front matter at the end
for Table of Contents of article see bookmarks to the left

"*Awīliš īwē*"
L'uomo mesopotamico come figlio della città

Giorgio Buccellati

Awīliš īwē. È una delle più belle frasi della letteratura mesopotamica: Enkidu "si trasformò nella natura di uomo". Ma più propriamente dovremmo tradurre: "nella natura di un essere civile"—perché essere veramente uomo (*awīlum*) vuol dire essere "figlio di una città". Per quanto riguarda Enkidu nel poema di Gilgamesh, "naturalizzare" vuol dire quindi, "civilizzare", e non "umanizzare", una differenza non da poco. In questo breve saggio desidero approfondire questa differenza, con delle considerazioni che offro con particolare piacere a un amico con il quale ci siamo incontrati spesso nella collegialità della vita accademica e nella comunanza di interessi scientifici. Da ultimo, per un seminario per il quale Stefano aveva proposto il titolo molto suggestivo di *Gradi di umanità*, dove presentai una prima versione del tema che sviluppo qui più nei dettagli, stimolato dal titolo originario e dalle altre presentazioni date in quel seminario.

1. Trasformazione

"Gradi di umanità": è un titolo che si attiene perfettamente all'episodio che leggiamo all'inizio del poema di Gilgamesh e che ha come protagonista Enkidu. Questi passa infatti gradualmente da uno stadio di umanità all'altro, muovendosi attraverso una serie di eventi che lo porta fino all'ultimo stadio, quello dove diventa un *awīlum*. All'inizio Enkidu è un essere umano che vive con gli animali ma non è un animale. Vive però in una perfetta sintonia con loro, e per via di questa sua specie di "animalità" causa dei seri problemi alle comunità attorno al centro urbano di Uruk. Ma non lo si vuole eliminare. Lo si vuole, invece, addomesticare—renderlo, cioè, più propriamente "civile". Per assorbirlo nella sfera urbana, viene accostato da una cortigiana che lo introduce al valore del rapporto emotivo: l'attrazione sessuale è certo l'esca iniziale, ma il senso dell'incontro emerge da un confronto che è più personale. È come donna, non solo come femmina, che la cortigiana eleva Enkidu al livello umano dello scambio quasi affettivo, come nessun animale avrebbe potuto fare: gli parla, lo prende per mano, e lo accompagna in un villaggio. Qui, dopo la trasformazione che potremmo definire come fisio-psicologica, avviene quella culturale: il barbiere, i vestiti, la birra che lo inebria, il cibo cotto, il sesso come istituzione (il matrimonio). È a questo punto

© 2020, Zaphon, Münster
ISBN 978-3-96327-110-6 (Buch) / ISBN 978-3-96327-111-3 (E-Book)

che, ci dice il testo, Enkidu "venne trasformato in uomo civile" (*awīliš īwē* P108).[1] Non basta. Il testo aggiunge, a guisa di spiegazione: "viene ad essere come un marito, un capofamiglia" (*kīma mūti ibaššī* P110). È una qualifica importante, che ci riporta a quanto dicevo in merito all'impatto psicologico del rapporto sessuale: Enkidu e la cortigiana non si sposano, ma Enkidu, attraverso il rapporto sessuale, è diventato *come* un capofamiglia. In traduzione, il termine suona strano: ma è importante, perché fa riferimento al senso di responsabilità che viene con la trasformazione in essere civile.

Ciò fatto, Enkidu è pronto per arrivare alla meta, la città, dove si confronta con un tipo diverso di violenza, lo sport, e arriva così all'incontro culminante nella città di Uruk. Già toccato dalla civiltà nel contesto para-urbano del villaggio, arriva all'apice della trasformazione passando (è l'ultimo "grado di umanità") dal rapporto con una donna a quello di amicizia e solidarietà con un uomo—Gilgamesh.[2]

La "naturalizzazione" vuol dire trasformazione della natura. Non da animale a essere umano, solo da "selvaggio" a essere civile. L'equivalente accadico per un selvaggio, un "non-*awīlum*" è il termine *lullū*, che troviamo, riferito a Enkidu, nella versione tarda di *Gilgamesh*, dove il cacciatore che porta la cortigiana da Enkidu così la istruisce: "mostragli, a questo uomo selvaggio, di che cosa è capace la donna" (*epšīšum-ma lullā šipir sinništi*, GE I 185, cf. George 2003 178, 192). Indicativo è il fatto che non vi è alcun problema nella comunicazione verbale con Enkidu, in contrasto con quanto succede a Etana quando non capisce il linguaggio dell'aquila, per cui occorre un esplicito intervento divino (vedi sotto, § 4).

Il fenomeno della trasformazione occorre, in maniera diversa e meno esplicitamente accentuata ma ugualmente significativa, in relazione agli dei. In due casi, viene proposto il rapporto della natura divina con quella umana. Il caso più appariscente si trova nella prima riga di *Atram-hasīs*: "quando gli dei erano come uomini" (*inūma ilū awīlūm*).[3] Non si tratta di una trasformazione, ma di una somiglianza di natura, quasi a dire che gli dei non erano ancora propriamente tali, e lo divennero in seguito da "come uomini" che erano prima.

