

Università degli Studi di Pisa

DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ E FORME DEL SAPERE
Corso di Laurea Magistrale in Orientalistica: Egitto, Vicino e Medio Oriente

TESI DI LAUREA MAGISTRALE

Aqhat: i molteplici aspetti del poema mitico

Relatore
Prof. Paolo XELLA

Controrelatore
Dott. Giuseppe MINUNNO

Candidato
Gemma CARLETTI

Anno Accademico 2014–2015

Aqhat: i molteplici aspetti del poema mitico

Indice

1	Introduzione	1
2	KTU 1.17-19: testo in traslitterazione	6
	KTU 1.17	6
	I	6
	II	9
	V	11
	VI	13
	KTU 1.18	16
	I	16
	IV	18
	KTU 1.19	21
	I	21
	II	23
	III	26
	IV	29

3	KTU 1.17-19: traduzione	32
	KTU 1.17	32
	I	32
	II	35
	V	37
	VI	39
	KTU 1.18	42
	I	42
	IV	43
	KTU 1.19	46
	I	46
	II	48
	III	50
	IV	53
 4	 Il sonno rituale di Danil	 57
	4.1 Dove si trova Danil?	60
	4.2 Danil è conscio del rito che sta compiendo?	62
	4.2.1 Problemi di interpretazione/traduzione	63
	4.3 L'entrata in scena di Baal ed El	65
	4.4 Altri elementi del topos letterario	68
	4.5 Il pianto di Kirta	70
	4.6 Incubazione nella Bibbia?	72
	4.6.1 La storia di Anna	73
	4.7 Conclusioni	75
 5	 L'identità di Danil	 77
	5.1 <i>mt rpi</i> e i <i>rpum</i> di Ugarit	78
	5.2 La "divinità" del re	81

5.3	<i>Ydn dn almnt ytp̄t̄ t̄p̄t̄ ytm</i>	85
5.4	Localizzare Danil: indizi geografici nel poema	88
5.5	Il Danil di Aqhat e il Daniele di Ezechiele	90
6	Un testo sapienziale nel mito di Aqhat	92
6.1	<i>nšb skn ilibh b qdš ztr ʿmh</i>	95
6.2	<i>l arš mššu q̄rh l ʿpr dmr atrh</i>	98
6.3	Gli altri doveri del figlio perfetto	101
7	Le divinità del poema	104
7.1	Il ruolo di El e Baal	104
7.1.1	La rivalità per la regalità divina	106
7.1.2	Conflitti generazionali nella mitologia	109
7.2	Le Kōtarāt, dee della procreazione	112
7.3	Kotar-wa-Ḥasis	115
8	Anat, la protagonista divina del poema	118
8.1	Gli epiteti di Anat	119
8.2	Il rapporto di Anat con Baal	121
8.2.1	Anat nel ciclo di Baal	121
8.2.2	Baal, la giovenca e Anat	124
8.3	L'indipendenza di Anat e il suo rapporto con El	126
8.4	Ambiguità di genere e rifiuto del ruolo femminile	128
8.4.1	Anat e Inanna/Ištar: tratti in comune	129
8.5	Anat dea della caccia	134
9	Le colpe di Aqhat	136
9.1	L'arco di Aqhat	137
9.2	Il rifiuto definitivo dell'eroe	139
9.3	Cacciatore e cacciatrice: i miti greci e non solo	141

9.4	Aqhat, la caccia e l'agricoltura	147
9.5	Il mondo venatorio in antitesi all'esistenza civile	150
9.6	Le apparenti contraddizioni sulla morte di Aqhat	152
10	La siccità, il lutto e la vendetta	154
10.1	La reazione di Danil	157
10.1.1	La sepoltura e il lutto	159
10.2	La vendetta di una sorella	160
10.2.1	Gli epiteti di Puġat	161
10.2.2	Puġat, antitesi di Anat	164
10.2.3	Puġat e Titmanit	166
11	Oralità e auralità: le implicazioni nell'analisi del testo letterario	169
11.1	L'analisi di Aitken e la composizione del poema di Aqhat . . .	172
12	Conclusioni: interpretare il poema di Aqhat	177
	Bibliografia	181
	Indici	197
	Indice dei nomi	197
	Indice dei testi citati	201
	Indice dei termini ugaritici	203
	Indice dei termini arabi	205
	Indice dei termini ebraici	206
	Indice dei termini in accadico	206
	Indice dei termini in ittita	207

Introduzione

Il poema di Aqhat è uno dei maggiori lasciti della cultura ugaritica, caduta nell'oblio con l'avvento dell'età del Ferro. Gli studi che si occupano di Ugarit sono relativamente recenti, poiché la città (nell'attuale Ras Shamra, in Siria) è stata scoperta solo nel ventesimo secolo. Il primo ritrovamento è avvenuto per caso nel 1928, quando la pala di un contadino ha urtato le pietre che formavano anticamente la volta di una tomba a Minet el-Beida, l'antico porto della città. In seguito sono iniziati gli scavi veri e propri, portati avanti da Claude Schaeffer e Charles Virolleaud, l'epigrafista della missione, cui è spettato il delicato compito di trascrivere i testi delle tavolette riportate alla luce.

A facilitare l'avanzamento degli studi è stata la rapida decifrazione della lingua ugaritica: fin da subito è infatti maturata l'ipotesi che si trattasse di una lingua semitica e si è notata la presenza di soli trenta segni in carattere cuneiforme.

Le tavolette del poema di Aqhat, trascritte dallo scriba Ilimilku, sono state scoperte nel 1930/31 nella casa del sommo sacerdote situata nell'acropoli di Ras Shamra. Il collegamento fra le tre tavolette del mito è stato operato quasi

subito, anche se ancora si dibatte la possibilità che anche KTU 1.20-22 facciano parte del poema, argomento su cui mi soffermerò nel corso della trattazione.

Il testo ha ricevuto numerose esegesi, la cui difficoltà è accentuata dalle lacune presenti e dai passaggi di dubbia interpretazione dal punto di vista epigrafico, nonché dalla scarsa conoscenza della lingua, della quale abbiamo una visione sincronica (la documentazione si data in un arco di soli due secoli, fra la fine del XIV e il XII secolo circa).

Particolarmente prezioso è il lavoro di Dietrich e Loretz, che negli anni Cinquanta hanno iniziato uno studio sistematico della lingua e della documentazione ugaritica, basandosi su quanto emerso dal lavoro di Schaeffer e Virolleaud. Importanti sono anche gli studi di Pardee e di Margalit, il lavoro del quale è culminato in una monografia interamente dedicata ad Aqhat nel 1989¹. Come vedremo nel corso dell'elaborato, sono in molti ad essersi occupati del poema mitico da vari punti di vista: Wright², ad esempio, si è concentrato sulla presenza di rituali all'interno del poema, mentre Parker³ e Aitken⁴ si sono occupati del poema dal punto di vista letterario.

Molti degli studi ugaritici si rivolgono invece, più che concentrarsi sui testi in sé, alla comparazione con il testo biblico, il che ha viziato a lungo l'analisi dei poemi di Ugarit. Una tale comparazione è importante e ci dà molte informazioni sulla composizione della Bibbia e sulla continuità della cultura levantina, ma è fondamentale anche guardare ai testi di Ugarit inserendoli nel loro contesto e prendendo in considerazione vari aspetti e metodi di analisi. Ed è questo quello che ho cercato di fare, senza tralasciare tuttavia le fonti bibliche, che rimangono una componente importante degli studi su Ugarit, data la vicinanza culturale e geografica.

¹MARGALIT 1989

²WRIGHT 2001

³PARKER 1989

⁴AITKEN 1990

Innanzitutto ho voluto fornire il testo in traslitterazione, basato sull'ultima edizione di Dietrich, Loretz e Sanmartín⁵ e da me diviso in cola per una migliore comprensione delle sue parti costitutive e per permettere un più agevole confronto con la traduzione da me proposta nel capitolo 3. Ho cercato di mantenere i parallelismi del testo ugaritico, per quanto questo sia possibile nel passaggio da una lingua semitica a una romanza come l'italiano. Le scelte operate riguardo ai passaggi più critici saranno di volta in volta esplicate nel corso dell'esame dei contenuti del testo.

Ho infatti proceduto allo studio di vari aspetti del poema, da me considerati cruciali per una corretta esegesi. Il capitolo 4 focalizza l'attenzione sulla scena iniziale, per capire per quale motivo si può parlare di accenni al rito di incubazione per le azioni compiute da Danil. L'analisi testuale si unisce alla comparazione con le letterature vicino-orientali, ma anche con il mondo greco, nonché con un'altra delle opere di Ilimilku, il poema di Kirta.

Anche il capitolo seguente ha come protagonista uno dei maggiori personaggi del poema, cioè il padre di Aqhat, Danil, le cui caratteristiche vengono sviscerate per comprendere di che tipo di figura si tratti e se questa possa essere considerata o meno regale. L'ultimo paragrafo tratta invece la dibattuta questione dell'identificazione di Danil con il Daniele di Ezechiele, che divide gli studiosi.

Il capitolo 6 è interamente dedicato a una sezione specifica del poema, che si ripete ben quattro volte e che contiene quello che può essere definito un testo sapienziale. L'attenzione prestata all'argomento è dovuta al fatto che si tratta, come vedremo, di un elemento importante per comprendere la natura composita del poema e che ne garantisce allo stesso tempo la coerenza. Si tratta

⁵DIETRICH 2013

infatti di un elenco dei doveri che spettano a un buon figlio; al problema della discendenza, che permea il poema, viene quindi dato un risalto particolare.

Nei due capitoli successivi ho preso in esame le divinità che agiscono nel poema. Nel capitolo 7 si indaga il rapporto tra El e Baal, entrambi attori nel mito, prendendo in considerazione anche il resto del corpus ugaritico e la mitologia greca e ittita. Altri due paragrafi sono dedicati rispettivamente alle Kōtarāt, divinità femminili che compaiono probabilmente prima della nascita di Aqhat, e a Kotar-wa-Ḥasis, divinità misteriosa di origine straniera.

Il capitolo 8 è dedicato interamente alla protagonista divina, la dea Anat, i cui caratteri ambigui e contraddittori vengono studiati alla luce del corpus ugaritico e della comparazione con divinità provenienti da tradizioni diverse, prima fra tutte Ištar. Fulcro dell'analisi sono l'individuazione di Anat come una dea caratterizzata da una prorompente ambiguità di genere e la sua identificazione come Signora degli animali.

Segue il capitolo che è probabilmente il più importante dell'elaborato, in cui si ricercano le motivazioni di quello che è lo snodo principale del poema, cioè la morte di Aqhat, ucciso per volontà della dea Anat. Ho cercato di capire se si tratti di un atto gratuito o se, come credo, ci siano delle ragioni per la morte del protagonista, che non appaiono con evidenza perché nascoste dalla sedimentazione della tradizione orale. Importante è inoltre l'analisi del simbolo dell'arco e il rapporto con la caccia che emerge dal poema, per comprendere il quale mi sono servita anche degli studi di Fontenrose⁶ e Piccaluga⁷ sui miti greci, nonché del lavoro di Xella sull'interpretazione del poema di Aqhat⁸.

La parte conclusiva del mito è trattata nel capitolo 10, dove ho esaminato anche la teoria stagionale di de Moor, da lui elaborata per il maggior ciclo

⁶FONTENROSE 1981

⁷PICCALUGA 1974

⁸XELLA 1976

ugaritico, quello di Baal, e poi estesa anche ad Aqhat⁹. Ho inoltre indagato le convenzioni sociali che scaturiscono dalla morte di Aqhat, dalla maledizione delle città vicino alle quali è avvenuto il delitto, usanza che troviamo anche nella Bibbia, al bisogno di vendicare l'uccisione del primogenito maschio. Emerge anche l'importanza delle giovani figure femminili, con tratti in comune con la dea Anat: non solo Puġat, che ha un ruolo centrale in quella che per noi è, purtroppo, la conclusione del poema di Aqhat, ma anche T̄itmanit, la figlia di Kirta nel poema omonimo.

In ultima istanza ho voluto dedicare un capitolo agli aspetti letterari del poema, che ci danno indicazioni sulla sua tradizione orale. Grazie all'analisi di Aitken possiamo approfondire la comprensione delle strutture dell'opera e usarla per coglierne al meglio la composizione. Il poema mitico si rivela infatti frutto di numerose influenze diverse e soprattutto è evidente la sua derivazione da una tradizione orale che risale indietro nel tempo rispetto alla sua redazione scritta. Si possono identificare quindi le sue componenti e, con una maggiore consapevolezza riguardo alla natura di un testo che ha visto il passaggio dalla tradizione orale a quella aurale, estrapolarne informazioni utili per una conoscenza più approfondita del mondo di Ugarit, la cui scoperta ancora giovane lascia comunque molti interrogativi irrisolti.

⁹DE MOOR 1988

KTU 1.17-19: testo in traslitterazione

KTU 1.17

I

[...]

⁽¹⁾ [dnil mt rp]i

apnk [u]zr ⁽²⁾ [ilm dnil]

uzr ilm ylh̄m

⁽³⁾ [uzr yšqy]bn qdš

yd ⁽⁴⁾ [ṣṭh y^cl] w yškb

yd ⁽⁵⁾ [mizrth]p y[[n]]l[[l]]n

hn ym ⁽⁶⁾[w ṭn]

[uzr]ilm dnil

⁽⁷⁾[uzr ilm]ylh̄m

uzr ⁽⁸⁾ [yšqy b]n qdš
tlt rb^c ym
⁽⁹⁾ [uzr i]lm dnil
uzr ⁽¹⁰⁾ [ilm y]lḥm
uzr yšqy bn ⁽¹¹⁾ [qdš]
ḥmš [[ym]]tdt [[ym]]
uzr ⁽¹²⁾ [il]m dnil
uzr ilm ylḥm
⁽¹³⁾ [uz]r yšqy bn qdš
yd ṣth ⁽¹⁴⁾ [dn]il
yd ṣth y^cl w yškb
⁽¹⁵⁾ [yd]mizrth p yln
mk b šb^c ymm
⁽¹⁶⁾ [w]yqrb b^cl b ḥnth
aby[[x]]n [[ḡzr]] ⁽¹⁷⁾ [d]nil mt rpi
anḥ ḡzr ⁽¹⁸⁾ mt hrnmy
d in bn lh ⁽¹⁹⁾ km aḥh
w šrš km aryh
⁽²⁰⁾ bl iṯ bn lh wm aḥh
w šrš ⁽²¹⁾ km aryh
uzrm ilm ylḥm
⁽²²⁾ uzrm yšqy bn qdš
⁽²³⁾ l tbrknn l ṯr il aby
⁽²⁴⁾ tmrnn l bny bnwt
⁽²⁵⁾ w ykn bnh b bt
šrš b qrb ⁽²⁶⁾ hklh
nšb skn ilibh
b qdš ⁽²⁷⁾ ztr ^cmh

l arš mššu qtrh
(28) l ʿpr dmr atrh
ṭbq lḥt (29) nišh
grš d ʿšy lnh
(30) aḥd ydh b škrn
mʿmsh (31) [k]šbʿ yn
spu ksmh bt bʿl
(32) [w]mnth bt il
ṭḥ ggh b ym (33) [ti]ṭ
rḥš npšh b ym rṭ
(34) [ks]yiḥd il
ʿbdh ybrk (35) [dn i]l mt rpi
ymr ġzr (36) [mt h]rnmy
npš yḥ dnil (37) [mt rp]i
brlt ġzr mt hrnmy
(38) [xxxx]ḥ/ṭ hw mḥ
lʿršh yʿl (39) [w yšk]b
bm nšq atth (40) [xxxxx]
b ḥbqh ḥmḥmt (41) [xxxx]xtn
yḥt ḥmḥmt (42) [l mt r]pi
w ykn bnh (43) [b bt
šrš] b qrb hklh
(44) [nšb skn i]libh
b qdš (45) [ztr ʿmh
l a]rš mššu (46) [qtrh
l ʿpr d]mr atrh
(47) [ṭbq lḥt nišh
gr]š d ʿšy [...]

