

# ANCORA SULL'EBBREZZA DEL DIO EL (KTU 1.114)

Cristiano GROTTANELLI - Roma

## 1. Il testo e un'interpretazione

Un recente articolo di P. Xella<sup>1</sup> mi stimola a riprendere in esame un testo ugaritico (KTU 1.114) di cui mi ero occupato, insieme ad altri testi antichi, in un lavoro pubblicato nel 1982.<sup>2</sup> Per cominciare, sarà opportuno presentare qui la lettura e la traduzione di un brano "cruciale" di quel testo che mi paiono oggi le migliori, senza peraltro presumere di risolvere tutti i problemi relativi a quel brano. Con le seguenti due premesse: 1) qui, come già nel mio precedente contributo, offro una traduzione mia, cercando ovviamente di tenere conto delle molte traduzioni disponibili; 2) in alcuni punti, la traduzione che qui propongo è diversa da quella che, in modo esplicitamente ipotetico, avevo presentato nel 1982: diversa anche in grazia degli ulteriori studi apparsi sulla questione dopo il 1980.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> P. Xella, *Un antecedente eblaita del "demone" ugaritico hby?: "Studi epigrafici e lessicali"*, 3 (1986), pp. 17-25 (lo stimolo mi viene soprattutto dalle ultime righe della nota 2). Pur rivedendo e migliorando la sua traduzione di un brano cruciale del testo, Xella ribadisce la lettura che aveva proposto nove anni prima: P. Xella, *Studi sulla religione della Siria antica - I. El e il vino (RS 24.258)*: "Studi storico-religiosi", 1 (1977), pp. 229-261, e nell'articolo del 1986 parla di un personaggio dagli apparenti tratti demoniaci che "appare al dio El, caduto in una *trance* alcolica dopo un banchetto nella sua *mrzh*, nel quadro di una scena dal sapore infernale e allucinante, descrittaci dal testo KTU 1.114".

<sup>2</sup> C. Grottanelli, *La prova del buon figlio: "Religioni e Civiltà"*, 3 (1982 = Studi in memoria di Angelo Brelich), pp. 217-234. Mi sono occupato di quel testo anche nel mio articolo *L'ideologia del banchetto e l'ospite ambiguo: "Dialoghi di Archeologia"*, NS, 3 (1981), pp. 122-154, scritto dopo ma pubblicato prima. Una bibliografia completa degli studi sul testo KTU 1.114 si troverà nei lavori citati di Xella (e di Grottanelli), per le pubblicazioni precedenti il 1982 (importanti i contributi di Pope; Dietrich, Loretz e Sammartín Loewenstamm; Ullendorf; Margulis; Caquot e Sznycer; Miller; Gray; Caquot; i vecchi lavori di Virolleaud e di Schaeffer). Per gli studi successivi al 1982, si veda la nota seguente. Colgo l'occasione per scusarmi con il lettore dell'enorme quantità di errori di stampa - specie nel greco, nella trascrizione dall'ugaritico, nei nomi stranieri - che costellano, purtroppo, il mio lavoro del 1982.

<sup>3</sup> Mi erano sfuggiti, allora, C.E. L'Heureux, *Rank among the Canaanite Gods*, Missoula, Montana 1979, pp. 159-162; B. Margalit, *The Ugaritic Feast of the Drunken Gods:*

## KTU 1.114:17-22

17 il hlk l bth  
 yštkl 18 l hzrh  
 y<sup>c</sup>msnn tkmn 19 w šnm  
 wngšnn hby  
 20 b<sup>c</sup>l qnm w dnb  
 ylsn 21 bhrih w tnt  
 ql il km mī  
 il 22 k yrdm arš

El va alla sua casa,  
 si ritira nella sua corte.  
 Lo sorreggono/sorregge tkmn e šnm  
 e lo sospinge hby.  
 Il signore delle corna e della coda  
 sguazza nelle proprie feci e nella propria orina.  
 Cade El come morto,  
 El, come coloro che scendono sottoterra.

Sul fatto che questo passo descriva la condizione difficile di El, ubriaco dopo il banchetto di carne e vino che ha offerto agli altri dèi nella sua mrzh, e sorretto dai suoi due figli Tukamuna e Šunama (o: dal suo figlio dal nome doppio Tukamuna-e-Šunama;<sup>4</sup> ma la cosa sembra meno probabile), sono fondamentalmente d'accordo tutti gli studiosi. Controverse sono, invece, la natura (e, nel mio lavoro del 1982, la stessa esistenza) di hby, l'attribuzione dell'epiteto (un hapax) "signore delle (due) corna e della coda", e l'identità del personaggio che sguazza o è imbrattato negli (dagli) escrementi.<sup>5</sup> Come specificherò

Another Look at RS 24.258 (KTU 1.114): "Maarav", 2 (1979-1980), pp. 65-120. E. Watson, *Weathering a Wake: A Cure for a Carousal. A Revised translation of Ugaritic V Text I: "Proceedings of the Irish Biblical Association"*, 4 (1981), pp. 35-58 è uscito troppo tardi perché lo potessi usare (scrivevo infatti nel corso dell'anno 1980) e così M. Dietrich - O. Loretz: UF, 13 (1981), pp. 81-86, mentre ho utilizzato il contributo di A. Caquot nel *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, 9 (1979), coll. 139, 1412.

