per cui si fa effigiare con tratti (capigliatura e barba), che si discostano da quelli del suo antenato, e invece risentono di una tradizione piuttosto tarda.

L'associazione dell'immagine del dio della Tempesta e quella del sovrano per rendere la divinizzazione di quest'ultimo non è casuale, in quanto la figura divina era considerata dispensatrice di potere e quindi bene si adattava a quella del sovrano. Si tratta infatti di una tradizione molto diffusa nell'Anatolia meridionale e nella Siria che trova le prime attestazioni addirittura nel III millennio⁶¹.

Ci sembra significativo ricordare che nelle vicinanze di Malatya, a Darende, è stata rinvenuta una stele che secondo l'iscrizione sarebbe da attribuire ad Arnuwantis, cioè lo stesso autore della stele di Ispeçkür. Anche su questo monumento si assiste probabilmente ad un tentativo di divinizzazione del sovrano in quanto la sua immagine in parte è assimilata a quella del dio della Tempesta ma l'iconografia divina adottata è molto diversa da quella della stele di Ispeçkür. E' effigiato

60 Tra gli esempi più significativi ricordiamo: la coppa d'argento di Taprammi (Emre - Çiranoğlu 1993); un sigillo cilindrico proveniente da Ugarit (Mora 1987 n° IX.2.3).

61 Cfr. Bunnens (2006: 100). Alla nota 82 vengono riportate alcune delle fonti bibliografiche più recenti sull'argomento.

mentre offre una libagione a Khepat e Sharruma, ha un braccio sollevato dietro il capo, una lunga treccia che gli arriva alla cintura ed è posto sul dorso di leone⁶².

Tra le altre testimonianze del primo millennio ricordiamo un gruppo di statue di personaggi abbigliati con lunghe tuniche, senza particolari attributi divini se non il fatto di essere posti su coppie di tori, e per questo interpretati da Bunnens come possibili sovrani divinizzati⁶³.

2.3. Il problema della cronologia del monumento è stato a lungo discussso. Si è più volte evidenziata, sulla base di indagini di natura iconografico-stilistica, la difficoltà di proporre una datazione per l'obelisco di Ispekçür in quanto, se, da un lato la rappresentazione nel suo insieme presenta tratti tipici della tradizione ittita imperiale, che quindi rimanderebbero ad un'attribuzione cronologica piuttosto alta, dall'altro lato la presenza di elementi particolari, come i capelli del personaggio del lato C, testimoniano un'influenza tardo-assira. In genere si è preferito proporre una datazione piuttosto bassa (IX-VIII secolo), come hanno sostenuto tra gli altri Akurgal⁶⁴, Naumann⁶⁵ e Orthmann⁶⁶, Bittel⁶⁷ Genge⁶⁸ considerando gli elementi ittiti, che sono poi tipici a tutta la produzione scultorea realizzata nella regione di Malatya, come un antico retaggio di questa tradizione. Più di recente, sulla base di un'attenta rilettura dell'iscrizione, Hawkins ha proposto di retrodatare il monumento all'XI secolo; la stele sarebbe stata realizzata da un sovrano di nome Arnuwantis che appunto, secondo la ricostruzione genealogica proposta dall'autore, sarebbe vissuto nell'XI

62 Per una trattazione del problema con riferimenti bibliografici in merito si veda Poli (in stampa). Bonatz (2000a: 137) considera l'immagine del sovrano posto sul dorso di un animale che si riscontra sulla stele di Darende ed Ispekçür, come il diretto antecedente delle statue che rappresentano sovrani divinizzati poste su coppie di animali quali sono state rinvenute a Zincirli e a Karkemish.

63 Cfr. Bunnens (2006: 55-58).

64 Cfr. Akurgal (1946: 51; 103).

65 Cfr. Naumann (1973: 220).

66 Cfr. Orthmann (1971: 487).

67 Cfr. Bittel (1976: 285)

68 Cfr. Genge (1979: 172-177).

secolo.

I dati evidenziati dalla nostra indagine, pur confermando l'anomalia del monumento, ci portano però a non escludere del tutto una sua datazione piuttosto bassa, cioè attorno al X-IX secolo, in cui gli elementi antiquari ed iconografici riconducibili alla tarda età del Bronzo sarebbero elementi volutamente ripresi per esprimere un chiaro e specifico messaggio politico e religioso. D'altro canto lo stato di Malatya, come s'è detto all'inizio di questo contributo, in epoca tardo imperiale rientrava pienamente nel territorio dell'impero ittita, e quindi aveva una popolazione ittita a differenza di altre regioni che erano state sottomesse solo dopo la conquista di Suppiluliuma I. La diffusione della cultura ittita, in queste aree, era rimasta solamente ai vertici della società e con la caduta dell'impero questa aveva probabilmente perso di significato e quindi tralasciata. A Malatya invece è possibile che le tradizioni ittite si siano conservate molto più a lungo che altrove. Queste stesse tradizioni sono state però adattate ed assimilate a nuove ideologie che sono state tradotte con nuove immagini.

C'è, inoltre, un altro elemento di estremo interesse che spesso è stato tralasciato. Si tratta della disposizione dell'iscrizione. Essa è incisa, e non in rilievo come la rappresentazione, ed è posta sotto la raffigurazione, in uno spazio del tutto autonomo rispetto all'immagine. Questo tipo di collocazione è molto particolare e non trova nessun raffronto nell'ambito della documentazione ittita e neo-hittita. I segni geroglifici sono, inoltre, molto piccoli. Nell'insieme l'iscrizione potrebbe richiamare i testi in scrittura cuneiforme o in alfabeto aramaico posti sui monumenti di epoca assira e aramaica⁶⁹. Si assiste ad un'altra assimilazione di una tradizione diversa: l'uso dell'iscrizione in cuneiforme incisa su un monumento, tipica dell'ambito mesopotamico, è

69 Cfr. alcuni esempi adottati come termini di confronto possono essere l'obelisco Nero di Salmanasser III (Börker Klähn 1982: 190-191 figg. 152a-d), mentre relativamente all'ambito aramaico segnaliamo una stele di natura funeraria (Börker Klähn 1982: 246 fig. 303).

stato accolto dalla tradizione neo-ittita ma rielaborato in modo del tutto originale. Sono rimasti elementi sentiti fondamentali come la scrittura geroglifica e la lingua luvia che però sono stati adattati al monumento secondo una tradizione che non è ittita. Si deve inoltre tenere conto della disposizione generale delle singole componenti del monumento (raffigurazione ed iscrizione): il testo scritto è infatti inciso sotto l'immagine quasi alla base dell'obelisco. Non è quindi da escludere che l'iscrizione non fosse visibile perché coperta dal suolo nel quale il documento era inserito, secondo una concezione che sembrerebbe rimandare all'ambito mesopotamico⁷⁰.

3. L'argomento affrontato in queste poche pagine è certamente molto complesso e meriterebbe una trattazione più ampia. Quanto abbiamo presentato in questo lavoro più che un punto di arrivo si propone come un insieme di spunti per una nuova rilettura della documentazione degli stati neo-ittiti.

Cerchiamo comunque di sintetizzare quanto è emerso da questa indagine. L'esame di alcune delle rappresentazioni dei rilievi della porta dei Leoni di Malatya ha evidenziato che esse possono essere interpretate come il risultato del contatto di diverse tradizioni di origine ittita, siriana, mesopotamica. L'innalzamento cronologico del complesso scultoreo (dal X al XII secolo a.C.) proposto da Hawkins può essere accolto solo se si suppone che nella Malatya del II millennio già erano attive maestranze locali con un repertorio iconografico, che si distingueva da quello imperante nella capitale, e che doveva già risentire dell'influenza di tradizioni siriane e mesopotamiche. Queste conclu-

70 Si pensi per esempio all'altare di Nusku di Tukulti-Ninurta I. L'iscrizione è disposta lungo la base del monumento. Secondo la tradizione mesopotamica, infatti, era il testo scritto che dava valore al monumento stesso o all'opera architettonica; di qui il frequente uso dei documenti di fondazione con iscrizione. Nella concezione mesopotamica, infatti, l'opera, di qualsiasi natura essa fosse, era destinata col tempo a deteriorarsi e a divenire poco identificabile. Ciò che la rendeva duratura nel tempo era l'iscrizione che ripotava il nome del sovrano che aveva voluto il monumento. Secondo questa concezione non era importante che il testo fosse visibile o meno. In proposito si veda tra gli altri Lakenbacher (1995) con bibliografia precedente.

sioni ci portano però a riflettere sulla difficoltà che spesso si riscontra quando si voglia ricondurre un particolare aspetto iconografico ed ideologico ad una determinata tradizione soprattutto se il medesimo aspetto costituisce un elemento fondante per una datazione.

Questo problema appare ancora più esplicito per quanto riguarda la stele di Ispeçkür. L'esame del monumento ha infatti evidenziato un chiaro legame sia con la tradizione ittita che con immagini tipiche dell'età del Ferro. Se attribuiamo l'obelisco di Ispeçkür alla fine dell'XI secolo e non al X-VIII secolo, come è stato più volte proposto, è evidente che molta parte della documentazione neo-ittita vada rivista. Questo implicherebbe infatti che le prime attestazioni di cultura materiale con tratti che sembrerebbero ricondurre alla cultura aramaica o comunque tardo assira risalirebbero all'XI secolo.

Allo stato attuale delle nostre conoscenze non ci sembra che vada completamente esclusa un'ipotesi di datazione del monumento piuttosto bassa. Nelle iscrizioni l'autore dell'obelisco, Arnuwantis II, si proclama "nipote" di Arnuwantis I, discendente di Kuzi-Teshub. Tuttavia come già aveva evidenziato lo stesso Hawkins⁷¹ il termine "nipote" potrebbe anche non essere inteso nell'accezione letterale ma più genericamente come discendente. In questo caso l'autore dell'obelisco sarebbe un discendente di Arnuwantis, vissuto verso il X-IX secolo, che ha fatto erigere un monumento con un evidente intento di ripresa di tratti culturali tipici della regione di Malatya, di ascendenza ittita. La concezione che è alla base dell'immagine del sovrano divinizzato, particolari aspetti di natura antiquaria e la disposizione dell'iscrizione ci riportano a monumenti tipici dell'età del Ferro. Gli elementi riconducibili alla tradizione ittita sono simboli, appositamente scelti ed adottati, perché possano rimandare ad uno specifico ambito ideologico. Data la particolare componente etnica del regno di Malatya, perché non pensare che qualche sovrano locale non potesse rivendicare anche in un'epoca tarda le proprie origini forse di fronte all'impellente annessione assira? L'ipotesi è molto suggestiva ma ovviamente trova scarsi elementi di conferma. Ciò che però la nostra analisi può

71 Hawkins (1988).

evidenziare è che l'attribuzione cronologica della stele di Ispeçkür al-XI secolo implicherebbe una notevole revisione di molti aspetti iconografici nella documentazione neo-ittita e di conseguenza di alcune interpretazioni cronologiche di altri documenti.

Bibliografia:

- Akurgal, E. (1946) *Remarques stylistiques sur les reliefs de Malatya*, Ankara.
- Alexander, R.A. (1991) «Šaušga and the Hittite Ivory from Megiddo», *Journal of Near Eastern Studies* 50, pp. 161-182.
- Aro, S. (2003) «Art and Architecture», in H.C. Melchert (ed.), *The Luwians*, Leiden-Boston, pp. 281-337.
- Barrelet, M.T. (1955) «Les déesses armées et ailées», *Syria* 43, pp. 259-276.
- Beyer, D. (2001) *Emar IV. Les sceaux*, Fribourg/Göttingen.
- Bittel, K. (1976) *Les Hittites*, Paris.
- Bonatz, D. (2000a) *Das syro-hethitische Grabdenkmal*, Mainz.
- Bonatz, D. (2000b) «Syro-Hittite Funerary Monuments: A Phenomenon of Tradition or Innovation?» in G. Bunnens (ed.) *Essays on Syria in the Iron Age*, Louvain, pp. 189-210.
- Bonatz, D. (2001) «Mnemohistory in Syro-Hittite iconography», in T. Abush (ed.) *Proceedings of the XLVe Rencontre Assyriologique Internationale*, I, Bethesda.
- Börker Klähn, J. (1982) *Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs*, Mainz.
- Bunnens, G. (2006) *A new Luwian Stele and the Cult of the Storm-God at Til Barsib – Masuwari*, Louvain-Paris-Dudley.

Danmanville, J. (1962) «Iconographie d'Ištar-Šaušga en Anatolie ancienne», *Revue d'Assyriologie* 56, pp. 9-30/114-131/175-190

Delaporte, L. (1940) *Malatya. Fouilles de la Mission archéologique française. Arslantepe, fasc. I La Porte de Lions*, Paris.

Frangipane, M. (1993) «Malatya», in *Reallexikon der Assyriologie*, Band 8 1/2 Lieferung, Berlin-New York, pp. 50-51.

Emre, K. - Çiranoğlu, A. (1993) «A Group of Metal Hittite Vessels from Kinik-Kastamonu», in *Aspects of Art and Iconography in Honor of Nimet Özgüç*, in M.J. Mellink - E. Porada - T. Özgüç (eds.) Ankara, pp. 675-723.

Frankfort, H. (1996) *The Art and the Architecture of ancient Orient*, Harmondsworth .

Genge, H. (1979) *Nordsyrisch-Südanatolische Reliefs: Eine archäologisch-historische Untersuchung, Datierung und Bestimmung*, Copenhagen.

Giorgieri, M-Mora, C. (1996) *Aspetti della regalità ittita nel XIII secolo a.C.*, Como.

Gonella, J. - Khayyata, W. - Kohlmeyer, K. (2005) *Die Zitadelle von Aleppo und der Tempel des Wettergottes*, Munster.

Güterbock, H.G. (1993) «Gedanken über ein hethitisches Königssiegel aus Boğazköy», in Festschrift Peter Neve (= *Istanbuler Mitteilungen* 43), pp. 113-116.

Haas, V. (1975) «Hurri, Šeri und» in *Reallexikon der Assyriologie*, Band 4 1/2 Lieferung, Berlin - New York, pp. 506-507.

Haas, V. (1994) *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden.

Hawkins, J.D. (1974) «Assyrians and Hittites» *Iraq* XXXVI, pp. 67-83.

Hawkins, J.D. (1985) «The Syro-Hittite State», in Boardman (ed.), *The Cam-*

bridge Ancient History, Plates to Vol. III, pp. 65-92.

Hawkins, J.D. (1988) «Kuzi-Teshub the "Great King" of Karkamish», *Anatolian Studies* 38, pp. 99-108.

Hawkins, J.D. (1992) «The Inscriptions of the Kizildağ and the Karadağ in the Light of the Yalburt Inscription», in H. Otten - H. Ertem - E. Akurgal - A. Süel (eds.), *Sedat Alp'a Armağan – Festschrift für Sedat Alp. Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp*, Ankara, pp. 259-275.

Hawkins, J.D. (1993) «Melid», in *Reallexikon der Assyriologie*, Band 8, 1/2 Lieferung, Berlin-New York, pp. 35-41.

Hawkins, J.D. (1995a) «Great Kings and Country-Lords at Malatya and Karkemish», in Th.P.J. van den Hout - J de Roos (eds.), *Studio historiae ardens. Ancient Near Eastern Studies Presented to Philo H.J. Houwink ten Cate on Occasion of his 65th Birthday*, Istanbul-Leiden, pp. 73-85.

Hawkins, J.D. (1995b) «The Political Geography of North Syria and South-East Anatolia in the Neo-Assyrian Period», in M. Liverani (ed.), *Quaderni di Geografia Storica* 5, Roma, pp. 87-100.

Hawkins, J.D. (1998) «Hittites and Assyrians at Melid (Malatya)», in H. Erkanal- V. Donbaz-A. Uğuroğlu, (eds.) *Atti XXXIVème RAI* (Instanbul 1987), Ankara, pp. 63-77.

Hawkins, J.D. (2000) *Corpus of Hieroglyphic Luwian inscriptions*, Berlin - New York.

Hawkins, J.D. (2003) Scripts and Texts, in H.C. Melchert, (ed.) *The Luwians*, Leiden-Boston, pp. 128-169.

Hawkins, J.D. (2006) Chapter 2 «The Inscription», in G. Bunnens, *A New Luwian Stele and the Cult of the Storm-God at Til Barsib-Masuvari*, Louvain-Paris-Dudley.

Kohlmeyer, K. (2000) *Der Tempel des Wettergottes von Aleppo*, Münster.

- Invernizzi, A. (1993) *Dal Tigri all'Eufrate*, Firenze.
- Lackenbacher, S. (1995) «Ecrire pour construire», in A. Vivante (ed.), *Assiri. L'arte, la guerra, il potere*, Milano.
- Liverani, M. (1978) «L'élément hourrite dans la Syrie du nord (c. 1350-1220)», *Revue Hittite et Asianique* 36, *Actes de la XXIVe R.A.I. Les Hourrites* (1977), Paris, pp. 149-156.
- Liverani, M. (1988) *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Roma-Bari.
- Van Loon, M.N. (1990) *Anatolia in the Earlier First Millennium B.C.*, Leiden
- Marazza, M. (1990) *Il geroglifico anatolico. Problemi di analisi e prospettive di ricerca*, Roma.
- Marchetti, N. - Nigro, L. (1999) «The Favissa F 5238 in the Sacred area of Ishtar and the Transition from the Middle Bronze I to the Middle Bronze II at Ebla» in van Leberghe, K. - Voet, G. (eds.), *Languages and cultures in contact. At the crossroads of civilizations in the Syro-Mesopotamian realm. Proceedings of the 42th RAI* (Orientalia Livaniensia Analecta, 96) Leuven, pp. 254-287.
- Margueron, J. C. (1993) scheda catalogo mostra n°. 344, in O. Rouault - M.G. Masetti-Rouault (eds.) *L'Eufrate e il tempo*, Milano, pp. 360, 466.
- Matthiae, P. (1987) «Una stele paleosiriana arcaica da Ebla e la cultura figurativa della Siria attorno al 1800 a.C.» in *Scienze dell'Antichità* 1, pp. 447-495.
- Matthiae, P. (1989) «Old Syrian Ancestors of some Neo-Assyrian Figurative Symbols of Kingship» in L. De Meyer - E. Haerinck (Hrsg.), *Archaeologica Iranica et Orientalis. Miscellanea in Honorem L. Vanden Berghe*, Ghent, pp. 367-391.
- Matthiae, P. (1997) *La storia dell'arte dell'Oriente antico. I primi imperi e i principati del Ferro*, Milano.
- Mazzoni, S. (1977) «Ricerche sul complesso dei rilievi neoittiti di Karkemish», *Rivista degli Studi Orientali* 51, pp. 7-38.