II

[...]

(1) z[tr ^cmk

l arṣ mšṣu qṭrk]

(2) l . ^cpr d̄m[r atrk

ṭbq] (3) lḥt nišk

gr[š d ^cšy lnk]

(4) spu ksmk bt [b^cl

w mntk] (5) bt il

aḥd ydk[[]b š[krn]

(6) m^cmsk k šb^ct yn

ṭḥ (7) ggk b ym t̄iṭ

rḥṣ (8) npšk b ym r̄t

b unil (9) pnm tšmḥ

w ^cl yṣhl pit

(10) yprq lṣb w yṣḥq

(11) p^cn l hdm yṭpd

yṣu (12) gh w yṣḥ

atbn ank (13) w anḥn

w tnh b irty (14) npš

k yld bn ly km (15) aḥy

w šrš km aryy

(16) nṣb skn iliby

b qdš (17) ztr ^cmy

l ^cpr[[]d̄mr atr[y]

(18) ṭbq lḥt niṣy

grš (19) d ^cšy ln

aḥd ydy b š⁽²⁰⁾krn

m^cmsy k šb^ct yn
(21) spu ksm̄y bt b^cl
w mn[t]⁽²²⁾y bt il
t̄ḥ ggy b ym t̄it
(23) rḥṣ np̄sy b ym r̄t
(24) dn il bth ym̄gyn
(25) yštql dn̄il l hklh
(26) ^cr̄b b bth k̄tr̄t
bnt ⁽²⁷⁾ hll snnt
apnk dn̄il ⁽²⁸⁾ mt rpi
ap hn ġzr mt ⁽²⁹⁾ hr̄nmy
alp yṭbḥ l k̄t̄⁽³⁰⁾rt
yšlḥm k̄tr̄t w y⁽³¹⁾ššq
bnt hll snnt
(32) hn ym w t̄n
yšlḥm ⁽³³⁾ k̄tr̄t w yššq
bnt hl[l] ⁽³⁴⁾snnt
t̄l̄t̄ r̄b^c ym
yšl⁽³⁵⁾ḥm k̄tr̄t w yššq
(36) bnt hll snnt
ḥmš ⁽³⁷⁾ t̄d̄t̄ ym
yšlḥm k̄tr̄t ⁽³⁸⁾ w yššq
bnt hll snnt
(39) mk b šb^c ymm
tb^c b bth ⁽⁴⁰⁾ k̄tr̄t
bnt hll snnt
(41) mddt n^cmy ^cr̄š hrt
(42) ysmsmt ^cr̄š ḥllt

(43) y**t**b dn**il** [ys]pr yr**h**h

(44) yr**h** yr**h** t**n**[y]s**i**

(45) t**l**t r**b**^c [y]r**h**

eš**r** (46) yr**h**m ym**g**y [xxxx]

(47) r**h**m []xxx[xxxx] [...]

III

[...]

[...]

rev.

IV

[...]

[...]

V

[...]

(1) [xxxxxxxx]š**t** xxx[xx] (2) x[xxxxx]

abl q**š**t []b t**m**n

[xxx] (3) a**š**r**b**^c q**š**^ct

w hn š**b**^c (4) y**m**m

ap**n**k dn**il** m**t** (5) r**p**i

a<p>hn **g**zr m**t** h**r**nm[y]

(6) y**t**š**u** y**t**b b ap t**g**r

t**h**t (7) ad**r**m d b gr**n**

y**d**n (8) dn al**m**nt

y**t**p**t** t**p**t y**t**m

(9) b nši ^cnh w yphn
b alp ⁽¹⁰⁾ šd rbt kmn
hlk ktr ⁽¹¹⁾ k y^cn
w y^cn tdrq ḥss
⁽¹²⁾ hl k qšt ybln
hl yš⁽¹³⁾rb^c qṣ^ct
apnk dnil ⁽¹⁴⁾ mt rpi
aphn ġzr mt ⁽¹⁵⁾ hrnmy
gm l atth k yṣḥ
⁽¹⁶⁾ šm^c mtt dnty
^cdb ⁽¹⁷⁾ imr b pḥd
l npš ktr ⁽¹⁸⁾ w ḥss
l brlt hyn d ⁽¹⁹⁾ ḥrš yd
šllḥm ššqy ⁽²⁰⁾ ilm
sad kbd hmt
b^cl ⁽²¹⁾ ḥkpt il klh
tšm^c ⁽²²⁾ mtt dnty
t^cdb imr ⁽²³⁾ b pḥd
l npš ktr w ḥss
⁽²⁴⁾ l brlt hyn d ḥrš ⁽²⁵⁾ ydm
aḥr ymġy ktr ⁽²⁶⁾ w ḥss
bd dnil ytnn ⁽²⁷⁾ qšt
brkh y^cdb ⁽²⁸⁾ qṣ^ct
apnk mtt dnty
⁽²⁹⁾ tšllḥm tššqy ilm
⁽³⁰⁾ tsad tkbd hmt
b^cl [[ḥ]] ⁽³¹⁾ ḥkpt il klh
tb^c ktr ⁽³²⁾ l ahlh

hyn tb^c l mš⁽³³⁾knth
apnk dn̄il m[t] ⁽³⁴⁾ rpi
aphn ġzr mt ⁽³⁵⁾ hrnmy
qšt yqb [yd]⁽³⁶⁾rk
ʿl aqht k yq[bh]
⁽³⁷⁾ pr^cm šdk y bn
[bln] ⁽³⁸⁾ pr^cm šdk
hn p[r^cm] ⁽³⁹⁾ šd b hkly
[xxxxxxx]
[...]

VI

[...]
(1) [xxxxxxxxxxxx]x[xxxxx]
(2) [xxxxxxxxxxx l]ħm[xxxxx]
(3) [xxxxxxxxx y]n ay ʿ[d xxx]
(4) [xxxxxxx b ħ]rb . mlħ[t . q]š ⁽⁵⁾ [mri
tšty b ks ksp] yn
b ks ħrš ⁽⁶⁾ [dm ʿšm
ymlu]n krpn ʿl krpn
(7) [xxxxxxxxx]qym w t^{cl} [[t̄]]tr̄t̄
(8) [xxxxxxxxx]n yn ʿšy l ħbš
(9) [w aqht y]nħtn qn
ysbt ⁽¹⁰⁾ [qšt bnt kt̄]r
b nši ʿnh[]w tphn
(11) [xxxxxxxxx]ħl kslh k brq
(12) [xxxxxxxxx]k yğd thmt brq

(13) [xxxxxxx]qnh
tšb qšt bnt k⁽¹⁴⁾[tr w ḥss
d qr]nh km b_{tn} yqr
(15) [krpnh tdy]l arš
ksh tšpkm⁽¹⁶⁾ [l^cpr
tšu gh]w tšḥ
šm^c m^c ⁽¹⁷⁾ [l aqht ġzr]
irš ksp w atnk
(18) [ḥrš w aš]lḥk
w tn qštk^c m^c ⁽¹⁹⁾ [btlt]^cn[t]
qš^ctk ybmt limm
⁽²⁰⁾ w y^cn aqht ġzr
adr t_qbm⁽²¹⁾ b lbnn
adr gdm b rumm
⁽²²⁾ adr qrnt b y^clm mt
[xx]nm⁽²³⁾ b^cqbt t_r
adr b ġl il qnm
⁽²⁴⁾ tn l k_{tr} w ḥss
yb^cl qšt l^cnt
⁽²⁵⁾ qš^ct l y[[d]]bmt limm
w t^cn btlt⁽²⁶⁾ ^cnt
[[y]]irš ḥym l aqht ġzr
⁽²⁷⁾ irš ḥym w atnk
bl mt⁽²⁸⁾ w ašlḥk
ašsprk^c m^c b^cl⁽²⁹⁾ šnt
^cm bn il tspr yrḥm
⁽³⁰⁾ k b^cl k yḥwy
y^cšr ḥwy

y^cš⁽³¹⁾r w yšqynh
ybd w yšr ^clh ⁽³²⁾ n^cm[t]
y^cnynn
ap ank aḥwy ⁽³³⁾ aqht[ġz]r
w y^cn aqht ġzr
⁽³⁴⁾ al tšrgn y btlm
dm l ġzr ⁽³⁵⁾ šrgk ḥḥm
mt uḥryt mh yqḥ
⁽³⁶⁾ mh yqḥ mt atryt
spsg ysk ⁽³⁷⁾ [l] riš
ḥrṣ l zṛ qdqdy
⁽³⁸⁾ [ap]mt kl amt
w an mtm amt
⁽³⁹⁾ [ap m]tn rgmm argm
qštm ⁽⁴⁰⁾ [k l]mhrm
ht tšdn tintt
⁽⁴¹⁾ [b hm g]m[[m]] tšḥq ^cnt
w b lb tqny ⁽⁴²⁾ [xxx]
t̄b ly l aqht ġzr
t̄b ly w lk ⁽⁴³⁾ [at̄b]
hm l aqryk b ntb pš^c
⁽⁴⁴⁾ [xxxxx]n b ntb gan
aš[[m]]ql[[x]]k tḥt ⁽⁴⁵⁾ [p^cny a]tk
n^cmn ^cmq nšm
⁽⁴⁶⁾ [td^cṣ p^c]nm w tr arṣ
idk ⁽⁴⁷⁾ [l ttn p]nm
^cm il mbr nhrm
⁽⁴⁸⁾ [qrb ap]q thmtm

tgly dd il

(49) [w tbu q]rř mlk ab řnm

(50) [l p^çn il t]hbr w tql

třřh⁽⁵¹⁾[wy . w tkbd]nh

tlřn aqht ġzr

(52) [tqll kdd dn]il mt rpi

w t^çn ⁽⁵³⁾ [btlt çnt

třu]gh w třř hwt

(54) [xxxxxxxxxxxxxxxx] aqht yřm[h]

(55) [xxxxxxxxxxxxxxxx]n bxx[xx]

[...]

le.e.

[spr ilmlk řbny lmd atn]prln

KTU 1.18

I

(1) [xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx]

(2) [xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx]

(3) [xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx]

(4) [xxxxx]h atbr[xxxxxxx]

(5) [xxxxx a]bh ap q[xxxxxxx]

(6) [xxxxxxx] w t^çn[xxxxxxxx]

(7) [xxxxxxx]tk y ilm[xxxxxxxx]

(8) [xxxxxxx] al třř[mř xxxxxxxxxx]

(9) [xxxxx] ařdhm [xxxxxxxxxxx]

(10) [xxxx b] gdlt arkty

[xxxxxx]⁽¹¹⁾ [x l qdq]dk
ašhlk[šbtk dmm]
(12) šb[t dq]nk mm^cm
w[xxxxxxx]⁽¹³⁾ aqht wypltk
bn[dnil xxxx]⁽¹⁴⁾ w y^cdrk
b yd btl^t ^c[nt xxx]
(15) w y^cn ltpn il d p[id]
(16) yd^ctk bt wanšt
w i[n b ilht] ⁽¹⁷⁾ qlš[[xx]]k
tb^c bt ħnp . lb[k aši
a]⁽¹⁸⁾ħd d i[[š]]t b kbd[[h]]k
tšt d[it b]⁽¹⁹⁾ irtk
dt ydt m^cqbk
[xxx]⁽²⁰⁾ [bt]lt ^cnt
idk l ttn [pnm]
(21) [^cm]aqht ġzr
b alp š[d] ⁽²²⁾ [rbt]kmn
w šħq btl^t [^cnt]
(23) [tšu]gh w tšħ
šm^c m^c[1 a]⁽²⁴⁾[qht ġ]zr
at aħ w an x[xxx]
(25) [xxx qr]b šb^c tirk l[xxxxx]
(26) [xxxxx] aby ndt ank[xxx]
(27) [xxxx]qlt lk tlk b šd[xxx]
(28) [xxxxx]xxmt išryt[xxxx]
(29) [xxxxxxx]r almdk š[d xxx]
(30) [xxxxxxx]l qrt ablm
a[blm] ⁽³¹⁾ [qrt zbl]yrħ

d mgdl š[xxx]

(32) [xxxxxxx]kmn °rh[m[xxxx]

(33) [xxxxxxx]t itp[p xxxxxxx]

(34) [xxxxxxx]x^cp[xxxxxxxxx]

[...]

II

[...]

[...]

rev.

III

[...]

[...]

IV

[...]

(1) [xxxx]tps[xxxxxxxxxxxxx]

(2) [xxx]x y_tbr [xxxxxxxxxxxxx]

(3) [xxx]x u_tm d_r[qm xxxxxxxxxxx]

(4) [bt]lt °nt l kl y[xxxxxxxxxxxx]

(5) [t]tb^c btl^c °nt

[idk l ttn pnm]

(6) °m y_tpn mhr š[t

tšu gh] ⁽⁷⁾ w tsh

y_tb y_tp x[xxxxxxxxxxxx]

(8) qrt ablm

ablm [qrt zbl yrĥ]

⁽⁹⁾ ik al yĥdt yrĥ

b q[rn šmalh]

⁽¹⁰⁾ b qrn ymnh

b anšt[xxxxxxxxx] ⁽¹¹⁾ qdqdh

w y^cn ytpn m[hr št]

⁽¹²⁾ šm^c l btlt ^cnt

at ^c[l qšth] ⁽¹³⁾ tmĥšh

qš^cth hwt l th[wy

xxx] ⁽¹⁴⁾ n^cmn ġzr

št trm w x[xxxx]

⁽¹⁵⁾ ištir b ddm

w n^crs[xxxx]

⁽¹⁶⁾ w t^cn btlt ^cnt

ṭb ytp w[xxx] ⁽¹⁷⁾ lk aštk

km nšr b ĥb[šy]

⁽¹⁸⁾ km diy b t^crty

aqht [km yṭb] ⁽¹⁹⁾ l lĥm

[[b]]w bn dn̄l l trm

[^clh] ⁽²⁰⁾ nšrm trĥpn

ybsr [ĥbl d]⁽²¹⁾iy

bn nšrm arĥp an[k]