Il secondo caso è nascosto in *Erra*, là dove Ishum rimprovera Erra per il suo uso eccessivo di violenza: "hai mutato la tua natura divina e ti sei fatto simile all'uomo" (*ilutka tušannī-ma tamtašal amēliš*).[4] Si tratta di un'accusa che prende il tono di un'iperbole, ma l'impatto è analogo ed eloquente: scendere al livello

[1] Per i riferimenti a *Gilgamesh* vedi George 2003. Sviluppo più ampiamente l'analisi dei testi qui presi in considerazione nel mio libro in corso di preparazione. Per la datazione del primo *Gilgamesh* si veda Buccellati 2019.

[2] Si veda Buccellati 2000.

[3] Oltre all'edizione primaria di Lambert – Millard 1969, si vedano Shehata 2001 e Ermidoro 2017.

[4] Cagni 1969, IV 3. Si veda anche Cagni 1977.

© 2020, Zaphon, Münster
ISBN 978-3-96327-110-6 (Buch) / ISBN 978-3-96327-111-3 (E-Book)

della natura umana è ovviamente una disgrazia, quasi in contrapposto con l'equivalente *awīliš* della forma antico-babilonese di *Gilgamesh*, quasi cioè si volesse dire che per Erra succede l'opposto di quello che succede a Enkidu.

Il mito di *Nergal ed Ereshkigal*[5] propone una situazione analoga, ma su due livelli paralleli della natura divina. L'incomunicabilità tra la sfera celeste e quella degli inferi è al centro di tutta la vicenda. Come per Enkidu con la cortigiana, anche qui è il rapporto sessuale fra le due divinità che rende possibile quella che possiamo chiamare l'infernalizzazione di Nergal. Questo esito non viene descritto in questi termini, non abbiamo cioè una dichiarazione del tipo *Irkalla'iš īwē* "Nergal si trasformò nella natura di Irkalla (il nome degli inferi)", ma nella sostanza il messaggio è proprio questo.

2. Appartenenza

La prospettiva che ci si è aperta con il concetto di trasformazione ci aiuta a vedere la natura del bersaglio di questa trasformazione—la città. Il rapporto sessuale ha la duplice valenza di applicarsi sia all'elemento grezzo, per così dire, che a quello civile. Come Ereshkigal per Nergal, così la cortigiana per Enkidu attrae fisicamente e converte emotivamente. È tramite la cortigiana che Enkidu viene a trovarsi inserito nella struttura urbana da cui viene la donna (così come Nergal viene inserito nella struttura del mondo degli inferi tramite Ereshkigal). Il risultato è che Enkidu è, alla fine, un "figlio della città" (così come Nergal diventa, possiamo dire, "figlio degli inferi"). Questa "filiazione" è un modo di concepire la naturalizzazione.

Si noti che non esiste, in accadico, la possibilità di formare un aggettivo da un nome primario (cioè non derivato da una radice verbale), se non con un suffisso del tipo gentilico, il cui uso è però fortemente limitato. Non esiste, quindi, un equivalente per i nostri aggettivi "urbano", "civile", "cittadino". L'equivalente viene espresso tramite una frase nominale che usa proprio il termine *māru* "figlio". Così un cittadino babilonese è *mār Bābilim* "figlio di Babilonia"; analogamente, anche se questo non viene detto nel testo, possiamo dire che Enkidu diviene *mār Uruk* "figlio di Uruk".

Non dobbiamo leggervi troppo, perché si tratta di una normale associazione lessicale, per cui abbiamo, per esempio, *mārū ugārim* "figli del distretto di irrigazione", quindi "contadini", oppure *mārū yamina* "figli della riva destra (dell'Eufrate)", quindi "nomadi".[6] In effetti, un *mār ugārim* è comunque un *awīlum*, cioè è allo stesso tempo un *mār ālim* in quanto è un "para-cittadino": i contadini sono infatti e comunque membri della società urbana in quanto assorbiti nel contesto generale della città, al quale anche la campagna appartiene.

[5] Ponchia – Luukko 2013.
[6] Vedi Buccellati 1990, 106.

© 2020, Zaphon, Münster
ISBN 978-3-96327-110-6 (Buch) / ISBN 978-3-96327-111-3 (E-Book)

È anche significativo che si trovi in uso comune il femminile di *awīlum*, cioè *awiltum*, si veda per esempio *ištēn awiltum mārat Idamaraṣ*, "una donna figlia di Idamaraṣ".[7] *Awiltum* non è quindi il femminile di "uomo", ma di "cittadino"—è una "figlia della città". Nel senso di "maschio" e "femmina" abbiamo i termini accadici di *zikarum* e *sinništum* come esseri fisicamente umani, e determinati in quanto al sesso ma non allo statuto di essere civili.

Anche uno schiavo o schiava appartiene alla categoria di cittadino, si veda per esempio: *awiltum ša uṣīam amat šarrim* "la "cittadina" che è appena andata via è una schiava del re";[8] ciò non vuol dire che essa abbia diritti politici, ma solo che vive nel contesto urbano della civiltà. È un aspetto importante, che ci illumina sulla valenza propria del termine *awīlum*: si tratta di un termine che si riferisce solo all'aspetto della partecipazione alla civiltà come fenomeno culturale, non sociale né tanto meno politico. Un "non-*awīlum*" è un essere che è solo fisicamente, e non socialmente, umano; che non partecipa della qualità di *awīlūtum*; che non rientra nel "contenitore" città.

3. Il contenitore

L'uomo è dunque veramente tale in quanto essere "civile", cioè in quanto appartiene alla città. La città è dunque il contenitore.