Mazzoni, S. (1986) «Il trionfo sul nemico: trasformazione di un motivo iconografico in Siria e in Anatoia», *VO VI*, pp. 71-93.

Mazzoni, S. (1994) «Aramaean and Luwian New Foundations», in S. Mazzoni (ed.), *Nuove Fondazioni nel Vicino Oriente antico: realtà e ideologia (=SO)*, Pisa, pp. 319-340.

Mazzoni S. (1997a) «L'arte siro-ittita nel suo contesto archeologico» *Contributi e Materiali di Archeologia Orientale VII*, pp. 287-327.

Mazzoni S. (1997b) «The Gate and the City: Change and Continuity in Syro-Hittite Urban Ideology», in G. Wilhelm (Hrsg.), *Die Orientalische Stadt: Kontinuität-Wandel-Bruch*, Saarbrücken, pp. 307-338.

Mazzoni. S. (2000), «Syria and the Periodization of the Iron Age: A Cross-Cultural Perspective», in G. Bunnens (ed.), *Essays on Syria in the Iron Age*, Louvain, pp. 31-60.

Mellink, M.J. (1972) «Observations on the Sculptures of Alaca Höyük», *Anadolu (Anatolia) XIV* (1970), pp. 15-27.

Meriggi, P. (1975) *Manuale di etero geroglifico*, Parte II: Testi - 2 e 3 Serie, Roma.

Mora, C. (1987) *La glittica anatolica del II millennio a. C.: classificazione tipologica. I. I sigilli a iscrizione geroglifica*, Pavia

Mora, C. (1992) «Artistes, artisans et scribes entre Kargamish et Hatti au XIII^e siècle», in D. Charpin - F. Joannès (eds.), *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien - Actes de la XXXVIII R.A.I.*, Paris, pp. 241-249.

Naumann, R. (1973) «Die Stele von Ispekçir», E. Neu - Ch. Rüster (Hrsg.), *Festschrift für H. Otten*, Wiesbaden, pp. 217-220.

Novák, M. (2001) «Zur Verbindung von Mondgott und Wettergott bei den Aramäern im 1. Jahrtausend v. Chr.», *Ugarit Forschungen* 33, pp. 437-465.

Novák, M. (2002), «Akkulturation von Aramäern und Luwiern und der Austausch von ikonographischen Konzepten in der späthethitischen Kunst» in H. Blum - B. Faist - P. Pfälzner - A.M. Wittke (Hrsg.), *Brückental Anatolien? Ursachen, Extensität und Modi des Kulturaustausches zwischen Anatolien und sein Nachbarn*, Tübingen, pp. 147-171.

Novák, M. (2005) «Arameans and Luwians – processes of an acculturation» in W.H. Van Sold (ed.) *Ethnicity in Ancient Mesopotamia* – Papers Read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale, 1-4 July, Leiden, pp. 252-266.

Orthmann, W. (1971) *Untersuchungen zur Späthethitischen Kunst*, Bonn.

Orthmann, W. (1993) «Zur Datierung des Istar-Reliefs aus Tell ‘Ain Dāra», *Istanbuler Mitteilungen* 43, pp. 245-251.

Orthmann, W. (2002) «Kontinuität und neue Einflüsse. Die entwicklung der späthethitischen Kunst zwischen 1200 und 700 v. Chr.», in *Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter*, Stuttgart, pp. 274-279.

Von der Osten, H.H. (1929) «New Sculptures from Malatya», *AJSL* 45, pp. 83-90.

Pecorella, P.E. (1975) *Malatya III. Rapporto preliminare delle campagne 1963-1968. Il livello eteo imperiale e quello neoeteo*, *Orientis Antiqui Collectio* 12.

Poli, P. (2007) «Le territoire de Malatya à l'époque post-hittite: matériaux et documents pour la reconstruction de son histoire et sa culture», *Akh Purattim, Les rives de l'Euphrate* 2, pp. 299-319.

Poli, P. (in stampa) «Concerning some Hittite elements in Neo-Hittite stone Monuments» in atti del colloquio: «Après l'Empire: crise de l'État et de la Monarchie en Mésopotamie du Nord et en Anatolie», Lyon 5-6 décembre 2003.

Schwemer, D. (2001) *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen: Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden.

Wegner, I (1981) *Gestalt und Kult der Ištar-Šawuška in Kleinasien, Hurritologische Studien III*, (AOAT 36), Neukirchen - Vluyn.

Winter, I. (1978) «Art as Evidence for Interaction: Relations between the Assyrian Empire and North Syria», in H.J. Nissen - J. Renger (Hrsg.), *Mesopotamien und seine Nachbarn*, Berlin, pp. 355-382.

Winter, I. (1983) «Carchemish ša kišad Puratti», *Anatolian Studies* 33, pp. 177-197.

Woudhuizen, F.C. (1992-1993) «On the Dating of Luwian Great Kings», *Talanta* XXIV-XXV, pp. 167-219.

La ceramica di epoca Khana a Terqa: elementi originali di una tradizione?

Bianca Maria Tomassini Pieri

Questo contributo costituisce la presentazione preliminare di uno studio, in corso, incentrato sulla descrizione e la suddivisione tipologica del materiale ceramico di epoca Khana scoperto nel sito di Terqa e tuttora inedito.¹

1. Il sito di Tell Ashara-Terqa si trova a circa 60 km a nord di Mari, sulla riva destra del fiume Eufrate. La prima menzione della città è contenuta all'interno di una tavoletta cuneiforme di carattere commerciale, scoperta nel 1897, in cui è citato il re Ishar-Lim “re del paese di Khana, figlio di Iddin-Kakka, amato da Ilaba e da Dagan”.²

Il sito si trova lungo una delle principali vie di comunicazione tra la Mesopotamia centro-settentrionale e la zona settentrionale dell'area siro-palestinese (Tav. XXXI fig. 1).³

1 Un ringraziamento va ai Proff. Olivier Rouault (Université Lumière-Lyon 2) e Maria Grazia Masetti-Rouault (École Pratique des Hautes Études, Sorbona, Parigi), direttori degli scavi archeologici rispettivamente di Tell Ashara-Terqa e di Tell Masaikh, che mi hanno concesso lo studio del materiale di Terqa e la possibilità di parlarne e scriverne preliminarmente in questa sede; alla Prof. Clelia Mora (Università degli Studi di Pavia), co-direttore del progetto “Terqa e la sua regione”, che mi ha accordato il permesso di partecipare alla Missione Archeologica di Terqa, e alla Prof. Paola Poli (Università degli Studi di Pavia), responsabile della catalogazione e della conservazione del materiale scoperto durante gli scavi di Terqa e Tell Masaikh, che pazientemente sta seguendo l'evoluzione del suddetto studio.

2 Thureau-Dangin (1897: pl. 32, n° 85); Rouault (1997: 74).

3 L'Eufrate costituisce il più importante collegamento tra la Siria, Mari e la Babilonia. Le vie commerciali in Mesopotamia erano già note e ampiamente utilizzate durante il corso del III millennio a.C. (Lebeau 2000: 157-162). La principale arteria del traffico commerciale della regione aveva origine nel punto di confluenza tra il fiume Khabur e l'Eufrate per proseguire, a ritroso, lungo il corso dell'alto Khabur fino a raggiungere i siti di Saggaratum (Tell Abu Ha'it), Qattunan (Tell Fadghami) e Tabatum (Tell Bdēri) dove si biforcava. All'epoca del vice-re di Mari Yasmah Addu (1798-1780 a.C.), esistevano tre principali vie di attraversamento del deserto siriano che giungevano fino al

La cultura di Khana a Terqa è sicuramente databile tra il 1750 e il 1400 a.C. ca. (a cavallo tra il Bronzo Medio e il Bronzo Recente), come testimoniano i dati archeologici ed epigrafici, che confermano l'importanza del sito sia da un punto di vista economico che religioso.⁴ Dopo la distruzione di Mari ad opera di Hammurabi di Babilonia, Terqa riuscì a conquistare l'indipendenza dal dominio babilonese. La città fu risparmiata, verosimilmente, per il suo ruolo di importante centro religioso come principale luogo di culto del dio Dagan.⁵ Dopo un breve periodo di sottomissione riuscì a raccogliere l'eredità politica e culturale di Mari e a organizzarsi in un'entità statale autonoma che aveva autorità sulla regione.⁶ In realtà non sembra possibile affermare che l'esistenza del regno di Khana sia proseguita all'insegna di una duratura indipendenza. Lo studio onomastico, infatti, rivela la presenza di numerosi sovrani con nomi di origine hurrita e cassita (ad esempio Kuwari e Hanaya)⁷ che sembrerebbero mostrare una notevole influenza di queste popolazioni e probabilmente anche la subordinazione dei re di Khana a sovrani stranieri (in particolare il re Hanaya avrebbe regnato sotto la tutela del cassita Ya'usa, prima del rinforzarsi di questa potenza sotto Kaštiliašu).⁸ Dopo un nuovo periodo di sottomissione a Babilonia, all'epoca governata dai sovrani Ammisaduqa e Samsuditana, il regno di Khana avrebbe riacquisito la propria autonomia. I sovrani di questo periodo adottarono nomi che fanno evidentemente riferimento a quelli più prestigiosi della dinastia di Zimri-Lim di Mari. Intorno al 1500 a.C., tuttavia, il regno di Khana spostò il suo territorio a nord, venendo a costituire la frontie-

sito di Qatna (Tell Mishrifeh); Astour (1995: 1414); Fales (2002: 94-97).

4 Rouault (1984: xv-xviii); Ungnad (1909: 26-32); Thureau-Dangin (1909: 149-155); Bauer (1928-29: 1-6); Thureau-Dangin e Dhorme (1924: 265-293); Colbow (2002: 33-48); Podany (2002: 19-74).

5 Rouault (2003: 52-53).

6 Lo studio onomastico riguardante i primi sovrani del regno di Khana (Yapah-Šumabum, Isi-Šumu-abum e Yadih-abu) confermerebbe l'influenza culturale babilonese su quella di Khana; Rouault (1993: 188-189); Rouault (2000: 1464).

7 Rouault (1992: 252; 2000: 1465); Masetti-Rouault (2001: 50).

8 Rouault (2000: 1465); Masetti-Rouault (2001: 50).

ra più meridionale dell'impero mittanico. Durante questo periodo è nuovamente attestata la dipendenza dei re di Khana da un sovrano straniero: il re di Khana Qiš-Addu, infatti, regnò sotto la tutela del re mittanico Parattarna.⁹

Se dunque, grazie alla documentazione epigrafica, è possibile stabilire con certezza la presenza di Terqa come capitale del regno di Khana fino a quest'epoca, la ricostruzione storica successiva al 1400 a.C. ca. è incerta e lacunosa.

A livello archeologico è attestata, infatti, un'immediata successione tra gli strati archeologici datati a quest'epoca e quelli di epoca islamica: il materiale di epoca Khana è misto a quello risalente ai periodi Omayyade e Ayyubide, 7^o-13^o sec.¹⁰

Quando, a partire dal 14^o sec. a.C., l'impero medio-assiro occupò la regione sostituendosi alla dominazione mittanica, la zona del medio Eufrate costituì un territorio di rilevanza strategica, spartiacque tra i territori sotto dominio cassita e gli avamposti più meridionali dell'impero mittanico.¹¹ Nelle iscrizioni reali medio assire, tuttavia, la città di Terqa non è più citata, probabilmente ridotta a piccolo centro, mentre la vera capitale sarebbe stata spostata altrove.¹² Si parla di un “re di Khana” Tukulti-Mer, figlio di Ilu-iqiša, nell’iscrizione di un oggetto votivo proveniente dal tempio di Šamaš a Sippar, databile all’11^o sec. a.C.,¹³ lo stesso sovrano è citato nelle iscrizioni del re assiro Assur-bêl-kala nella narrazione di una campagna militare avvenuta nella regione di Mari.¹⁴ Sebbene questo dato possa suffragare l’ipotesi di una sopravvivenza del regno di Khana fino all’età del ferro,¹⁵ non sono state ritrovate, tuttavia, ulteriori notizie in merito.

9 Rouault (1992: 254); Masetti-Rouault (2001: 51).

10 Rouault (2000: 1467; 1997: 99; 1998: 193-194); Buccellati (1979: 30, pl. VII,17).

11 Rouault (2000: 1467); Masetti-Rouault (2001: 51).

12 Röllig (1984); Cancik-Kirschbaum (1996: 103); Luciani (1999); Masetti-Rouault (2001: 52).

13 Grayson (1991: 111); Masetti-Rouault (2001: 52).

14 Grayson (1991: 89, ll. 14'-16').

15 Masetti-Rouault (2001: 52).

2. Il materiale ceramico databile all'epoca del regno di Khana a Terqa, oggetto dello studio tipologico in corso, è stato scoperto durante le campagne di scavo condotte dalla Mission Archéologique Française à Ashara/Terqa, tra il 1989 e il 1997, nei cantieri C ed E dove, appunto, sono stati individuati gli strati archeologici databili all'epoca del regno di Khana (Tav. XXXI fig. 2).¹⁶ Lo studio del materiale, per il momento, è limitato alle forme intere, al fine di creare un catalogo delle principali tipologie ceramiche presenti nel sito.

La maggior parte del materiale proviene dal cantiere E perché qui si è scavato durante il corso di più campagne di scavo (precisamente durante le campagne Tq 13, Tq 15, Tq 16 e Tq 18 svoltesi tra il 1989 e il 1997). Le indagini nel cantiere C sono state concentrate in una sola campagna di scavo (precisamente la campagna Tq 18, svolta nell'anno 1997).

In entrambi i casi si tratta di aree con strutture architettoniche.¹⁷ Il cantiere C conserva i resti del tempio di Ninkarrak associato a un quartiere residenziale in prossimità del centro urbano (tra le abitazioni da ricordare quella di Puzurum, titolare di un importante archivio di tavolette dell'epoca di Khana, che hanno restituito i nomi di alcuni sovrani del regno nel periodo di transizione al periodo del Bronzo Recent),¹⁸ il cantiere E conserva i resti di un quartiere artigianale annesso a un grande tempio o palazzo reale.

La stratigrafia presente nei due cantieri ha permesso l'individuazione di quattro fasi cronologiche relative al periodo del regno di Khana:¹⁹

16 Va tuttavia ricordato che alcuni strati archeologici, datati all'epoca del regno di Khana a Terqa, erano già stati riportati alla luce dalla missione americana, diretta da G. Buccellati e M. Kelly-Buccellati tra il 1976 e il 1986; per la ceramica scoperta dalla missione americana si veda Kelly-Buccellati e Shelby (1977); per informazioni sullo scavo francese degli anni precedenti al 1989 si veda Rouault (1997).

17 Rouault (2003: 53), Rouault e Tomassini Pieri, in stampa.

18 Rouault (1984).

19 Rouault O., comunicazione personale. Il sistema cronologico attualmente in uso per il sito di Terqa è quello della *Middle Chronology*. La stratigrafia dei cantieri C ed E non presenta strati di abbandono in corrispondenza del periodo di transizione tra Bronzo Medio e Tardo. Lo studio della glittica di Terqa adotta comunemente la cronologia media come quella più prossima alla successione storica dei sovrani del regno di Khana

- Khana 2, più antica e rappresentata solo nel cantiere C, 1750-1650 a.C.
- Khana 1 b, presente solo in sondaggi effettuati in corrispondenza delle strutture architettoniche del cantiere E, 1650-1600 a.C., che non hanno restituito materiale ceramico intero.²⁰
- Khana 1 a, fase recente e rappresentata negli strati superficiali del cantiere E, 1650/1600-1500 a.C.
- Khana 0, corrispondente alla storia finale del sito, 1500-1400 a.C. in poi, caratterizzata dalla presenza di tombe e di fosse. L'ultima parte di questo strato, infatti, appare perturbata e caratterizzata dalla presenza di materiale misto e mescolato, sia di epoca Khana sia di epoca islamica.

3. I recipienti ceramici sono fabbricati al tornio, a esclusione di alcune rare eccezioni eseguite a mano (quali alcune forme di ceramica in miniatura).

L'argilla utilizzata, a un'analisi preliminare, presenta una diversa percentuale di smagranti a seconda dell'epoca: nelle fasi Khana 2 e 1 a la maggior parte dei recipienti è fabbricata con l'addizione di smagranti minerali e vegetali, mentre nella fase più recente, Khana 0, sembra essere attestato un maggiore utilizzo di smagranti minerali.

Una notevole parte delle tipologie ceramiche individuate negli strati archeologici di epoca Khana presenta una stretta continuità con la produzione ceramica databile tra la fase finale del Bronzo Antico e il

(Gualandi 1998: 31-33). D'altro canto anche la distribuzione dei reperti ceramici in altri siti della Djezirah mostra la continuità degli insediamenti e un'ininterrotta evoluzione culturale e artistica in questo periodo (Colbow 2000: 117-136). Lo studio della ceramica, a eccezione di alcune tipologie, evidenzia una certa unitarietà e una scarsa evoluzione delle forme (Rouault 2000: 1468). Dove sono presenti variazioni, queste potrebbero essere attribuite a influssi culturali esterni, o essere peculiari della cultura che li ha prodotti.

20 Nel presente studio non si fa riferimento a reperti ceramici ritrovati nei livelli archeologici di questa fase, perché per il momento l'analisi è limitata al materiale intero e non a quello frammentario.

periodo Paleo-Babilonese, già diffusamente attestata nell'area circostante (i confronti sono possibili soprattutto con reperti provenienti dai siti di Haradum, Tell Bi'a, Mari, Tell Leilan, Tell al Rimah, Tell Hadidi, Tell es-Sweyhat).²¹

Le tipologie presenti negli strati archeologici datati alla fase Khana 2 (1750-1650 a.C.) sono prevalentemente coppe, piatti, crateri e giare (Tav. XXXII fig. 3a, 3b; Tav. XXXIII fig. 3c, 3d). Le coppe, con base ad anello, pancia svasata e una modellatura sotto il labbro, trovano i principali riscontri a Haradum (anche se qui le coppe hanno la pancia più concava rispetto a quelle di Terqa, datate al periodo paleo-babilonese),²² a Tell Barri (con la modellatura sotto il labbro meno marcata rispetto a quella presente sulle coppe di Terqa e la datazione proposta è all'epoca mittanica)²³ e a Qatna (dove lo spessore del labbro è, tuttavia, maggiore e i reperti sono datati al Medio Bronzo).²⁴ I piatti sono prevalentemente di due tipologie: la prima, rappresentata da due forme, ha la base piatta leggermente arrotondata, il labbro vagamente "a tesa" e leggermente rientrante, le maggiori somiglianze sono state riscontrate con reperti scoperti a Haradum dove il labbro è meno rientrante che nei reperti di Terqa e sono datate al periodo paleo-babilonese;²⁵ la seconda tipologia ha invece la base piatta, il labbro sporgente e le pareti del recipiente più spesse rispetto alla tipologia precedente; analogie sono state riscontrate con recipienti datati al Bronzo Medio II scoperti a Mari,²⁶ a Tell Leilan (dove, tuttavia, la pancia ha una forma più svasata),²⁷ e con reperti datati al periodo

21 Rouault e Tomassini Pieri, in stampa. Per i riferimenti bibliografici si rimanda alle note di riferimento per ogni reperto, qui di seguito, e alla bibliografia finale. Nel testo si fa riferimento solo ai reperti archeologici che presentano le più strette somiglianze con quelli ritrovati a Terqa, si ricorda, tuttavia, che alcuni elementi delle forme ceramiche sono comuni anche a reperti ritrovati in altri siti, qui non più specificamente citati, ma a cui si fa riferimento in bibliografia.