^cl ⁽²²⁾ aqht ^cdbk

hlmn ṭnm qdqd

⁽²³⁾ ṭlṭid ^cl udn

špk km šiy ⁽²⁴⁾ dm

km šĥt l brkh

ṭš̄i km ⁽²⁵⁾ rĥ npšh

km itl brlth
km ⁽²⁶⁾ qtr b aph u ap
mprh ank ⁽²⁷⁾ l aḥwy
tqḥ ytpn mhr št
⁽²⁸⁾ tštn k nšr b ḥbšh
km diy ⁽²⁹⁾ b t^crth
aqht km ytb l ḥ[m]
⁽³⁰⁾ bn dnil l trm
ᵉlh nšrm ⁽³¹⁾ trḥpn
ybšr ḥbl diy[m
bn] ⁽³²⁾ nšrm trḥp [[x]]^cnt
ᵉl[aqht] ⁽³³⁾ t^cdbnh
hlmn tnm[qdqd]
⁽³⁴⁾ tltid ᵉl udn
š[pk km] ⁽³⁵⁾ šiy dmh
km šḥ[ṭ l brkh]
⁽³⁶⁾ yṣat km rḥ npš[h
km itl] ⁽³⁷⁾ brlth
km qtr b[aph xxxxxx]
⁽³⁸⁾ ᵉnt b ṣmt mhrh
[xxxxx] ⁽³⁹⁾ aqht
w tbk yl[d dnil xxx]
⁽⁴⁰⁾ abn ank w ᵉl q[štk mḥṣtk
ᵉl] ⁽⁴¹⁾ qṣ^ctk at l ḥ[ytk xxxxxx]
⁽⁴²⁾ w ḥlq ᵉpt m[ḥšk xxxxxx]

KTU 1.19

I

- (1) [l] aqht
(2) tkrb x[xxxxx]x l qrb[q]mdym
(3) tq̣l^c[nt xxxxxx]xlb
ṭṭbr⁽⁴⁾ q̣št
w[xxxx] nr ỵṭbr
(5) ṭmn [xxxx]btlt^cnt
(6) ṭṭb x[xxxxx]ša⁽⁷⁾ ṭlm
k mr xxh
ydh k ṣ̌r
(8) knr uṣ̣b^c[[h]]th
ḥrṣ̣ abn⁽⁹⁾ ph
tiḥd ṣ̌nth
w akl b qmm⁽¹⁰⁾ ṭšt
ḥrṣ̣ klb ilnm
(11) w ṭn gpr[[r]]m mn
grph ṣ̌r⁽¹²⁾ aqht y^cn
k mr k mrm
(13) k ap^c il b gdrt
<k> klb l⁽¹⁴⁾ ḥ̣ṭh imḥ̣ṣ̣h
kd^cl q̣šṭh⁽¹⁵⁾ imḥ̣ṣ̣h
^cl q̣ṣ̣^cth hwt⁽¹⁶⁾ l aḥ̣w
ap q̣šṭh l ttn⁽¹⁷⁾ ly
w b mth ḥmṣ̣ ṣ̣rr
(18) pr^c qz yḥ
ṣ̌blt⁽¹⁹⁾ b ḡlph

apnk dnil ⁽²⁰⁾ [m]t rpi
aphn ġzr ⁽²¹⁾ [mt h]rnmy
ytšu ⁽²²⁾ [y_tb b ap t]ġr
[t]ħt ⁽²³⁾ [adrm d b grn]
ydn ⁽²⁴⁾ [dn almnt
y]tpt ⁽²⁵⁾ [tpt ytm xxx]xh
⁽²⁶⁾ [b alp šd rbt km]n
⁽²⁷⁾ [tdrq pġt k y^cn]
⁽²⁸⁾ hlk [pġt y^cn
b n]ši ⁽²⁹⁾ ^cnh w tphn
[š^crm] ⁽³⁰⁾ b grn yħrb[xxxx]
⁽³¹⁾ yġly yħsp ib kr[mm]
⁽³²⁾ ċl bt abh nšrm trħpn
⁽³³⁾ ybšr ħbl diym
⁽²⁴⁾ tbky pġt bm lb
⁽³⁵⁾ tdm^c bm kbd
⁽³⁶⁾ tmz^c kst dnil mt ⁽³⁷⁾ rpi
al<l> ġzr mt hrnmy
⁽³⁸⁾ apnk dnil mt ⁽³⁹⁾ rpi
yšly [[x]]^crpt b ⁽⁴⁰⁾ ħm un
yr ^crpt ⁽⁴¹⁾ tmṭr b qz
ṭl yṭll ⁽⁴²⁾ l ġnbn
šb^c šnt ⁽⁴³⁾ yšrk b^ċ
ṭmn rkb ⁽⁴⁴⁾ ^crpt
bl ṭl bl rbb
⁽⁴⁵⁾ bl šr^c thmtm
bl ⁽⁴⁶⁾ ṭb[[n]]t ql b^ċ
k tmz^c ⁽⁴⁷⁾ kst dnil mt rpi

(48) all ġzr mt hr[nmy]

(49) gm l bth[dnil k yṣḥ]

II

(1) šm^c pġt tkmt[]my

(2) ḥspt l š^cr ʔl

yd^c[t] (3) hlk kbkbm

mdl ^cr (4) ṣmd pḥl

št gpny dt ksp

(5) dt yrq nqbny

tš[m^c] (6) pġt tkmt my

ḥspt l [š^c]r ʔl

(7) yd^ct hlk kbkbm

(8) bkm tmdlⁿ ^cr

(9) bkm tṣmd pḥl

bkm (10) tšu abh

tštⁿ l bmt ^cr

(11) l ysmsm bmt pḥl

(12) y dnil ysb palth

(13) bṣql yph b palt

bṣq[l] (14) yph b yġlm

bṣql yḥbq (15) w ynšq

aḥl an bṣ[ql] (16) ynp^c b palt

bṣql yp^c b yġlm (17) ur

tispk yd aqht (18) ġzr

tštk b qrbm asm

(19) ydni<l> ybs aklth

yph (20) šblt b ak<l>t

šblt yp^c (21) b ḥmdrt
šblt yḥb[q] (22) wynšq
aḥl an š[blt] (23) tp^c b aklt
šblt tp^c[b ḥ]mdrt (24) ur
tispk yd aqht ġz[r]
(25) tštk bm qrbm asm
(26) b ph rgm l yša
b špth[hwth]
(27) b nši ^cnm w tphn
in . š[lm] (28) b hlk ġlmm
bddy yša
(29) yša w l yša
hlm t[nm] (30) [q]dqd
tltid ^cl ud[n]
(31) l[a]sr pdm rišh[]
(32) ^cl pd asr ḥġ[xx]
l gl[h]t (33) mḥlpt
w l ytk dm^ct[]
k m (34) rb^ct [[l]]tqlm
tgr[rn]bm (35) yd špn
hm nliym[b yd š]pn
hm (36) nšḥy šrr m^c[xxx] xxay
(37) abšrkm dnil
dxhxx (38) riš rqth
tḥt ^cnt yql
l tš^cly hwt
[š]šat k rḥ npšhm
(39) k iṭl brlthm

k q̣r[b ap mprhm]

(40) tm̄gyn tša ghm w[t̄sh]

(41) šm^c l dn̄il mt [rpi]

(42) mt aq[[t]]ht ġzr

šš[at] (43) btlt ^cnt

k r[h np̄sh]

(44) [[i]]k it̄l brlth

[k q̣r b aph

bh p^cnm] (45) t̄t̄t̄

el[n pn̄h td^c

b^cdn] (46) ksl yt̄[br

yğš pnt kslh]

(47) anš d[t zrh

yšu gh] (48) w yš[h

xxxxxxxxxxxx]

(49) mħš[xxxxxxxxxxxxxxx]

(50) š[xxxxxxxxxxxxxxxx]

(51) [...]

(52) [...]

(53) [...]

(54) [...]

(55) [...]

low.e.

b nši[^cnh w yphn

yhd] b ^crpt[nšrm

yšu] ...

III

...⁽¹⁾ [gh]w yṣḥ
[kn[p nšrm] ⁽²⁾ b^{cl} yṭb<r>
b^{cl} yṭbr[diy hmt]
⁽³⁾ tqln tḥ<t> p^{cny}
ibq^c [kbdthm w] ⁽⁴⁾ aḥd
hm it šmt hm . i[t] ⁽⁵⁾ cḏm
ab[[p]]ky w aqbrnh
⁽⁶⁾ ašt b ḥrt ilm art
⁽⁷⁾ b ph rgm l y[[]]ṣa
b špth hwt[h]
⁽⁸⁾ knp nšrm b^{cl} yṭbr
⁽⁹⁾ b^{cl} ṭbr diy hmt
tḡln ⁽¹⁰⁾ tḥt p^{cnh}
ybq^c kbdthm w[yḥd]
⁽¹¹⁾ in šmt in cḏm
yšu gh ⁽¹²⁾ w yṣḥ
knp nšrm <b^{cl}> ybn
⁽¹³⁾ b^{cl} ybn diy hmt
nšrm ⁽¹⁴⁾ tpr w du
b nši ^{cnh} w yp<h>n
⁽¹⁵⁾ yḥd hrgb ab nšrm
⁽¹⁶⁾ yšu gh w yṣḥ
knp hr[g]b ⁽¹⁷⁾ b^{cl} yṭb<r>
b^{cl} yṭbr diy[[hwt]
⁽¹⁸⁾ w yql tḥt p^{cny}
ibq^c kbd[h] ⁽¹⁹⁾ w aḥd
hm it šmt hm it[cḏm]

(20) abky w aqbrn
ašt b ḥrt ⁽²¹⁾ ilm[ar]ṣ[]
b p[h]rgm [l] yša
[b šp]⁽²²⁾th hwth
knp hrgb b^cl t̄br
⁽²³⁾b^cl t̄br diy hwt
w yql ⁽²⁴⁾ t̄t p^cnh
ybq^c kbdh w yḥd
⁽²⁵⁾ in šmt in ^czm
yšu gh ⁽²⁶⁾ w yṣḥ
knp hrgb b^cl ybn
⁽²⁷⁾ b^cl ybn diy hwt
hrgb ⁽²⁸⁾ tpr w du
b nši ^cnh ⁽²⁹⁾ w yphn
yḥd ṣml um nšrm
⁽³⁰⁾ yšu gh w yṣḥ
knp ṣml ⁽³¹⁾ b^cl yt̄br
b^cl yt̄br diy ⁽³²⁾ hyt
tql t̄t p^cny
ibq^c ⁽³³⁾ kbdh w aḥd
hm it̄ šmt <hm> it̄ ⁽³⁴⁾ ^czm
abky w aqbrnh
aštn ⁽³⁵⁾ b ḥrt ilm arṣ
b ph rgm l y[ṣ]a
⁽³⁶⁾ b špth hwth
knp ṣml b^c[l] <t̄br>
⁽³⁷⁾ b^cl t̄br diy hyt
tql t̄t ⁽³⁸⁾ p^cnh

ybq^c kbdh w yḥd
(39) it šmt it ^czm
w yqḥ bhm (40) aqht
yb<ky> l lqz
ybky w yqbr
(41) yqbrnn b mdgt b knrt
(42) w yšu gh w yṣḥ
knp nšrm (43) b^cl yt_{br}
b^cl yt_{br} diy (44) hmt
hm t^cpn ^cl qbr bny
(45) tšḥtann b šnth
qr my[m] (46) mlk yšm
y lkm qr mym
d ^c[lk] (47) mḥṣ aqht ḡzr
amd gr bt il
(48) ^cnt brḥ p ^clmh
^cnt p dr dr
(49) ^cdb uḥry mṭ ydh
(50) ymḡ l mrrt tḡll b nr
(51) yšu gh w yṣḥ
y lk mrrt (52) tḡll b nr
d ^clk mḥṣ aqht (53) ḡzr
šršk b arṣ al (54) yp^c
riš ḡly bd ns^ck
(55) ^cnt brḥ p ^clmh
(56) ^cnt p dr dr
^cdb uḥry ydh

IV

(1) ymǵ l qrt ablm
ablm (2) qrt [[s]]zbl yrḥ
yšu gh (3) w yṣḥ
y lk qrt ablm
(4) d ʿlk mḥṣ aqht ḡzr
(5) ʿwrt yštḵ bʿl
l ht (6) w [[x]]ʿlmh
l ʿnt p dr dr
(7) ʿdb uḥry mṯ ydh
(8) dnil bth ym ḡyn
yšt(9)ql dnil l hklh
ʿrb b (10) [[b]]kyt b hklh
mššpdt b ḥzrh
[[pʒ]] (11) pʒǵm ḡr
ybk l aqht (12) ḡzr
ydmʿ l kdd dnil mt (13) mt rpi
l ymm l yrḥm
(14) l yrḥm l šnt
ʿd (15)šbʿt šnt
ybk l aq(16)ht ḡzr
ydmʿ l kdd (17) dnil mt rp[i
m]k b šbʿ (18) šnt
w yʿn[dnil m]t[r]pi
(19) yṯb ḡzr m[t hrnmy
y]šu (20) gh wyṣḥ
t[bʿ b] b[t]y (21) bkyl
b hkly mššpdt

(22) b ḥzry pẓġm ġr
w yqr[y] (23) dbḥ ilm
yš^cly dġthm (24) b šmym
dġt hrnmy[]b k(25)bkbm
ᵉlh yd d[nil
xx]xx (26) ᵉlh yd
ᵉd l hklh xxx mṣ(27)ltm
mrqdm dšn l bt[h]
(28) w t^cn pġt t_kmt mym
(29) qrym ab dbḥ l ilm
(30) š^cly dġth b šmym
(31) dġt hrnmy b kbkbm
(32) l tbrkn alk brktm
(33) tmrn alk nmrrt
(34) imḥṣ mḥṣ aḥy
akl[.]m (35) kly ᵉl umty
w y^cn dn(36)il mt rpi
npš tḥ[]pġ[t] (37) t_kmt mym
ḥspt l š^cr (38) t_l
yd^ct[]hlk kbkbm
xx (39) npš hy mḥ
tmḥṣ mḥṣ[aḥh]
(40) tk_l mkly ᵉl umt
[xxx] (41) d txxl b ym trtḥ[ṣ]
(42) w tadm tidm b ġlp ym
(43) d alp šd zḥh b ym
t[ḥt] (44) tlbš npš ġzr
tšt ḥ[lpn] b (45) nšgh

ḥrb tšt b t^cr[th]
(46) w ^cl tlbš npš att
[lm] (47) šbi nrt ilm špš
^cr[bt] (48) pğt minš šdm
l m^cr[b] (49) nrt ilm špš
mğy[t] (50) pğt l ahlm
rgm l ytp[n . y]⁽⁵¹⁾bl
agrtn bat b ddk
[pğt] (52) bat b <a>hlm
w y^cn ytpn m[hr] (53) št
qḥn w tšqyn yn
qḥ (54) ks bdy
qb^ct b ymny
tq⁽⁵⁵⁾ḥ pğt w tšqynh
tqḥ[ks]bdh
(56) qb^ct b ymnh
w y^cn ytpn[mh]r (57) št
b yn y št ila ilšnn []
il (58) d yqny ddm
yd mḥšt aq[h]t ġ⁽⁵⁹⁾zr
tmḥš alp̄m ib
št[t]št (60) ḥršm l ahlm
p x[x]ḥkm (61) ybl lbh
km b̄tn yn[t]mlah
t̄nm tšqy msk hwt
tšqy

le.e.

w hndt ytb l mspr

KTU 1.17-19: traduzione

KTU 1.17

I

... Danil, il guaritore,
dunque cinto Danil agli dèi,
cinto agli dèi offriva da mangiare,
cinto serviva da bere ai figli del santo.
Si tolse la veste, salì e si coricò.
Si tolse il vestito e si mise a dormire.
E un giorno e un secondo giorno:
cinto Danil agli dèi,
cinto agli dèi dava da mangiare,
cinto serviva da bere ai figli del santo.
Un terzo e un quarto giorno:
cinto Danil agli dèi,
cinto agli dèi dava da mangiare,

cinto serviva da bere ai figli del santo.

Un quinto e un sesto giorno:

cinto agli dèi Danil,

cinto agli dèi dava da mangiare,

cinto serviva da bere ai figli del santo.