Significativo a questo proposito è la narrativa della creazione (*Enūma elīš*)[9] che, per quanto riguarda gli esseri umani, è propriamente una mitologia della città. Quello che viene creato *in primis* è la città come tale, non l'uomo. Se l'uomo, per essere veramente tale, deve essere il figlio di una città, bisogna pure che questa città esista di per sé, come un'entità alla quale poi l'uomo potrà di fatto appartenere. La città, come "contenitore", ha la precedenza nella visione creatrice di Marduk:

V 117 Marduk, avendo aperto la bocca, prese la parola
118 per rivolgere questo discorso agli dei, suoi padri:
119 «Al di sopra dell'Apsu, dimora che voi occupate;
120 come copia dell'Esarra che io stesso ho costruito per voi,
121 ma più in basso, in un luogo di cui ho consolidato la base,
122 voglio costruirmi un Tempio che sarà la mia Dimora preferita,
123 in mezzo al quale impianterò il mio Santuario
124 e assegnerò i miei appartamenti, per stabilirvi il mio regno.
125 Quando voi lascerete l'Apsu, per salire all'Ass[embl]ea,
126 quella sarà la vostra sosta, per ricevervi tutti insieme;
127 quando lascerete il Cielo per scendere all'[Assemblea],
128 quella sarà la vostra sosta, per ricevervi tutti insieme!

[7] *VAS* 16 80:1; si veda la voce *amiltu* in *CAD* A/2, 46–48.
[8] Boyer 1928, 119: 9.
[9] Lambert 2013.

© 2020, Zaphon, Münster
ISBN 978-3-96327-110-6 (Buch) / ISBN 978-3-96327-111-3 (E-Book)

129 [Le] darò il nome di Babilonia "Il Tempio dei Grandi Dei",
130 ed è là che terremo le nostre feste (?), n[oi al]tri!»

La città precede tutto, e l'uomo è creato successivamente, in funzione di essa; così, poco più giù nell'*Enūma elīš*, Marduk annuncia la creazione dell'uomo:

VI 1 Marduk, udita la dichiarazione degli dei –
2 il suo cuore lo spingeva a creare nuove meraviglie.
3 [Apr]ì dunque la bocca e disse a Ea,
4 spiegandogli il progetto che aveva chiuso nel cuore:
5 «Voglio condensare del sangue, costituire un'ossatura
6 e creare cosi un prototipo umano (*lullū*) che si chiamerà "Uomo" (*awīlum*)!
7 Questo prototipo di Uomo (*lullū-awīlum*), voglio crearlo
8 perché gli siano imposte le fatiche degli dei di modo che essi abbiano tempo libero.
9 Nuovamente voglio render più gradevole la loro esistenza,
10 affinché, anche se separati in due gruppi, siano ugualmente onorati!»

La terminologia alle righe 6–7 è importante per il nostro argomento. *Lullū* è il "prototipo umano", cioè l'essere fisico, che dovrà chiamarsi *amēlu* (*awīlum* in antico babilonese) una volta inserito nella città, diventando così l'Uomo con la U maiuscola. La città è dunque il contenitore che dà senso a chi è uomo in verità, l'*awīlum*, cioè il "figlio della città", l'essere civile in cui si è trasformato il prototipo (*lullū*). Segue in maniera più esplicita, nel testo, la narrazione della creazione di questo prototipo (*lullū*) dal sangue di Qingu, una divinità tanto minore da essere citata solo qui (vi 11–32), in funzione del servizio degli dei (vi 33–44), e quindi segue, secondo l'intenzione iniziale, la creazione di Babilonia da parte degli dei (vi 45–73).

Troviamo la stessa dicotomia in *Atram-hasīs*,[10] prima per bocca di Anu:

I 188 La Signora degli dei, l'Utero divino, è qui presente:
189 che l'Utero divino dia forma fisica all'uomo (*lullū*),
190 e che l'uomo nella sua forma civile (*awīlum*) possa portare il fardello divino!

e poi con l'invito alla dea Mami (l'Utero divino) da parte di tutti gli altri dei a eseguire quello che Anu aveva appena ordinato:

[10] Vedi nota 3. La riga I 189 è quella del manoscritto Si II 69.

© 2020, Zaphon, Münster
ISBN 978-3-96327-110-6 (Buch) / ISBN 978-3-96327-111-3 (E-Book)

I 194 "Solo tu sei l'Utero, la formatrice degli uomini:
195 forma dunque l'uomo come essere fisico (*lullū*) tale che possa portare il giogo,
196 che possa portare il giogo, l'opera di Enlil –
197 e poi che sia l'uomo come essere civile (*awīlum*) a portare il fardello divino".

Tornando a Enkidu, la sua trasformazione può essere vista in una prospettiva che potremmo definire cosmica. Anche lui viene definito *lullū-amēlu* (nel secondo *Gilgamesh*, I 178). Quello che succede con lui è proprio il passaggio da prototipo o uomo come essere fisico a Uomo come essere civile, e questo passaggio è iscritto nella sua stessa natura. Solo assurgendo alla dimensione del vivere civile l'uomo si realizza nel senso più profondo della parola.

Enkidu rivive quindi, in una modalità abbreviata, l'evento della creazione: passa dallo stadio di uomo come essere fisico a quello di Uomo come essere civile tramite la mediazione della cortigiana, passando poi in un tempo breve attraverso i filtri della comunità urbana—il villaggio prima e la città poi. Enkidu emerge quindi come un'icona della creazione. Ma la trasformazione non è né automatica né universale.