22 Kepinski-Lecomte (1992: 311, fig. 7, n° 4).

23 Pecorella (1999: 97, fig. 38, n° 3).

24 Du Mesnil du Buisson (1927: pl. X, fig. 2, n° 19).

25 Kepinski-Lecomte (1992: 307, fig. 120, n° 9).

26 Lebeau (1983: 193, fig. 9, n° 2).

27 Weiss et alii (1990: 541, fig. 15, n° 3).

paleo-babilonese scoperti sia a Tell al Rimah²⁸ che a Terqa.²⁹ Una variante di questi piatti presenta il labbro rientrante, analogamente ad alcuni reperti di epoca paleo-babilonese scoperti a Haradum e a Tell al Rimah.³⁰ I crateri hanno base “ad anello”, pancia concava, che in alcuni casi si restringe alla sommità creando una specie di leggera carenatura, e labbro sporgente; spesso sono decorati con incisioni “a pettine”. Forme molto simili sono state ritrovate a Mari, e qui datate sia al Bronzo Medio II che al Bronzo Medio I.³¹ Nei crateri marioti, tuttavia, il restringimento della parte superiore della pancia appare più marcato che a Terqa; uguale a quelli scoperti a Terqa è un cratere di epoca paleo-babilonese proveniente da Haradum.³² Le giare hanno base rotonda e pancia ovoidale; recipienti molto simili sono stati ritrovati nel sito di Qatna.³³ Una variante di questa tipologia è rappresentata da una giara che si presenta schiacciata rispetto alle precedenti, caratteristica che conferisce un aspetto carenato alla pancia, la stessa forma di recipiente è stata ritrovata a Shioukh Faoukâni e a Mari.³⁴

Si tratta generalmente di tipologie ceramiche comuni che ben rappresentano l'eredità ricevuta da Terqa per *imprinting* culturale da parte della madrepatria Mari, a quest'epoca appena rasa al suolo da Hammurabi di Babilonia.

Interessante è l'osservazione del materiale datato alla fase seguente,

28 Postgate, Oates e Oates (1997: 150, pl. 49, n° 372).

29 Masetti-Rouault e Poli (2007: 80, pl. I, 16 654)

30 Per il confronto con i reperti di Haradum si veda Kepinski-Lecomte (1992: 303, fig. 118, n° 11 in particolare); per i reperti provenienti da Tell al Rimah si veda Postgate, Oates e Oates (1997: 147, pl. 48, n° 334 in particolare).

31 Per i confronti con crateri datti al Bronzo Medio II si veda in particolare Jean-Marie (1999: pl. 201, n° 3); per i confronti con crateri datati al Bronzo Medio I si veda in particolare Jean-Marie (1999: pl. 84, “Céramiques de la Tombe 652”).

32 Kepinski-Lecomte (1992: fig. 74, n° 2).

33 Du Mesnil du Buisson (1927: pl. IX, fig. 2, n° 44; 1927: pl. IX, fig. 2, n° 36 e 1927: pl. IX, fig. 2, n° 52).

34 Per la giara ritrovata a Shioukh Faoukâni, datata al Tardo Bronzo, si veda in particolare Bachelot (1999: 360, n° 1). Per la giara ritrovata a Mari, datata all'epoca Shakkanakku, si veda in particolare Jean-Marie (1999: pl. 200, n° 11 e 1999: pl. 212, n° 4).

Khana 1 a (1650/1600-1500 a.C.), corrispondente alla fine del Bronzo Medio.³⁵ Nei livelli archeologici datati a quest'epoca sono state ritrovate tutte le tipologie ceramiche da me individuate.

Insieme alle forme che evidentemente proseguono la tradizione ceramica precedente ce ne sono altre non attestate durante la fase Khana 2. Una particolare tipologia di coppette presenta la pancia svasata e il labbro arrotondato e ispessito (Tav. XXXIV fig. 4). Coppette dalla forma simile, anche se con la forma della pancia leggermente più concava, sono state ritrovate a Tell Hadidi e qui datate al Bronzo Antico IV.³⁶ Una variante delle coppette appena descritte, con il labbro ripiegato all'interno e le pareti della pancia più sottili rispetto alle precedenti, presenta delle analogie con dei frammenti di labbri ritrovati a Tell Bi'a (qui datati al 18° sec. a.C.)³⁷ e a Terqa nei livelli archeologici di epoca paleo-babilonese.³⁸ Nella stessa tradizione sembra rientrare anche la coppetta Tq 15 466 (Tav. XXXIV fig. 5a, 5b), ritrovata negli strati finali datati alla fase Khana 0, che presenta una particolare forma del labbro, ripiegato completamente all'interno, confrontabile solo con un frammento di labbro di coppetta ritrovato a Tell Bi'a (datata, anche in questo caso, al 18° sec. a.C.).³⁹

Si tratta generalmente di oggetti dalla tessitura della pasta medio-fine.

Interessanti sembrano anche dei bicchieri, a tessitura fine, ritrovati in grande quantità durante lo scavo, caratterizzati dalla tipica forma della base "a bottone" (Tav. XXXIV fig. 6). Frammenti di basi, molto simili alle diverse tipologie di base "a bottone" attestate anche a

35 Manca, a questo stadio del lavoro, lo studio del materiale ceramico scoperto nei livelli datati alla fase Khana 1 b (1650-1600 a.C.) perché, come accennato in precedenza (qui n. 20), questi livelli sono stati rintracciati solo all'interno di alcuni sondaggi condotti in corrispondenza delle fasi più antiche delle strutture architettoniche presenti nel cantiere E; da qui proviene solo materiale ceramico allo stato frammentario che non consente la restituzione di alcun profilo dei recipienti a cui apparteneva.

36 Dornemann (1979: 130, fig. 19, n° 19).

37 Einwag (1993: 37, abb. 4, n° 26/27).

38 Masetti-Rouault e Poli (2007: 81, pl. II n° item 16 445); Kelly-Buccellati e Shelby (1977: 21, n° TPR 412).

39 Einwag (1993: 37, abb. 4, n° 29).

Terqa, sono stati trovati nei livelli di epoca mittanica a Tell Bdēri,⁴⁰ e nei livelli di epoca medio assira di Tell Šeh Hamad,⁴¹ Tell al-Hawa e Tell Brak.⁴²

La presenza di questi recipienti è attestata, a Terqa, a partire dai livelli datati tra il 1650/1600 e il 1500 a.C. Storicamente la dominazione mittanica sulla regione di Khana è datata a partire dal regno di Paratarna di Mittani (intorno al 1500 a.C.).

La produzione di questi bicchieri sarebbe da datare, quindi, un secolo prima della sottomissione del regno di Khana a Mittani. Tali reperti potrebbero costituire, dunque, un elemento distintivo della produzione ceramica della cultura di Khana. La loro produzione, che a Terqa è attestata anche durante la fase storica successiva (Khana 0), potrebbe essere stata ripresa dalla cultura mittanica a seguito del diretto contatto con la produzione ceramica già presente a Terqa.

Se infatti, a Terqa, sono estremamente numerosi i resti di questa particolare tipologia di recipienti, molto inferiore appare la quantità degli stessi bicchieri ritrovati nei livelli di epoca mittanica degli altri siti presi in esame.

Le tipologie ceramiche presenti nell'ultima fase, Khana 0, sono prevalentemente coppette, bicchieri con base a bottone, piccole giare e giare che proseguono la tradizione precedente e non aggiungono alcun elemento nuovo a quanto detto fino a ora.

I recipienti presentano spesso dei decori incisi (Tav. XXXV fig. 7a, 7b), che hanno comunque la tendenza a inserirsi nella tradizione paleo-babilonese attestata diffusamente nella stessa Terqa,⁴³ in epoca precedente al regno di Khana, come pure, evidentemente, a Mari e a Haradum.

Un cenno, anche se breve, va riservato ai segni bitumati ritrovati su alcuni dei recipienti. Si tratta prevalentemente di immagini astratte,

40 Si veda in particolare Pfälzner (1995: taf. 63, d).

41 Pfälzner (1995: taf. 97, l).

42 Per Tell al-Hawa si veda in particolare Ball et alii (1989: 53, fig. 16, n° 2); per Tell Brak si veda in particolare Oates, Oates e McDonald (1997: 189, n° 316).

43 Kelly-Buccellati e Shelby (1977) e Masetti-Rouault e Poli (2007: 63-111).

zoomorfe o vegetali (Tav. XXXVI fig. 8a, 8b, 8c; Tav. XXXVII fig. 8d). Le esecuzioni sono isolate, sulla pancia o all'interno dei recipienti (nel caso di forme aperte), e non sembra esserci una relazione tra il tipo di recipiente e i soggetti dei simboli ivi rappresentati.

Esempi di questi marchi, datati precedentemente al regno di Khana, sono presenti sulla ceramica della stessa Terqa,⁴⁴ nella produzione ceramica di Haradum⁴⁵ e in quella di Mari,⁴⁶ di epoca paleo-babilonese, datate tra il 18° e il 17° sec. a.C.

Non è possibile considerare questi segni come veri e propri decori, piuttosto, vista la varietà dei recipienti su cui i simboli sono stati eseguiti, si potrebbe pensare a un valore funzionale, come “marchi del vasaio”. La mancanza della ripetizione dei soggetti, a eccezione di un caso di notevole somiglianza attestato a Haradum (Tav. XXXVII fig. 9a, 9b),⁴⁷ non permette di andare oltre nelle ipotesi in merito.⁴⁸

4. In conclusione sembra di poter ipotizzare, all'interno della più ampia produzione ceramica di epoca Khana a Terqa, improntata manifestamente sulla tradizione del Bronzo Medio (più spiccatamente paleo-babilonese), la presenza di alcuni elementi originali. Tali elementi sono riscontrabili nella produzione di alcune forme ceramiche in particolare, datate alla fase Khana 1 a, che non hanno confronti possibili nella stessa epoca con i reperti di altri siti: in particolare i bicchieri di ceramica fine con base “a bottone” o le coppette con labbro ripiegato.

Questo potrebbe essere uno degli elementi utili per affermare che la cultura presente a Terqa in epoca Khana non fu solamente una ripe-

44 Kelly-Buccellati e Shelby (1977: 7).

45 Kepinski-Lecomte (1992 : 341-350, 353).

46 Jean-Marie (1999 : pl. 228, n° 2).

47 Kepinski-Lecomte (1992: 347, fig. 139, n° 13).

48 Per lo stesso motivo restano a livello ipotetico anche l'interpretazione di questi simboli come indicatori del contenuto del recipiente o della sua capacità; Kelly-Buccellati e Shelby (1977: 7); Du Mesnil du Buisson (1948: 48). Si vedano anche, in merito, le considerazioni a proposito dei simboli bitumati sulla ceramica di Haradum in Kepinski-Lecomte (1992: 360-361).

tizione di criteri produttivi ereditati dalla madrepatria e da modelli mesopotamici già noti, ma avrebbe sviluppato in sé alcuni elementi originali, entrati anche nella produzione ceramica, e tali da caratterizzarla rispetto alle tradizioni precedenti e contemporanee.⁴⁹

L'uso del modo condizionale, in questa parte conclusiva, mi sembra obbligato da tre elementi fondamentali. In primo luogo, se è vero che la tipologia dei bicchieri con base “a bottone” compare a Terqa un secolo prima della dominazione mittanica (fase Khana 1 a) in base alla *Middle Chronology*, la questione cronologica del Vicino Oriente antico è al di là dall’essere chiarita in tempi brevi e conseguentemente anche tutte le problematiche che direttamente ne dipendono vanno, a mio avviso, esposte al condizionale. In secondo luogo: nella fase Khana 1 a compaiono le coppette con il labbro ripiegato. L’eccezionalità del dato non risiederebbe tanto nella particolare forma di questi recipienti (che sono attestati, anche se sporadicamente e prevalentemente allo stato frammentario, anche in epoca paleo-babilonese),⁵⁰ quanto nel fatto che a Terqa siano attestati in maniera molto diffusa a partire da questa fase, mentre sembrano assenti nei livelli della fase immediatamente precedente (Khana 2). A questo dato si collega direttamente il terzo elemento che mi obbliga all’utilizzo condizionale: il materiale preso in esame fino a ora è quello intero. Nulla impedisce che, in futuro, uno studio dei frammenti ceramici possa fornire informazioni più precise in merito alla diffusione reale delle tipologie ceramiche e permetta di formulare teorie più certe sugli influssi culturali che hanno influenzato o meno la produzione ceramica di epoca Khana a Terqa.

49 Elemento per altro già suffragato da alcune caratteristiche presenti anche nella documentazione epigrafica; Rouault (1992: 251-255); Podany (2002: 171-222).

50 Si rimanda ai riferimenti all’interno del testo, vedi p. , n. 36-39.

Bibliografia:

Astour 1995

M. C. Astour, «Overland Trade Routes in Ancient Western Asia», in *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. by J.M. Sasson, New York, III pp. 1401-1420.

Bachelot 1999

L. Bachelot, «Les données archéologiques de l'âge du Bronze Récent dans la Vallée du haut Euphrate», in *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates in the Tishrin Dam Area. Proceedings of the International Symposium Held at Barcelona, January 28th-30th 1998*, G. Del Olmo Lete e J.-L. Montero Fenollós, Barcelona, pp. 333-361.

Ball et alii 1989

W. Ball et alii, «The Tell al-Hawa Project: Archaeological Investigations in the North Jazira 1986-87», *Iraq* 51, pp. 1-66.

Bauer 1928-29

T. Bauer, «Neues Material zur 'Amoriter'-Frage», *Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft* 4, pp. 1-6.

Buccellati 1979

G. Buccellati, *The Fourth Season: Introduction and the Stratigraphic Record*, (Bibliotheaca Mesopotamica, 10), Malibu.

Cancik-Kirschbaum 1996

E.-Ch. Cancik-Kirschbaum, *Die mittelassyrischen Briefe aus Tall Šēh Hamad*, (Berichte der Ausgrabung Tall Šēh Hamad/Dur-Katlimmu, 49), Berlin.

Colbow 2000

G. Colbow, «Middle, Low or Ultra-Low? The State of Research into 2nd Millennium BC Chronology, with Special Reference to Syrian Glyptic Evidence», *Akkadica* 119-120, pp. 117-135.

Colbow 2002

G. Colbow, «Die 'Hana'-Abrollungen des Gimil-Ninkarrak-Archivs im Louvre,

Zeugen des Kulturaustauschs zwischen dem Mittleren Euphrat und Nord-Babylonian», in *Languages and Cultures in Contact. At the Crossroad of Civilizations in the Syro-Mesopotamian Realm. Proceedings of the 42th RAI*, ed. by K. Van Lerberghe e G. Voet, Leuven, pp. 33-48.

Dornemann 1979

R. H. Dornemann, «Tell Hadidi: A Millennium of Bronze Age City Occupation», *Annual of the American Schools of Oriental Research* 44, pp. 113-151.

Du Mesnil du Buisson 1927

R. Du Mesnil du Buisson, «Les ruines d'el-Mishrifé, au nord-est de Homs (Émèse)», *Syria* 8, pp. 13-33.

Du Mesnil du Buisson 1948

R. Du Mesnil du Buisson, *Baghouz, l'ancienne Cosrôtê: le tell archaïque et les nécropoles de l'âge du Bronze*, Leiden.

Einwag 1993

B. Einwag, «Die Keramik aus dem Gruftbereich des jungen Palastes in Tall Bi'a», *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 125, pp. 33-50.

Fales 2002

F. M. Fales, «Vie di transito in Siria centrale tra il II e il I millennio a.C.», in *Andata e ritorno dall'antico oriente: cultura e commercio nei bagagli degli antichi viaggiatori*. Atti del Convegno Internazionale, Milano 16 marzo 2002, pp. 79-122.

Grayson 1991

A. K. Grayson, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC (1114-859 BC), The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods*, II, Toronto-Buffalo-London.

Gualandi 1998

G. Gualandi, *Les styles de Terqa. Glyptique et Histoire du Moyen-Euphrate au II^{ème} millénaire av. J.-C.*, tesi di dottorato.

Jean-Marie 1999

M. Jean-Marie, *Tombes et nécropoles de Mari*, (Mission Archéologique de Mari,

5), Beyrouth.

Kelly-Buccellati e Shelby 1977

M. Kelly-Buccellati e R. Shelby, *Terqa Preliminary Report n° 4: a Typology of Ceramic Vessels of the Third and Second Millennia from the first two Seasons*, (Syro-Mesopotamian Studies. Monographic Journals of the Near East, 1), Malibu.

Kepinski-Lecomte 1992

C. Kepinski-Lecomte, *Haradum I. Une ville nouvelle sur le Moyen-Euphrate (XVIII^e-XVII^e siècles av. J.-C.)*, Paris.

Lebeau 1983

M. Lebeau, «Mari 1979. Rapport Préliminaire sur la Céramique du chantier A», *Mari. Annales de Recherches Interdisciplinaires* 2, pp. 165-193.

Lebeau 2000

M. Lebeau, «Les voies de communication en Haute Mésopotamie au III^e millénaire avant notre ère», in *La Djéziré et l'Euphrate syriens. De la Protohistoire à la fin du II^e millénaire av. J.-C. Tendances dans l'interprétation historique des données nouvelles*, ed. by O. Rouault e M. Wäfler, (SUBARTU, 7), Turnhout, pp. 157-162.

Luciani 1999

M. Luciani, «Zur Lage Terqas in schriftlichen Quellen», *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 89, pp. 1-23.

Masetti-Rouault 2001

M. G. Masetti-Rouault, *Cultures locales du Moyen-Euphrate. Modèles et événements II^e-I^{er} mill. av. J.-C.*, (SUBARTU, 8), Turnhout.