<sup>4</sup> I due nomi tkmn e šnm appaiono insieme in testi rituali, e in un caso sono preceduti dalla specificazione bn il ("figlio di El" o "figli di El"?). Nessun testo fornisce la risposta alla domanda, se tkmn w šnm sia un'endiadi formata da due divinità (come šhr w šlm in KTU 1.100, o come ttrt w nt alla 1.9 di questo stesso testo KTU 1.115), o invece un nome doppio di una sola divinità. Con alcuni degli studiosi citati nelle note precedenti, preferisco pensare che si tratti di due dèi distinti: mi induce a pensarlo la compresenza di ttrt w nt seguite da un verbo in questo testo, e anche la suggestione (non lo nego) di una simmetria nell'azione del "sostenere" il padre ebbro. Ma, ripeto, una soluzione certa non è possibile.

<sup>5</sup> In particolare, C. Schaeffer, *Nouveaux témoignages du culte de El et de Baal à Ras Shamra-Ougarit et ailleurs en Syrie-Palestine: "Syria"*, 43 (1966), pp. 1-18, e con lui Xella: "Studi storico-religiosi", 1 (1977), pp. 247-248, e pochi altri, pensavano che a "sguazzare" fosse hby; si noti però che invece Xella: "Studi epigrafici e lessicali", 3 (1986), pp. 17-25, pensa ora che a sguazzare negli escrementi sia El. Sul problema di hby, che secondo alcuni sarebbe un personaggio infernale e satanico (C. Virolleaud, *Le Festin du Père des Dieux [RS 24.258]: Ugaritica*, 5 [1968], pp. 550-551), una Teufelgestalt (Xella: "Studi storico-religiosi", 1 [1977], p.247), uno Stiermensch (Dietrich - Loretz, cit., p.96 e Xella:

meglio in seguito, sono ora convinto di essermi sbagliato, nel 1982, riguardo al primo punto, e di dover correggere quanto allora scrivevo (con un duplice punto interrogativo): hby è un nome proprio, e indica un personaggio attivo nella scena descritta. Sugli altri due problemi, invece, tenderei a confermare quanto scrivevo allora: probabilmente (ma non certamente: ne tratterò meglio in seguito) il "signore delle corna e della coda" è il dio El; certamente colui che sguazza nelle proprie feci e nella propria orina è, mi pare, quel dio. El si viene a trovare, se è corretta la mia interpretazione, nelle medesime condizioni dell'anonimo banchettante egiziano che, in un vivace testo databile al Nuovo Regno, è così apostrofato: "Ah! Se tu sapessi che il vino è un orrore, e la finissi con lo scedeh, e non ponessi più la brocca nel tuo cuore, e ti scordassi il telek! Ma ti si istruisce a cantare a suon di flauto, a modulare a suon di piffero, a gorgheggiare alla siriana a suon di kinnor, a cantare a suon di necekh. Tu siedti nella casa e ti circondano donne di piacere....Tu stai a sedere davanti alla ragazza, e sei unto di unguenti. Scivoli, e cadi bocconi, e ti profumi di sterco".<sup>6</sup>

La pertinenza di questo testo egiziano è chiara tanto a causa della sua relativa vicinanza cronologica, quanto, e soprattutto, per i precisi riferimenti che fanno del comportamento criticato un banchetto "alla siriana", accompagnato da strumenti musicali appunto siriani (fra i quali spicca il kinnor), e durante il quale si beve non birra ma vino. La morale è che, banchettando alla siriana e bevendo vino, ci si ubriaca, e, ubriacandosi, si rischia di scivolare, di cadere, e di sporcarsi di sterco. Esattamente quello che, secondo la mia interpretazione, accade a El. Il capo del pantheon di Ugarit però, padre degli dèi e degli uomini, è protetto, nel testo KTU 1.114, contro le conseguenze più nefaste dell'ubriachezza dall'azione pia dei suoi soccorritori (o del suo soccorritore): una situazione che troviamo perfettamente rispecchiata nel testo del Poema di Aqhat (KTU 1.17 I:27b segg. e 45 segg.), ove il buon figlio "prende (il padre) per mano nell'ebbrezza, e lo sorregge nella pienezza del vino".<sup>7</sup> Se si aggiunge che Tukamuna e Šunama sono (o che Tukamuna-e-Šumana è), come risulta da altri testi, figli (figlio) di El,<sup>8</sup> il quadro sarà chiaro. E sarà anche chiaro perché un testo del genere, che giustamente è stato definito "mitico-terapeutico", premetta la descrizione del banchetto e dell'ubriachezza di El alla descrizione di una cura contro l'ebbrezza, facendo precedere, come spesso accade nel mondo antico, la "ricetta" medico-magica da un racconto, relativo al prototipo mitico della situazione cui la cura fa riferimento.<sup>9</sup>

"Studi epigrafici e lessicali", 3 [1986], p.18), un diavolo (C.H. Gordon, *The Devil*, hby: "Newsletter for Ugaritic Studies", 33 [1985], p.15), si veda *infra*.

<sup>6</sup> S. Donadoni, *La letteratura egiziana antica*, Milano 1959, pp. 203-204. Ho già avvicinato questo testo egiziano alla situazione descritta in KTU 1.114 nei due articoli citati sopra, nella nota 2, e in particolare nel lavoro pubblicato in "Dialoghi di Archeologia" NS, 3 (1981), alle pp. 140-141.

<sup>7</sup> Su questo argomento si veda J.F. Healey, *The Pietas of an Ideal Son in Ugarit: Ugaritica* 12 (1980), pp. 353-356; anche K. Koch, *Die Sohnesverheissung an den ugaritischen Danel: ZA*, 24 (1967), pp. 211-221.