4. Chiaroscuro

Esistono infatti anche i barbari, come li chiameranno i Greci, o, come direbbero forse i mesopotamici, i *lullū* che sono in qualche modo solo vicini alla soglia della civiltà. È come se per loro la creazione fosse ancora in via di sviluppo. Ne vediamo l'eco in due testi letterari,[11] uno sumerico e uno accadico.

In *Enki e Ninmah*[12] abbiamo un altro mito di creazione, ma ben diverso da quelli accadici che abbiamo appena visto. Per via di una sorta di gara con Enki, Ninmah produce dei feti deformi, che sono tali per via di una menomazione fisica (uno storpio, un cieco, uno zoppo), o per via di una insufficienza genitale (un uomo e una donna sterili, un eunuco). Inserita fra le due categorie c'è poi quella di uno "zotico (LÚ.LIL), del genere di un bifolco delle montagne (SUBUR)".[13]

---

[11] Si potrebbero naturalmente trovare temi analoghi in altri testi. Viene per esempio in mente il mito del matrimonio di MAR.TU, *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* 1.7.1; Pettinato 2001, 298–301. Da un lato, la città di Ninab esiste fin dall'inizio in un tempo cosmico (un'eco dell'*Enūma elīš*), dall'altro il dio Martu (come avatar degli Amorrei), è descritto come "uno che si veste di una pelle di pecora, ecc". (ll. 129–139), cioè un nomade estraneo alla città e quindi non civile. Anche in questo caso, il matrimonio serve come fattore di avvicinamento, e quindi alla fine di trasformazione, in quello che potremmo chiamare un *awīlum*.

[12] Ceccarelli 2016.

[13] Versione B in Ceccarelli 2016, 50–51, 112–113, 175. La parola sumerica LÚ.LIL (accadico *lillu*) "stupido" potrebbe avere una intenzionale assonanza con il termine *lú.lu*$_x$ da

© 2020, Zaphon, Münster
ISBN 978-3-96327-110-6 (Buch) / ISBN 978-3-96327-111-3 (E-Book)

Si tratta di una menomazione ben diversa da quelle fisiche degli altri due gruppi: si tratta, in sostanza, di un barbaro o *lullū*, la cui insufficienza culturale lo rende simile a un essere fisicamente handicappato.

Per ognuno di questi feti deformi, Enki, nei termini della sfida con Ninmah, trova una destinazione adeguata. E quella del nostro zotico è particolarmente interessante: diventa un attendente al servizio del re (SAG LUGAL.AK). Si tratta in un certo senso di una trasformazione, in chiaroscuro: se non ha un fine ironico, possiamo leggervi una destinazione dello zotico a non fare troppe domande su quello che il servizio del re comporta, quasi come quello che ci si aspetta da un robot. Ma qualunque debba essere l'interpretazione, sta il fatto della trasformazione, messa in atto da Enki, per trasporre, con una modalità particolare, un uomo non ancora civile nell'orbita di quella civiltà urbana di cui il re sta all'apice.

Un secondo esempio si trova nel mito di *Etana*. Databile al periodo dell'espansione imperiale accadica,[14] il testo ci presenta un'interpretazione ideologica della nuova visione politica, che coinvolge le popolazioni ai margini del territorio urbano, ai margini quindi e al di fuori della civiltà. Etana costruisce un "fortino" alla frontiera, con un santuario. "All'ombra di questo santuario" (ii 2–4) si sviluppa una vicenda che viene raccontata in forma di favola: l'aquila e il serpente fanno un accordo che viene ben presto rotto e che porta a un conflitto fra di loro. Possiamo vedere l'aquila, identificata con Anzu (ii 71), come l'icona delle popolazioni barbare dell'altopiano nordorientale, e lo stesso per il serpente, che nell'iscrizione di Utu-hegal[15] viene usato come l'icona per Gutium, un'altra popolazione barbara dell'altopiano. All'ombra della civilissima Kish, la città di Etana, si trova il mondo ancora barbaro, senza legge.[16] Si situa qui la figura di Etana: è il re di Kish che arriva in soccorso dell'aquila e la sottomette, controllandone le risorse (la capacità di volare) che permette a Etana di raggiungere mete fino allora insospettate. Civilizzare i barbari vuol dire colonizzarli (questa è almeno una chiave di lettura del mito). È un'altra modalità di chiaroscuro in cui

---

cui viene l'accadico *lullū*. La qualifica "del genere di" vuol rendere in maniera ambigua frasi diverse (in sumerico e accadico) che si trovano come varianti nei due manoscritti B e D: *ù*-TU.*bi*, *ù-dú-ud-da/ilittašu*, *ba-ni-in-dím/ibtanīšu.* Si tratta, in altre parole, di una deformità genetica. La parola sumerica *subur* si riferisce in primo luogo a una popolazione delle montagne settentrionali, Subartu: è un termine etnico che viene usato in senso dispregiativo (per una simile riduzione semantica di senso si può pensare al nostro "schiavo" originariamente da "Slavo").

[14] La tradizione testuale di Etana è tra le più complesse e controverse della letteratura mesopotamica, così come la questione della datazione. Si vedano in particolare: Kinnier Wilson 1985; Saporetti 1990; Bernbeck 1996; Haul 2000; Kinnier Wilson 2007.

[15] Frayne 1993, 284–293, l. 2 e 124.