Danil si tolse la veste,

si tolse la veste, salì e si coricò,

si tolse il vestito e si mise a dormire.

Allora al settimo giorno

si avvicinò Baal nella sua misericordia:

“Miserabile è l’eroe Danil, il guaritore,

sofferente, l’eroe nativo di Hnm,

che non ha figli come i suoi fratelli

né discendenza come i suoi pari.

Possa avere un figlio come i suoi fratelli

e una discendenza come i suoi pari!

Cinto ha dato da mangiare agli dèi,

cinto ha servito da bere ai figli del santo.

Benedicilo, o toro, El, padre mio,

dagli forza, o creatore delle creature.

Metti suo figlio in casa,

una discendenza all’interno del suo palazzo:

colui che eriga la stele per il dio di suo padre,

nel santuario l’emblema del suo clan;

che faccia uscire il suo spirito verso la terra,

che protegga il suo cammino verso la polvere;

che chiuda la mascella del suo calunniatore,

che scacci chi agisce contro di lui;

che prenda la sua mano nell'ebrezza,
che lo sostenga quando è pieno di vino;
che consumi il suo grano nel tempio di Baal,
la sua porzione del pasto rituale nel tempio di El;
che ripari il suo tetto nel giorno del fango,
che lavi le sue vesti nel giorno del fango”.

El prese una coppa,

benedisse il suo servo Danil il guaritore,

rafforzò l'eroe nativo di Hrn̄m:

“Abbia Danil il guaritore lo spirito vitale,

la forza l'eroe nativo di Hrn̄m.

[...] Dentro di sé abbia midollo,

salga sul suo letto e si stenda;

con il baciare sua moglie [...],

con l'abbracciarla vi sia il concepimento [...],

concepisca per il guaritore.

Mettilo suo figlio in casa,

una discendenza all'interno del suo palazzo:

colui che eriga la stele per il dio di suo padre,

nel santuario l'emblema del suo clan;

che faccia uscire il suo spirito verso la terra,

che protegga il suo cammino verso la polvere;

che chiuda la mascella del suo calunniatore,

che scacci chi agisce [contro di lui];

[...]

II

[...] l'emblema del tuo clan;
colui che faccia uscire il tuo spirito verso la terra,
che protegga il tuo cammino verso la polvere;
che chiuda la mascella del tuo calunniatore,
che scacci chi agisce contro di te;
che consumi il tuo grano nel tempio di Baal
e la tua porzione del pasto rituale nel tempio di El;
che prenda la tua mano nell'ebrezza,
che ti sostenga quando sei pieno di vino;
che ripari il tuo tetto nel giorno del fango,
che lavi le tue vesti nel giorno del fango.

Danil sorrise in volto,
fece risplendere le sue tempie,
rilassò la fronte mentre sorrideva.
Posò i piedi sullo sgabello,
alzò la sua voce ed esclamò:
"Starò seduto e mi riposerò
e l'animo riposerà nel mio petto
poiché mi nascerà un figlio come ai miei fratelli
e una discendenza come ai miei pari:
colui che eriga la stele per il dio di mio padre,
nel santuario l'emblema del mio clan;
che protegga il mio cammino verso la polvere;
che chiuda la mascella del mio calunniatore,
che scacci chi agisce contro di me;
che prenda la mia mano nell'ebrezza,
che mi sostenga quando sono pieno di vino;

che consumi il mio grano nel tempio di Baal
e la mia parte del pasto rituale nel tempio di El;
che ripari il mio tetto nel giorno del fango,
che lavi le mie vesti nel giorno del fango”.

Danil entrò nella sua casa,
entrò Danil nel suo palazzo,
le Kōtarāt entrarono nella sua casa,
le figlie di Hilāl, le rondini.

Dunque Danil il guaritore,
dunque l'eroe nativo di Hrm
sacrificò dei buoi alle Kōtarāt,
fece mangiare le Kōtarāt e le fece bere,
le figlie di Hilāl, le rondini.

E un giorno e un secondo giorno:
fece mangiare le Kōtarāt e le fece bere,
le figlie di Hilāl, le rondini.

Un terzo e un quarto giorno:
fece mangiare le Kōtarāt e le fece bere,
le figlie di Hilāl, le rondini.

Un quinto e un sesto giorno:
fece mangiare le Kōtarāt e le fece bere,
le figlie di Hilāl, le rondini.

Allora al settimo giorno
le Kōtarāt lasciarono la sua casa,
le figlie di Hilāl, le rondini,
le dee della bellezza del letto della procreazione,
le belle del letto della procreazione.

Danil si mise a contare i suoi mesi.

Un mese e un secondo mese trascorsero,
un terzo e un quarto mese,
dieci mesi passarono [...]
il grembo [...]
[...]

V

[...]
[...] Io porterò l'arco là
[...] e moltiplicherò le frecce.
E dunque al settimo giorno,
dunque Danil il guaritore,
dunque l'eroe nativo di Hrm
si alzò e sedette di fronte alla porta urbana
fra i nobili che erano sulla soglia.
Giudicava il caso della vedova,
giudicava il caso dell'orfano.
Alzando gli occhi vedeva
attraverso mille leghe e una miriade di acri,
quando vide l'arrivo di Kotar
e vide l'agile passo di Ḥasis.
Ed ecco che egli portò l'arco,
ed ecco che moltiplicò le frecce.
Dunque Danil il guaritore,
dunque l'eroe nativo di Hrm
ad alta voce gridò a sua moglie:
“Ascolta, signora Danatay,
prepara un agnello con la farina

per l'animo di Kotar-wa-Ḥasis,
per l'appetito di Hyn, l'artigiano delle mani.
Dai da mangiare e da bere al dio,
mettilo a suo agio e onoralo,
il signore di ḥkpt, il dio nella sua completezza".
Ascoltò la signora Danatay,
preparò un agnello con la farina,
per l'animo di Kotar-wa-Ḥasis,
per l'appetito di Hyn, l'artigiano delle mani.
Dopo che fu arrivato Kotar-wa-Ḥasis,
egli pose l'arco nelle mani di Danil
e dispose le frecce sulle sue ginocchia.
Dunque la signora Danatay
diede da mangiare e da bere al dio,
lo mise a suo agio e lo onorò,
il signore di ḥkpt, il dio nella sua completezza.
Kotar arrivò alla sua abitazione,
Hyn giunse nella sua residenza.
Dunque Danil il guaritore,
dunque l'eroe nativo di Hrm
benedisse l'arco
e dopo averlo benedetto lo passò ad Aqhat:
"Le primizie della tua caccia, figlio mio,
porta le primizie della tua caccia,
sul, le primizie della caccia nel mio palazzo" [...]
[...]

VI

[...]

Cibo [...]

[...] vino di ogni sorta [...]

con un coltello con sale tagliarono il grasso animale,

bevvero vino in una coppa d'argento,

in una coppa d'oro il succo delle viti,

fu riempita coppa dopo coppa.

[...] I coppieri offrono nuovo vino,

[...] vino spremuto per la giara

e Aqhat allungò il braccio per prendere una freccia;

l'arco, la creazione di Kotar, rimase teso.

Alzando gli occhi, ella lo vide.

[...] il suo tendine come un fulmine,

[...] come muove l'abisso il lampo,

[...] la sua freccia.

Ella desiderò l'arco, creazione di Kotar-wa-Ḥasis,

le cui estremità sono come un serpente sibilante.

Gettò la sua coppa a terra,

versò il suo calice nella polvere,

alzò la sua voce e gridò:

“Ascolta, per favore, eroe Aqhat,

chiedi argento e te lo darò,

oro e te lo garantirò,

e dai il tuo arco alla vergine Anat,

le tue frecce alla cognata delle nazioni”.

E rispose Aqhat l'eroe:

i cedri del libano sono magnifici,

i tendini del toro selvatico sono magnifici,
le corna delle capre di montagna sono magnifiche,
i tendini delle zampe di un bue sono magnifici,
le canne nel canneto divino sono magnifiche,
dalli a Kotar-wa-Ḥasis
perché costruisca un arco per Anat,
frecce per la cognata delle nazioni.
E rispose la vergine Anat:
“Chiedi la vita, o eroe Aqhat,
chiedi la vita e te la darò,
l’immortalità e te la garantirò.
Ti farò contare con Baal gli anni,
con i figli di El conterai i mesi,
proprio come Baal, come vive lui.
È invitato a un banchetto il vivificato
è invitato e gli si offre da bere,
si intona e si canta piacevolmente in sua presenza”.
E disse anche:
“Così farò vivere l’eroe Aqhat”.
E Aqhat l’eroe rispose:
“Non mentirmi, o vergine,
poiché le tue bugie sono melma per un eroe.
Cosa può ottenere un uomo come destino?
Cosa riceverà un uomo come fato?
spsg sarà versato sulla mia testa,
succo di lime sul mio cranio.
Morirò la morte di tutti,
certamente io morirò.

E ti dirò un'altra cosa:
gli archi sono per i guerrieri.
Forse ora le donne cacciano?”
Davvero rise Anat,
ma nel suo cuore tramava [...]
“Allontanati da me, eroe Aqhat,
allontanati da me e vattene.
Se ti incontrerò nel sentiero della ribellione
[...] nel sentiero dell'arroganza,
ti farò cadere ai miei piedi io stessa,
il più bello e forte fra gli uomini”.
Alzò i piedi e viaggiò per la terra,
e così rivolse il viso
verso El, alle sorgenti dei fiumi,
nel cuore dove sgorgano i due abissi.
Giunse alla grotta di El
ed entrò nella residenza del re, padre degli anni.
Si inchinò ai piedi di El, si abbassò,
si prostrò e lo onorò.
Calunniò l'eroe Aqhat,
maledisse il figlio di Danil il guaritore.
Disse allora l'adolescente Anat,
alzò la sua voce e gli gridò:
“[...] gioisce Aqhat
[...]

le.e

Lo ha scritto Ilimilku, lo *šbny*, studente di Attanu, il divinatore.

KTU 1.18

I

[...]
[...] spezzerò [...]
[...] suo padre allora [...]
[...] e disse [...]
[...] o El [...]
[...] non gioire [...]
[...] lo prenderò [...]
[...] col potere del mio lungo braccio [...]
[...] la tua testa,
farò scorrere il sangue sulla tua barba grigia,
sul grigiore della tua barba sangue coagulato
e [...] possa aiutarti Aqhat,
il figlio di Danil, [...] e salvarti
dalla mano della vergine Anat [...]"

E rispose il benevolo El, dal buon cuore:
"Io so, o figlia, che sei diventata livida (per l'ira)
e che tra le dee non c'è chi si opponga a te.
Va' figlia mia, metti in atto l'empietà del tuo cuore.
prendi la fiamma nella tua mente,
il desiderio che è nella tua richiesta,
il tuo rivale certamente si ammorbiderà".

[...] la vergine Anat
volse il viso
verso Aqhat l'eroe,
attraverso mille campi, diecimila acri.

La vergine Anat rise,
alzò la voce ed esclamò:
“Ascolta, per favore, o eroe Aqhat,
tu sei mio fratello e io [...]
[...] i tuoi sette parenti [...]
[...] mio padre, io stessa sono andata [...]
[...] ti invito, vieni a caccia [...]
[...] un uomo felice [...]
[...] ti insegnerò a cacciare [...]
[...] alla città di Abiluma,
Abiluma, la città del principe Yariḥ,
la cui torre [...]
[...] acri le loro città [...]
[...]

IV

[...]
[...] spezzi egli [...]
[...] frammenti di mezzo cubito [...]
la vergine Anat a tutto [...]
Partì la vergine Anat,
volse il volto
verso Yaṭpan, il guerriero della signora,
alzò la voce ed esclamò:
“Che Yaṭpan presti attenzione [...]
la città di Abiluma,
Abiluma, la città del principe Yariḥ.
Non appena la luna si rinnoverà,

col suo corno sinistro,
col suo corno destro,
con la sua debolezza [...] la sua testa”.

E rispose Yatpan, il guerriero della signora:
“Ascolta vergine Anat,
per il suo arco colpiscilo,
per le sue frecce non lasciarlo vivere
[...] il favorito, l’eroe.
Prepara da mangiare e [...] rimani nelle grotte
e gioiremo [...]

E rispose la vergine Anat:
“Fa’ attenzione, Yatpan e [...] ti metterò
come un aquila nella mia cintura,
come un falco nella mia faretra.
Mentre Aqhat siederà a mangiare,
il figlio di Danil a cenare,
su di lui le aquile voleranno,
uno stormo di falchi lo osserverà.
Tra le aquile io stessa volerò,
su Aqhat ti metterò.
Colpiscilo due volte sulla testa,
tre volte sull’orecchio.
Versa come un assassino il sangue,
come un macellaio sulle sue ginocchia.
Possa uscire la sua anima come un soffio,
come catarro il suo spirito,
come fumo dalle sue narici.

Non lascerò viva la sua forza di guerriero”.
Prese Yatpan, il guerriero della signora,
lo pose come un’aquila nella sua cintura,
come un falco nella sua faretra.
Mentre Aqhat sedeva a mangiare,
il figlio di Danil a cenare,
sopra di lui le aquile volarono,
uno stormo di falchi osservava.
Tra le aquile volava Anat,
su Aqhat lo pose,
lo colpì due volte in testa,
tre volte nell’orecchio.
Come un assassino sparse il suo sangue,
come un macellaio sulle sue ginocchia.
Come un soffio uscì la sua anima,
come catarro il suo spirito,
come fumo dalle sue narici [...]
Anat, col distruggere la sua forza
[...] Aqhat
e pianse (Anat) il figlio di Danil [...].
“So che ti ho ucciso per il tuo arco,
che per le tue frecce tu non vivi [...]
e possano morire gli uccelli che ti hanno ucciso [...]”.

KTU 1.19

I

...

Su Aqhat

si chinò [...] nel mezzo di [...]

cadde Anat [...],

si ruppe l'arco

e [come] una lira si ruppe.

Là [...] la vergine Anat

tornò [...] la sua faretra.

Come è amaro [...]

la sua mano come un musicista,

come un bagliore le sue dita,

come un coltello le pietre della sua bocca.

Prese il suo sonno

e come cibo nell'esofago lo posero,

il cane divino morse,

e i due *gprm* decisero il destino,

i suoi *gprm* cantarono il principe Aqhat.

“Come un cucciolo, come un cucciolo

come una vipera divina in una siepe,

come un cane a causa della sua colpa l'ho ucciso.

Ecco, per il suo arco l'ho ucciso,

per le sue frecce non l'ho lasciato vivere.

Ma il suo arco non è stato dato a me

e per la sua morte la giovane spiga di grano,

primo frutto dell'estate, si è seccata,

la spiga nel suo guscio”.

Allora Danil il guaritore,
allora l’eroe nativo di Hrnmm,
si alzò e sedette di fronte alla porta urbica,
tra i nobili che erano nel cortile.
Giudicava il caso della vedova,
giudicava il caso dell’orfano.
[...] attraverso mille campi e diecimila acri,
quando vide il passo agile di Puḡat,
l’arrivo di Puḡat egli vide.
Alzando gli occhi ella vide
che l’orzo nel cortile si era seccato,
che il frutto delle viti si era seccato ed era appassito.
Sopra la casa di suo padre le aquile volavano,
uno stormo di falchi osservava.
Pianse Puḡat nel suo cuore,
versò lacrime dentro di sé.
Si bagnò di lacrime l’abito di Danil il guaritore,
il mantello dell’eroe nativo di Hrnmm.
Allora Danil il guaritore
implorò le nubi nella terribile siccità:
“Possano le nubi mandare la pioggia in estate,
possa la rugiada cadere sui grappoli d’uva!
Per sette anni mancherà Baal,
per otto anni il cavaliere delle nubi?
Senza rugiada, senza pioggia,
senza il fluire dei due abissi,
senza la dolcezza della voce di Baal”.