<sup>8</sup> A. Jirku, Šnm (*Schunama*), *der Sohn des Gottes* II: ZAW, 82 (1970), pp. 278-279.

<sup>9</sup> Sull'aspetto "terapeutico" insiste soprattutto Caquot, cit.; si veda anche l'articolo di E.

Il confronto di questo testo con un passo dell'Idillio XVII di Teocrito, che proponevo nel 1982, è, mi pare anche oggi, tutt'altro che forzato; è anzi necessario.<sup>10</sup> In quel passo, a un banchetto celeste (a base di nettare e ambrosia) partecipa l'eroe divinizzato Eracle; Eracle si ubriaca e, malfermo sulle gambe, è trasportato (non semplicemente scortato: il verbo è ἄγω) ai suoi appartamenti da due suoi discendenti, Alessandro e Tolomeo Lagide, che sono a loro volta re divinizzati e inoltre antenati di quel Tolomeo II, di cui il poemetto teocriteo è un encomio. Si noti che il confronto s'impone comunque, anche a prescindere dalla lettura controversa di KTU 1.114: 19-20, cioè dei passi relativi a *hby* e al famoso scivolone. Secondo tutte le letture del passo ugaritico, infatti, come ho già detto, El (come Eracle in Teocrito) si ubriaca ed è sorretto da due figli (o da un figlio dal nome "doppio"), che lo aiutano (lo aiuta) a ritirarsi nelle sue stanze.

Watson citato alla nota 3; ma sul fatto che il *verso* contiene una ricetta per chi si sente male, certo in conseguenza dell'ebbrezza, sono d'accordo quasi tutti gli studiosi. Simili lunghe premesse mitologiche di testi magici e curativi sono frequenti in molte culture: per il mondo mesopotamico si pensi alla famosa cosmogonia che prepara la cura contro il mal di denti (ANET, pp. 100-101); per l'ugaritico stesso al testo relativo a Horon e ai serpenti (KTU 1.100); per l'egiziano ai racconti, frequenti nei testi magici egizi, relativi a Isis e Horus; per un esempio moderno si veda l'interessante articolo di M. Hertzfeld, *Closure as Cure: "Current Anthropology"*, 27 (1986), pp. 107-120, con discussione (si tratta di un testo greco moderno relativo al malocchio, che narra di Cristo e della Madonna). Il testo "curativo" scritto sul *verso* della tavoletta andrà confrontato con testi mesopotamici relativi alla cura dei postumi dell'ebbrezza, o di stati patologici del tipo dell'alcolismo. Si veda ad esempio il testo riportato da G. Contenau, *La médecine en Assyrie et en Babylonie*, Paris 1938, p. 195, e ripreso da C. Zaccagnini, *La Tecnica e la Scienza*, in S. Moscati (ed.), *L'Alba della Civiltà*, II, Torino 1976, pp. 394-395: "Se un uomo ha preso del vino troppo forte, se ha mal di testa, se dimentica le parole e la sua pronuncia diventa confusa, se il suo pensiero è vagabondo e i suoi occhi guardano con fissità, per guarirlo prendi.....(una serie di droghe), mescolale con olio e vino, a sera: il mattino dopo, prima del sorgere del sole e prima che alcuno abbia abbracciato il malato, prenda la pozione e guarirà": come nella ricetta ugaritica, si impiega qui dell'olio. Si vedano anche i casi citati nei testi (testi datati fra l'VIII e il V secolo a.C., ma formanti un'unica tradizione) editi da R. Labat, *Traité Akkadien de Diagnostics et de Prognostics Medicaux*, Paris-Leiden 1951, pp. 66-67 ll. 69-70: "69. Se il suo eloquio è alterato e se egli non cessa di richiedere della birra: [il decimo giorno...]. 70. Se il suo eloquio è alterato e se egli non cessa di richiedere del vino: a suo tempo, [...]". Questi passi fanno certo riferimento a uno stato di avanzato alcolismo. Si noti che né in questi né in altri passi affini relativi all'ubriachezza si afferma che essa causi visioni.

<sup>10</sup> Theocr., *Idyll. XVII*, vv. 13-33. Un parallelo, generico, fra l'ebbrezza di El in questo testo KTU 1.114 e l'ebbrezza di Eracle nel mito greco, e soprattutto nella commedia, l'aveva già rapidamente tracciato J. Gray, *Social aspects of Canaanite Religion* (= Supplement to Vetus Testamentum 15), Leiden 1966, pp. 179-180; ma in un contesto che non convince.

Non è questa la sede adatta per arricchire, come si potrebbe, il *dossier* di Eracle ebbro e sorretto da due (a volte da un solo) personaggi(o): il tema è anche tema dell'arte figurata, etrusca, ellenistica, romana;<sup>11</sup> il tema di un dio che cade a terra e si sporca del proprio sterco, che *non* è presente nell'Idillio XVII, compare, riferito a Dioniso travestito da Eracle, nelle *Rane* aristofanee.<sup>12</sup> Spero di ritornare su tutto ciò in un'altra occasione; qui mi interessa invece ricordare quale fosse, nel 1982, l'idea di fondo del mio lavoro.