[16] L'opposto si verifica nel mito hurrita di Argento, dove si dice che Kumarbi, la divinità suprema del pantheon risiede in Urkesh ma gira anche per le montagne (l'entroterra di Urkesh): in Urkesh, Kumarbi "risolve i conflitti legali in tutte le regioni" (Hoffner 1991, 49).

© 2020, Zaphon, Münster
ISBN 978-3-96327-110-6 (Buch) / ISBN 978-3-96327-111-3 (E-Book)

guardare alla trasformazione nella dimensione di *awīlūtum* di quelli che sono ancora al di fuori dell'orbita civile.

Un dettaglio nella vicenda di Etana è particolarmente significativo: ai confini tra favola e realtà, il confronto di Etana con l'aquila risulta problematico perché Etana non capisce il linguaggio dell'uccello:[17]

7 Etana si mise a parlare e si rivolse, proprio così, all'aquila:
8 "Devi tramutare (il suono) in un linguaggio, e in tal modo spiegare quello che non capisco"

È la situazione in cui ci si doveva imbattere nel confronto con barbari stranieri (non così con Enkidu!). Il problema dell'incomunicabilità è vivo e urgente, e deve essere superato con un intervento particolare, che nel contesto storico abituale (cioè quello della civiltà urbana) comportava l'uso di dizionari e interpreti; nel contesto della favola è l'aquila che si rivolge a Shamash per ottenere il risultato voluto:

10 "Il parlare dell'umanità [per parte mia io non capisco],
11 il parlare degli uccelli [per parte sua lui non capisce".]

Così avviene, ed Etana e aquila riescono a capirsi vicendevolmente. È un tratto molto realistico di questo momento particolare nell'espansione imperiale che deve superare nuovi limiti per portare la propria "civiltà" a chi ne è ancora privo.[18]

5. Contrappunto

Il percorso che porta alla trasformazione in uomo civile sembra a volte invertirsi, ed emerge in alcuni testi quasi una nostalgia per la condizione pre-urbana. Lo vediamo in tre testi che appartengono, con tonalità molto diverse, alla tradizione sapienziale nelle sue fasi più tarde. L'idealizzazione del mondo pre-civile sembra essere in risposta al dilagare della violenza armata che dilagava sempre di più e sembrava così mettere in questione la natura stessa della convivenza civile.

Il tema della violenza sta al centro del poema di *Erra.*[19] È un testo in prosa che, sotto la guisa di voler glorificare la guerra, ne mette in mostra gli orrori. In questo caso, lo stato brado viene presentato dai suoi attendenti a Erra, il dio della guerra, come quello veramente glorioso, in contrasto con l'atteggiamento rammollito di chi vive in città:

[17] Uso qui il testo di Kinnier Wilson 2007, 26. La numerazione delle righe segue questa edizione.
[18] È interessante vedere il contrasto con la tradizione biblica della Torre di Babele (Gen. 11: 1–9). Nell'orbita mesopotamica, la differenza di lingua è qualcosa di positivo: un limite, sì, ma che serve da trampolino a nuove conquiste.
[19] Vedi nota 4 e, per il tema della guerra, George 2013.

© 2020, Zaphon, Münster
ISBN 978-3-96327-110-6 (Buch) / ISBN 978-3-96327-111-3 (E-Book)

"Per i giovani vigorosi, andare per l'aperta campagna è come una vera festa mentre quelli di città non possono mai mangiare a sufficienza. ... Per quanto grande sia la forza di chi vive in città, come può resistere a chi vive negli spazi aperti? Per quanto appetitoso sia il pane della città, non regge a confronto con il pane cotto sulla brace! Per quanto allettante sia la birra di prima qualità, non regge a confronto dell'acqua della fiaschetta! Un palazzo costruito su un alto basamento non regge a confronto di una capanna in aperta campagna!" (I 51–59)"

In netto contrasto è la strofa 13 della *Teodicea*.[20] Si trova in posizione prominente, al centro preciso della trama dialogica che sviluppa, in ventisette strofe, il tema della disuguaglianza sociale, ivi incluse la violenza dei ricchi e la fortuna degli empi. La voce amara dell'esperienza è quella del protagonista che parla in prima persona:

133 Butterò via i beni della casa [...]
134 non desidererò più le cose che possiedo [...]
135 Me ne infischierò della religione, calpesterò i rituali;
136 macellerò un vitello solo per potermelo mangiare!
137 Mi metterò per strada per esplorare regioni lontane!
138 Mi scaverò un pozzo per trarne tutta l'acqua che voglio,
139 per l'aperta campagna vagherò come un ladro.
140 Entrerò di casa in casa per lenir la fame,
141 pur se affamato, vagabonderò incessantemente in cammino per le strade.
142 Come un mendicante, verso quello che ho dentro volgerò il mio volto:
143 la felicità è lontana [...]

È il rigetto totale delle comodità della vita cittadina, e delle sue istituzioni: la religione, la proprietà privata, le amenità del contesto urbano. Vivere da solo, soddisfacendo le prime necessità—è questo il nuovo ideale.

La strofa 15, che continua questa specie di manifesto hippy, mette l'accento in maniera ancora più specifica sulla dimensione legale della vita "civile" (che viene rigettata):

162 Ci sono tanti animali selvaggi, [...]:
163 e quale mai fra di loro accumula delle proprietà?
164 Ecco, allora: cercherò la mia discendenza fuori, nella steppa:
165 quello che guadagnerò non devo lasciarglielo perché se lo distribuiscano in parti uguali …

[20] Oshima 2014. Nella traduzione, il verso asimmetrico è in grassetto.