Non appena si bagnò di lacrime l'abito di Danil il guaritore,
il mantello dell'eroe nativo di Hrn̄m,
Danil gridò a gran voce a sua figlia:

||

“Ascolta, Puḡat, colei che porta acqua sulle spalle,
colei che raccoglie la rugiada sui capelli,
colei che conosce il corso delle stelle,
imbriglia l'asino, metti il giogo al mulo,
metti la bardatura d'argento,
la gualdrappa d'oro”.

Ascoltò Puḡat, colei che porta acqua sulle spalle,
colei che raccoglie la rugiada sui capelli,
colei che conosce il corso delle stelle.

Subito imbrigliò l'asino,
subito mise il giogo al mulo,
subito mise suo padre,
lo mise sul dorso dell'asino,
sulla parte più comoda del dorso del mulo.

Danil girò per la sua arida terra,
vide un germoglio nell'arida terra,
vide un germoglio nella terra incolta.

Abbracciò e baciò il germoglio:

“Possa il germoglio crescere nell'arida terra,
possa il germoglio crescere nella cocente terra incolta!

Possa la mano dell'eroe Aqhat raccoglierti,
possa metterti all'interno del granaio!”.

Danil girò per la sua terra desolata,

vide una spiga nella terra desolata,
una spiga cresceva nel campo inaridito.
Abbracciò e baciò la spiga:
“Possa la spiga crescere nella terra desolata,
possa la spiga crescere nel cocente campo inaridito!
Possa la mano dell’eroe Aqhat raccoglierti,
possa metterti all’interno del granaio!”
La parola non aveva ancora lasciato la sua bocca,
la frase le sue labbra.
Con l’alzare gli occhi (Pugat) vide
che non c’era pace nell’arrivo dei due messaggeri.
Da solo uscì (il messaggio),
uscì e non uscì.
Colpirono due volte la testa,
tre volte l’orecchio.
Non avevano legato la chioma della loro testa,
sulla chioma avevano legato [...] le trecce,
le lacrime scorrevano
come un quarto di siculo
“[...] nelle mani di Şapon,
forse saremo vittoriosi nelle mani di Şapon,
forse vinceremo il nemico [...].
Porto una notizia a Danil
[...] la testa, la sua tempia,
è caduto ai piedi di Anat,
ella non lo ha fatto rialzare,
ha fatto uscire come un soffio la sua anima,
come catarro il suo spirito,

come fumo dalle narici la sua forza guerriera”.

Arrivarono, alzarono la voce ed esclamarono:

“Ascolta, Danil il guaritore,
è morto Aqhat l’eroe,
la vergine Anat ha fatto uscire
come un soffio la sua anima,
come catarro il suo spirito,
come fumo dalle sue narici.

In lui i piedi tremarono,
sul suo viso sudò,
la sua schiena si spezzò,
le giunture della sua schiena si contrassero,
languirono quelle del suo dorso.

Alzò la sua voce e gridò:

[...]

ha ucciso [...]

[...]

low.e.

[...] Alzando i suoi occhi lo vide,
osservò nelle nuvole le aquile.

Alzò ...

III

...la sua voce e gridò:

“Possa Baal spezzare le ali delle aquile,
possa Baal spezzare le loro ali.
Possano cadere ai miei piedi.

Aprirò le loro viscere per vedere
se c'è grasso, se c'è osso.
Piangerò e lo seppellirò,
lo metterò nella grotta degli dèi della terra”.
La parola non aveva ancora lasciato la sua bocca,
la frase le sue labbra.
Baal spezzò le ali delle aquile,
Baal spezzò le loro ali.
Caddero ai suoi piedi.
Aprì le loro viscere e osservò:
non c'era grasso, non c'era osso.
Alzò la sua voce e gridò:
“Possa Baal ricostruire le ali delle aquile,
possa Baal ricostruire le loro ali!”.
Le aquile iniziarono a volare.
Alzando i suoi occhi lo vide,
osservò Hrgb, padre delle aquile.
Alzò la sua voce e gridò:
“Possa Baal spezzare le ali di Hrgb,
possa Baal spezzargli le ali.
Possa cadere ai miei piedi.
Aprirò le sue viscere per vedere
se c'è grasso, se c'è osso.
Piangerò e lo seppellirò,
lo metterò nella grotta degli dei della terra”.
La parola non aveva ancora lasciato la sua bocca,
la frase le sue labbra.
Baal spezzò le ali di Hrgb,

Baal gli spezzò le ali.
Cadde ai suoi piedi.
Aprì le sue viscere e osservò:
non c'era grasso, non c'era osso.
Alzò la sua voce e gridò:
“Possa Baal ricostruire le ali di Hrgb,
possa Baal ricostruire le sue ali!”.
Hrgb iniziò a volare.
Alzando i suoi occhi la vide,
osservò Şamal, madre delle aquile.
Alzò la sua voce e gridò:
“Possa Baal spezzare le ali di Şamal,
possa Baal spezzarle le ali.
Possa cadere ai miei piedi.
Aprirò le sue viscere per vedere
se c'è grasso, se c'è osso.
Piangerò e lo seppellirò,
lo metterò nella grotta degli dèi della terra”.
La parola non aveva ancora lasciato la sua bocca,
la frase le sue labbra.
Baal spezzò le ali di Şamal,
Baal le spezzò le ali.
Cadde ai suoi piedi.
Egli aprì le sue viscere e osservò:
c'era grasso, c'era osso.
E raccolse fra loro Aqhat,
pianse raccogliendolo,
pianse e lo seppellì,

lo seppellì in una tomba a Knrt.

Alzò la sua voce e gridò:

“Possa Baal spezzare le ali delle aquile,
possa Baal spezzare le loro ali
se voleranno sopra la tomba di mio figlio,
se lo disturberanno nel suo sonno!”.

Il re maledisse Qr Mym:

“Oh a te!, Qr Mym,
a causa tua è stato ucciso Aqhat l’eroe,
che tu sia sempre un’ospite nel santuario,
che ora e per sempre tu sia una fuggitiva,
ora e per l’eternità!”.

Appoggiò il bastone della sua mano,

giunse a Mrrt-Tgll-Bnr,

alzò la sua voce e gridò:

“Oh a te!, Mrrt-Tgll-Bnr,
a causa tua è stato ucciso Aqhat l’eroe,
non crescano le tue radici sulla terra,
cada la tua cima nelle mani del tuo sradicatore,
che ora e per sempre tu sia una fuggitiva,
ora e per l’eternità!”.

Appoggiò il bastone della sua mano.

IV

Giunse nella città di Abiluma,

Abiluma, la città del principe Yariḥ.

Alzò la sua voce e gridò:

“Oh a te!, Abiluma,

a causa tua è stato ucciso Aqhat l'eroe,
possa Baal accecarti,
ora e per sempre,
ora e per l'eternità!”.

Appoggiò il bastone della sua mano,
Danil giunse a casa sua,
scese Danil nel suo palazzo.

Le lamentatrici entrarono nel suo palazzo,
le prefiche nella sua residenza,
coloro che lacerano la loro pelle.

Piangevano per Aqhat l'eroe,
piangevano per il giovane ragazzo di Danil il guaritore.

Dai giorni ai mesi,
dai mesi agli anni,
per sette anni
piansero per Aqhat l'eroe,
piansero per il giovane ragazzo di Danil il guaritore.

Allora al settimo anno
disse Danil il guaritore,
parlò l'eroe nativo di Hnm.

Alzò la sua voce e gridò:
“Andatevene dalla mia casa, lamentatrici,
dal mio palazzo, prefiche,
dalla mia magione, voi che lacerate la pelle!”

E offrì un sacrificio agli dèi,
porse le sue offerte ai cieli,
un'offerta degna di un *hrnmy* alle stelle.

Su di lui la mano di Danil

[...] su di lui la mano.

Allora nel suo palazzo [...] i cembali,
nacchere d'avorio nella sua casa.

E disse Puġat, colei che porta acqua sulle spalle:

“Mio padre ha offerto un sacrificio agli dèi,
ha porto la sua offerta ai cieli,
un'offerta degna di un *hrnmy* alle stelle.

Benedicimi così che io possa andare benedetta,
rafforzami così che io possa andare fortificata.

Ucciderò l'uccisore di mio fratello,
distruggerò il distruttore del figlio della mia famiglia”.

E rispose Danil il guaritore:

“Per la mia vita, Puġat, colei che porta acqua sulle spalle,
che raccoglie la rugiada sui capelli,
che conosce il corso delle stelle,
[...] che nella sua anima ha midollo,
uccida l'uccisore di suo fratello,
distrugga il distruttore del figlio della famiglia.

[...] si lavò nel mare,
si pitturò con il rosso di una conchiglia del mare,
la cui secrezione è per mille leghe nel mare.

Al di sotto indossò gli abiti dell'eroe,
mise il pugnale nel suo fodero,
la spada mise nel suo fodero,
e sopra indossò abiti da donna.

All'uscita della lanterna degli dèi, il sole,
entrò Puġat nell'accampamento dei campi.

Al tramonto della lanterna degli dèi, il sole,

giunse Puġat alle tende.

Fu portata la notizia a Yaṭpan:

“La nostra signora è entrata nella tua grotta,
Puġat è entrata nelle tende”.

Rispose allora Yaṭpan, il guerriero della signora:

“Prendila (la coppa) e offrimi vino,
prendi la coppa dalla mia mano,
il calice dalla mia destra”.

Lo prese Puġat e gli offrì da bere.

Prese la coppa dalla sua mano,
il calice dalla sua destra,

e disse Yaṭpan, il guerriero della signora:

“Con il vino, signora, posso danneggiare El,
il dio che ha creato le grotte,
la mano che ha ucciso Aqhat l’eroe
possa uccidere mille nemici!”.

La signora fece degli incantesimi nelle tende

[...] fu preso il suo cuore.

Come un serpente lo riempì di vino
due volte gli fece bere vino mesciuto,
gli versò da bere [...]

[...]

le.e.

E ora si torna alla narrazione.

Il sonno rituale di Danil

KTU 1.17, la prima tavoletta del poema di Aqhat, era originariamente composta di sei colonne, di cui due sono mancanti. Il tempo ci ha privato anche dell'inizio e della fine delle quattro colonne rimanenti. Wyatt parla di “an estimated twelve or so lines in all on the recto, and on the verso, with a shearing break down the upper surface, perhaps twenty or so”¹. Il testo inizia quindi in medias res, il che certo non facilita la comprensione degli atti iniziali del protagonista, Danil. Fin da Obermann² si è posto il problema dell'interpretazione della prima parte del poema, da lui spiegata per la prima volta come un rito di incubazione. Sebbene la sua analisi filologica presenti delle imprecisioni anche consistenti, lo studioso ha dato il via a un dibattito ancora oggi aperto, che vede contrapporsi chi accoglie la sua ipotesi a chi invece, basandosi su un'interpretazione rigida del rito, nega la presenza di rimandi al rito di incubazione nel mito di Aqhat.

¹WYATT 1999a, p. 235.

²OBERMANN 1946

Il rito di incubazione (dal latino *incubāre*) è volto a ottenere una divinazione in sogno. Si può parlare, citando Brelich, di una oniromanzia “istituzionalizzata”³, nella quale si dorme appositamente in un luogo sacro compiendo determinate azioni rituali al fine di ricevere in sogno la rivelazione divina. Si tratta di un rito magico, di un rito, cioè, volto ad avere effetti concreti sul reale: il soggetto cerca l’aiuto divino per ottenere la guarigione da una malattia o istruzioni su come procedere per risolvere un problema specifico, come, nel caso di Danil, la sterilità.

La pratica è conosciuta soprattutto grazie allo studio del rito praticato nella Grecia del V secolo a.C. e perdurato fino ai primi secoli dell’era cristiana. In quest’ambito essa era strettamente legata al culto di Asclepio, il quale aveva il suo centro a Epidauro. Qui, come anche in santuari minori, il malato giungeva per riottenere la salute, tramite una serie di gesti rituali che conosciamo da numerose fonti. Innanzitutto doveva sottoporsi a un bagno rituale e compiere sacrifici preliminari, per poi essere ammesso nell’ἄβατον (letteralmente “sacro, inviolabile, inaccessibile”), sezione del santuario nella quale doveva stendersi in un κλίνη, in attesa di assistere alla rivelazione della divinità che lo avrebbe guarito.

Nel Pluto di Aristofane troviamo una scena di questo tipo. Pluto, dio della ricchezza, reso cieco da Zeus affinché non possa distinguere il giusto dall’ingiusto, viene portato nel santuario di Asclepio, dove si sottopone a un bagno rituale e, dopo aver donato offerte al dio, si addormenta. Curioso è che durante l’apparizione della divinità uno degli incubanti, non essendosi potuto addormentare poiché attirato da una pentola di cibo, assiste alla guarigione di Pluto e quindi alla teofania onirica da sveglio. Possiamo dunque capire quanto

³BRELICH 2006, p. 53.

la pratica eseguita in questa commedia fosse comune e diffusa nell'esperienza degli ascoltatori, tanto da permettere ad Aristofane di farne una parodia.

Lo studio dell'incubazione nell'antica Grecia ha però spesso distolto l'attenzione dal Vicino Oriente, dove la pratica è molto meno accuratamente delineata dalle fonti, sebbene presenti. Come vedremo nel corso dell'analisi delle azioni di Danil, non mancano infatti esempi piuttosto convincenti nel mondo mesopotamico ed egizio, che ci permetteranno di capire quanto variegato possa essere questo tipo di rituale e quanto difficilmente possa essere circoscritto all'interno di una definizione rigida. Non si può pretendere, inoltre, di ritrovare all'interno di un testo letterario come il poema di Aqhat una descrizione fedele di quella che era la realtà religiosa del tempo. Questo può essere dovuto a vari motivi, a partire dalla natura aurale del testo: l'autore utilizza formule, espedienti letterari e topoi rivolti a un pubblico con delle determinate conoscenze pregresse, un pubblico al quale spesso basta un accenno per rievocare immagini, costumi e storie del proprio passato e della propria contemporaneità. Per noi, più di tre millenni dopo, è impossibile recuperare integralmente un sostrato di concetti e idee che sottende a questo tipo di miti e che si nasconde magari dietro a parole e frasi difficilmente interpretabili con gli strumenti che abbiamo a disposizione.

Kowoon⁴ afferma che, per poter studiare l'incubazione nei miti ugaritici è fondamentale operare una distinzione tra "lexical meaning", "religious reality" e "literary device". È da sottolineare infatti la differenza con il testo cultuale. Se in quest'ultimo la sequenza di azioni propria del rito è scandita con precisione, ricalcando appunto la realtà religiosa, non può essere così in un'opera narrativa, in cui il rito è uno dei tanti espedienti letterari. È dunque plausibile che Danil stia cercando, in KTU 1.17, la rivelazione onirica della divinità anche se egli non è descritto nel compiere i gesti precisi e puntuali previsti dal culto. "Type

⁴KOWOON 2011

scene is a motif-sequence, while incubation is an action-sequence”⁵. Non mi resta perciò altro da fare che analizzare il primo episodio di Aqhat come una *Typische Szene*, sviscerandolo nei suoi elementi principali, nel tentativo di riconoscere analogie con gli altri dati in nostro possesso riguardo al mondo vicino-orientale.