Io credo che quell'idea non fosse *il confronto*, che proponevo, fra i due testi in questione: il confronto, mi pare, non aveva bisogno di essere un'idea, perché s'impone da sé. L'"idea" consisteva invece nella particolare *interpretazione* che io davo di entrambi i testi, e, in stretta connessione con quell'interpretazione, nella *critica* delle interpretazioni moderne, così simili, date fino ad allora (e, che io sappia, fino ad ora) di entrambi i testi. La mia interpretazione: El (ed Eracle) sono dèi, e dèi, in misura diversa, "centrali" nei rispettivi testi; eppure, si ubriacano fino a diventare malfermi sulle gambe; in questa condizione, hanno bisogno dei discendenti che li sorreggano e li scortino via dal banchetto celeste verso le loro sedi, pure celesti. Il messaggio: anche gli dèi possono essere preda dell'ebbrezza, che è quindi (di per sé, indipendentemente da un suo eventuale contesto specificamente "sacro" e dalle sue eventuali "sacre" modalità) in qualche modo divina; la funzione del figlio pio è fondamentale, dotata di grande valore religioso, anche perché un padre, perfino un padre divino, può ben essere ebbro e aver bisogno di sostegno; anzi proprio l'ebbrezza del padre è un'occasione di mettere alla prova la *pietas* del figlio (proprio come accade nel testo KTU 1.17). La mia critica alle interpretazioni altrui: nelle letture moderne dell'idillio teocriteo e del testo ugaritico, gli studiosi hanno avuto difficoltà a riconoscere semplicemente l'ebbrezza e la totale incapacità di reggersi in piedi di due grandi figure divine; di conseguenza hanno interpretato i testi in modi vari, ma tutti accomunati da una tendenza a negare il carattere "accettabile" (per non dire "normale": perché neanche per gli antichi l'ebbrezza è "normale") dell'ebbrezza, e perciò hanno proposto delle valenze "speciali", "accettabili" per loro, delle ebbrezze (di El, di Eracle) descritte dai testi: valenze o burlesche e satiriche; o di goffaggine letteraria e di cattivo gusto; o ancora valenze "eccezionali" in quanto specificamente connotate come "sacre": ad esempio, in funzione di allucinazione visionaria.<sup>13</sup> Questa

<sup>11</sup> Il tema è presente sugli specchi etruschi del IV-III secolo a.C., sulla ceramica a figure rosse, nella pittura ellenistica (nel contesto di scene con Eracle e Omphale), in un mosaico della Gallia romana. Mi limito qui a citare il "Mosaïque Contamin" del Museo di Lione: G.A. Mansuelli, *Roma e il Mondo Romano* (= Storia Universale dell'Arte, III 1), Torino 1981, pp. 270, 305 (erroneamente indicato come "Bacco").

<sup>12</sup> Aristofane, *Rane*, vv. 460-500.

<sup>13</sup> A valenze burlesche e satiriche pensavano M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín, *Die Stichometrische Aufbau von RS 24.258*: UF, 7 (1975), pp. 109-114; S.E. Loewenstamm, *Ein Lehrhafte Ugaritische Trinkburleske*: UF, 1 (1969), pp. 75-78; B. Margulis, *A New Ugaritic Farce (RS 24.258)*: UF, 2 (1970), pp. 128-132. Alcuni studiosi (fra cui M. Pope, *A Divine Banquet at Ugarit*, in *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays*, in *Studies in honour of W.F. Stinespring*, Durham 1972, pp. 178-184) accettano

difficoltà ad accettare quanto dicono i testi proponevo di leggerla come atteggiamento tipicamente "etnocentrico", sorto da un malinteso (e "modernizzante") *principium auctoritatis*, per cui il dio sommo, il padre celeste, l'eroe per eccellenza divinizzato, non si concepisce che possano essere dei "semplici ubriaconi".

Questa interpretazione, e questa critica delle altre interpretazioni, vorrei proprio ribadire qui con forza. Ma senza accusare chi non la pensa come me di piegare forzatamente il testo alle proprie idee (o alla propria mancanza di idee). Se infatti un testo come KTU 1.114 è interpretato in modi alquanto diversi dagli studiosi, ciò avviene perché esso è un testo difficile da tradurre e da interpretare, e, certo, anche perché ciascuno, senza per questo stravolgerlo, lo interpreta secondo i propri parametri. Il testo, aggiungerò, non ha una sua verità certa, ma si pone come un problema aperto, da risolvere con fatica e con modestia, provando e riprovando, alla luce non solo dell'indagine filologica intesa in senso stretto (ma chi, oggi, l'intende in senso davvero "stretto"?), ma anche della critica storica, della capacità di ricostruire contesti sociali e culturali, della comparazione.

Ecco dunque, per sommi capi, l'interpretazione che oggi mi sentirei di dare di KTU 1.114. Alcuni precisi aspetti della mia lettura delle ll. 17-22 andranno ora brevemente spiegati, in modo tale che io possa sia fare costruttivamente autocritica su certi punti, rispetto alla mia interpretazione del 1982, sia ribadire, articolare meglio, chiarire quei punti sui quali non ho cambiato idea. Mi volgerò dunque prima a *hby* e al verbo *ngšnm*, e poi al verbo *ylšn* e al valore possibile dell'espressione *b<sup>c</sup>l qrm w dnb*.