© 2020, Zaphon, Münster
ISBN 978-3-96327-110-6 (Buch) / ISBN 978-3-96327-111-3 (E-Book)

Non più contratti! È una presa di posizione radicale, in contrasto con tutta l'euforia che celebrava lo sbocciare della civiltà parecchi secoli prima. Qui, ne viene messo in evidenza il lato oscuro: la riflessione sapienziale cambia dal di dentro l'ottica trionfalistica dei testi epici e dei miti più antichi, e assume un tono che a noi suona profondamente moderno, cioè consono con il disamore che in tanti modi permea la nostra sensibilità di fronte al "progresso" della nostra era.[21]

In questa prospettiva, possiamo tornare, con un chiaro contrappunto, a *Gilgamesh*, e più precisamente il secondo *Gilgamesh*, quello che propone una rilettura ben diversa dei temi epici originari.[22] Il percorso che aveva portato alla trasformazione di Enkidu in uomo civile sembra invertirsi, perché Gilgamesh, dopo la morte di Enkidu, sembra voler rifare a ritroso l'itinerario personale dell'amico. La motivazione viene dal senso di perdita per la morte di Enkidu, e Gilgamesh si comporta come se avesse letto la *Teodicea*: ha una meta, è vero, ma per arrivarci deve vagabondare e perdere ogni sembianza dell'essere civile che era all'inizio.

Ma l'esito alla fine è più profondamente positivo di quanto ci si potesse aspettare. Dapprima sembrerebbe quasi che l'ideale sia quello di capovolgere del tutto le cose: se Enkidu "era diventato un essere civile" (*awīliš īwē*), vogliamo forse arrivare a dire di Gilgamesh che "era diventato un uomo allo stato brado" (*lullīš īwē*)? La risposta è un no del tutto enfatico. Bisogna riscoprire, questo è il messaggio, una dimensione umana più vera e più profonda. Nel secondo *Gilgamesh* abbiamo come una sublimazione unitaria dei temi che la vicenda di Enkidu aveva proposto. Da un lato, il rapporto con la donna come elemento personalizzante: la coppia di Ut-napishtim e sua moglie sono il modello non di una realtà sovrumana, ma invece di una profondamente umana, che Gilgamesh può trovare nella sua vita quotidiana, alla quale torna con una saggezza tutta nuova. Dall'altro, il processo di umanizzazione lo porta proprio alle mura di Uruk, dove finisce il poema. Lì, Gilgamesh si ritrova, in un senso rinnovato, "figlio di Uruk", nel mentre stesso che riesce ad essere più propriamente sé stesso. È in un senso del tutto nuovo che dobbiamo dire anche di Gilgamesh: *awīliš īwē*!

6. Una nota di sintassi

La frase con un nome primario (come *awīlum* o *lullū*) retto dal verbo *ewū* è l'equivalente di una forma verbale finita quale si trova nel caso di nomi derivati da una radice verbale (come *dmq*). Non sarebbe grammaticale avere una frase come **dumqiš īwē* "si trasformò in bontà", perché si userebbe invece la forma verbale *idmiq* "divenne buono". Le frasi *Irkalla'iš īwē* e *lullīš īwē*, che ho proposto

[21] Interessante a questo proposito è un recente saggio di Hinton 2017. L'autore descrive la scoperta della natura selvaggia nella poesia nordamericana, vista a confronto con una analoga situazione nella poesia cinese.
[22] Si veda Buccellati 1972.

© 2020, Zaphon, Münster
ISBN 978-3-96327-110-6 (Buch) / ISBN 978-3-96327-111-3 (E-Book)

nel testo, non sono attestate ma sono grammaticali. Si veda Buccellati 1996, 356, 359, 407.

I rapporti fra le due alternative si possono evidenziare schematicamente come segue:

	nome primario	**radice verbale**
condizione	*awīl* «è un uomo» *šū awīlum-ma* «questi è proprio un uomo»	*damiq* «è buono»
azione	*awīliš īwē* «è diventato un uomo»	*idmiq* «è diventato buono»

Bibliografia

Bernbeck, R.

1996 "Siegel, Mythen, Riten: Etana und die Ideologie der Akkad-Zeit", *BagM* 27, 159–214.

Boyer, G.

1928 *Contribution à l'histoire juridique de la première dynastie babylonienne*. Paris.

Buccellati, G.

1972 "Gilgamesh in chiave sapienziale: L'umiltà dell'anti-eroe", *OrAnt* 11, 1–26.

1990 "'River Bank', 'High Country', and 'Pasture Land': The Growth of Nomadism on The Middle Euphrates and the Khabur", in: S. Eichler, M. Wäfler e D. Warburton (ed.), *Tall Al-Hamidiya 2.* Göttingen, 87–117.

1996 *A Structural Grammar of Old Babylonian*. Wiesbaden.

2000 "On Poetry and Friendship: Linear and Tensional Elements in the Old Babylonian Episode of Gilgamesh and Enkidu", in: P. Negri Scafa e P. Gentili (ed.), *Donum natalicium. Studi presentati a Claudio Saporetti in occasione del suo 60. compleanno*. Roma, 63–76.

2019 "The First Gilgamesh. Conjectures about the Earliest Epic", in: P.S. Avetisyan, R. Dan e Y.H. Grekyan (ed.), *Over the Mountains and Far Away*. Oxford, 117–122.

in prep. *Il pensiero nell'argilla, Analisi strutturale della letteratura mesopotamica.* Milano / *Thought in Clay. Structural Analysis of Mesopotamian Literature*. Abingdon.