4.1 Dove si trova Danil?

Uno dei primi problemi cui ci troviamo di fronte è quello di localizzare il protagonista all’inizio del poema, o meglio in quello che per noi è l’inizio, considerato il fatto che colmare la lacuna dei primi versi potrebbe rispondere a molte delle nostre domande. Di fatto vediamo Danil impegnato in atti che vogliono avvicinarlo alla divinità, ma non possiamo affermare con certezza quale sia il luogo in cui tali azioni vengono compiute.

Grazie alle fonti in nostro possesso, possiamo constatare come un rivelazione in sogno potesse verificarsi nei luoghi più svariati. Si veda a proposito la stele di Thutmosis IV, che il faraone fece erigere tra le zampe anteriori della sfinge di Giza. In essa si narra che, nell’occasione di una battuta di caccia, Thutmosis si addormentò ai piedi della sfinge e che, mentre dormiva, ricevette la visita del dio Harmachis-Khepri-Ra-Atum, che gli prometteva la regalità se lo avesse liberato dalla sabbia del deserto che lo ricopriva. Si noti, inoltre, che in questo documento non solo il luogo è particolare, ma anche il tempo, poiché il tutto si svolge a mezzogiorno, orario piuttosto insolito: “Il sogno ed il sonno si impadronirono di lui al momento in cui il sole era allo zenith”⁶. Non possiamo però, purtroppo, affermare se il sogno in questo caso sia o meno incubato.

⁵ *Ivi*, p. 19.

⁶ GRIMAL 2011, p. 280.

Abbiamo invece la certezza di trovarci di fronte a un'incubazione terapeutica in un famoso testo ittita (KUB 9.27+), che presenta un rituale privato, eseguito da una donna di nome Paškuwatti, al fine di curare l'impotenza sessuale del paziente. Si tratta di un esempio di rito di incubazione che viene compiuto nella residenza di un privato. Fondamentale è, però, che il luogo venga purificato e quindi reso adatto alla comunicazione con il divino. Deve crearsi attraverso rituali di purificazione un confine tra sacro e profano. Non si tratta che di un rito di passaggio. In questa transizione, nel mezzo tra l'uscita dalla condizione profana precedente e l'aggregazione alla nuova condizione di partecipazione al sacro, si crea un momento di ambiguità, cui Van Gennep ha dato il nome di "liminality", "margine". È questo un importante elemento del rito di incubazione, che ritroviamo anche nella notte, momento prediletto per l'epifania della divinità.

Tale elemento, lo stato cioè di "liminality" che caratterizza lo svolgersi del rito, è ovviamente presente anche nella scelta del tempio come location tra le più comuni. Si veda, ad esempio, un documento storico-letterario cassita, in cui il re Kurigalzu si reca al tempio Esagila per trovare rimedio alla sterilità della moglie e, sprofondato nel sonno, ha in sogno la visione di Baal e Nabû. O, ancora, la tavoletta ittita KUB 27.1+, che descrive un re che offre un sacrificio e poi si addormenta nel tempio di Šaušga.

È dunque naturale che molti studiosi abbiano pensato che anche Danil si trovi in un tempio, nello specifico il tempio di Baal, come affermano Gaster e Del Olmo Lete. È in effetti proprio Baal a fare la sua apparizione allo scadere del settimo giorno in cui Danil offre "da mangiare e da bere agli dei".

L'identificazione del luogo è agevolata anche dalle linee 24-25 di KTU 1.17 II:

dnil bth ymġyn

yštql dnil l hklh

Danil entrò nella sua casa,
entrò Danil nel suo palazzo.

Da esse possiamo dire con certezza che Danil non si trova nel suo palazzo al momento dello svolgimento del rito. È probabile che la scena si svolga in un luogo sacro, forse il tempio di Baal. È interessante notare che Danil potrebbe trovarsi in un luogo elevato (anche questo elemento, tra l'altro, rafforzerebbe l'idea di "liminality"), come possiamo notare dal verbo *y^{cl}*, che compare già alla quarta linea.

4.2 Danil è conscio del rito che sta compiendo?

"Four conceptual elements, abstracted from the verbal expression and assumed to be operating at a deeper level, inform the incubation type-scene: predicament, intentionality, liminality, and epiphany"⁷. Secondo Kim Kwoon, la scena tipo che descrive il rito d'incubazione deve possedere quattro caratteristiche principali: un bisogno da soddisfare, il senso di "margine", di cui abbiamo già parlato, l'epifania della divinità e l'intenzionalità. L'ultimo punto è particolarmente importante: un'apparizione divina in sogno, senza che ci sia la volontà da parte del fedele di riceverla, non è nella maggior parte dei casi dovuta a incubazione. Può trattarsi, ad esempio, dell'annuncio dell'erede nascituro nell'ambito di un altro genere di scena tipica: la nascita dell'eroe.

Ma in *Aqhat* non è questo il topos principale. Nasce sì l'eroe del poema, ma si fa particolare attenzione a sottolineare la disperazione iniziale di Danil, la sua mancanza di un erede maschio e la sua intenzione di cambiare lo stato delle cose. Così si sottolinea la sua pietas nel compiere i dovuti gesti rituali, dall'offerta alla (s)vestizione.

⁷KOON 2011, p. 83.

La preparazione è tipica del rito di incubazione, come vediamo dai cilindri di Gudea di Lagash, dove si descrive la procedura da seguire nella fase precedente all'incubazione vera e propria: si deve osservare un silenzio rituale, compiere sacrifici e offerte e, infine, pregare. Meno dettagliata ma comunque presente è la preparazione di Assurbanipal all'incontro onirico con Ištar: il sovrano non fa altro che rivolgersi in lacrime alla dea, invocandola in preghiera. Tale racconto, che approfondirò in seguito, è conservato nel cilindro di Rassam, che riporta gli annali di Assurbanipal.

La fase precedente il sonno rituale, come vediamo, risulta piuttosto importante. È quindi essenziale capire, nel nostro caso, quali azioni Danil compia e in che modo esse agiscano all'interno del rito.

4.2.1 Problemi di interpretazione/traduzione

Nelle prime righe del poema di Aqhat il protagonista, Danil, fa qualcosa che concerne il mangiare e il bere. Troviamo infatti i verbi *yl̥m* e *yšqy*. Potrebbe trattarsi sia di forme G (“mangiare, bere”) sia di forme D (con valore fattitivo: “far bere, far mangiare”)⁸.

Danil potrebbe dar da mangiare e da bere alla divinità, quindi offrirgli cibo e bevande, oppure potrebbe essere egli stesso a mangiare. Molti hanno interpretato *uzr*⁹ come l'oggetto dei due verbi in questione: “nectar”(Driver),

⁸Per *yšqy*, si propende per una forma G, in base alla comparazione con altre lingue semitiche: l'arabo سقى non possiede una II forma, mentre possiede la IV أسقى, con lo stesso significato della I, cioè “dar da bere”; neppure l'ebraico שקה possiede una forma Piel, ma è attestato soltanto all'Hiphil con valore fattitivo. Per quanto riguarda il verbo *yl̥m*, potrebbe trattarsi di una forma G o, più probabilmente, di una forma D.

⁹Cfr. DRESSLER 1975a e SANMARTÍN 1975.

Tsevat non accetta l'interpretazione maggioritaria dei due verbi *yl̥m* e *yšqy*: “they are said to have the same respective meanings when a stylistic reason for the change of stems cannot be discerned” (TSEVAT 1986, p. 346). Lo studioso però non crede neppure che

“oblation”(Ginsberg), “the offerings”(Gordon), “uzr-Opfer”(Jirku), “(vegetables) Opfer”(Dietrich-Loretz), ecc. Si tratta però, a mio avviso, di traduzioni basate più sul contesto che su una corretta analisi filologica.

Nella Bibbia troviamo diversi esempi di questa radice.

In Giobbe 38:3 e 40:7 Dio si rivolge a Giobbe dicendo אָזַרְנָא כַּנְפֵיךָ כְּאִישׁ וָאֵלֶיךָ, “Cingiti i fianchi come un (vero) uomo!”, affinché si prepari a essere interrogato. In Geremia 1:17 troviamo una frase simile: וְאַתָּה הָאִזָּר מִתְנַיֶּיךָ, “Tu, dunque, cingiti i fianchi”. In Geremia 13 troviamo invece il sostantivo אִזָּר, “cintura”. Lo stesso termine è in 2Re 1:8, nella descrizione degli abiti del profeta Elia.

Anche in arabo la radice ha il medesimo valore semantico. أزر significa infatti “cingere”, mentre إزار indica la veste rituale del pellegrino musulmano.

La radice, inoltre, si ritrova persino nel testo stesso di Aqhat, nella parola *mizrt*, che indica la veste (o il mantello) che Danil si toglie nel corso del rituale.

Uzr va quindi interpretato come un participio passivo della radice ²Z-R, come fa anche Virolleaud, che lo traduce “ceint”. L’inaspettata vocalizzazione va fatta risalire a un fenomeno di armonia vocalica, per cui ²*azūr* diventa ²*uzūr*.

In base a questa analisi possiamo affermare che Danil sta porgendo offerte di cibo e bevande agli dèi ed è cinto da un indumento particolare, una cintura o un mantello. Sappiamo anche che Danil si è spogliato di *št* e *mizrt*: prima di compiere l’incubazione vera e propria, ha svolto un rito di svestizione, che si annovera fra gli atti preparatori che il protagonista compie al fine di propiziare la riuscita dell’intero rituale.

sia lo stesso Danil a mangiare e bere, ma che il significato dei verbi sia quello di offrire delle oblazioni, in base all’ittita *LUGAL DN e-ku-zi*, “the king drinks (god) XY” (*Ivi*, p. 347), il cui significato si è evoluto a indicare la libagione offerta al dio. Egli spiega anche il termine *uzr* in base all’ittita, in cui il termine *eš-ri/e-eš-ša-ri* significa “statua”, per cui Danil starebbe libando alle statue delle divinità.

Il rito di svestizione a segnare un passaggio da una condizione all'altra è frequente, in tutto il Vicino Oriente antico. Emblematica è la discesa di Ištar agli inferi, durante la quale, per poter accedere al regno della sorella Ereškigal, la dea è spogliata di tutti i suoi ornamenti. Nei Fasti di Ovidio, invece, abbiamo il racconto del rito di incubazione di Numa, che prima di addormentarsi deve togliere gli anelli e indossare una semplice veste.

Interessante è il fatto che Danil, dopo essersi spogliato, sia *uzr*, “cinto”, mentre compie l'offerta. L'indumento da lui indossato potrebbe avere infatti un significato importante, connesso alla virilità. A Giobbe Dio dice di cingersi i fianchi כְּנִיבָר, “come un uomo”, mentre in arabo la II forma أَزَّر ha il significato di “rinforzare”.

Danil è conscio di ciò che sta compiendo. Nel fare la sua richiesta di un erede alla divinità, non manca di offrirle da mangiare e da bere né di prepararsi a dovere, togliendo i vestiti di tutti i giorni e ponendo un indumento che propizi l'esito del futuro congiungimento con sua moglie. Che il suo scopo sia quello di ottenere un figlio è chiaro, d'altra parte, anche dal discorso che Baal fa a El, che, come nota anche Aitken, “makes it clear that Danel's actions in the sanctuary arise from his lack of a son”¹⁰.

4.3 L'entrata in scena di Baal ed El

Il rituale di Danil si ripete, apparentemente uguale a se stesso, per sette giorni. La scelta del numero sette è dovuta al suo valore simbolico nel Vicino Oriente antico, che lo considera come numero perfettamente compiuto. È quindi normale che il rituale abbia effetto al settimo giorno. In ogni caso, il fatto che una pratica del genere potesse protrarsi per più giorni non deve sorprenderci. Nel rito di Paškuwatti, già citato sopra (vedi p. 61), se il pazien-

¹⁰AITKEN 1990, p. 150.

te riceve la teofania divina in sogno, allora fa un'offerta votiva, altrimenti il rituale continua, anzi si ripete fino all'ottenimento del dialogo con la divinità.

Al settimo giorno Danil ha finalmente raggiunto il suo scopo, portando Baal a intervenire per risolvere la sua triste condizione:

b šb^c ymm

[w]yqrb b^{el} b ḥnth¹¹

Allora al settimo giorno

si avvicinò Baal nella sua misericordia.

Baal si avvicina, come vediamo dall'imperfetto corto *yqrb /yaqrub/*, ma a chi? Dato il rito che abbiamo visto compiuto da Danil, si potrebbe pensare che Baal stia facendo la sua apparizione di fronte al supplicante, ma il seguito del testo è spiazzante: Baal sembra infatti rivolgersi al capo del pantheon, El, per chiedere il suo aiuto.

Qui si trova un punto corrotto della tavoletta, assai controverso e frutto delle più diverse interpretazioni. Nella più recente versione di KTU¹², utilizzata in questa sede, troviamo *aby[[x]]n*. Per molto tempo ha prevalso la lettura

¹¹KTU 1.17 I 15-16.

Il sostantivo *ḥnt* è stato collegato alla radice Ḥ-N-N = “mostrare compassione”, che ritroviamo nell'ebraico חַנּוּן, nel verbo arabo حَنَّ, nonché nel sostantivo corrispondente, حَنَاءٌ, e nell'accadico *enēnu*, “implorare pietà”. Dietrich e Loretz traducono *ḥnt* come un sostantivo: “compassione”, Pardee lo considera invece un infinito G, per cui Baal si avvicina “avendo compassione di...”. È interessante notare le sfumature di significato che la radice assume nell'uso. Si veda a proposito la tavoletta KTU 2.15, una lettera di un certo Gnryn all'amico Mlktyn, al quale chiede di intercedere per lui presso il re: *ḥnny lpn mlk*, “intercede for me before the king”. In effetti qui Baal si sta avvicinando misericordioso proprio per intercedere presso El a favore di Danil.

Cfr. WATTS 1989, pp. 443-449.

¹²DIETRICH 2013

*abyn a*t**, che proverebbe che qui Baal si stia rivolgendo direttamente a Danil: “Tu sei miserabile¹³, Danil”. Tuttavia rendono debole questa interpretazione sia il fatto che Baal si rivolga subito dopo direttamente a El sia la mancanza di sufficienti basi epigrafiche, dato che non c'è lo spazio sufficiente per poter leggere ben due segni (*a*t**) sul margine della tavoletta¹⁴. Mazzini, leggendo, *abynt*, propone il confronto con l'ebraico mishnico *abyōnūt*, per cui in ugaritico si susseguirebbero due suffissi nominali, *-ān* e *-ūt*. Tuttavia non esistono in ugaritico attestazioni dell'uso di questi due suffissi all'interno della medesima parola. Dietrich e Loretz, infine, in un articolo del 2008¹⁵, analizzano il termine come un predicato nominale, parallelo ad *anh*. Abbiamo conferma da Tropper, che, nella più recente edizione della sua grammatica¹⁶, lo annovera fra gli esempi di aggettivi con suffissi e ricostruisce *abyn-n*, con la particella enclitica *-n = /-(Vn)na/*, che serve a dar enfasi alla parola.