che il testo sia "serio", ma lo intendono come prova di un presunto carattere "decaduto" e ormai "ozioso" di El: contro questa lettura si vedrà il mio articolo del 1982 e la bibliografia ivi citata nella nota 27. Infine, altri, come Schaeffer, cit., pp. 1-18, attribuiscono gli aspetti più "ripugnanti" della scena a *hby*. Quanto al carattere sacro dell'ebbrezza di El nel nostro testo, ove essa sarebbe, secondo Xella, volta a procurarsi visioni, si noterà che nulla nel testo sembra chiaramente indicare una tale interpretazione: anche Xella traduce ora il verbo *wngšnm* "gli si avvicina", e non più, come nel suo articolo del 1977, "gli appare". Quanto ad attestazioni in questo senso che siano presenti nel Vicino Oriente antico, le conseguenze dell'ebbrezza (che comprendono, come si è visto più sopra, sintomi vari; si aggiungerà la vertigine, menzionata nel testo K.10629 citato in CAD s.v. *karānu*) non includono mai le allucinazioni. Fanno eccezione solo i passi biblici citati da Xella: "Studi storico-religiosi", 1 (1977), p. 256 e nota 72, p. 257 e nota 78: Isaia 28:7-8; Michea 2:11, con il supporto di Isaia 5:22,25; Sapienza 14: 23; Proverbi 20:1. Ma in tutti questi casi il senso è probabilmente non letterale: certi profeti vengono accusati (da altri profeti, loro concorrenti) di dovere la loro *trance* estatica non, come si dovrebbe, allo spirito di Yahweh, ma piuttosto a una ubriachezza alcolica. E' chiaro il tono polemico e ironico, paradossale.

## 2. Autocritica: *hby critica: ngš*

Il mio modo di affrontare il problema costituito dal termine *hby* di KTU 1.114:19 era, nell'articolo del 1982,<sup>14</sup> insieme debole e vago. Credevo, infatti, di poter legare, con Pope,<sup>15</sup> *hby* a una radice ebraica *hb<sup>2</sup>/hbw* e all'arabo *hbw/hby*, ma poi non ero in grado di tradurre, né mi pareva di poter accettare le conseguenze che Pope traeva da quella proposta etimologica. Essendo dunque impraticabile, lo vedo bene, ogni convincente traduzione su quella base, non resta che scartare come errate le mie proposte del 1982 e accettare, con la maggior parte dei traduttori, che *hby* sia un nome proprio, e indichi qui, per usare l'espressione di A. Caquot, "un nouveau personnage".<sup>16</sup>

Ma chi è *hby*? Questo nome non compare altrove, che si sappia, nei testi ugaritici, né un nome proprio uguale o anche molto simile ad esso è presente nelle letterature degli antichi Semiti di Nord-Ovest, o in quelle mesopotamiche. Siccome il contesto in cui il personaggio compare è inoltre abbastanza oscuro e controverso (come dimostra l'ampia bibliografia critica, e questa stessa discussione), direi che sia non solo prudente, ma doveroso, affermare che di *hby* non sappiamo assolutamente nulla. Possiamo solo ipotizzare. Se partiamo dal nome (e accettiamo che sia lui il *b<sup>c</sup>l qrm w dnb*) potremmo perfino pensare, con Liverani, al bue Api.<sup>17</sup> Se partiamo dalle corna e dalla coda, ammettendo sempre che siano sue, e dal fatto che secondo la nostra cultura europea le corna e la coda le hanno i diavoli, ci potremmo vedere un demone.<sup>18</sup> Siccome però non è sicuro (secondo chi scrive, è improbabile, come si vedrà) che quegli attributi siano riferiti a *hby*, non ci si potrà basare con certezza su di essi; e comunque non si dovrà dimenticare che solo per noi (e non certo per i "mitografi" di Ugarit!) le corna e la coda sono attributi demoniaci. Sembra invece accettabile (ed è comunemente accettato) che il verbo *ngšnm* abbia come soggetto appunto *hby*, ed è al significato di quel verbo che dobbiamo volgerci se vogliamo capire, magari non proprio chi è *hby*, ma almeno *che cosa fa*. L'oggetto di *ngš*, indicato da *-nm*, è certamente El. *ngš* è voce del verbo *ngš*; ma in ebraico biblico esistono due diversi verbi cui è possibile far riferimento, e questo ha causato una certa confusione.

Nel tradurre "si avvicina" anziché, come Caquot, "spinge", de Moor e coloro che lo seguono connettono il *ngš* di questo testo con l'ebraico biblico *ngš*, "avvicinarsi".<sup>19</sup> C'è però

<sup>14</sup> p. 225, nota 18.

<sup>15</sup> Pope, cit., in *Studies in Honour of W.F. Stinespring*, p. 195.

<sup>16</sup> Caquot, cit., col. 1391.

<sup>17</sup> M. Liverani: OA, 7 (1969), p. 339 (recensione di *Ugaritica*, 5).

<sup>18</sup> Gordon, cit., p. 15.

<sup>19</sup> Caquot, cit., col. 1391. Per l'altra interpretazione si veda invece J.C. de Moor, *Studies in the New Alphabetic Texts from Ras Shamra - I*: UF, 1 (1969), p. 173; L'Heureux, *Rank*, p. 168; Dietrich - Loretz: UF, 13 (1981), p. 90; Xella: "Studi epigrafici e lessicali", 3 (1986), pp. 17, 23, nota 5.

un problema: l'ebraico *ngš* è intransitivo, e la persona o la cosa a cui il soggetto si avvicina è indicata con *ʾl* (ma anche con *ʾl*) seguito dal nome di quella persona o cosa. Il *ngš* di KTU 1.114:19 è invece transitivo, come indica il suffisso *-nn*, e l'oggetto dell'azione indicata da *ngš* è qui espresso appunto con quel suffisso. Tale oggetto è, a quanto pare, El, e dunque la persona a cui, secondo chi così traduce, *hby* si avvicina. Una costruzione così diversa con due verbi che sarebbero in realtà lo stesso verbo stupirebbe davvero.