Cagni, L.

1969 *L'epopea di Erra* (StSem 34). Roma.

1977 *The Poem of Erra* (SANE 1, 3). Malibu.

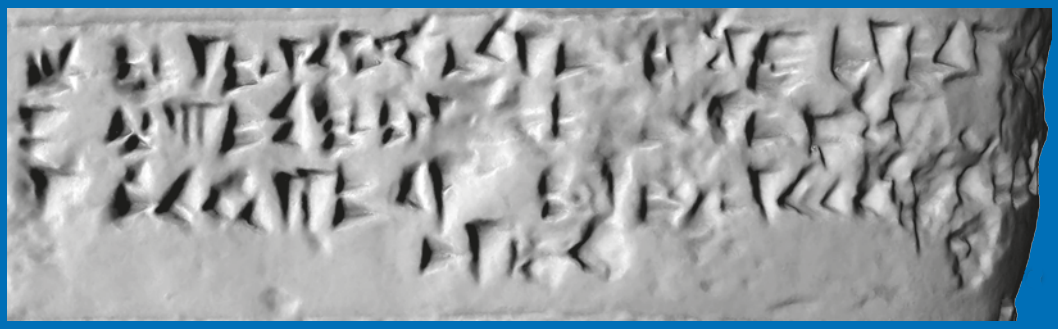
© 2020, Zaphon, Münster
ISBN 978-3-96327-110-6 (Buch) / ISBN 978-3-96327-111-3 (E-Book)

Ceccarelli, M.
2016 *Enki und Ninmaḫ. Eine mythische Erzählung in sumerischer Sprache*. Tübingen.
Ermidoro, S.
2017 *Quando gli dei erano uomini. Atrahasis e la storia babilonese del genere umano*. Torino.
Frayne, D.
1993 *Sargonic and Gutian Periods (2334–2113 BC)* (RIME 2). Toronto.
George, A.R
2003 *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. Oxford.
2013 "The poem of Erra and Ishum: A Babylonian Poet's View of War", in: H. Kennedy (ed.), *Warfare and Poetry in the Middle East.* London–New York, 39–71.
Haul, M.
2000 *Das Etana-Epos. Ein Mythos von der Himmelfahrt des Königs von Kiš*. Göttingen.
Hinton, D.
2017 *The Wilds of Poetry. Adventures in Mind and Landscape*. Boulder.
Hoffner, H.
1991 *Hittite Myths* (WAW 2, seconda edizione a cura di Gary M. Beckman). Atlanta.
Kinnier Wilson, J.V.
1985 *The Legend of Etana. A New Edition.* Warmister.
2007 *Studia Etanica. New Texts and Discussions*. Münster.
Lambert, W.G.
2013 *Babylonian Creation Myths* (MC 16). Winona Lake.
Lambert, W.G. e A.R. Millard
1969 *Atra-ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood.* Oxford.
Oshima, T.
2014 *Babylonian Poems of Pious Sufferers: Ludlul Bēl Nēmeqi and the Baylonian Theodicy* (Orientalische Religionen in der Antike 14). Tübingen.
Pettinato, G.
2001 *Mitologia sumerica*. Torino.
Ponchia, S. e M. Luukko
2013 *The Standard Babylonian Myth of Nergal and Ereškigal* (SAACT 8). Winona Lake.
Saporetti, C.
1990 *Etana*. Palermo.

© 2020, Zaphon, Münster
ISBN 978-3-96327-110-6 (Buch) / ISBN 978-3-96327-111-3 (E-Book)

Shehata, D.
2001 *Annotierte Bibliographie zum altbabylonischen Atramḫasīs-Mythos Inūma ilū awīlum* (GAAL 3). Göttingen.

© 2020, Zaphon, Münster
ISBN 978-3-96327-110-6 (Buch) / ISBN 978-3-96327-111-3 (E-Book)



talugaeš witteš

Ancient Near Eastern Studies Presented to Stefano de Martino on the Occasion of his 65th Birthday

Edited by Michele Cammarosano, Elena Devecchi and Maurizio Viano

Kasion 2

Zaphon

talugaeš witteš

Ancient Near Eastern Studies
Presented to Stefano de Martino
on the Occasion of his 65th Birthday

Edited by Michele Cammarosano,
Elena Devecchi and Maurizio Viano

© 2020, Zaphon, Münster
ISBN 978-3-96327-110-6 (Buch) / ISBN 978-3-96327-111-3 (E-Book)

Kasion

Publikationen zur ostmediterranen Antike
Publications on Eastern Mediterranean Antiquity

Band 2

Herausgegeben von Sebastian Fink,
Ingo Kottsieper und Kai A. Metzler

© 2020, Zaphon, Münster
ISBN 978-3-96327-110-6 (Buch) / ISBN 978-3-96327-111-3 (E-Book)

talugaeš witteš

Ancient Near Eastern Studies
Presented to Stefano de Martino
on the Occasion of his 65th Birthday

Edited by Michele Cammarosano,
Elena Devecchi and Maurizio Viano

Zaphon
Münster
2020

© 2020, Zaphon, Münster
ISBN 978-3-96327-110-6 (Buch) / ISBN 978-3-96327-111-3 (E-Book)

Illustration auf dem Einband: Auschnitt aus KBo 21.22 (406/c).
Courtesy Hethitologie-Portal Mainz: hethiter.net/:3DArchiv 406-c.

talugaeš witteš
Ancient Near Eastern Studies Presented to Stefano de Martino
on the Occasion of his 65th Birthday

Edited by Michele Cammarosano, Elena Devecchi and Maurizio Viano

Kasion 2

© 2020 Zaphon, Münster (www.zaphon.de)

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
electronic, mechanical, photo-copying, recording, or otherwise,
without the prior permission of the publisher.