Baal parla quindi direttamente a El, mostrandogli quanto pio e sfortunato sia Danil e chiedendo al padre degli dèi di concedergli una discendenza. Questo non esclude però la teofania in sogno, come afferma invece Husser, per cui la scena sarebbe da considerarsi quella di un concilio divino invisibile a Danil. Secondo lui il confine non netto tra sonno e veglia, la mancanza cioè di un luogo specifico del poema in cui si narra il risveglio di Danil in seguito all'apparizione divina, sarebbe un ulteriore elemento per escludere il rito di incubazione. Lo stesso vale per la lunghezza, a suo parere spropositata, della lista dei doveri del figlio (che però, come vedremo, potrebbe essere una composizione autonoma):

¹³Cfr. ebraico אֲבִינִי

¹⁴“As one may observe in the photograph published by Ch. Virolleaud there is not sufficient space to allow reading both the signs *a* and *t* (since the word is on the margin of the column), nor is there a trace of the commonly used *Worttrennung* in this tablet (a fact that would exclude the presence of two separate words” (MAZZINI 1996, p. 486).

¹⁵DIETRICH 2008

¹⁶TROPPER 2012

“There is no known message dream in the ancient Near East whose story-line is so complex”¹⁷.

Ma non bisogna dimenticare che ci troviamo davanti a un’opera letteraria, dove i confini stretti della definizione canonica di rito di incubazione non si possono applicare integralmente. Non è possibile escludere l’apparizione delle divinità a Danil. Ci troviamo davanti a quello che può essere considerato un concilio divino, ma “Danil verfolgt di Fürsprache Baals vor El in der Rolle eines Zuhörers, der sich gemäß den folgenden Ausführungen über di Segnung Els über alle Maße freut”¹⁸.

La lacuna tra prima e seconda colonna purtroppo non ci permette di capire se in seguito Baal si rivolga direttamente al postulante. All’inizio della seconda colonna vediamo infatti ripetersi la lista dei doveri del figlio, stavolta con suffissi di seconda persona singolare, per cui è plausibile che il discorso del dio della tempesta sia questa volta indirizzato proprio a Danil, per renderlo partecipe del favore di El.

Il testo mancante potrebbe contenere il risveglio dal sonno rivelatore e la narrazione del concepimento di Aqhat, ma si tratta solo di speculazioni.

4.4 Altri elementi del topos letterario

Come abbiamo visto, nel testo non è presente un riferimento preciso al sonno (manca del tutto il termine *šnt*, presente invece in Kirta: KTU 1.14 I 33) né il momento preciso in cui Danil si sveglia, il “waking-motif” che caratterizza molte scene di incubazione.

Troviamo invece un chiaro riferimento alla gioia di Danil, al suo cambiamento di stato. Egli sorride e grida la sua felicità per la nascita del figlio,

¹⁷HUSSER 1996

¹⁸DIETRICH 2008, p. 202.

ripetendo nuovamente i compiti che questo potrà svolgere per lui una volta cresciuto. Manca anche una descrizione esplicita del congiungimento con la moglie Danatay, in seguito alle istruzioni di El:

l^cršh y^{el} [w yšk]b
bm nšq atth [xxxxx]
b ḥbqh ḥmḥmt¹⁹

Salga sul suo letto e si stenda;
con il baciare sua moglie [...],
con l'abbracciarla vi sia il concepimento.

La completa risoluzione del desiderio di Danil si ha invece con la scena delle Kōtarāt, che probabilmente hanno il compito di conciliare e propriare la fecondazione, anche se secondo alcuni accompagnano il neonato Aqhat nel superamento dei suoi primi giorni di vita. Ma analizzerò meglio la funzione di queste misteriose divinità nel prossimo capitolo.

Con le offerte per le Kōtarāt si conclude così il primo episodio del poema, in una Ringkomposition che si apre con un offerta di cibo e bevande per chiamare a sé la divinità e si chiude con un banchetto, stavolta nella dimora di Danil, volto ad accogliere le dee che si sono presentate alla sua porta. “In the first

¹⁹KTU 1.17 I 38-40.

Hmḥmt è un sostantivo femminile (suffisso *-t*) di forma *ql* raddoppiata, probabilmente simmetrica alla lacuna nel colon superiore. Il termine è ricollegabile dal punto di vista etimologico alla radice semitica *Ḥ-M-M, nell'area semantica del “calore”: cfr. ebr. חָמַם = “fervere, essere caldo”; ar. حَمَّ = “far caldo, scaldare”. Si indica probabilmente il momento dell'orgasmo, con un evidente riferimento alla fertilità femminile. Ho deciso di tradurre indicando il risultato dell'atto fisico, il “concepimento”, tralasciando le ricche sfumature semantiche che inevitabilmente vanno perse nell'atto della traduzione.

example, the offering leads to the god's action; in the second, the god's action leads to the offering"²⁰.

4.5 Il pianto di Kirta

Dalla stessa mano di Ilimilku, che firma anche il poema di Aqhat, sono redatte le tavolette di un altro famoso poema ugaritico, quello di Kirta. I due poemi si accomunano per molti aspetti, tra cui quello di avere come protagonisti dei mortali, affiancati da dèi più o meno benevoli.

Anche KTU 1.14, la prima tavoletta di Kirta, inizia con un possibile rito di incubazione, che si apre con la presentazione del bisogno del protagonista e si chiude col suo soddisfacimento. Subito si nota infatti un' enfasi particolare sulla disgrazia che ha colpito la famiglia di Kirta, cioè la morte delle sue sette mogli e la conseguente mancanza di un erede maschio. La sua condizione porta Kirta alla disperazione, come vediamo in KTU 1.14 I 26:

y^crb b ḥdrh ybky

Entrò nella sua stanza e pianse.

Non si ha una vera e propria preghiera, né offerte o sacrifici agli dèi, tanto che la scena sembra svolgersi non in un luogo sacro, ma semplicemente nelle stanze private del re (*b ḥdrh*). Il motivo del pianto trova però riscontri, ad esempio, nell'incontro tra Assurbanipal e Ištar, la quale appare in sogno al sovrano proprio richiamata dalle sue lacrime, e nella leggenda ittita di Naram Sin, nella quale il protagonista si stende per prepararsi a dormire e piange invocando gli dèi.

La mancanza di un rituale specifico che rafforzi l'intenzione del protagonista di comunicare con gli dèi in sogno è comunque compensata dall'indicazione

²⁰WRIGHT 2001, p. 85.

specificata del sonno di Kirta. Troviamo il termine *šnt*, “sonno”, insieme al verbo *yškb*, che compare anche in Aqhat. Da notare come questo sia l’unico verbo per “dormire” utilizzato in contesti più ampi, a indicare il rapporto sessuale o, come in questo caso, l’addormentarsi per raggiungere un fine specifico.

La scena si differenzia da quella presente in Aqhat soprattutto per un chiaro riferimento alla teofania onirica di El:

w b ḥlmh il yrd
*b dhrt ab adm*²¹

Nel suo sogno discese El,
nella sua visione il padre dell’umanità.

Il termine *ḥlm* è largamente attestato in ugaritico col significato di “sogno”, sebbene la sua etimologia sia incerta. Per quanto riguarda *dhrt*, adottiamo qui l’opinione di Tropper, che traduce “Vision, Erscheinung”²². Interessante è l’etimologia²³ della parola, che porta l’autore ad affermare che “the Ugar. term *dhrt* obviously reflects the conception of dreams as a means of divine revelation in a very impressive way, better than any other Semitic word for dream”²⁴.

Tanta precisione nella terminologia ci toglie ogni dubbio sull’epifania di El. Il capo del pantheon si rivolge al fedele in lacrime domandandogli cosa abbia. Curioso è il dubbio del dio che Kirta voglia insidiare la sua sovranità. In ogni caso Kirta rifiuta qualunque bene materiale, chiedendo a El una moglie che possa portare in grembo suo figlio. El non gli offre alcuna benedizione, come avviene invece per Danil, ma gli dà semplicemente una serie di comandi, elencando specifici atti rituali che Kirta dovrà compiere al fine di invocare Baal.

²¹KTU 1.14 I 35-37

²²TROPPER 2012, p. 117.

²³Il termine *dhrt* è da connettere con l’arabo ظَهَرَ = “apparire, manifestarsi, rivelarsi”.

²⁴TROPPER 1996

Possiamo affermare, con Kowoon, che il motivo letterario della preparazione al rito sia slittato all'interno del discorso con El.

Seguono poi precise istruzioni su come organizzare la spedizione a Udumu per ottenere la mano di Hurray, figlia di Pabil. Le parole di questa sezione si ripetono quasi identiche in seguito, quando Kirta effettivamente porta a termine la spedizione come ordinatogli da El. Sono presenti però alcune discrepanze, le quali hanno portato a ipotizzare l'empietà del sovrano, insieme al voto alla dea Atirat, non richiesto da El e soprattutto in seguito non portato a termine da Kirta. E sarà proprio questa grave mancanza nei confronti delle divinità a portare il protagonista vicino alla morte.

Tale elemento differenzia profondamente Kirta da Danil: da un lato c'è un re che, nonostante sia a capo della vita religiosa del suo paese, non è abbastanza devoto agli dèi da tributare loro gli onori dovuti; dall'altro c'è un uomo pio che non manca di compiere ogni dovuto passaggio al fine di ottenere udienza dalla divinità.

4.6 Incubazione nella Bibbia?

Ultimo e delicato argomento da toccare riguardo al rito di incubazione è la sua presenza o meno nel testo biblico.

Nella Bibbia troviamo molte scene in cui Yhwh si manifesta in sogno, a partire dalla Genesi, in cui parla בְּמַחְזֵה ("in visione") ad Abramo²⁵: questi si lamenta del fatto che Dio non gli abbia concesso un erede e Yhwh gli risponde che invece l'avrà. In Genesi 20 Yhwh appare invece ad Abimelech per impedirgli di prendere Sara in moglie.

²⁵Gen 15:1-6

Ancora in Genesi troviamo la predizione della carestia nel famoso sogno del faraone²⁶, il quale chiama Giuseppe per interpretarlo.

Spesso nella Bibbia la rivelazione onirica si lega a una nascita particolare; l'epifania divina volta a predire la nascita di un personaggio importante è però da annoverarsi nel motivo della nascita dell'eroe, nel quale l'attenzione viene posta appunto sul nascituro e sulle sue gesta future, quasi per nulla sugli atti compiuti per ottenerne la nascita. Così accade, ad esempio, nel caso di Sansone²⁷: Yhwh appare in sogno a sua madre predicendole la nascita e dandole alcuni comandi, tra cui quello di non tagliare mai i capelli al bambino poiché verrà consacrato come nazireo.

Per nessuno degli esempi riportati possiamo parlare di rito di incubazione. Si pensa tuttavia che la pratica fosse conosciuta e che la sua mancata presenza nella Bibbia possa essere dovuta alla redazione deuteronomistica.

Kowoon²⁸ ha proposto l'ipotesi che si possa parlare di rito di incubazione per quanto riguarda l'episodio della nascita di Samuele, nello specifico per 1Sam 1:1-2:11.

4.6.1 La storia di Anna

Il primo libro di Samuele inizia presentando una breve genealogia di Elkana e subito si addentra a presentarci la frustrante situazione della moglie Anna, resa sterile da Yhwh e vessata dalle angherie di Peninna, seconda moglie di Elkana.

Esasperata dalla situazione, Anna piange e prega il Signore nel santuario di Silo affinché gli dia un figlio, promettendo che gli consacrerà il bambino una volta nato. A questo punto, però, non c'è alcuna teofania divina, anzi Anna si

²⁶Gen 41

²⁷Giudic 13

²⁸KOWOON 2011

ritrova davanti il sacerdote Eli (in seguito punito da Yhwh per l'empietà dei figli): questi crede addirittura che la donna sia ubriaca, dato che la vede farfugliare tra sé e sé e, quando la benedice augurandole che la sua richiesta venga esaudita, in realtà è del tutto ignaro del desiderio che la spinge. Riferendosi a questo episodio, Kwoon parla di uno "human surrogate"²⁹: il personaggio di Eli, nell'ambito della scena tipica d'incubazione, dovrebbe rappresentare la divinità. Il dialogo col sacerdote sostituirebbe quindi lo scambio umano-divino nel mondo onirico. La questione è però discutibile. Certo è che in ambito letterario l'artificio distorce l'effettiva pratica rituale, ma bisogna notare che in questo caso non siamo neppure in presenza di un sogno né Anna sta dormendo.

Compagno tuttavia altri elementi importanti, come il fatto che Anna si trovi in un tempio, mentre che l'episodio dell'incontro tra lei ed Eli sia avvenuto nel cuore della notte si può dedurre dall'inizio del versetto 19: **וַיִּשְׁכְּמוּ בַבֶּקֶר**³⁰, "E al mattino si alzarono di buon'ora".

Presente è senza dubbio anche la nota del cambiamento d'umore di Anna (che ho già evidenziato anche per Danil), la quale, dopo la scena nel tempio, riprende a mangiare. Si hanno poi il concepimento e infine il mantenimento del voto da parte della donna, che consacra il figlio come nazireo nel santuario di Silo.

Da sottolineare è la menzione del concepimento, sebbene in termini eufemistici: come nota anche Cook, infatti, esso non è mai presente nella Bibbia in altri episodi concernenti mogli sterili o annunciazioni, mentre, come abbiamo visto, costituisce una parte importante nella scena di incubazione, in quanto registra il compimento del desiderio di chi agisce nel rito.

²⁹ *Ivi*, p. 303.

³⁰ 1Sam 1:19

Infine troviamo nell'episodio di Anna il motivo del voto, che in questo caso, a differenza di Kirta, viene portato a termine, sebbene Anna voglia svezzare Samuele prima di portarlo a Silo.

Kwoon basa la sua tesi sul fatto che nella storia di Anna è chiaro un movimento dal problema alla sua soluzione, che spesso non è presente nelle storie di annunciazione. In queste, inoltre, non si pone mai enfasi sui genitori del nascituro, mentre nel passo analizzato la forza di volontà e la personalità di Anna sono messe in primo piano. È quindi possibile vedere in questo episodio un passaggio dalla Tipiche Szene del rito di incubazione a quella della nascita dell'eroe, sebbene alcuni elementi siano dubbi: forse si possono vedere dei preparativi al rito di incubazione nei sacrifici offerti da Elkana e la sua famiglia a Silo, ma rimane comunque difficile riconoscere qui una teofania onirica.

4.7 Conclusioni

Sono molti gli elementi che portano a definire la prima scena del poema di Aqhat come una scena di incubazione. Certamente è di grande aiuto il confronto con Kirta, poiché i punti di forza e di debolezza di entrambi i poemi riguardo alla questione si equilibrano. In Kirta non ci sono preparativi al rituale, ridondanti in Aqhat, ma è chiaro che il protagonista cade nel sonno, mentre non ci viene detto con precisione se e quando Danil si addormenta o si sveglia.

Il tutto sembra ridursi a un problema di definizione, che porta alcuni studiosi a escludere che si possa parlare per Danil di un rito di incubazione. Husser, mancando un esplicito riferimento a un luogo sacro, al sogno e alla teofania, afferma che “it is *the lacuna in the text*, so frustrating for the reader but so tantalising to the imagination, which encourages the restitution of a sequence of events which corresponds to an implicitly accepted incubation scheme”³¹.

³¹HUSSER 1996, p. 93.

Margalit, invece, nega del tutto la possibilità dell'incubazione se non è presente, al momento della teofania, una divinità ctonia.