Transitivo è invece il verbo ebraico biblico *ngš*, che significa "spingere davanti a sé un animale" (cfr. Giobbe 39:7: non è possibile *ngš* un onagro selvatico), "spingere con forza al lavoro i servi". Sembrano essere significati derivati i seguenti: insistere per il rimborso di un debito, per il pagamento di una tassa, comandare duramente, opprimere, maltrattare, affaticare. Con esso vanno confrontati l'arabo *nağāša*, "stanare e inseguire la selvaggina", "spingere con forza, aizzare i cammelli", e l'etiopico *nagša*, "regnare", da cui *negūs*, "re".

Siccome l'ebraico *ngš* e l'arabo *nağāša*, di significato affine, si costruiscono come *ngš* ugaritico in questo passo, mi pare assai più probabile che qui *ngš* significhi "spingere", "aizza", con sfumature negative del tipo di "opprimere", "affaticare", "maltrattare".<sup>20</sup> Il significato proposto si potrebbe attribuire a *ngš* anche negli altri due casi in cui il verbo compare nell'epica ugaritica, ed è chiaramente transitivo: nel poema di Baal,<sup>21</sup> ove esso indica quello che Mot fa a Baal prima di divorarlo come fosse un agnello, e nel testo di *Šhr* e *Šlm*,<sup>22</sup> ove esso indica l'azione compiuta dal guardiano del seminato nei confronti degli dèi voraci prima che essi parlino, chiedendogli di aprire (il cancello del campo). In quest'ultimo passo, dato l'aspetto mostruoso (o comunque inconsueto e gigantesco: si ricordino

<sup>20</sup> Questa interpretazione di *ngš* ugaritico non è nuova. Infatti, in presenza di due radicali ugaritici, rispettivamente *ngš* e *ngt*, già Van Zijl proponeva, nel 1972, di legare *ngš* all'arabo *nğš* ("stanare la selvaggina": "to beat for game", "to round up"), e all'ebraico *ngš*, conferendogli il valore che qui io difendo, e di connettere invece l'ugaritico *ngt* all'ebraico *ngš*, con valore di "avvicinarsi", "incontrare" ("to meet", "to approach"): P.J. Van Zijl, *Baal. A Study in Connection with Baal in the Ugaritic Epics*, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1972, pp. 199-200, 259. In questa proposta, Van Zijl si appoggiava al parere di J. Gray, *The Legacy of Canaan*, Leiden 1965, p. 67, per il valore di *ngš* ugaritico, e a J. Ullendorf, *Ugaritic Marginalia II*: JSS, 7 (1962), p. 140, oltre che a propri interventi precedenti, per il rapporto fra ugaritico *ngš* ed ebraico *ngš*. Quanto al valore di ugaritico *ngt*, si veda il repertorio di proposte interpretative dato da J.C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Baʿlu*, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1971, pp. 208-209, che va integrato almeno con le osservazioni e con la bibliografia di Van Zijl nei passi qui citati.

<sup>21</sup> E' il testo UT 49 II:21 (KTU 1.6 II:21): Mot dice: " *ngš.ank.aliyn.bʿl* (22) *ʿdbnn.ank. <k> imr.bpy*" (traduzione solita: "sono io che ho assalito Aliyan Ba al; io l'ho preparato come un agnello per la mia bocca"). Proposta: "sono io che ho spinto....".

<sup>22</sup> E' il testo UT 52:68 (KTU 1 23:68): *wngš.ngʾr* (69) *mdrʿ* (traduzione solita: "e viene incontro a loro il guardiano del seminato"). Traduzione proposta: "e li spinge davanti a sé con violenza il guardiano del seminato".

le enormi fauci) dei due dèi, il guardiano potrebbe ben averli spinti via come si fa con gli animali, prima di sentirli parlare, e di essere rassicurato dalle loro voci comprensibili agli umani. Comunque vada inteso il *ngš* di quei due passi, qui mi sembra che la traduzione migliore sia non " *gli* (ebraico *ʾl* o *ʾl* più il nome della cosa o persona cui ci si avvicina) si avvicina", ma "lo spinge".

Se, come credo, bisogna tradurre così, allora *hby* è un personaggio che, mentre Tukamuna e Šunama sorreggono (o sorregge) El malfermo e ubriaco, lo spinge violentemente da dietro (Caquot: "le pousse par derrière"). La sua azione è insieme complementare rispetto a quella di *tkmn w šnm*, in quanto con essi (con esso) *hby* "dirige" El verso i suoi appartamenti, e contraria ad essa, in quanto *hby* agisce in modo violento e, mentre Tukamuna e Šunama aiuta(n) l'ubriaco a reggersi in piedi, *hby* con la sua spinta lo fa cadere, come morto, nelle proprie feci e nella propria orina.

Se questa è davvero la scena che il passo ci presenta, ci si dovrà porre il problema di interpretarla. Qui ci soccorre, mi sembra, un confronto biblico, già proposto a suo tempo da Caquot e Szyner,<sup>23</sup> e poi ripreso brevemente, nel 1977, da Xella.<sup>24</sup> In Genesi 9:23 il patriarca Noè cade ubriaco come qui El, e così scopre le sue membra nella tenda. Egli ha tre figli: due di essi, Sem e Japhet, ne coprono allora le nudità; il terzo invece, Cam, lo svergogna: di conseguenza, Noè benedice Sem e Japhet e i loro discendenti, e maledice Cam e i suoi (fra cui i Cananei).