Masetti-Rouault e Poli 2007

M. G. Masetti-Rouault e P. Poli, «La céramique du chantier F de Tell Ashara-Terqa, I. Rapport préliminaire», *Akh Purattim* 1, pp. 63-111.

Oates, Oates e McDonald 1997

D. Oates, J. Oates e H. McDonald, *Excavations at Tell Brak. The Mitanni and Old Babylonian periods*, London.

Pecorella 1999

P. E. Pecorella, *Tell Barri/Kahat. 2: Relazione sulle campagne 1980-1993 a Tell Barri/Kahat, nel bacino del Habur. Siria*, Firenze.

Pfälzner 1995

P. Pfälzner, *Mittanische und Mittelassyrische keramik. Eine chronologische, funktionale und produktionsökonomische analyse*, (Berichte der Ausgrabung Tall Šēh Hamad/Dur-Katlimmu, 3), Berlin.

Podany 2002

H. A. Podany, *The Land of Hana. Kings, Chronology and Scribal Tradition*, Bethesda.

Postgate, Oates e Oates 1997

C. Postgate, D. Oates e J. Oates, *The Excavations at Tell al Rimah: the Pottery*, (Iraq Archaeological Reports, 4), Warminster.

Röllig 1984

W. Röllig, «Preliminary Remarks on the Middle-Assyrian Archive from Tell Schech-Hamad/Dur-katlimmu», in *Symposium International Hisotire de Deir ez Zor et ses Antiquités. Deir ez Zor 2-6 Octobre 1983*, (Les Annales Archéologiques Arabes Syriennes, 34), pp. 189-194.

Rouault 1984

O. Rouault, *TFR 1: L'archive de Puzurum*, (Bibliotheca Mesopotamica, 16), Malibu.

Rouault 1992

O. Rouault, «Cultures locales et influences extérieures: le cas de Terqa», *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 30, pp. 247-256.

Rouault 1993

O. Rouault, «Tell Ashara-Terqa», in *L'Eufrate e il tempo. Le civiltà del medio Eufrate e della Gezira siriana*, ed. by O. Rouault e M. G. Masetti-Rouault, Milano.

Rouault 1997

O. Rouault, «Terqa: rapport préliminaire 1987-1989. Introduction», *Mari. Annales de Recherches Interdisciplinaires* 8, pp. 73-82.

Rouault 2000

O. Rouault, «Hana et Babylone. Recherches récentes dans le Moyen-Euphrate», in *Proceedings of the First International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, Rome, May 18th-23rd 1998*, ed. by P. Matthiae, A. Enea, L. Peyronel e F. Pinnock, II, Roma, pp. 1463-1476.

Rouault 2003

O. Rouault, «Missione Archeologica di Ashara-Terqa (Siria)», in *Aule nel deserto e nella steppa. Lo scavo archeologico nel Vicino Oriente come laboratorio didattico*, ed. by C. Mora e M. Mozzati, Pavia, pp. 51-57.

Rouault O. e Tomassini-Pieri B.M. in stampa

O. Rouault e B. M. Tomassini Pieri, «Stratigraphy, chronology and the Late Bronze Age Ceramics in Terqa and around», in *Actes du colloque de colloque international "Recent trends in the Study of Late Bronze Age Ceramics in Syro-Mesopotamia, the Levant and adjacent regions", Berlin, Freie Universität, 2-5 novembre 2006*.

Thureau-Dangin 1897

F. Thureau-Dangin, «Tablettes chaldéennes inédites», *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale* 4/III, pp. 68-78, pl. XXXII.

Thureau-Dangin 1909

F. Thureau-Dangin, «Un contrat de Hana», *Journal Asiatique* II, pp. 149-155.

Thureau-Dangin e Dhorme 1924

F. Thureau-Dangin e E. Dhorme, «Cinq jours de fouilles à 'Ashârah», *Syria* V, pp. 265-293.

Ungnad 1909

A. Ungnad, «Zur Geschichte der Nachbarstaaten babylonien zur Zeit der Hammurapi-Dynastie. 4. Hana», *The Biblical Archaeologist* 6/5, pp. 26-32.

Weiss et alii 1990

H. Weiss et alii, « 1985 Excavations at Tell Leilan, Syria», *American Journal of Archaeology* 94, pp. 529-555.

Lo storico Artapano e il passato multietnico.

Caterina Moro

In uno studio autenticamente storico delle tradizioni narrative ebraiche, che ricerchi il contesto ideologico in cui sono nate e il significato che avevano per gli autori e per il loro pubblico, non è possibile fare distinzioni tra materiale biblico e materiale esterno alla Bibbia. Quello che è stato raccolto nella Bibbia è infatti solo una parte selezionata (e armonizzata) del patrimonio di narrazioni tradizionali e di versioni che doveva esistere nell'antichità, alcune delle quali conosciamo solo per allusioni (come i miti sulle lotte per la supremazia di YHWH), mentre altre emergono dallo studio degli apocrifi, della letteratura ellenistica, e della letteratura giudaica tardo-antica.¹ Questo fenomeno è particolarmente evidente in un complesso di narrazioni che sto studiando in questi anni, quello incentrato sulla figura di Mosè, specialmente la sua infanzia e il periodo ‘egiziano’ della sua vita. L’interesse per questa figura, sia da parte ebraica che pagana e cristiana, ha conservato un patrimonio di storie impossibile da ricondurre, con tutta la fantasia, a una remota radice comune: tutto fa pensare che fin da prima della redazione dell’*Esodo* esistessero diverse immagini di Mosè e diverse versioni della sua storia.² Le uniche idee comuni a tutte le versioni, ma declinate in varie forme narrative, sono la regalità di Mosè³ e il suo essere stato (in vita, o dopo la morte) un essere

1 Vedi ad es. Peri (2003:18 s., 38-47).

2 Le notizie su Mosè al di fuori del Pentateuco ci informano della parentela di Mosè con i Keniti (*Giud.* 1,16: 4,11) e su un serpente di bronzo da lui costruito, ospitato nel tempio di Gerusalemme (*2 Re* 18,4; vedi Garbini 1982). Solo in testi post-esilici è collegato con la Legge e la rivelazione (Garbini 2003: 87-109). Al di fuori della Bibbia ebraica, la storia più antica su Mosè è quella narrata da Ecateo di Abdera, probabilmente dipendente da informatori ebrei, in cui Mosè entra in Canaan e fonda Gerusalemme (vedi sotto, p. 254).

3 Sui tratti regali della storia di Mosè (tra cui la «storia dell’eroe esposto alla nascita» in *Esodo* 2) vedi Moro (2007a e 2007b).

di natura intermedia tra umanità e divinità⁴ - due idee che nelle fonti in nostro possesso sono strettamente connesse, a mio parere, col suo incarnare la Legge.

Tra le molte storie extra-bibliche scritte per esaltare la figura di Mosè quella narrata dallo storico giudeo-ellenistico Artapano⁵ è ritenuta la più bizzarra, e indagare sull'origine delle notizie che ci fornisce può essere ritenuto da alcuni una pura perdita di tempo. Per quello che si può capire dai frammenti pervenutici, l'opera di Artapano comprendeva una specie di *Romanzo di Mosè* in cui Mosè era presentato in gioventù come un benefattore dello stato egiziano, fondatore di culti e istituzioni civili, in un ruolo molto simile, ma nettamente superiore e con caratteristiche peculiari, a quello che ricopre Giuseppe nella Genesi. Nella sua apologia di Mosè Artapano si spinge fino ad attribuirgli imprese in contrasto con le norme religiose ebraiche quali le conosciamo, come l'istituzione del culto degli animali sacri,⁶ soprattutto l'ibis di Ermopoli e il toro Api di Menfi, e l'essere adorato dagli

4 Mosè è definito «Dio» anche nella Bibbia ebraica (*Esodo* 4,16; 7,1). Mosè appare in diverse fonti come un plenipotenziario di Dio, con un ruolo analogo al Metatron della tradizione giudaica successiva. Per uno sguardo d'insieme sul tema e sulle testimonianze vedi Meeks (1968); van der Horst (1983); Houtman (1995); van der Horst (1999:190-192); vedi inoltre Moro (2007a).

5 Testo e traduzione dei frammenti di Artapano in Holladay (1983: 189-243); Bombelli (1986: 127-149); sull'autore vedi sotto (n. 33) e Fraser (1972: I, 704-706; II, 983-986); Holladay (1977: 199-232); Tiede (1972: 146-158); Denis (1987); Collins (2000: 53-56). Una delle datazioni correnti è quella che lo vuole contemporaneo di Tolomeo VI Filometore (180-145), il re sotto il quale avvenne la costruzione del tempio di Onia a Leontopoli e che sarebbe stato molto favorevole agli ebrei (Fraser I, 704; secondo Collins 1972: 40-44 era lui il «re che viene dal sole» preconizzato nei *Libri Sibillini*).

6 Sul culto animale in Egitto si veda ad es. te Velde (1980); Ikram (2005). Sulla condanna del culto animale da parte delle fonti ebraiche (rabbiniche e giudeo-ellenistiche) vedi Smelik-Hemerlijk (1984:1906-1920). Tra le fonti citate la più importante ai nostri fini è la traduzione greca di *Lev.* 11,17 e *Deut.* 14,16, dove l'ibis, che svolge un ruolo importante in Artapano, è inserito tra gli animali impuri (p. 1917, n. 406; vedi anche Mussies 1982: 105). La critica del culto animale negli autori giudeo-ellenisti corrisponde alla scarsa stima che esso aveva presso i greci, ed era probabilmente il genere di critica al paganesimo che poteva avere migliore udienza presso i non ebrei (Smelik-Hemerlijk 1984: 1919).

indigeni come Ermes (cioè Thoth).⁷ Oltre a questo, avrebbe inventato macchine da guerra e per l’irrigazione, avrebbe diviso l’Egitto in 36 nomi, avrebbe sconfitto in guerra gli Etiopi (una storia che avrà una fortuna immensa nella tradizione ebraica) e avrebbe causato la prima inondazione del Nilo. Per capire chi volesse impressionare l’autore con questa ‘predica strampalata’, come qualcuno l’ha definita, può essere utile una inchiesta sulle fonti di questa storia. In questa sede ci occuperemo solo del primo periodo egiziano di Mosè, prima della sua fuga presso Ietro-Raguel, che equivalgono ai primi 19 paragrafi del terzo frammento. Come la maggioranza degli storici giudeo-ellenistici, Artapano dovrebbe aver scritto tra la traduzione della Torah in greco, che secondo la tradizione ebbe luogo ad Alessandria nel III sec. a.C.,⁸ e la redazione del *Peri Iudaiōn* di Alessandro Polistore (metà I sec. a.C.), l’opera compilativa che ce lo ha trasmesso, di cui abbiamo degli stralci da Clemente Alessandrino (II-III d.C.) ed Eusebio di Cesarea (III sec. d.C.).⁹ Tuttavia riguardo ad Artapano non abbiamo una prova diretta di dipendenza letteraria dalla traduzione dei LXX: l’unica coincidenza lessicale precisa si ha con i nomi di alcune delle piaghe (che sono solo sei, tra cui una assente in Esodo, il terremoto).¹⁰ Inoltre alcune sue notizie fanno sospettare che avesse tutta un’altra idea di ‘storia sacra’, in cui la storia di Giuseppe (*Genesi* 37-50), che nella Bibbia ebraica attuale collega la storia dei patriarchi alla schiavitù d’Egitto narrata in *Esodo*, non esistesse o fosse ancora considerata una delle spiegazioni possibili della presenza degli ebrei in Egitto.¹¹

7 Su Mosè istitutore del culto dell’ibis e la sua identificazione con Ermes (Thot egizio, l’animale cui era sacro l’ibis) vedi Silver (1973-1974); Mussies (1982) (due studi molto suggestivi, ma non altrettanto convincenti).

8 Cfr. la lettera di Aristea, che però è posteriore agli eventi narrati di almeno un secolo, e contiene diversi errori storici. Il primo storico ebreo in lingua greca che mostra di conoscere la LXX è Demetrio, che scrive all’epoca di Tolomeo IV Filopatore (221-204 a.C.); v. Bombelli (1986: 14 s., 26).

9 Rispettivamente negli *Stromateis* e nel IX libro della *Praeparatio Evangelica* (d’ora in avanti PE); sugli autori giudeo-ellenistici e il Polistore vedi Moro (2005: 73, n. 13).

10 Dennis (1987: 64); vedi anche sopra (n. 6): la presenza dell’ibis tra gli animali impuri nella versione greca del Pentateuco è poco compatibile con Artapano.

11 Vedi Moro (2005: 82).

Frammento 1 (PE IX 18,1)

[Abramo] dopo essersi fermato lì [in Egitto] venti anni, partì di nuovo per il territorio della Siria; molti di coloro che erano andati con lui rimasero in Egitto per la prosperità della regione¹²

Frammento 3 (PE IX 27, 1-3)

Dopo la morte di Abramo e di suo figlio Mempsasthenoth, e così pure dopo la morte del re degli Egiziani, ereditò il regno suo figlio Palmanothes; costui si comportò male con i Giudei (...) Egli ebbe una figlia di nome Merris e la promise in sposa a un certo Chenefres, che era re della regione al di là di Menfi: infatti allora erano molti coloro che regnavano in Egitto; costei, poiché era sterile, fece passare per proprio un bambino dei Giudei e gli mise nome Mosé (*Mōysos*).¹³

Questa idea che il soggiorno degli ebrei in Egitto cominci dai compagni di Abramo contrasta apparentemente sia con il racconto biblico che con Artapano stesso, che nel secondo frammento parla anche di Giuseppe in Egitto e di Giacobbe.¹⁴ Tuttavia nella Bibbia ebraica si allude a una tradizione simile in *Esodo* 12,41, dove si parla di 430 anni di schiavitù in Egitto: per avere 430 anni di soggiorno in Egitto occorre cominciare da Abramo, mentre i dati di Genesi – Esodo danno circa 140 anni di soggiorno.¹⁵ A parte questo, rispetto alla storia biblica Artapano omette parecchi elementi che mettono in cattiva luce gli egiziani: nel suo racconto gli ebrei non sono schiavi, solo ‘trattati male’, non ci sono stragi di bambini, come poi non ci sarà lo sterminio

12 Bombelli (1986: 127).

13 Bombelli (1986: 135).

14 PE IX 23,1-4 (Bombelli 1986: 130-133).

15 In *Genesi* 15,13 ad Abramo sono predetti 400 anni di schiavitù per i suoi discendenti. Nelle *Cronache di Mosè nostro maestro* si parla di 130 anni tra l’ingresso in Egitto degli ebrei e la nascita di Mosè (su questo testo ebraico, databile forse al II secolo d.C., vedi Moro 2007a e la bibliografia ivi citata).

dei primogeniti, Mosè non viene esposto.¹⁶ Nello stesso tempo aggiunge qualcosa di unico nella tradizione su Mosè, dà al re detto genericamente Faraone il nome di Chenephres, e ci informa che regnava «al di là di Menfi» in un tempo in cui «molti regnavano sull'Egitto». Già Weill e Waddel¹⁷ hanno identificato Chenephres di Artapano con Kha-nefer-Ra, nome dell'incoronazione (*nsw bity*) di Sebekhotep IV, della XIII dinastia, cioè della prima parte del Secondo periodo intermedio (siamo nel XVII sec. a.C.). I re di questa dinastia, detti «tebani» da Manetone (che non ne dà i nomi), in realtà risiedevano a Lish, vicino Menfi.¹⁸ Parlare di un re «al di là di Menfi» presuppone qualcuno che regnasse «al di qua di Menfi», cioè nel Delta. Dal punto di vista storico sappiamo che al tempo di Sebekhotep IV c'erano già gli asiatici, cioè gli Hyksos, che in seguito conquistarono anche la zona di Menfi e pretesero per sé il titolo di «re dell'Alto e Basso Egitto».¹⁹ Artapano però non li nomina,²⁰ e nel Delta colloca i Giudei, chiamati *Syroi* o *Hermiouth* (di etimologia sconosciuta).²¹ Questa identificazione di Chenephres è generalmente ignorata o respinta²² dai commentatori

16 L'assenza dell'esposizione avvicina la storia di Mosè in Artapano a quella di Davide (vedi sotto), e, in ambito extra-ebraico alla *Leggenda sumerica* di Sargon e alla storia di Ciro in Ctesia di Cnido (vedi Moro 2007a).

17 Waddell (1964: 72 s., n. 3).

18 Hayes (1947: 10 s.); Gardiner (1971: 143); Waddell (1964: fr. 38 e 39). Sulla famiglia di Sebekhotep IV vedi Habachi (1987b: 279-287); Grajetzky (2006: 71-75).

19 Sugli Hyksos nella storia e nella tradizione egiziana vedi anche Moro (2005: 75 s.), e la bibliografia ivi citata.

20 Grajetzky 2006: 72 s. sostiene che Artapano, che avrebbe tratto le sue notizie da Manetone, afferma che sotto Sebekhotep IV parti del Delta furono occupate dagli Asiatici. Come detto prima, i frammenti di Manetone a noi rimasti non contengono il nome di questo re, e la notizia di Artapano sugli Hermiut nel Delta (PE IX 23,4) non fa pensare certo né a un'occupazione militare né a una forma di governo sul Delta da parte di questi.

21 PE IX 23,4 (Bombelli 1986: 130 s.); cfr. PE IX 18,1. Nel *Chronicon Paschale* (PG 92,199 ss.) che riassume Artapano (vedi Holladay 1983: 194 n.1), è il re Palmanothes, padre di Merris e suocero di Chenefres, quindi un egiziano, che avrebbe regnato «sui luoghi intorno a Eliopoli».