Printed in Germany
Printed on acid-free paper

ISBN 978-3-96327-110-6

ISSN 2626-7179

Stefano a Venezia

© 2020, Zaphon, Münster
ISBN 978-3-96327-110-6 (Buch) / ISBN 978-3-96327-111-3 (E-Book)

© 2020, Zaphon, Münster
ISBN 978-3-96327-110-6 (Buch) / ISBN 978-3-96327-111-3 (E-Book)

Indice

Prefazione XI

Pubblicazioni di Stefano de Martino..... XV

Silvia Alaura
La vera storia di un clamoroso falso ittita di fine Ottocento 1

Metin Alparslan – Meltem Doğan-Alparslan
Ein neues Tontafelfragment aus Boğazköy: Boğazkale 1-1-2018 23

Alfonso Archi
Personal Names of Proto-Anatolian Indo-European-Speaking Populations
East of the Euphrates (24th Cent. BC) 27

Giorgio Buccellati
"*Awīliš īwē*": L'uomo mesopotamico come figlio della città 37

Alessandra Cellerino
Il sigillo a cilindro IM 115642 dalla Tomba Reale III a Nimrud:
Una raffigurazione enigmatica..... 51

Yoram Cohen – Netanel Anor
Forging an Empire: The Borders of Carchemish According to *CTH* 50
(KUB 19.27) 71

Lorenzo d'Alfonso
Reorganization vs. Resilience in Early Iron Age Monumental Art
of Central Anatolia..... 81

Belkıs Dinçol – Hasan Peker
Sealings from Renewed Excavations at Alalakh 103

Rita Dolce
Visual Communication and the Audience: An Observation Point
on Mesopotamia..... 109

© 2020, Zaphon, Münster
ISBN 978-3-96327-110-6 (Buch) / ISBN 978-3-96327-111-3 (E-Book)

Frederick Mario Fales
The Rural Hinterland of Assyrian Cities: Clusters of Toponyms 121

Massimo Forlanini
Il contesto storico delle istruzioni "umanitarie" hittite e l'"invasione"
dei caschei (Kaška) 141

Rita Francia
The Name of Babylon in Hittite Texts.....175

Helmut Freydank – Doris Prechel
Nochmals zum Brief des Labarna an Tunija von Tikunani 193

Amir Gilan
"She did not call me father, so I will not call her my daughter!"
The Episode of the "Daughter" in *CTH* 6 and Its Historical Significance.....203

Federico Giusfredi
On the Old Assyrian *tuzzinnum* 215

Fatma Kaynar
KUB 32.121: il quinto frammento del rituale di Šalašu?..... 225

Marilyn Kelly-Buccellati
The Urkesh Mittani Horizon: Ceramic Evidence 237

Jörg Klinger
Nochmals zur Schreibung der Konjunktion *maḫḫan* und ihrer Geschichte.....257

Carlo Lippolis – Roberta Menegazzi
From Turin to Karakorum: Archaeology for the Public through Asia.....275

Romolo Loreto
Sulle origini del commercio carovaniero tra la Penisola Arabica e
il Vicino Oriente antico.....287

Massimiliano Marazzi
PORTA, PORTA$_2$ und „Hofeingang" in den Hieroglypheninschriften
des 2. Jts. v. Chr. 301

Paolo Matthiae
On the Historical Events of the Hurro-Hittite "Song of Release"..... 317

© 2020, Zaphon, Münster
ISBN 978-3-96327-110-6 (Buch) / ISBN 978-3-96327-111-3 (E-Book)

Vito Messina
A Statue of the *mušḫuššu* of Marduk at Babylon? 331

Jared L. Miller
Two Notes on Kizzuwatna's Status as a Hittite Vassal
in the Middle Hittite Period 345

Clelia Mora
Cylinder Seals as a Status Symbol in Hittite Anatolia 351

Frances Pinnock
Far nascere una statua, uccidere una statua: Ebla e gli Ittiti (?)
nel periodo paleosiriano 361

Simonetta Ponchia
Essere senza un padre: Una nota su Gilgamesh 377

Robert Rollinger
Some Considerations on Empire and Mental Mapping:
Conceptualizing the Ends of the World in the First Millennium BCE 383

Andreas Schachner
The Power of Geography: Criteria for Selecting the Location of Hattuša,
the Capital City of the Hittite Empire 399

Aygül Süel
A Mould from Ortaköy/Šapinuwa 421

Giulia Torri
Potters and Pottery in Hittite Society, According to Written Sources 433

Roberta Venco Ricciardi – Enrico Foietta
Cinture di sovrani, nobili e cavalieri nella statuaria di Hatra.....453

Mark Weeden
Hurrian in a Tablet from Tigunānum.....469

Gernot Wilhelm
Allaiturahe 489

© 2020, Zaphon, Münster
ISBN 978-3-96327-110-6 (Buch) / ISBN 978-3-96327-111-3 (E-Book)

© 2020, Zaphon, Münster
ISBN 978-3-96327-110-6 (Buch) / ISBN 978-3-96327-111-3 (E-Book)