Come nel testo ugaritico la vergogna sta non nel bere vino e nel barcollare, ma semmai nel cadere a terra imbrattandosi di sterco e orina, e dalla vergogna Tukamuna e Šunama cercano (cerca) di preservare il padre, sorreggendolo, così in Genesi 9:23 la vergogna sta non nel bere, ma nello "scoprirsi dentro la tenda", e i due figli Sem e Japhet preservano il padre dalla vergogna, entrando a ritroso nella tenda con un mantello e coprendolo senza mai guardarlo. Inoltre, il gesto di coprire il padre ubriaco e il gesto di aiutare il padre ebbro a ritirarsi nella sua abitazione sono entrambi volti in qualche modo a nascondere, a preservare, a proteggere il vecchio dalle conseguenze vergognose dell'ubriachezza. Ma in entrambi i casi ai figli pii si affianca un altro personaggio, la cui valenza è invece negativa: Cam, che svergogna il padre invece di coprirlo, e ne rivela la nudità ai fratelli; *hby*, che, se è corretta la mia lettura, spingendo violentemente il dio, lo fa cadere nelle feci e nell'orina, e così lo svergogna.

Se, come credo, si deve leggere così, *hby* non è un demone che "appare", ma un personaggio fisicamente presente sulla scena, il cui comportamento si affianca e si contrappone a quello di Tukamuna e Šunama. El, senza che ciò di per sé desti scalpore, si ubriaca in un banchetto divino; è assistito da Tukamuna e Šunama, maltrattato da *hby*, che forse ne causa la caduta. Il fulcro del racconto non è tanto l'ubriachezza del padre degli uomini e degli dèi, quanto il comportamento dei figli nei confronti del padre ebbro: ci sono i figli buoni, che lo aiutano, e c'è un personaggio (un figlio?) cattivo, che spingendolo via a forza, lo maltratta e lo fa cadere. Il tema centrale resta dunque quello che avevo indivi-

<sup>23</sup> A. Caquot - M. Szyner, *Textes Ougaritiques I. Mythes et Légendes*, Paris 1974, p. 422.

<sup>24</sup> "Studi storico-religiosi", 1 (1977), pp. 244-245, nota 28.

duato nel 1982; e, come nel 1982, il confronto con l'idillio XVII di Teocrito resta estremamente pertinente.

### 3. *Questioni aperte: b<sup>c</sup>l qnm w dnb e ylsn*

Se si accetta che lo spintone di *hby* sia almeno una concausa della caduta di El, diventa relativamente poco importante, per la comprensione complessiva del testo, la traduzione di *ylsn* in KTU 1.114:20. Infatti, le possibili traduzioni sono: 1) "(il signore delle corna e della coda) 'impasta' (*ylsn* sarebbe l'imperfetto di *l(w)s*, "impastare", e il *n* finale sarebbe il suffisso di una forma "energica" *yktln* di *l(w)s*) nelle proprie feci e nella propria orina"; 2) "*hby*, il signore delle corna e della coda, lo 'impasta' nelle sue feci e nella sua orina" (se si intende *yls* come imperfetto dello stesso verbo e il suffisso *-n* come pronome, riferito a El).<sup>25</sup> Nel caso che si traduca nel primo modo proposto, El cadrebbe nei propri escrementi e sguazzerebbe in essi, come fa chi impasta con liquido la farina; nel caso si scelga la seconda traduzione, sarebbe sempre El a sguazzare, ma egli vi sarebbe "impastato" da *hby*. L'ipotesi che *ylsn* sia forma "energica" di *l(w)s* è sostenuta dal fatto che in due casi biblici (Genesi 8:6; I Samuele 28:24), *lws*, "impastare", compare senza complemento oggetto, e che spesso lo stesso accade in testi accadici con il verbo *lāšu*, "impastare", in passi in cui si esprime con la formula *ina x lāšu* il liquido o il recipiente nel quale si impasta, senza specificare che cosa si impasti:<sup>26</sup> anche in KTU 1.114:20 si potrebbe avere un semplice riferimento all'azione di impastare, senza indicazione dell'oggetto di tale azione, e il *-n* finale potrebbe quindi non essere un suffisso pronominale. Comunque si traduca, dunque, El probabilmente cade perché spinto da *hby*, e per colpa di *hby* sguazza nei propri escrementi; "impastare" va inteso in senso traslato, per "sguazzare", "rimescolare".

Una conseguenza della scelta fra le due possibili traduzioni è invece l'interpretazione dell'espressione *b<sup>c</sup>l qnm w dnb*. Infatti, se *ylsn* è usato qui senza complemento di oggetto, il signore delle corna e della coda è il soggetto di *ylsn*, cioè El. Se invece il *-n* di *ylsn* è suffisso pronominale, e indica il complemento oggetto di *yls*, cioè El, allora con ogni verosimiglianza *b<sup>c</sup>l qnm w dnb* è attributo di *hby*, e non di *-n* (= El). Siccome non penso che si possa optare con certezza per l'una o per l'altra traduzione, non mi pare che si possa essere sicuri nemmeno su questo punto. E' chiaro che questo significa che non so interpretare con sicurezza l'epiteto *b<sup>c</sup>l qnm w dnb*. Se, però, esso si riferisce a El e non a *hby* (come mi pare indichi, fra l'altro, la stessa struttura del testo), allora mi pare ovvio legarlo all'epiteto consueto di El, *tr (tr il, "El il toro")*.<sup>27</sup> Anche se esso si riferisce a *hby*, mi sembra doveroso ribadire che

<sup>25</sup> Non sembra invece possibile, come suggerisce qualcuno, *ylsn* da *lsn* ("leccare"?), dato che non sembra attestato in lingue affini un verbo del genere: c'è solo *lsn*, "lingua".