22 Wacholder (1968: 460) (riferendosi a un volume in ebraico di Y. Gutman, che rite-neva tale sincronismo tra Mosè e Sebekhotep IV un dato storico).

di Artapano. Il motivo può essere che nel XX secolo coloro che hanno considerato l'esodo degli ebrei un evento in qualche modo storico (io non sono tra loro) lo hanno collocato nella XIX din., perché in *Esodo* è nominata una città di nome Ramses, identificata con Pi-Ramesse:²³ comunque la si pensi in proposito, non si vede perché Artapano debba essere d'accordo con gli studiosi del XX secolo. Sebekhotep IV fu effettivamente un re abbastanza importante per la sua epoca, regnò forse fino a 9 anni su tutto l'Egitto, fece fare una spedizione in Nubia²⁴ e si fece costruire un tempio «di un Milione di anni» a Karnak,²⁵ dove fece costruire anche delle nuove porte per il grande tempio del Medio Regno.²⁶ A parte la sua menzione in Artapano, tutte le informazioni che abbiamo su di lui provengono dai monumenti coevi. Come ho già detto nella mia relazione di quattro anni fa, sono d'accordo con chi sostiene che Artapano polemizza contro Manetone, e per la precisione contro la sua storia (giunta a noi tramite Giuseppe Flavio) in cui gli ebrei dell'Esodo erano identificati con gli invasori Hyksos.²⁷ In questa storia Mosè non è il capo di un'orda d'invasori ma un benefattore dell'Egitto, e si rivolta contro la sua patria d'acquisto soprattutto a causa della perfidia del padre adottivo, che per invidia complotta contro di lui. L'ambientazione ai tempi di Sebekhotep IV sembra essere parte integrante di questa strategia polemica: l'autore potrebbe aver ambientato volutamente la storia di Mosè in un periodo in cui il conflitto tra egiziani ed asiatici non c'era ancora.²⁸ Nel suo racconto egli fa solo

23 L'identificazione tra *Ramses* della Bibbia e Pi-ramesse è tutt'altro che ovvia (vedi Redford 1992: 259) e la notizia, per motivi linguistici (avvenuta *Lautverschiebung* della lettera šin, rispetto al nome *Moše*) non può essere anteriore al V sec. a.C.; vedi Moro (2005: 74, n. 16 s.).

24 Franke (1994: 75).

25 Come emerge dalla statua del visir Iymeru Nefer-ka-Ra trovata a Karnak, vedi Habachi (1981-1987: 263-65); il tempio «di un milione di anni» era generalmente connesso all'incoronazione o alla cerimonia del giubileo (Gabolde 1998: 148).

26 Iscrizione Cairo E 51911; testo e traduzione in Helck (1969); Miosi (1981: 4-11); traduzione e commento in Grallert (2001: 246). In generale sul regno di Sebekhotep IV vedi anche Gardiner (1971: 143 s.); Grajetzki (2006: 71-75).

27 Ad es. Holladay (1977: 213 s.); Dennis (1987); Collins (2000, 54-56).

28 Alcuni hanno dedotto, da documenti della XIII din. come il Papiro di Brooklyn, che

una breve allusione a scorrerie degli ‘arabi’, come chiama gli uomini del suocero Raguel, che peraltro non hanno l’approvazione di Mosè.²⁹ Dobbiamo immaginare che Artapano avesse avuto notizia di questo re da una fonte egiziana a noi non pervenuta, magari tradotta in greco, simile alle opere propagandistiche diffuse in Bassa Epoca.³⁰ Più avanti tenteremo di individuare alcuni tratti di questa fonte, tenendo presente che quanto stiamo facendo è l’esatto contrario di quello che fanno di solito i biblisti (ricostruire la storia da una narrazione tradizionale, la Bibbia): stiamo ricostruendo una narrazione tradizionale dalla storia, mettendo a confronto le notizie di Artapano con le poche testimonianze che abbiamo su Sebekhotep IV e sul suo tempo. A questo obiettivo apologetico se ne intreccia un altro, comune a molti scrittori ebrei di lingua greca, quello di dimostrare la superiorità e la priorità cronologica del pensiero ebraico su quello greco.³¹ Questo secondo obiettivo emerge con chiarezza sullo sfondo di una fonte più facile da individuare: è la stessa fonte del I libro della *Biblioteca*

all’epoca egiziani e asiatici vivessero fianco a fianco senza conflitti. La questione è controversa: a noi quello che importa è quali notizie potessero essere giunte ad Artapano. Secondo Grajetski l’occupazione del Delta da parte degli asiatici avviene già all’inizio della XIII dinastia (ciò corrisponde a quanto emerge dagli scavi di Tel el-Dab'a e dalla stele dei 400 anni), ma la nascita di uno stato indipendente dovette avvenire in un punto imprecisato (non ci sono monumenti o testimonianze letterarie) durante la XIII dinastia, forse sotto i successori di Sebekhotep IV (per la precisione dopo Menneferre Iy, quando gli oggetti con nomi di sovrani cominciano a trovarsi solo nel sud, Grajetski 2006: 73-75). Ovviamente (e qui faccio ammenda di quanto scritto negli atti del colloquio precedente, dove sostenevo un’affinità tra la cronologia di Artapano e quella di Eupolemo e Africano) non c’è nessun dato che ci indichi la collocazione che Artapano dava alla vicenda in termini di cronologia assoluta.

29 PE IX 27,19 (Bombelli 1986: 138 s.).

30 Vedi in generale Lloyd (1982); Collins (1997) ha paragonato queste opere polemiche di ambiente egiziano (specie *l’Oracolo del vasaio*) con il terzo libro degli *Oracoli Sibillini* giudaici (vedi anche Collins 1972: 40-44).

31 Il primo autore che scrisse qualcosa del genere è probabilmente Eupolemo, che nel primo frammento (Bombelli 1986: 98 s.) attribuisce a Mosè la creazione dei caratteri ebraici che furono poi all’origine di quelli fenici, e infine di quelli greci (l’origine fenicia dell’alfabeto era già nota a Erodoto, *Storie* V 58). Vedi Wacholder (1968: 461 s.); Prato (1986: 151-160).

*Storica*³² di Diodoro Siculo, fonte che prima degli anni '50 del secolo scorso veniva identificata senza dubbi con gli *Aigyptiakà* dello storico alessandrino Ecateo di Abdera, della fine del IV secolo a.C., lo stesso cui si deve un racconto particolare delle origini ebraiche.³³ Spoerri ha sostenuto che le idee del I libro sono tipiche dello stoicismo del I secolo a.C., e quindi non possono essere attribuite ad Ecateo di Abdera.³⁴ Senza entrare nel merito di questa ‘teoria delle fonti’, non posso fare a meno di notare che in Artapano, che deve aver scritto prima del I sec. per essere citato dal Polistore, ci sono espresse perlomeno alcune delle idee di cui parla Spoerri (sicuramente la divinizzazione), e che le allusioni che ho individuato corrispondono a brani da tutte le sezioni del I libro.³⁵ Le citazioni di ‘Ecateo’ in Artapano non sono testuali, ma dobbiamo tenere conto che entrambi gli autori ci sono giunti in forma indiretta. E’ una questione che sto cercando di mettere a punto, precisando bene l’entità dei paralleli. Qui dirò solo che le imprese a favore dell’Egitto del Mosè di Artapano (e la sua divinizzazione) nel primo libro sono attribuite in parte a Osiride, nella sua vita terrena, in parte a Sesostri (che nella *Biblioteca Storica* si chiama Sesoosi), il grande re ideale dell’Egitto che compare già nel II

32 D’ora in poi BH.

33 Vedi Moro (2005: 71-73); Moro (2007b). Su questa dipendenza di Artapano da Ecateo si vedano Willrich (1900: 111-12); Geffcken (1907: xiii); Dalbert (1954: 44); Bombelli (1986: 47). Tiede: 147 n. 73, parla di una possibile fonte comune tra Artapano e Diodoro Siculo, ma resta incerto tra Ecateo di Abdera e delle fonti egiziane.

34 Spoerri (1959) (si veda la recensione, Griffith 1962). L’argomentazione di Spoerri si concentra su BH I, 7-13, ma secondo lui le sue osservazioni sono valide per tutto il I libro; sulla stessa linea di scetticismo si pone Burton (1972:15-34). Per una valutazione più positiva della presenza dell’opera di Ecateo di Abdera nel I libro della *Biblioteca Storica* si veda Murray (1970); Fraser (1972, I: 496-505); Burstein (1992); Ambaglio (1995: 72 n. 60); Smelik – Hemerlijk (1984: 1896 s.), pur essendo tra gli scettici, notano però una coerenza nelle idee espresse nel I libro, ad es. nella valutazione positiva dell’Egitto in generale, e in particolare del culto degli animali; per la cronologia di Ecateo di Abdera si veda anche (Stern-Murray 1973).

35 Vedi Holladay (1977: 209-212) e le note al testo in Holladay (1983). Le allusioni rimandano anche a brani che Murray (1970: 147) (che come autore, come già detto, è tra i più ‘ottimisti’ su Ecateo in Diodoro) attribuisce a Diodoro, come BH I 96.5 (vedi sotto).

libro delle *Storie* di Erodoto.³⁶ La spedizione in Etiopia è attribuita a entrambi, ma quella narrata da Artapano è molto più ‘realistica’ (non si spinge né fino all’Asia occidentale né tantomeno fino all’India), e sospetto che fosse parte della storia di Mosè quale si venne formando presso i primi giudei stanziati in Egitto.³⁷ Inoltre Artapano sostiene che Mosè fu maestro di Orfeo,³⁸ e Orfeo è presentato in più luoghi del primo libro come colui che portò i culti e la cultura egiziana ai greci.³⁹ Ma aldi là dei dettagli, si ha l’impressione che la fonte del primo libro della *Biblioteca Storica*, con la sua idealizzazione della cultura egiziana e l’insistenza sulla sua influenza sul mondo greco, fosse proprio il sottotesto di Artapano, e quindi per questo presentare Mosè come artefice della cultura egiziana significasse soprattutto porlo all’origine di quella greca.⁴⁰ Anche nelle notizie tratte da questa fonte Artapano non perde di vista la polemica contro Manetone: la fondazione dei culti dell’ibis e del toro Api, per i quali l’autore dà le stesse motivazioni presenti nella *Biblioteca storica*, cioè la loro utilità all’uomo,⁴¹ è al contempo il rovesciamento dell’accusa di aver ucciso e mangiato,

36 Sulla leggenda di Sesostri vedi ad es. Malaise (1966); Lloyd (1982: 37-40); Obsomer (1989) (questo A. distingue tra ‘Sesostri’ di Erodoto, ispirato alla figura di Sesostri III, e ‘Sesostris-Sesoosis’ della tradizione post-erodotea, soprattutto Diodoro, ispirato all’attività di Sesostri I).

37 Sulle ipotesi sull’origine di questa leggenda della spedizione in Etiopia vedi Moro (2005: 81, n.60). Sulla funzione nella storia di Mosè vedi oltre.

38 PE IX 27,3-4 «Quando divenne uomo, egli fu chiamato Museo, ma (dè) questo Mosè fu maestro [e non discepolo] di Orfeo». Questa affermazione coincide con la recensione C di un inno pseudo-orfico in cui si afferma che Mosè (che non è nominato esplicitamente) avrebbe insegnato a Orfeo l’esistenza di un unico dio (testo e traduzione in Holladay 1996: 128-133, spec. 132 s.; commento 196-218, spec. 207, 214-216).

39 Vedi soprattutto BH I 96,2.4-5. Sull’orfismo e le sue connessioni con l’Egitto vedi Burkert (2004).

40 Cfr. Ps.-Giustino, *Cohortatio ad Graecos* 14,2, secondo il quale molti personaggi come Solone, Pitagora e Platone stesso avevano ricevuto l’insegnamento di Mosè dai sacerdoti egiziani. Clemente Alessandrino, che pure cita Artapano per raccontare il primo drammatico incontro tra Mosè e il faraone dopo il ritorno in Egitto del primo (*Strom.* I, 23, 154), afferma al contrario che Mosè ebbe maestri greci alla corte del faraone, oltre che egiziani (conformemente a *Atti* 7,22) e caldei (*Strom.* I, 23, 153).

41 BH I 21,10-11; I 87,1.6; in generale sul culto degli animali nel primo libro di Diodoro vedi Smelik-Hemelrijk (1984: 1898-1903).

in quanto Hyksos, gli animali sacri.⁴² Farò un solo esempio di come i due obiettivi polemici e le due fonti si intreccino strettamente. Nel paragrafo 4 si dice che Mosè divise l'Egitto in 36 nòmi (stesso numero nella divisione attribuita a Sesoosi in BH I 54,3,) ⁴³ e assegnò a ognuno una divinità animale da adorare⁴⁴

PE IX, 28,5

Egli fece tutto ciò per conservare sicuro il regno a Chenefres. Prima infatti le folle, essendo disorganizzate, talvolta scacciavano, talvolta mettevano sul trono i re, e spesso gli stessi, ma qualche volta altri.⁴⁵

C'è una notevole somiglianza con BH I 89,5, dove si afferma che la diversità di animali adorati e di tabù alimentari nelle varie regioni dell'Egitto fu decretata da un re che voleva che il popolo non potesse mettersi d'accordo per rivoltarsi contro il potere.⁴⁶ La notizia sembra la stessa, ma nella motivazione Artapano sembra parlare di re 'eletti' e 'riconfermati' in carica dopo un certo tempo. Questo è quanto hanno ipotizzato alcuni egittologi a proposito dei re della XIII dinastia: la maggior parte non aveva legami di parentela e regnò pochissimo tempo, ma alcuni, tra cui Sebekhotep IV, potrebbero aver regnato più a lungo degli altri proprio perché riconfermati in carica - non dalle folle

42 L'accusa di mangiare animali sacri compare nel secondo racconto di Manetone sull'origine degli ebrei (*Contro Apione* I 237-250, spec. 239 e 250).

43 Il numero coincide con quello di una lista di nomi dell'epoca di Sesostri I (all'epoca greco-romana erano 42); vedi Obsomer 1989: 43.

44 Per questa interpretazione della frase vedi Holladay (1983: 211 n. 51). La menzione di «gatti, cani e ibis», assieme a quella del toro Api più avanti, fa pensare che Artapano avesse presente la necropoli degli animali sacri di Menfi, assai frequentata in epoca tolemaica (si veda Ikram 2005). A favore di un'origine menfita di Artapano Fraser (1972: 1,706).

45 Traduzione in Bombelli (1986: 135).

46 Tale diversità di usanze religiose e i conflitti che poteva apportare sono confermati dalle fonti egiziane: ad es. nella stele di Piankhy il re, di origine nubiana, ammette al suo cospetto solo un vassallo che «era puro e non mangiava pesce», contrariamente agli altri (Gardiner 1971: 306; Bresciani 1999: 528).

ma, più verosimilmente, dai funzionari.⁴⁷ Weill, che è stato il primo a ipotizzare una fonte egiziana su Sebekhotep IV, pensava che questo sovrano potesse essere stato il protagonista di una storia di guerre contro gli Hyksos.⁴⁸ Personalmente sono più incline a pensare che in una certa tradizione egli fosse stato idealizzato come ultimo grande re indigeno prima della catastrofe, un po' come Boccori, che fu re prima dell'invasione assira e compare come protagonista nella *Profezia dell'agnello*⁴⁹ e in una versione della storia della cacciata degli ebrei, quella di Lisimaco.⁵⁰ Artapano testimonia questa idealizzazione di Sebekhotep IV ad esempio dove narra, in una delle sezioni più 'indigene' del frammento, come questi fece demolire il vecchio tempio di mattoni di Amon-Ra a Tebe (Diospoli) e lo fece ricostruire in pietra.

PE IX 27,11

Chenephres, terminata la guerra, a parole lo accolse favorevolmente, ma in realtà lo insidiava. Infatti, dopo avergli sottratto la massa dei soldati, mandò gli uni verso i confini dell'Etiopia in presidio, agli altri comandò di radere al suolo il tempio che sorgeva a Diospoli, che era stata costruito in mattoni cotti, e di edificarne un altro in pietra (...); stabili come soprintendente alla costruzione Nacheros.⁵¹

Tale impresa, sulla quale, per quanto ne so, non possediamo fonti greche, fu compiuta in realtà da Sesostri I, nel Medio Regno.⁵² Un altro elemento che fa pensare al Medio Regno è il fatto che i soldati inviati con Mosè in Etiopia siano presentati come «contadini», cioè

47 Hayes (1955, 148); Habachi (1981-1987: 271).

48 Weill (1918: II, 722-728).

49 Testo demotico di età tolemaica, narra come un agnello profetizzò al re le sciagure e le distruzioni conseguenti alla conquista assira dell'Egitto (traduzione in Bresciani 1999: 815-818).

50 Testo in *Contro Apione* I, 304-311.

51 Bombelli (1986: 137).

52 Gabolde (1998). Il tempio dell'undicesima dinastia (forse Antef II) aveva già sostituito uno più antico di mattoni crudi (p. 111). Il tempio di Sesostri I, fatto «di bella pietra bianca di calcare» (p. 31) fu smantellato da Hatshepsut (p. 25 s.). Secondo Grallert (2001: 241) anche il tempio di Antef II doveva essere principalmente di mattoni.

come dovevano apparire a occhi più ‘moderni’ quei coscritti (*nfrw*) che costituivano il grosso degli eserciti prima del cambiamento dell’organizzazione militare apportato dal Nuovo Regno.⁵³ Nella storia di Artapano la spedizione ha la funzione di un’impresa impossibile in cui Mosè è mandato al macello per invidia, ma nel confronto con i documenti storici egiziani emerge come la tipica impresa con cui l’erede regale si mostra degno del suo ruolo: è del sedicesimo anno di Sesostri III una stele, posta sui confini meridionali dell’Egitto, che recita «Tra i miei figli, colui che difenderà questo confine stabilito dalla Mia Maestà, quegli è figlio mio e nato da me (...) ma colui che lo distruggerà e non combatterà per difenderlo, quegli non è mio figlio e non è nato da me».⁵⁴ Propaganda a parte, la ricerca di una continuità con la grande tradizione del Medio Regno fu effettivamente una costante dei sovrani della XIII dinastia, soprattutto nel periodo relativamente stabile di Sebekhotep IV e dei suoi due predecessori (entrambi suoi fratelli).⁵⁵ Non è improbabile che già nella storia di Sebekhotep si parlasse di un qualche funzionario molto benefico, giacché alla sua epoca i funzionari avevano una grande importanza ed erano un elemento di continuità politica (il visir Anku, per esempio, rimase in carica durante il regno di cinque re diversi).⁵⁶ Nel testo di Artapano sono nominati due funzionari: uno, Nacheros, che fa costruire il tempio di Tebe, che sarebbe suggestivo identificare con un visir di

53 Sull’organizzazione militare egiziana vedi il classico studio di Faulkner (1953).

54 Gardiner (1971: 126) (commento e traduzione della stele in Obsomer 1989: 65-68; testo e bibliografia 181-183). Il controllo sul confine meridionale veniva esercitato rigorosamente anche al tempo della XIII dinastia, come testimoniano una serie di dispacci conservati in un papiro del British Museum. Dal punto di vista della tradizione ebraica, non è impossibile che la storia della spedizione di Mosè in Etiopia sia nata o come corollario della sua conquista della terra di Canaan come è narrata da Ecateo di Abdera, o come compensazione quando questa conquista ‘decadde’ dal rango di storia sacra con l’affermarsi dell’idea che Mosè non fosse mai entrato in Canaan (vedi in proposito Moro 2007b).

55 Franke (1984: 55, dossier n. 26); Franke (1994: 69); Grajetski (2006: 74). Il padre di Sebekhotep e dei suoi predecessori era un privato cittadino (Franke 1984: 260 s., dossier n. 410).

56 Hayes (1955: 146-147).

Sebekhotep IV di nome (Iymeru) Nefer-ka-Ra, noto da diversi monumenti,⁵⁷ l'altro, Chanethotes, che è incaricato dal re di uccidere Mosè ma che viene ucciso da questo,⁵⁸ che sembra essere Kha-hotep-Ra cioè il successore (e secondo alcuni figlio, ma è solo una congettura)⁵⁹ di Sebekhotep IV, Sebekhotep V.

Artapano fu uno stadio importante nella costruzione di quella figura apologetica ed ecumenica che Assman chiama «Mosè l'egiziano», che come ho cercato di dimostrare si nutre in pari misura di tradizioni greche ed egiziane e suggerisce un pubblico per cui l'Egitto era un luogo reale di vita ma anche un'immagine culturale prestigiosa filtrata da secoli di interpretazione greca.⁶⁰ Tuttavia bisogna fare attenzione a distinguere: il Mosè di Artapano non è il Mosè di *Atti* 7,22 che «fu istruito in tutta la sapienza degli egiziani», il Mosè di Artapano *istruì* gli egiziani, creando gli elementi di quella cultura che si riteneva maestra di quella greca. In una parola, l'egittofilo Artapano polemizza contro l'identificazione tra ebrei e nemici storici degli egiziani ma si guarda bene dal riconoscere a questi ultimi una supremazia spirituale o culturale rispetto a Mosè. Nella seconda parte del racconto, in cui esplode il conflitto tra Mosè e il faraone, che arriverà a uccidere e poi rianimare, e in cui Dio dal roveto ardente gli intima di «muovere guerra all'Egitto», emerge chiaramente che l'egittofilia di Artapano è un linguaggio e non una simpatia politica. A questo punto sono tentata di fare un parallelismo: se gli autori ebrei (Artapano compre-

57 Vedi n. 17. Il nome somiglia da vicino anche a *Nenchoreus*, trascrizione latina di Neb-kau-Ra, cioè Amenenhet II (in Plinio *Nat. Hist.* 36.74; Burton 1972, 179; Burstein 1992, 48 n. 12).

58 In Artapano questo omicidio per legittima difesa sostituisce quello del sorvegliante di *Esodo* 2,11-12.

59 Grajetzki (2006: 74). Nel racconto di Artapano non è presentato come un figlio di Chenephres, ma il suo ruolo è comunque simile a quello di Gionata nella storia di Saul e Davide (il rimprovero di Chenephres a Chanetotes di non fare nulla per eliminare Mosè ricorda infatti 1 Sam. 20,30 in cui Saul rimprovera aspramente il figlio di stare dalla parte di David).

60 Non è nemmeno da escludere che esistessero ierogrammati di ascendenza ebraica o mista, come ne esistevano di ascendenza greca o mista (vedi il materiale raccolto in Derchain 2000, come la stele di Horemheb, pp. 20 s., 42 s., 69-74, 107).

so) assumevano modelli letterari e ideologici greci soprattutto per convincere gli ebrei ellenizzati della bontà e superiorità della religione ebraica, un'assunzione di modelli letterari e ideologici egiziani e greco-egiziani poteva servire a convincere non tanto, o non solo, gli egiziani quanto gli ebrei ‘egittizzati’.⁶¹ E anche questo secondo processo, come il primo, non è né estraneo né posteriore alla redazione della Bibbia ebraica ma, come testimoniano il romanzo di Giuseppe e certi tratti della storia di Mosè, *comincia* nella Bibbia stessa.

Bibliografia:

Ambaglio 1995

Delfino Ambaglio, *La Biblioteca Storica di Diodoro Siculo: problemi e metodo* (*Biblioteca di Athenaeum* 28), Como: New Press

Bombelli 1986

Luciano Bombelli, *I frammenti degli storici giudaico-ellenistici*, Genova: Facoltà di Lettere

Bresciani 1999

Edda Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino: Einaudi

Burkert 2004

Walter Burkert, «Orpheus and Egypt», in id. *Babylon, Memphis, Persepolis. Eastern Context of Greek Culture*, Cambridge-London: Harvard University Press 2004, pp. 71-98 (testo); 156-163 (note)

Burton 1972

Anne Burton, *Diodorus Siculus Book I. A Commentary* (*Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 29), Leiden : Brill

Burstein 1992

Stanley M. Burstein, «Hecataeus of Abdera's History of Egypt», in J.H. Johnson (ed.), *Life in a Multi-Cultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine*

61 Qui faccio in parte ammenda a quanto affermato in Moro (2005).

and Beyond (*Studies in Ancient Oriental Civilization* 51), Chicago: Oriental Institute, pp. 45-49.

Collins 1972

John J. Collins, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism* (SBL Diss. Ser. 13), Missoula: Scholars' Press 1972

Collins 1997

John J. Collins, «The Sybils and the Potter: Political Propaganda in Ptolemaic Egypt», in *id.*, *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism* (Suppl. to the *Journal for the Study of Judaism* 54), Leiden: Brill, pp. 199-210 (originariamente apparso in Lukas Borman (ed.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World*, Atlanta: Scholar Press 1992, pp. 57-69)

Collins 2000

John J. Collins, «Reinventing Exodus : Exegesis and Legend in Hellenistic Egypt», in R.A. Argall et aa. (eds.), *For a Later Generation*, Harrisburg: Trinity Press, pp. 52-62

Dalbert 1954

Peter Dalbert, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus* (Theologische Forschung 4), Hamburg-Volksdorf: H. Reich

Denis 1987

Albert-Marie Denis, «Le portrait de Moïse par l'antisémite Manéthon (III^e s. av. J.-C.) et la réfutation juive de l'historien Artapan», *Le Muséon* 100, pp. 49-65.

Derchain 2000

Philippe Derchain, *Les impondérables de l'hellénisation. Littérature d'hiérogrammistes* (Monographies Reine Élisabeth 7), Turnhout: Brepols

Faulkner 1953

R. O. Faulkner, «Egyptian Military Organization», *Journal of Egyptian Archaeology* 39, pp. 32-47

Franke 1984

Detlef Franke, *Personendaten aus dem mittleren Reich (20. – 16. Jahrhundert v. Chr.): Dossier 1-796 (Agyptologische Abhandlungen 41)*, Wiesbaden: Harrassowitz

Franke 1994

Detlef Franke, *Das Heiligtum des Hqaib auf Elephantine (SAGA 9)* Heidelberg: Heidelberg Orientverlag

Fraser 1972

Peter M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 2 voll., Oxford: Clarendon Press

Gabolde 1998

Luc Gabolde, *Le “Grand Château d’Amon” de Sésostris Ier à Karnak : La décoration du temple d’Amon-Rê au Moyen Empire (Mémoires de l’Académie des inscriptions et Belles-Lettres n.s. 17)*, Paris: De Boccard

Garbini 1982

Giovanni Garbini, «Le Serpent d’Airan et Moïse», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 100, pp. 264-267

Garbini 2003

Giovanni Garbini, *Mito e storia nella Bibbia (Studi biblici 137)*, Brescia: Paideia

Gardiner 1971

Alan Gardiner, *La civiltà egizia*, Torino: Einaudi (trad. di Ginetta Pignolo di *Egypt of the Pharaohs. An Introduction*, Oxford: Clarendon Press 1961)

Geffcken 1907

Johannes Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig-Berlin: Teubner (rist. Hildesheim: Olms 1970)

Grajetzki 2006

Wolfram Grajetzki, *The Middle Kingdom of Ancient Egypt. History, Archeology and Society*, London: Duckworth

Grallert 2001

Silke Grallert, *Bauen – Stiften – Weihen. Die ägyptischen Bau- und Restaurierungsinschriften*, ADAIK 18/1, Berlin: Achet Verlag

Griffith 1962

J. Gwyn Griffith, recensione a Spoerri 1959, in *Journal of Hellenistic Studies* 82, pp. 182 s.

Habachi 1981-1987

Labib Habachi, «New Light on the Vizier Iymeru, Son of the Controller of the Hall, Iymeru», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 81, pp. 29-39, rist. in Habachi 1987a, pp. 261-278

Habachi 1987a

Labib Habachi, *Studies on the Middle Kingdom (Studia Aegyptiaca 10)*, Budapest

Habachi 1987b

Labib Habachi, «New Light on the Neferhotep I Family, as Revealed by Their Inscriptions in the Cataract Area», in Habachi 1987a, pp. 279-287

Hayes 1947

William C. Hayes, «Horemkha'uef of Nekhen and his Trip to It-Towe», *Journal of Egyptian Archeology* 33, 3-11

Hayes 1955

William C. Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum [papyrus Brooklyn 35.1446]*, New York: The Brooklyn Museum

Helck 1969

Hans W. Helck, «Eine Stele Sebekhoteps IV. aus Karnak», *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 24, pp. 194-200

Holladay 1977

Carl R. Holladay, *Theios Aner in Hellenistic-Judaism (SBL Diss. Ser. 40)*, Missoula: Scholar Press

Holladay 1983

Carl. R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors I: Historians*, Atlanta: Scholar Press

Holladay 1996

Carl R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. IV: Orphica*, Atlanta: Scholar Press

van der Horst 1983

Pieter W. van der Horst, «Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist», *Journal of Jewish Studies* 34, pp. 21-29

van der Horst 1999

Pieter W. van der Horst, «The Interpretation of the Bible by the Minor Hellenistic Jewish Authors», in *id.*, *Essays on the Jewish World of Early Christianity* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 14), Freiburg: Universitätverlag, pp. 187-219

Houtman 1995

C. Houtman, voce «Moses» in Karel van der Toorn – Bob Becking – Pieter van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Leiden: Brill, pp. 1113-1122

Ikram 2005

Salima Ikram (ed.), *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*, Cairo

Kessler – Nur el-Din 2005

Dieter Kessler – Abd el Halim Nur el-Din, «Tuna al-Gebel. Millions of Ibises and Other Animals», in Ikram 2005, pp. 120-163

Lloyd 1982

Alan B. Lloyd, «Nationalist Propaganda in Ptolemaic Egypt», *Historia* 31, pp. 33-55

Malaise 1966

Michel Malaise, «Sésostris, Pharaon de légende e d'histoires», *Chronique d'Egypte* 41, pp. 244-272

Meeks 1968

Wayne A. Meeks, «Moses as God and King», in J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E.R. Goodenough (Studies in the History of Religions 14)*, Leiden: Brill, pp. 354-371

Miosi 1981

Frank T. Miosi, *A Reading Book of Second Intermediate Period Texts (The Society for the Study of Egyptian Antiquities Publications 9)*, Toronto: Benben Publications

Moro 2005

Caterina Moro, «L'identificazione tra Ebrei e Hyksos nelle fonti alessandrine» in Massimo Gargiulo – Chiara Peri – Giuseppe Regalzi (edd.), *Definirsi e definire: percezione, rappresentazione e ricostruzione dell'identità* (Atti del 3° incontro “Orientalisti”, Roma, 23 - 25 febbraio 2004), Roma: Associazione Orientalisti, pp. 71-88 (<http://purl.org/net/orientalisti/atti2004.htm>)

Moro 2007a

Caterina Moro, «I bambini seminati: connotati osiriani di una leggenda ebraica», *Aegyptus* (in stampa)

Moro 2007b

Caterina Moro, «Mosè fondatore di Gerusalemme», Atti del convegno “Città pagana – città cristiana: tradizioni di fondazione” (Roma 2-3 luglio 2007) (in stampa)

Mussies 1982

Gerard Mussies, «The interpretatio judaica of Thot-Hermes», in M. Heerma van Voss et aa. (eds.), *Studies in the History of Religions XLIII. Studies in Egyptian Religion (Suppl. to Numen)*, Leiden: Brill, pp. 89-120

Murray 1970

Oswyn Murray, «Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship», *Journal of Egyptian Archeology* 61, pp. 141-171

Obsomer 1989

Claude Obsomer, *Les campagnes de Sésostris dans Hérodote*, Bruxelles: Connais-

sance de l'Egypte ancienne

Peri 2003

Chiara Peri, *Il regno del nemico. La morte nella religione di Canaan (Studi biblici 140)*, Brescia: Paideia

Prato 1986

Gian Luigi Prato, «Cosmopolitismo culturale e autoidentificazione etnica nella prima storiografia giudaica», *Rivista biblica* 34, pp. 143-182

Redford 1992

Donald B. Redford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press

Silver 1973-74

Daniel J. Silver, «Moses and the Hungry Birds», *Jewish Quarterly Review* 64, pp. 123-153

Smelik-Hemelrijk 1984

K.A.D. Smelik – E.A. Hemelrijk, «“Who knows not what monsters demented Egypt worships?” Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt», in H. Temporini – W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 17.4, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 1852-2000, 2337-2357

Spoerri 1959

Walter Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 9)*, Basel: Reinhardt

Stern-Murray 1973

Menahem Stern – Oswyn Murray, «Hecateus of Abdera and Theophrastus on Jews and Egyptians», *Journal of Egyptian Archeology* 49, pp. 159-168

Tiede 1972

David L. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker (SBL Diss. Ser. 1)*, Missoula

Wacholder 1968

Ben Zion Wacholder, «Biblical Chronology in the Hellenistic World Chronicles», *Harvard Theological Review* 61, pp. 451-481

Waddell 1964

William G. Waddell, *Manetho* (The Loeb Classical Library), London: Heinemann

Te Velde 1980

H. te Velde, «A Few Remarks upon the Religious Significance of Animals in Ancient Egypt», *Numen* 27

Weill 1918

Raymond Weill, *La fin du Moyen Empire Égyptien*, 2 voll., Paris : Picard

Willrich 1900

Hugo Willrich, *Judaica. Forschungen zur hellenistisch-jüdischen Geschichte und Literatur*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

«Quella che vi racconto è una storia vera». In forma di conclusione.

Elio Jucci

«Chi traduce un versetto in modo del tutto letterale è un bugiardo, mentre chi vi aggiunge qualcosa è un blasfemo»¹

«Quella che vi racconto è una storia vera»: si incontra, si legge o si ascolta spesso questa o simile attestazione di veridicità di ciò che si scrive o si racconta nel resoconto o nella trascrizione di viaggi, fatti, memorie - talvolta straordinari, occulti od occultati. Qualche volta lo sappiamo, ne siamo sicuri, si tratta certamente di un gioco – serio o scherzoso -, qualche altra volta ci resta il dubbio. Ma ciò che qui ci interessa è il rapporto tra il narratore, lo scrittore, la fonte della sua narrazione e l'effetto-verità del racconto stesso. Ogni racconto è sempre – almeno quando non è invenzione, e forse in parte anche allora - in un certo senso trascrizione, ripetizione, persino mimazione delle realtà, delle parole, dei fatti che vengono trasmessi, riferiti.² Se

1 Così avrebbe detto Rabbi Jehuda (II sc. d.C.) secondo la tradizione rabbinica (Tosefta, Meg. 4,41; Talm Bab Kiddushin 49), cfr. McNamara 1978: 59.118.

2 Come nota Benedetta Bellucci nel suo contributo, il racconto, la tradizione può essere orale, scritta, o figurativa, iconografica. Ma si potrebbe aggiungere una trasmissione gestuale, una gestualità fortemente ritualizzata o semplicemente abbozzata. Queste forme di trasmissione possono intrecciarsi e interferire le une con le altre, rinforzarsi, perdersi o smarrire la propria origine. Primo Levi ricordando che suo padre gli raccontava «che i suoi coetanei, all'uscita dalla scuola, usavano schernirlo (benevolmente) salutandolo col lembo della giacchetta stretto nel pugno a mo' di orecchio d'asino, e cantando [...] "orecchie di porco, orecchie d'asino, piacciono agli ebrei", commenta «l'allusione alle orecchie è arbitraria, ed il gesto era in origine la parodia sacrilega del saluto che gli ebrei più si scambiano in sinagoga, quando sono chiamati alla lettura della Bibbia, mostrandosi a vicenda il lembo del manto di preghiera, i cui fiocchi, minuziosamente prescritti dal rituale come numero, lunghezza e forma, sono carichi di significato mistico e religioso: ma del loro gesto quei ragazzini ignoravano ormai la radice» (Levi 1975). La lettura di queste righe confermava le parole che avevo sentito molti anni prima da mio nonno, che ignorando l'usanza ebraica non aveva colto il nesso

qualcuno semplicemente si accontenta di essere il protagonista o un testimone diretto di ciò che narra, altri ottengono, forse più efficacemente, un'intensificazione dell'effetto-verità attraverso la trascrizione, la ripetizione di un racconto già esistente. Se ciò che io racconto, ciò che io scrivo è già stato detto, scritto, se io non sono che l'ulteriore testimone di una testimonianza veritiera le mie parole possono essere anche più significative. Se un racconto può essere falso, in fondo la sua ripetizione è pur sempre una vera ripetizione.

Qualche volta il resoconto si limita a una vera e propria trascrizione – e di quante iscrizioni antiche non ci resta che la trascrizione – talvolta trascrizione di un testo che neppure si comprende o comprendeva perché ignota ne era la lingua o la scrittura stessa. Ciò non ha impedito, anzi può avere persino incoraggiato la diffusione di tali trascrizioni: proprio il loro esotismo e il fascino per l'ignoto le riempiva di sensi reconditi, che menti sensibili e raffinate potevano cogliere e scoprire. Esemplare in tal senso, nel passato – ma non solo - la diffusa passione per i geroglifici.³ Se Novalis aveva affermato che «l'Io ha una forza geroglifistica».⁴ Hugo von Hofmannstahl poteva ancora scrivere nel 1902:⁵ «geroglifici di una misteriosa, inesauribile saggezza, di cui talvolta» pare possibile «avvertire l'afflato, come dietro un velame». Ma una semplice trascrizione di un testo incomprensibile difficilmente accontenterà tutti i lettori. Con un po' più di coraggio se ne tenterà l'interpretazione o la traduzione. *Daniele* ci offre dunque la trascrizione e l'interpretazione delle tre misteriose parole che, tracciate da una mano che si materializza dal nulla, appaiono sull'intonaco della parete del palazzo reale di Baldassarre (*Daniele* 5,5-28).

Ed è un mano mandata da Dio, ci spiega ... E come non ricordare

con il mantello di preghiera, e ricordava il gesto, fatto anche con l'angolo di un fazzoletto e la sua associazione con le orecchie di porco, ma non la filastrocca (dimenticanze o varianti locali).