<sup>26</sup> Cfr. CAD s.v. *lāšu*.

<sup>27</sup> Così proponevo già nel mio lavoro del 1982, citato sopra, nota 2. Oggi sarei meno sicuro, soprattutto per quel che riguarda gli ulteriori esempi di *b<sup>c</sup>l qnm* e affini citati ivi, nella nota 18 dell'articolo, p. 225. Su El il toro (ma con esagerazioni) si veda F. Løkkegaard,

nulla ne fa un epiteto necessariamente "demoniaco". Le possibili interpretazioni dell'epiteto sono innumerevoli.<sup>28</sup>

A questo punto mi sembra opportuno ricapitolare e concludere. Mi pare aver suggerito con buoni argomenti che il testo KTU 1.114 presenta, come d'altronde ritiene la maggioranza degli studiosi, a introduzione di una ricetta terapeutica contro (le conseguenze del)l'ubriachezza, un piccolo mito di banchetto divino: a quel banchetto, propongo, il sommo dio El s'intrattiene con gli altri dèi, si ubriaca e, a causa anche dell'intervento reale, non "fantasmatico", di un personaggio a noi peraltro ignoto, finisce con lo sguazzare nei propri escrementi. Il testo mitico fonda, oltre al banchetto "sacro" di carne e vino e alla cura delle sue conseguenze negative, anche il corretto comportamento del figlio pio nei confronti del padre ebbro, e lo fonda anche, come avviene in Genesi 9:23, mettendo quel comportamento in contrasto con un comportamento scorretto. Il mito trova utili confronti nelle culture vicine all'ugaritica: nell'egiziana, nella biblica, nella greca del primo ellenismo, certo impregnata, quest'ultima, di elementi egizi e in genere "orientali". Tali paralleli, infine, sono in parte il frutto della probabile trasmissione di *topoi* narrativi e letterari, e in parte, invece, il risultato di somiglianze profonde nei modi di sacrificare, di mangiare carne, di banchettare, di bere vino, delle società del Mediterraneo orientale preclassico ed ellenizzato.<sup>29</sup>

*A Plea for El the Bull and Other Ugaritic Miscellanies*, in *Studia Orientalia J. Pedersen dicata*, Copenhagen 1953, pp. 219-235.

<sup>28</sup> Qui vorrei citare un'interpretazione che propongo come possibile fra tante. Si è visto che il banchetto offerto da El agli altri dèi nella sua *mrzh* era costituito da carne (forse da selvaggina) e da vino. Aggiungerò che in KTU 1.114: 9-16 ci si dilunga su una contesa fra vari dèi sulla distribuzione di pezzi scelti di carne: la spalla e la coscia. Gli stessi elementi - cibo carneo e vino, distribuzione "gerarchica" di parti di carne, rischio di ebbrezza - caratterizzano il banchetto sacrificale biblico, in particolare in I Samuele I. Nelle tariffe sacrificali puniche (KAI 69 e 70), che trattano della divisione e della distribuzione di parti della vittima, il sacrificante si chiama *b<sup>c</sup>l hzbh*, "signore del sacrificio" (del "banchetto sacrificale"); egli è colui che offre la bestia e a lui vanno le carni. Perché escludere che, in questo testo relativo a un banchetto con vino e distribuzione di carni, il termine *b<sup>c</sup>l qnm w dnb* sia espressione "tecnica" per indicare colui che offre le carni, il "padrone" degli animali mangiati (indicati sinteticamente mediante la menzione delle due estremità, corna e coda), o colui a cui spettano certe parti "simboliche" degli animali (le corna e la coda; magari la pelle che le unisce)? Se l'epiteto si riferisce a El, la cosa sembra possibile; ma su quest'ipotesi, che tale vuol restare, non insisto: mi basta aver mostrato quanto sia ampio il campo delle possibili proposte interpretative.

<sup>29</sup> Un confronto interessante è possibile con un testo latino di autore cristiano che, piuttosto che riprendere un *topos* "letterario" antico diffuso, sembra descrivere - con riprovazione - una "situazione reale" molto simile a quella presentata dal nostro testo KTU 1.114. Narra infatti Ammiano Marcellino (22, 12, 6) che l'imperatore Giuliano "spruzzò gli altari del sangue di un numero esorbitante di vittime, immolando a volte un centinaio di tori, greggi innumerevoli di bestiame minuto vario, uccelli bianchi cacciati su terra e

---

sul mare; a tal punto che, quasi ogni giorno, i soldati che s'ingozzavano di quell'abbondanza di carne, si nutrivano oltre ogni misura e cadevano vittime della loro avidità di bere (vino): poggiati sulle spalle dei passanti, erano portati fuori dai santuari pubblici, ove si davano a quei banchetti che sarebbe stato bene reprimere piuttosto che concedere, ed erano trasportati attraverso le piazze fino ai loro alloggi." (*umeris impositi transeuntium per plateas ex publicis aedibus....ad sua diversoria portarentur*). Per un commento di queste scene di sacra ebbrezza legate al regime sacrificale romano si veda J. Scheid, *Sacrifice et banquet à Rome. Quelques problèmes*: MEFRA, 97 (1985), pp. 193-206. Su sacrificio e banchetto nell'antichità classica e orientale si veda C. Grottanelli e N.F. Parise (edd.), *Sacrificio e Società nel mondo antico*, Roma-Bari 1988.