3 Si ritrova questa fascinazione dei geroglifici nel fondatore dei Mormoni, cfr. Davies 2003: 21 s.

4 Citato in Blumenberg, 1984: 244.

5 Negli anni che veramente avrebbero «preceduto la distruzione di Alba Longa», Hofmannstahl 1974: 35.

allora anche le parole scritte dal dito di Dio (*Es 31,18*) sulle tavole di pietra (forse con lettere di fuoco). Tavole che tuttavia non avrebbero raggiunto il loro destinatario, il popolo di Israele, se non dopo la trascrizione che (scritta che fosse da Dio o da Mosè) Mosè stesso ne avrebbe prodotto dopo averle spezzate.⁶ In una storia intricata che farebbe la gioia dei nuclei di investigazione scientifica delle nostre moderne forze dell'ordine, alla ricerca delle tracce biologiche. E non a caso anche per il DNA si usa spesso la "metafora" della scrittura, e degli errori di trascrizione.⁷ Metafora dietro la quale, forse, si cela più o meno consciamente la speranza, o l'illusione di possedere finalmente quella lingua della quale *Lord Chandos* si trovava ancora a dire: «la lingua in cui mi sarebbe dato non solo di scrivere, ma forse anche di pensare, non è il latino né l'inglese né l'italiano o lo spagnolo, ma una lingua di cui non una sola parola mi è nota, una lingua in cui mi parlano le cose mute, e in cui forse un giorno nella tomba mi troverò a rispondere a un giudice sconosciuto».

Il problema della traduzione è spesso connesso con quello della trasmissione di una rivelazione come testimoniano anche le riflessioni nella tradizione giudaica sul senso delle *qoloth* in *Es 20,16* (voci, parole o tuoni, o anche forse *Qol* ipostasi divina, parallela al *Nome* o alla *Gloria*, alla *Shekinah* o all'*Angelo*): che cosa ha veramente sentito il popolo di Israele?

Joseph Smith, il fondatore della Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni, i Mormoni, riceve dall'angelo Moroni⁸ tavolette d'oro scritte in geroglifico riformato e gli *urim* e *tummim* - «which consisted of two transparent stones set in the rim of a bow fastened to a breast plate»,⁹ sembrerebbero quasi montati come se fossero occhiali - che gli consentono in qualche modo una traduzione istantanea,¹⁰ stampa-

6 Cfr. Jucci 2009 a.

7 Blumenberg 1984: 369 ss.

8 Givens 2002: 8ss.

9 Andrew 2008: 22.

10 Nota Davies: «Two streams of thought that helped to swell the Mormon current were Adventism and popular magic» «Popular magic [...] included the search for buried treasure and employed crystals or seer-stones as search-aids» (Davies 2003: 12-13; sul-

ta nel 1829 e presentata al pubblico nel 1830.¹¹

Del resto anche sul Sinai viene spesso presupposta, anche da alcune tradizioni giudaiche e cristiane, la presenza di un angelo mediatore, con funzioni non troppo differenti da quelle dell'angelo interprete della tradizione profetica e apocalittica. Ma fin dall'inizio ci fu chi vide di mal'occhio tale presenza, sospettando - forse anche in polemica con tendenze diffuse in ambito gnostico - nella presenza del mediatore, del tradente un verosimile sintomo o causa di degrado, simile a quello - tradizionalmente - espresso dalla massima «traduttore – traditore»¹² Del resto nel mito è spesso la ripetizione del messaggio, che più o meno consciamente, introduce l'imperfezione nel mondo. Unificando in un certo senso le immagini di un mondo archetipico, del mondo come libro, o libro della natura, e delle tavole o del libro celeste, qualcuno ha detto che questo mondo altro non è che una nota a pie' di pagina del traduttore dell'universo.

La traduzione, che per sua natura non è *primariamente* invenzione,¹³

lo sfondo sta anche la ripresa ottocentesca delle tradizioni ermetiche, che dall'Europa si diffuse ampiamente anche in America, cfr. Davies 2003: 14 s.). La ripresa e la rivitalizzazione del tema biblico degli *Urim e Tummim*, non diversamente dai presunti *geroglifici riformati*, avviene dunque attraverso la rilettura, in un certo senso la traduzione mediata da nuove lenti, a loro volta polite attraverso differenti fasi di trasmissione. I diversi resoconti che lo stesso Smith diede delle diverse fasi della rivelazione, lasciano qualche incertezza sulla natura, sull'esatta successione degli eventi e sulle precise modalità della traduzione, cfr. Bushman 2008: 16-24; Jackson 2008: 26s. Stark 2005: 30-56; e con diversa prospettiva Givens 2007: 69-71.

11 Jackson 2008: 29. Il *Precis du système hiéroglyphique* di J.F. Champollion viene pubblicato nel 1824, mentre la sua grammatica e il suo dizionario apparvero solo dopo la sua morte (1832). La decifrazione dei geroglifici non poneva qualche problema - del resto facilmente aggrigabile - solamente alla schiera in rapida espansione dei seguaci di Joseph Smith. Anche per «lo spirito romantico fu quasi una delusione», allo sfiorire del «nesso di linguaggio ed essenza» «si poteva por rimedio solo separando traduzione e interpretazione, conservando nel retroscena di un'origine prefunzionale perlomeno la possibilità del simbolo dell'essenza» (Blumenberg 1984: 273).

12 Accortamente ricordata da Matteo Vigo.

13 Nuovamente Vigo richiama l'orgogliosa affermazione di Cicerone di tradurre non semplicemente «*ut interpres*», «*sed ut orator*», e in tal senso la preferenza da accordare a una versione che tenga più in conto «il significato essenziale ed il valore» delle parole che non la resa di «ogni parola con una parola». Si terranno presenti anche le acute

ha - per così dire - un'aura di verità. D'altro lato, proprio nella sua qualità di testimonianza pone sempre il lettore accorto di fronte alla distanza che lo separa dall'evento originale, dal *testo*. Non desidero qui dilungarmi troppo, vorrei ancora ricordare però come simili riflessioni valgono sia per la traduzione, sia per la tradizione. E se c'è chi timidamente si è accontentato di produrre traduzioni di opere esistenti, non è mancato chi ha presentato traduzioni di opere che forse esistevano solo nel proprio mondo di idee. C'è infine chi ha esposto tradizioni, magari nella forma di originali, qualche volta pseudepigrifi. Talvolta proprio la forma "tradizionale" del testo ha consentito la presentazione di rielaborazioni radicali della tradizione, se non di un mondo concettuale decisamente innovatore, si pensi al caso dello *Zohar*.

Queste riflessioni, qui contestualizzate in quel mondo che a me è più congeniale, potrebbero essere estese ad altri tempi e d altri luoghi, magari rimpinguate con qualche annotazione sul tema della memoria.¹⁴

Considerato lo smarrimento di *originali* e di *memoria* tipici del mondo attuale, non desta stupore l'immenso sviluppo che negli ultimi anni hanno assunto gli studi sul tema della traduzione, non dissimile dalla moltiplicazione delle "giornate della memoria". In entrambi i casi si ha il sospetto che dietro questo interesse ci sia talvolta proprio, paradossalmente - specialmente a livello istituzionale - le negazione del senso del passato e la cancellazione della differenza linguistica e culturale. Azione e reazione, come si sa, sono i due volti inseparabili di ogni fenomeno.

I contributi raccolti in questo volume, come quelli presentati nel convegno ma qui - per vari motivi – assenti, affrontano tutti, sia pure con

osservazioni del capitolo quinto dell'*Istituzione oratoria* di M. Fabio Quintiliano. Graves (2007) evidenzia l'importanza della tradizione grammaticale, e retorica classica nella formazione di Girolamo, e come con essa si integri il suo appassionato studio dell'ebraico. Wright (2003) confronta le tecniche di Cicerone, Siracide e Settanta in relazione al rapporto tra traduzione, testo d'origine, pubblico.

14 Cfr. Gislberti 2009: 111-134.

differenti angoli visuali, simili problematiche.

Marco Toti («La “traduzione della tradizione”. Morfologia religiosa ed ermeneutica ne *Il padre spirituale* di A. Scrima»), nella sua visitazione della rilettura ad opera di A. Scrima della grande tradizione esicasta, mette in luce da un lato la continuità e la vitalità della tradizione (al di là delle discussioni tecniche sul «carattere iniziatico dell’esicasmus» e sul «problema dell’eredità», ossia della «successione autentica»), con la centralità della figura del “padre spirituale”. Dall’altro la «questione della riformulazione linguistica della verità cristiana» che «nel caso di Scrima non ha dato luogo a compiacimenti eterodossi» e contemporaneamente «la necessità di delineare una morfologia religiosa comune ad alcune delle maggiori tradizioni spirituali dell’umanità» «una necessità impellente: esigenza, questa, tipicamente moderna ed occidentale».

Tradizione e traduzione che dunque emergono anche da un rapporto profondo tra il Testo e il Cosmo, tra il Logos e le sue manifestazioni: «il Logos può avere allora come “contenitori (personale o impersonale che siano) che non ne esauriscono il ‘contenuto’” [citazione di Scrima] il libro (in *Islâm*) o la carne dell’Uomo-Dio (nel Cristianesimo)». «Esiste quindi una sorta di parentela, connaturalità, in questa visione, tra Libro, l’oggetto che fa da supporto alla Scrittura (che non a caso è detta Bibbia), e la totalità, che è di supporto alla manifestazione, giustamente chiamata cosmo» [citazione di Scrima].

Matteo Vigo («”Tradurre e non tradire”: il problema delle integrazioni. Il caso di KBo XII 391») affronta il tema spinoso della traduzione di un testo frammentario e lacunoso: «Il processo d’integrazione in senso lato, se da una parte è necessario per la completa comprensione del documento, rischia [...] di tradirlo nella misura in cui si decide di insistere con le integrazioni».¹⁵ Nella sua ampia e puntuale analisi esamina il testo e le possibili integrazioni discutendone la congruità all’interno del documento e della sua struttura, nel confronto con 15 Jucci (2009b) ricorda a quali stravolgimenti della comprensione del processo di trasmissione del testo e della tradizione biblica possa condurre un’affrettata integrazione delle lacune dei manoscritti cosiddetti biblici, quando riponga troppa fiducia nell’omologazione con la tradizione testuale masoretica.

la forma letteraria utilizzata (in questo caso un trattato «un accordo internazionale, forse [...] un trattato di subordinazione redatto dal re di Ḫatti, [...] presumibilmente per il re di Cipro e il suo *pidduri*». Evidenziando le variazioni rispetto allo schema comune dei trattati ittiti, come la sostituzione del “prologo storico” con una sezione “storico celebrativa” e soppesando infine il valore delle integrazioni proposte nel quadro dei più verosimili scenari storici e geografici (fondamentalmente sono in gioco l’identificazione con Tuthaliya IV o con Šuppiluliuma II) e della documentazione archeologica esistente. *Benedetta Bellucci* («I serpenti nel mito. Alcune possibili traduzioni nell’arte») esamina «scene di serpenti mostruosi in lotta, rappresentate su diversi supporti artistici e realizzate in diversi contesti culturali, geografici e cronologici del Vicino Oriente» in un ampio periodo compreso tra il III millennio e il VII secolo a.C. Questa rappresentazione di serpenti mostruosi «vedono spesso il mostro impiegato in una scena di lotta contro una divinità di varia natura». Tale scontro traduce frequentemente «in maniera epica eventi cosmici o eventi atmosferici. La vittoria di un dio su una creatura mostruosa rappresenta lo stabilirsi di un ordine divino contro fenomeni naturali». Ma variano la scelta e il pregio del materiale impiegato, la qualità tecnica della realizzazione, la destinazione pubblica, verosimile nel caso di monumenti, rilievi e stele, o di una pregiata coppa che poteva essere destinata a una funzione cultuale, o privata come per i sigilli. Variano le scene e i miti rappresentati.

Differenti può essere l’intenzione specifica della singola rappresentazione, «Nel caso della stele di Ashara [...], la scena mitica è re-impiegata per narrare un episodio storico o addirittura celebrarlo», come evidenzia l’iscrizione aggiunta sul monumento. «Nel caso del rilievo H di Malatya invece, l’episodio serviva forse ad esaltare proprio la potenza del dio della tempesta». La scelta del soggetto nel caso di sigilli personali può anche essere «un modo per spiegare la durezza della vita degli esseri umani, l’origine delle malattie e della sfortuna», ma nella loro realizzazione potranno giocare un ruolo anche fattori «come il gusto del committente o dell’incisore».

L'interpretazione delle raffigurazioni si fa più piena nel confronto con la narrazione mitica, talvolta può pure suggerire l'integrazione di lacune dei testi. Ma non mancano casi in cui «la traduzione nell'arte del mito non è un'illustrazione, ma travisamento e innovazione».

Caterina Moro («Lo storico Artapano e il passato multietnico») considera il primo periodo egiziano di Mosè, quale emerge dai primi diciannove paragrafi del terzo frammento di Artapano. Il suo studio mostra come il materiale raccolto nella Bibbia è solo «solo una parte selezionata (e armonizzata) del patrimonio di narrazioni tradizionali e di versioni che doveva esistere nell'antichità». Di Mosè dovettero esistere diverse immagini e diverse versioni della sua storia «Le uniche idee comuni a tutte le versioni, ma declinate in varie forme narrative, sono la regalità di Mosè e il suo essere stato (in vita, o dopo la morte) un essere di natura intermedia tra umanità e divinità». Artapano ci descrive un Mosè che in gioventù è «un benefattore dello stato egizio», che ricopre un ruolo simile a quello di Giuseppe nella *Genesi*, ma «nettamente superiore e con caratteristiche peculiari». Artapano che non sembra dipendere dalla traduzione della LXX ha una sua visione della storia sacra che non coincide con quella che conosciamo dalla Bibbia, in particolare pare assente la storia di Giuseppe, e a Mose sono attribuite «imprese in contrasto con le norme religiose ebraiche quali le conosciamo». Rispetto al racconto biblico colpisce l'omissione di alcuni episodi che mettono in cattiva luce gli egiziani. Sullo sfondo del racconto di Artapano, che peraltro utilizza fonti egizie per noi perdute, sta anche la polemica con la storia di Manetone in particolare con la sua identificazione degli Ebrei con gli invasori Hyksos. «L'ambientazione ai tempi di Sebekhotep IV sembra essere parte integrante di questa strategia polemica: l'autore potrebbe aver ambientato volutamente la storia di Mosè in un periodo in cui il conflitto tra egiziani ed asiatici non c'era ancora». Un altro interesse di Artapano è quello di «dimostrare la superiorità e la priorità cronologica del pensiero ebraico su quello greco». Un confronto con la *Biblioteca Storica* di Diodoro Siculo, permette di individuarne le peculiarità nella differente elaborazione della fonte comune. L'influenza

di Mosè sulla cultura egizia, lo pone contemporaneamente come alla fonte di quella greca. Il tema del rapporto col mondo greco e con quello egizio, del rapporto con le due culture si intrecciano organicamente nel racconto di Artapano. La ripresa di motivi tradizionali dalle sue fonti diventa riscrittura che talvolta capovolge i significati, così nel caso della spedizione di Mosè in Etiopia: «nella storia di Artapano la spedizione ha la funzione di un'impresa impossibile in cui Mosè è mandato al macello per invidia, ma nel confronto con i documenti storici egiziani emerge come la tipica impresa con cui l'erede regale si mostra degno del suo ruolo». L'assunzione di modelli egiziani da un lato e di modelli greci dall'altro ha come fine principale quello di convincere ebrei ellenizzati ed egittizzati.

C. Moro esamina l'interazione delle tradizioni e il loro conglobarsi in una nuova configurazione testuale - lacunosa e dunque da integrare - che è a sua volta traduzione di tradizioni e tradizione di fonti, perdute e dunque da *ricostruire* partendo da testi che *a valle* ne dipendono. *Giovanni Frulla* («Testo ebraico e tradizioni greche. Esempi dal libro dell'Esodo») nello stesso contesto storico e culturale, partendo da tre testi esemplari, concentra la sua attenzione in modo più specifico da un lato sull'interazione tra traduzione e testo, dall'altro tra tradizioni che si integrano nel testo della traduzione e tradizioni che si nutrono di questo stesso testo.

La traduzione greca di Esodo 7,7 con l'introduzione di "suo fratello" introduce in questo passo un riferimento ad Aronne che è qui curiosamente assente. Con questo intervento minimo sembra realizzarsi, nel tentativo di «rendere coerente il testo biblico», un'armonizzazione tra diverse tradizioni attestate sia nelle testimonianze extrabibliche (Demetrio, Artapano Ezechiele Tragico, Flavio Giuseppe) sia nello stesso testo biblico che leggono differentemente il rapporto tra i due personaggi. La datazione di alcune di queste testimonianze inoltre dimostra - come emerge anche dal contributo di C. Moro - che in un'epoca avanzata come quelle dei «Maccabei l'Esodo non aveva una veste ancora definitiva». In Esodo 22,27 la traduzione greca sceglie di tradurre «non parlerai male di (maledirai) gli dèi» un testo ebraico

che con il suo *'elohim* ammette la traduzione «non maledirai dio». «Traducendo con il plurale “dei” la

LXX sembra non comprendere il significato del versetto. In realtà il traduttore greco sta cercando di rendere in maniera eccessivamente letterale il testo ebraico dal quale attinge». Di fatto la diversa traduzione è compatibile con un’interpretazione del testo che in un periodo in cui «la discussione in campo religioso era decisamente accesa e marcata da toni polemici» permetterà a Giuseppe Flavio o a Filone un atteggiamento conciliante, insomma «una traduzione troppo letterale del testo ebraico» può condurre «a volte a risultati imprevedibili». L’ultimo esempio studiato da Frulla riguarda l’ampliamento dell’unico versetto di Esodo 15,27 in un’intera scena dell’*Exagoge* di Ezechiele tragico. Gli elementi inseriti da Ezechiele rispondono da un lato a esigenze strutturali del suo dramma, con un gioco di corrispondenze tra l’inizio e la conclusione dell’opera, dall’altro costituiscono una risposta al suo ambiente «inserendo nella tradizione biblica elementi estranei in relazione al contesto culturale greco».

Alfredo Rizza («”Cercato in traduzione”: su di un passo problematico della bilingue “SÌR parā tarnum(m)aš”») esamina un caso particolare «discorso di Zazalla» (KBo 32.15) di una categoria di testi, le cosiddette bilingui che hanno avuto una diffusione non irrilevante nell’antichità, ma che – sotto diverse specie - trovano una diffusione anche nel mondo odierno. «Ogni testo di traduzione [osserva Rizza] si pone in un qualche rapporto di tipo conservativo o innovativo con una (o più) tradizioni di traduzione e, ovviamente, con diverse tradizioni culturali». Nel «discorso di Zazalla» (KBo 32.15) la «struttura sintattica mette in luce, oltre al registro alto di stile retorico, la possibilità di diverse scelte di traduzione che [...] sono volontariamente accolte quasi a voler esemplificare nella pratica della traduzione stessa un pensiero tecnico-teorico sottostante». La strutturazione sintattica è per giunta rinforzata dalla disposizione grafica dei testi («a sinistra scorre il testo hurrico, a destra la traduzione etea») e dalla presenza di linee verticali e orizzontali che distinguendo i singoli paragrafi accentuano la corrispondenza tra i singoli segmenti dei due testi. Emerge «la volontà

di offrire una traduzione che ha tutta l'apparenza di un documento che garantisca l'esattezza al dettato originale, facilitando la verifica sinottica».

L'esame accurato del testo e delle diverse opzioni di interpretazione e quindi di ritraduzione in una lingua contemporanea, permette di evidenziare che «la tendenza alla coerenza, da un lato si radica e concretizza in tecniche di traduzione *ad verbum*, dall'altro mostra capacità [...] di studiare il contesto comunicativo originario e ricreare, con i propri mezzi linguistici 'lo spirito' retorico dell'originale senza snaturarlo; anzi, appunto per non tradirne la natura (per come era interpretata ovviamente) si 'tradisce' il principio *ad verbum*». Si nota insomma «la compresenza di due tendenze di traduzione, una volta al calco sintattico, che però produce una situazione sintatticamente marcata, ma stilisticamente apprezzabile, e un'altra che, concedendosi delle libertà rispetto alla disposizione degli elementi di partenza, sembra essere orientata ad una normalizzazione sintattica sul lato della lingua d'arrivo». Una particolare attenzione viene poi dedicata a un passo in cui nella traduzione etea l'espressione AN UŠ UN (che non trova un precisa corrispondenza nel testo hurrico, peraltro lacunoso) si potrebbe leggere in traduzione «il/un dio (è) l'/un uomo». «Non si può escludere che, se il testo eteo affermasse che un dio è un uomo, il primo riferimento letterario a cui rimanderebbe è il poema di Atrahasis». «Se una affermazione così brachilogica, quasi proverbiale nella forma, come 'un dio è un uomo', o, forse, 'un dio, un uomo' ha un senso nel contesto dell'orazione di Zazzalla, non credo [continua Rizza] possa essere spiegata senza riferimento ai mitogrammi mesopotamici sulla creazione dell'uomo e sul suo ruolo cosmico. Di fatto, tutto il discorso di Zazzalla è una ripresa del tema del ruolo dell'uomo nel mondo». Tuttavia «tenendo conto del livello retorico e stilistico dell'orazione di Zazzalla, soprattutto proprio nella traduzione etea» afferma Rizza «non mi stupirei se AN, UŠ, UN, letti DINGIR-uš UN, rappresentassero la più icastica e breve affermazione dell'ordine cosmico che lega chi sta sopra e chi sta sotto, fra dèi e 'uomini' come fra 'uomini' e schiavi: "il dio, l'uomo", come brachilogia, 'detto', pro-

verbio che penetra nel discorso e si pone con la sua *concinnitas* all'attenzione di chi ascolta». Qualunque sia l'interpretazione accolta resta un fatto che «l'interesse della frattura, dello strappo nella traduzione, sta nella sua natura 'additiva': essa aggiunge dell'informazione per dare un segno esplicito di qualcosa che è rimasto implicito o *presunto tale* nel testo di origine».

Federico Giusfredi («Le titolature femminili negli stati neo-hittiti»), esamina l'uso di titolature regali (femminili in particolare ma in conclusione accenna anche quelle maschili) o di alti funzionari nella tradizione etea, evidenziando da un lato la continuità dell'uso di antiche titolature, ma con slittamenti semantici che rispecchiano «mutamenti politici e culturali», d'altro lato l'emergere di nuove titolature. In particolare alcune di queste variazioni possono esser poste in connessione con specifici momenti storici. Così, p.es., si può ipotizzare che «l'assurgere di una titolatura minore del Bronzo al più alto titolo del Ferro segua la traccia della parabola che vede i re del "gruppo arcaico" di Karkemiš soppiantati da governatori di famiglie emergenti».

Danila Piacentini, («Il caso di una tradizione tradita nei millenni: Tas Silġ (Malta)») ci testimonia la singolare continuità di tradizioni culturali in «un arco di tempo che andava dal periodo preistorico a quello bizantino» nel «santuario posto sul promontorio di Tas Silġ, situato nel la parte sud-orientale dell'isola di Malta», che a partire dai dati archeologici e dalle testimonianze classiche (Cicerone lo paragona a quello dell'isola di Samo) può essere considerato uno di principali centri cultuali del mediterraneo. Notevole è la continuità del culto di una divinità femminile, testimoniata dal ritrovamento di «un altorilievo in calcare che raffigura una figura umana femminile stante, con gonnellino, dalle forme generose e sovrabbondanti» del tipo «*fat lady*» e successivamente dalle numerose iscrizioni con dedica ad Astarte. Interessante pure la «sovraposizione di più edifici su una stessa struttura originaria. Il luogo fu scelto infatti in origine per realizzarvi un tempio megalitico». «Alla seconda metà dell'VIII secolo a.C.» si potrebbe far risalire la frequentazione e «l'utilizzo del sito di Tas Silġ da parte di genti di origini fenicie». Le modifiche strutturali del comples-

so ne mantengono comunque l'assialità originaria. «L'eccezionalità di Tas Silġ risultò evidente anche e soprattutto per il ritrovamento di centinaia di iscrizioni redatte in scrittura punica e neopunica e lingua fenicia collocabili cronologicamente tra il V- IV secolo a.C. ed il I d.C.», tra queste iscrizioni, appunto, numerose le dediche ad Astarte. L'originario asse preistorico viene mantenuto anche nella «risistematizzazione radicale» avvenuta in età ellenistica. «Il successivo grande rimaneggiamento dell'area si ebbe in epoca bizantina» con edificio cultuale cristiano che manteneva l'orientamento tradizionale degli antichi santuari. Degno di nota è pure il ritrovamento nell'ambito della vasca battesimale di una vasca dedicata alla raccolta di monete, con reperti databili tra il IV e il VI sec. d.C. Quest'usanza ebbe termine a seguito dell'opposizione espressa in numerosi interventi conciliari, in tale contesto è «di particolare interesse l'immissione nel fonte della moneta in oro, che datandosi alla seconda metà del VII secolo, potrebbe essere stata posta in occasione del battesimo di un personaggio molto importante che per l'occasione ripristina il vecchio uso». Per quanto scarsi i ritrovamenti successivi testimoniano la «sopravvivenza del sito in epoca islamica (seconda metà IX – metà del X) e successivamente in età normanna». Un magnifico esempio dunque di continuità pur nelle successive trasformazioni delle forme culturali, del culto e della struttura degli edifici.¹⁶

Bianca Maria Tomassini Pieri («La ceramica di epoca Khana a Terqa: elementi originali di una tradizione?») presenta la «descrizione e la suddivisione tipologica del materiale ceramico di epoca Khana scoperto nel sito di Terqa», (Tell Ashara-Terqa) a circa 60 km a nord di Mari, in un periodo compreso tra il 1750 e il 1400 a.C. ca. Il materiale qui esaminato è «tuttorा inedito». La ricostruzione del quadro storico evidenzia la successione di periodi di sottomissione alle potenze maggiore alternati con periodi di indipendenza o di relativa autonomia. Una decisiva cesura è attestata in periodo successivo al XIV sec a.C. dalla stratigrafia dei reperti archeologici e dall'assenza della citazione

16 Personalmente mi sono interessato a questa continuità dei centri di culto in Jucci 1992: 105-120.

di Terqa nelle iscrizioni dei sovrani medio-assiri, nuovi signori della regione. L'occasionale citazione di sovrani di Khana non si accompagna alla menzione di Terqa, lasciando spazio alla supposizione che la capitale sia stata spostata. L'attento esame e la classificazione dei materiali induce a ipotizzare «all'interno della più ampia produzione ceramica di epoca Khana a Terqa, improntata manifestamente sulla tradizione del Bronzo Medio [...] la presenza di alcuni elementi originali». Si tratta «produzione di alcune forme ceramiche in particolare, datate alla fase Khana 1 a, che non hanno confronti possibili nella stessa epoca con i reperti di altri siti: in particolare i bicchieri di ceramica fine con base 'a bottone' o le coppette con labbro ripiegato. Questo potrebbe essere uno degli elementi utili per affermare che la cultura attestata a Terqa in epoca Khana non fu solamente una ripetizione di criteri produttivi ereditati dalla madrepatria e da modelli mesopotamici già noti, ma avrebbe sviluppato in sé alcuni elementi originali, entrati anche nella produzione ceramica, e tali da caratterizzarla rispetto alle tradizioni precedenti e contemporanee». Degna di particolare attenzione infine nella presentazione di questo contributo il punto interrogativo, presente già nel titolo e l'uso del condizionale sottolineato nella conclusione. È un condizionale che come lettore della letteratura giudaica conosco bene nel mio campo, dove la datazione dei testi e delle tradizioni costituisce un non risolto rompicapo. Può essere un sollievo condividere con altre tradizioni di studio un simile cruccio. Se la prudenza di Tomassini Pieri è in parte determinata dallo stadio preliminare dell'esame dei materiali, o dalla specifica collocazione stratigrafica delle coppette con il labbro ripiegato, decisivo per l'interpretazione generale del fenomeno diviene poi l'inquadramento storico in un più ampio quadro cronologico. E qui ci si scontra col fatto che la «questione cronologica del Vicino Oriente antico è al di là dall'essere chiarita in tempi brevi». Sono questioni queste forse meno note al più ampio pubblico che ne può più facilmente assaporare la delizia nelle polemiche ampiamente pubblicizzate, particolarmente in ambiente anglosassone, relative alla cronologia biblica. La ben nota polemica tra *minimalisti* e *massimalisti* ci ricorda

che *traduzione e tradizione* non sono solo l'oggetto del nostro studio, ma noi stessi siamo parte di una tradizione scientifica, che interpretiamo, traduciamo, decliniamo ciascuno con caratteristiche proprie ma anche con *genealogie* spesso ben individuabili.

Anche Paola Poli («Traduzione, assimilazione, interpretazione di elementi iconografici ed ideologici da tradizioni diverse. Il caso di Malatya») presenta il dilemma che si pongono nella datazione dei reperti, in particolare dei rilievi della Porta dei Leoni di Malatya, e della stele di Ispekçür, e dell'interpretazione delle affinità o dipendenze degli elementi ideologici e iconografici presenti nei materiali oggetti del suo studio con le differenti tradizioni culturali dell'area. L'autrice intende pertanto «evidenziare la difficoltà e l'incertezza che emergono qualora si voglia affrontare l'analisi e la datazione della documentazione neo-ittita, in quanto si tratta di opere che sono il frutto della traduzione, assimilazione ed interpretazione di tradizioni di culture ed epoche diverse». D'altra parte la datazione di questi reperti ha una ricaduta sulla stessa interpretazione dei rapporti storici tra le differenti aree culturali, i cui influssi sono presenti nelle opere esaminate. «Fondamentale risulta a questo punto la datazione dei rilievi di Malatya in quanto, in genere, la presenza di elementi mesopotamici veniva interpretata come il frutto del contatto politico-culturale tra l'impero assiro e gli stati neo-ittiti, che viene collocato non prima del X secolo. Se accettiamo l'ipotesi di datazione dei rilievi di Malatya proposta da Hawkins al XII secolo è evidente che dobbiamo considerare anche all'eventualità di contatti e scambi culturali tra Siria e Mesopotamia già in epoca anteriore». Ma la valutazione degli stilemi adottati nelle opere resta problematica. Infatti «gli elementi riconducibili alla tradizione ittita sono simboli, appositamente scelti ed adottati, perché possano rimandare ad uno specifico ambito ideologico. Data la particolare componente etnica del regno di Malatya, perché non pensare che qualche sovrano locale non potesse rivendicare anche in un'epoca tarda le proprie origini forse di fronte all'impellente annessione assira? L'ipotesi è molto suggestiva ma ovviamente trova scarsi elementi di conferma». Qualunque sia l'opzione adottata se ne deve valutare

l'impatto sulla più ampia datazione della documentazione neo-ittita sull'interpretazione cronologica di altri documenti.

Érica Couto («*Gilgameš* in Giappone: Riferimenti ai miti sumero-accadici nell'anime») nell'esame della «produzione manga e anime giapponesi», in particolare *Metrópolis* (2001), *Gilgamesh* (2003-2004), e *Neon Genesis Evangelion* (1995), evidenzia come «in diverse serie e produzioni di animazione compaiano personaggi, nomi, elementi o semplici riferimenti alle culture vicinorientali». Più che giustificata la domanda su quale sia il senso di queste riprese a tanta distanza nel tempo e nello spazio. L'autrice dunque compie «un'analisi del particolare uso che si fa di riferimenti a miti mesopotamici, e ad alcuni aspetti biblici, negli anime giapponesi, tentando, in seguito, di chiarire a quale necessità risponde tale pratica nello sviluppo della storia ed inoltre come questo si vincola alla realtà del Giappone del XX secolo».

Va notato che «ciò che viene presa non è l'intera storia o la complessa rete delle relazioni tra i personaggi. Si tratta, soprattutto, di spunti, elementi più o meno sfusi che l'autore intreccia con il filo narrativo secondo i suoi particolari interessi». Tuttavia queste componenti non vengono sfruttate solo per il desiderio «d'incorporare dei riferimenti esotici nel racconto, ma hanno una loro funzione nell'economia generale della storia». «La fase che segue ai processi di distruzioni ed alle catastrofi mondiali permette lo sviluppo di discorsi sulla creazione e/o ricostruzione. È in questo contesto che i miti e i riferimenti letterari prendono un senso». Negli anime esaminati «si osservano dei contesti futuristici nei quali si producono processi di creazione di nuovi esseri, di nuove realtà, sia divinità sia semidivinità, cyborg o robot, con capacità e caratteristiche che superano la normale natura umana». «Il mito permette di fare riferimento, da un lato, ai processi di creazione: nel mito, gli dei sono gli attori, quelli che danno forma alla nuova realtà; nella produzione manga-anime, sono gli uomini attraverso la scienza a farlo, investendosi, però di un ruolo divino o quasi. Dall'altro, alla vita precedente la catastrofe che si tenta di ricostruire». «La questione della divinità, il superamento dei limiti umani, o i grandi poteri, sono

elementi presenti nei miti» che possono essere riletti e tradotti nelle dinamiche della realtà contemporanea. In particolare In Giappone giocano un ruolo specifico da un lato l'esperienza delle conseguenze della bomba atomica, dall'altro il vissuto di un'intensa tecnologizzazione. Con questi si intreccia anche il tema del conflitto generazionale che si esprime nella «responsabilità dei figli nella ricostruzione di un mondo distrutto dalle generazioni precedenti», nel «miglioramento di questo stesso mondo sulla base degli ideali dei progenitori».

Naturalmente anche questa lettura delle tracce degli antichi miti nella produzione cinematografica più recente è affascinante e dimostra ancora una volta come nelle soffitte e nelle cantine delle nostre case, del nostro patrimonio culturale si possano trovare sia capolavori dimenticati, sia oggetti più modesti che però possono col loro fascino del passato restituire profondità a un presente appiattito. Dimostra anche che alcuni dei problemi del nostro mondo non sono così nuovi, ma hanno sollecitato risposte che a loro volta ci continuano a interrogare.¹⁷

Bibliografia

Black 2008

Fiona C. Black, ed. - *The Recycled Bible. Autobiography, Culture, and the Space Between*, Semeia Studies 51, Atlanta 2006.

Blumenberg 1984

Hans Blumenberg, *La leggibilità del mondo, Il libro come metafora della natura*, Bologna 1984.

17 Può essere utile in questo senso la lettura del volume di Black (2006: 1) che "trace the Bible as it is recycled through a wide range of Western cultural texts, from beer to the devil — and much in between". "*The Recycled Bible* gauges the immeasurable influence that culture and the Bible exert on each other. 'Recycled' refers to the useful by-product of these exchanges; it is an acknowledgement that reading the Bible is always transformative, both of text and of reader".

Bushman 2008

Richard Lyman Bushman, *Mormonism. A Very Short Introduction*, Oxford 2008.
16-24;

Davies 2003

Douglas J. Davies, *An Introduction To Mormonism*, Cambridge 2003.

Gislimberti 2009

Tiziana Gislimberti, *Mappe della memoria. L'ultima generazione tedesco-orientale racconta*, Milano-Udine 2009.

Givens 2002

Terry L. Givens, *By the Hand of Mormon. The American Scripture that Launched a New World Religion*, Oxford 2002.

Givens 2007

Terryl L. Givens, *People of Paradox. A History of Mormon Culture*, Oxford 2007.

Graves 2007

Michael Graves, *Jerome's Hebrew philology; a study based on his commentary on Jeremiah*, Leiden 2007.

Hofmannstahl 1974

Hugo von Hofmannstahl, *Lettera di Lord Chandos*, Edizione bilingue, Introduzione di Claudio Magris, Traduzione di Marga Vidusso Feriani, s.i.l. 1974.

Jackson 2008

Andrew Jackson, *Mormonism Explained: What Latter-day Saints Teach and Practice*, Wheaton (Illinois) 2008.

Jucci 1992

Elio Jucci, «‘Il luogo che ho scelto’. Immagini bibliche del potere», in *Miti Simboli e Politica. L’immaginario e il potere*, cur. G. M. Chiodi, Torino 1992.

Jucci 2009a

Elio Jucci, «Tra inizio e fine. Bagliori di luce nella tradizione ebraica», in corso di stampa.

Jucci 2009b

Elio Jucci, «Il testo biblico e i Manoscritti del Mar Morto», in *La Bibbia testo di fede e modello letterario*, in corso di stampa.

Levi 1975

Primo Levi, *Il sistema Periodico*, Torino 1975.

McNamara 1978

Martin McNamara, *Il Targum e il Nuovo Testamento*, Bologna 1978.

Stark 2005

Rodney Stark, *The rise of Mormonism*, edited by Reid L. Neilson, New York 2005.

Wright 2003

Benjamin G. Wright II, «Access to the Source: Cicero, Ben Sira, The Septuagint and their Audiences», *Journal for the Study of Judaism* 34 (2003), 1-27.

Tavole

Finito di stampare
nel mese di dicembre 2008
da STATUS S.R.L. - Genova
per conto di Qu.A.S.A.R. S.R.L.

Printed in Europe