Preme a questo punto ribadire che ci troviamo di fronte a un poema, il quale per sua natura attinge dalle fonti più svariate e le combina in forma di racconto. Kwoon, nella sua analisi del rito di incubazione come "type-scene", afferma: "Scholars seem to have failed to understand that the poet does not have to describe the practice of incubation in order to employ it as a literary device"³².

Sebbene non vediamo Danil compiere passo passo un canonico rito di incubazione, è impossibile non notare i continui rimandi presenti nel testo, a partire dalle offerte e dalla (s)vestizione rituale, fino all'epifania di Baal e alla benedizione di El. Non possiamo basarci sul poema di Aqhat per un'analisi puntuale del rito, ma possiamo coglierne alcuni degli elementi, perfettamente riconoscibili all'orecchio dell'ascoltatore del tempo.

La scena di incubazione iniziale fornisce inoltre il pretesto per l'inserimento dell'elenco dei doveri filiali e ha quindi un forte valore dal punto di vista narratologico. Danil, dopo aver fortemente desiderato un figlio e averlo richiesto con convinzione adempiendo al rituale nella sua completezza e mostrando la sua devozione agli dèi, sarà infatti costretto a vedere Aqhat morire prima di lui, prima che possa portare a termine tutti quei compiti cui un figlio deve attendere per onorare il padre.

³²KOWOON 2011, p. 167.

L'identità di Danil

Le lacune del poema di Aqhat potrebbero nasconderci informazioni preziose su Danil, ma probabilmente per il pubblico del tempo erano sufficienti a collocare il personaggio le azioni e gli epiteti a lui attribuiti. Il nome di Danil è infatti quasi sempre contenuto all'interno di una formula che riporta l'identità del personaggio:

dnil mt rpi

ǵzr mt hrnmy

L'epiteto *mt rpi* è particolarmente interessante, in quanto porta all'immediato collegamento con i cosiddetti “rpum texts” (KTU 1.20-22), nonché con i Rephaim biblici.

Nella Genesi i Rephaim sono un popolo sconfitto da Chedorlaomer¹; vengono citati anche nel Deuteronomio², dove si parla della terra dei Rephaim, e numerose sono le attestazioni dell'espressione עֵמֶק רְפָאִים, “valle dei Re-

¹Gen 14:5

²De 2:11, 2:20, 3:13

phaim”³. Nei casi citati i Rephaim sembrano essere un popolo di viventi, ma ci si riferisce sicuramente ai morti in altrettanti passi biblici⁴, mentre in Isaia si tratta molto probabilmente di re defunti⁵.

5.1 *mt rpi* e *i rpum* di Ugarit

L'ugaritico *rpum* è legato alla radice R-P-ʔ, “guarire”. Si tratta probabilmente del participio *rāpiʔūma*, “guaritori”, anche se alcuni hanno proposto una forma stativa, *rapiʔūma*, “i sani”, “the healthy ones”.

I testi principali in cui troviamo i *Rāpiʔūma* sono le tavolette KTU 1.20, 21 e 22, nelle quali si narra il loro invito a un banchetto e il loro viaggio a bordo di carri.

KTU 1.21 e 1.22 potrebbero far parte di un'unica tavoletta, anche perché i frammenti paiono scritti dalla stessa mano, probabilmente quella di Ilimilku. Diverso è invece lo scriba di KTU 1.20⁶, il che è un ulteriore elemento a sfavore di chi sostiene che la tavoletta sia il proseguimento del poema di Aqhat. L'ipotesi è dovuta al fatto che a invitare i *Rāpiʔūma* è un personaggio di nome Danil, ma anche se si trattasse dello stesso Danil del poema di Aqhat, questo non può dare conferma all'ipotesi che qui si stia celebrando un banchetto in vista della resurrezione del figlio, per ottenere la quale vengono invocati gli spiriti dei morti, come alcuni studiosi hanno invece suggerito.

La documentazione proveniente da Ugarit comprende alcuni testi che ci forniscono ulteriori indizi sui *Rāpiʔūma*. In KTU 1.108 troviamo la celebrazione di *Rpu*, che Dietrich e Loretz⁷ identificano con Baal. Del Olmo Lete⁸ sostiene

³Gios 15:8, 18:16; 2Sam 5:18, 5:22, 23:13; 1Cr 11:15, 14:9; Is 17:5

⁴Sal 88:11; Prov 2:18, 9:18, 21:16

⁵Is 14:9, 26:14, 26:19

⁶Cfr. PITARD 1999.

⁷DIETRICH 1980

⁸DEL OLMO LETE 2014

invece che qui si tratti della divinizzazione del re defunto, che entra a far parte della cerchia dei Rāpi³ūma. Nella prima linea della tavoletta troviamo:

[hl]n yšt rpu mlk ^clm

Behold Rāpi³u the ‘eternal King/Milku’ has been established⁹.

Mlk ^clm è stato interpretato da Gaàl come il corrispettivo dell’egiziano “signore dell’eternità”; in base a questa ipotesi il *rpu* di KTU 1.108 è stato identificato con varie divinità, fra cui Osiride e Reshef¹⁰. Sembra tuttavia plausibile che qui si parli di sovrani divinizzati, che raggiungono lo stato di Rāpi³ūma in seguito al rito di sepoltura. Il re, che in vita incarna contemporaneamente umano e divino, acquisisce lo stato di morto divinizzato e viene poi invocato dai viventi insieme ai predecessori, come vediamo in KTU 1.161.

Qui troviamo riferimenti al rito funebre di un re di Ugarit, Niqmaddu III, per celebrare il quale vengono chiamati a raccolta, all’inizio della tavoletta, i Rāpi³ūma della terra (*arṣ* fa riferimento all’oltretomba). Sono elencati gli spiriti dei morti con vari nomi e si fa loro riferimento come “clan di Ditānu”, che si è supposto essere un avo ancestrale dei re di Ugarit, “the founding ancestor of the clan and dynasty”¹¹. Seguono il lamento funebre, che accompagna il pasto rituale, e l’esortazione di Šapaš al re, affinché scenda negli inferi “insieme agli antichi Rāpi³ūma” (*tht rpim qdm[y]m*¹²) e “insieme al re ^cAmmittamru” (*tht ^cmttmr mlk*¹³), precedente re di Ugarit. Questo tipo di contesto ci fa propendere per un’interpretazione dei Rāpi³ūma come spiriti dei morti, confermata anche dalle prime parole di KTU 1.161: *spr dbḥ ṣlm*, “rituale della festa delle ombre, degli spiriti”. Se questo è vero assistiamo a Ugarit a un rito di passaggio per il

⁹ *Ivi.*, p. 150

¹⁰ cfr. DIETRICH 1989.

¹¹ DEL OLMO LETE 2014, p. 137.

¹² KTU 1.161 24

¹³ KTU 1.161 25

re defunto, che passa dal governare sulla terra ad assumere lo stato divinizzato di antenato del re in carica e che viene invocato dai mortali come “guaritore” insieme agli atri Rāpi³ūma. Questo processo si può identificare con il contenuto di KTU 1.108, che appunto è per Del Olmo Lete “a text of the royal liturgy to be recited and sung during the ceremony of the ‘divinization of the king’ in the funerary ritual of the Palace of Ugarit”¹⁴. D'altronde la tendenza a divinizzare i sovrani è chiara dalla lista di KTU 1.113, che riporta i nomi di sovrani preceduti dal determinativo divino *il*.

Appare dunque di grande importanza all'interno della benedizione di Kirta (per il quale è comunemente accettato il ruolo di sovrano) il passaggio nel quale gli si augura proprio di diventare membro della categoria dei Rāpi³ūma:

mid rm krt

btk rpi arṣ

*bphr qbṣ dtn*¹⁵

Sii grandemente esaltato, Kirta,
tra i Rāpi³ūma della terra,
nell'assemblea del clan di Ditānu.

A questo punto il significato dell'epiteto *mt rpi* dovrebbe apparire più chiaro, ricco com'è di rimandi a una sfera dell'esistenza di cui i sovrani si appropriano dopo la vita terrena. Per Del Olmo Lete in KTU 1.20 Danil potrebbe quindi far parte della cerchia dei Rāpi³ūma convocati oppure “podría en última instancia ser el sujeto de la convocatoria”¹⁶. Ma c'è forte disaccordo fra gli studiosi sull'identificazione di Danil come un antenato ancestrale della dinastia di Ugarit. Qui ho scelto la traduzione “guaritore” per l'epiteto *mt rpi*, così

¹⁴DEL OLMO LETE 2014, p. 155.

¹⁵KTU 1.15 III 2-4

¹⁶OLMO LETE 1981, p. 414.

da mantenere il significato della radice e contemporaneamente il rimando ai *rpum ars*.

5.2 La “divinità” del re

Non possiamo sapere con certezza, data la scarsità di informazioni a riguardo nei documenti a nostra disposizione, se il re ricevesse o meno un culto in vita e se possedesse quindi uno stato divino anche prima della morte. La concezione della figura del re che traspare dai testi può però suffragare l'ipotesi che i sovrani dopo la morte fossero visti e trattati come esseri sovrumani.

La cultura ugaritica, non solo quella materiale, è certamente oggetto di influenze da parte dei vicini più potenti. Non possiamo quindi trascurare i dati in nostro possesso per quanto riguarda la figura del sovrano in Egitto e nel resto del vicino Oriente. Il faraone, ad esempio, aveva senza dubbio natura divina. Discendente dello stesso Ra, era identificato in vita con Horus e dopo la morte con Osiride, il quale è da alcuni (fra cui Blackman) interpretato come un antico re realmente esistito, passato allo stato di antenato mitico e quindi divinizzato. È ovviamente difficile poter accertare questa ipotesi evemeristica, che si basa su informazioni storiche lacunose. L'importante è in questa sede la forte connessione del faraone con la divinità e soprattutto con un dio strettamente connesso alla fertilità.

Per quanto riguarda la Mesopotamia, anche il re sumero-accadico è divino, nato da una dea e descritto (allo stesso modo del faraone egiziano) come senza padre né madre, in virtù della sua nascita non umana. Oltre al fatto che il nome del sovrano è preceduto dal determinativo divino, esso compare in nomi teofori e in giuramenti. Egli viene identificato con la divinità a capo del pantheon che, secondo Engnell, possiede connotati legati alla fertilità: “The great high gods Anu, Enlil, Šamaš, Sin, Marduk, etc. are at the same

time givers of fertility”¹⁷. Lo studioso prende in considerazione specialmente il caso di Marduk, identificato con Tammuz (sum. Dumuzi), figura certamente legata alla fertilità, che compare “anche nelle liste dei re d’epoca antichissima (leggendaria), fatto certamente connesso con la sua mortalità”¹⁸. Anche in questo caso la circostanza ha prodotto ipotesi sulla derivazione di Tammuz da un re realmente esistito, ma quello che a noi interessa è notare le analogie con Osiride e l’importanza che la fertilità riveste per le società vicino-orientali.

Per quanto riguarda nello specifico Ugarit, possiamo avere molti indizi sulla concezione della regalità dai miti pervenutici. Il tema è variamente trattato nei tre poemi trascritti da Ilimilku: la proposta di Wyatt è che essi presentino vari aspetti della regalità, considerati da punti di vista diversi ma comunque basati sulla comune ideologia del tempo. “The theological dimension is always a function of the real world, wether it offers a validation or a critique of it”¹⁹. Poiché il mito non fa altro che fondare la realtà, le vicende di Baal in KTU 1.1-6 sono di grande aiuto al fine di comprendere che concezione gli ugaritici avessero del sovrano.

Il ciclo in questione è stato variamente interpretato dagli esperti, che hanno esaltato di volta in volta l’aspetto cosmogonico, quello rituale, ecc., fino ad arrivare a ipotesi come quella stagionale di Gaster o quella storica di Obermann, che vede nella lotta tra Baal e Yam il conflitto tra i popoli del mare e Ugarit, che portò alla fine della città. Tralasciando l’inattendibilità della comparazione del mito con l’evento storico (il mito è per definizione al di fuori della storia, svolgendosi in un tempo altro), appare azzardato anche vedere in Yam il periodo delle alluvioni, in Baal la stagione delle piogge e in Mot quella della siccità. Oltre a ridurre il poema a un mero gioco di corrispondenze, l’interpretazione

¹⁷ENGNELL 1967, p. 18.

¹⁸BRELICH 2006, p. 167.

¹⁹WYATT 2007, p. 47.

di Gaster presenta numerose contraddizioni: non si spiega, ad esempio, come Baal possa ottenere una vittoria definitiva se la stagione delle piogge è destinata a essere seguita da un periodo di violente alluvioni nonché dal suo opposto, la siccità. Inoltre, come afferma Brelich, “i miti non ‘significano’ mai fenomeni naturali: questi, se mai, servono da veicoli, da mezzi d’espressione, da simboli a quei complessi di idee religiose che si concentrano nelle figure divine e dei miti”²⁰.

Se questa digressione sull’interpretazione stagionale può sembrare fine a se stessa, è invece molto importante tenerla a mente anche nell’analisi del nostro poema, poiché anch’esso ha avuto una simile esegesi da parte di de Moor. Ma ne parleremo meglio in seguito.

Per quanto riguarda il ciclo di Baal, è necessaria un’analisi della visione della regalità, che qui compare incarnata da figure divine. C’è un complesso gioco di equilibri di potere che rispecchia quello della realtà umana. All’inizio sembra essere Yam il favorito di El e perché Baal possa costruire il suo palazzo è necessaria l’intercessione prima di Anat e poi di Atirat. Interessante è anche l’intermezzo dell’incoronazione di Attar, in cui il dio, proposto come sovrano da Atirat, viene sottoposto al rito di incoronazione, ma dichiara di non poter sedere sul trono di Baal, per poi andare a esercitare il potere sulla terra. Wyatt ha visto qui un esempio prototipico di sovranità terrena. Si noti che la differenza tra Baal e Attar sta nell’acclamare la propria legittimità in base alla forza guerriera o al primato di sangue. Lo stesso problema si ritrova naturalmente tra i mortali: non sempre il successore era discendente diretto del re, sebbene questo non traspaia dalle liste reali. Anzi, come anche nel poema di Kirta e come vedremo nel capitolo sulle colpe di Aqhat, spesso l’erede legittimo, il primogenito, non è all’altezza di succedere al padre.

²⁰BRELICH 2006, p. 184.

Per quanto riguarda il poema di Kirta, anche qui il sovrano viene insignito di connotati divini. Sempre nella sua benedizione in occasione del banchetto di nozze, dove troviamo Kirta annoverato tra i Rāpi³ūma, è presente la celebrazione della nascita del principe Yaṣṣib, che viene descritto come allevato dalle stesse divinità:

ynq ḥlb a[t]rt
mṣṣ ṭd btlṭ [c^{nt}]
mšnqt [xxxxxx]²¹

Che berrà il latte di Aṭirat,
che verrà allattato al petto della vergine Anat,
la balia [...].

Dal medesimo poema ci arrivano informazioni anche per quello che riguarda il ruolo del re nel culto. KTU 1.14 presenta le azioni del sovrano nell'esecuzione del rituale richiestogli da El. Kirta deve sottoporsi a un bagno rituale, compiere dei sacrifici, salire su una torre (che è probabilmente la parte più alta del tempio), alzare le mani al cielo e nutrire nuovamente gli dèi con un sacrificio, per poi scendere di nuovo in basso. Secondo Wyatt assistiamo qui al passaggio del re allo stato divino e al suo ritorno tra i mortali, un po' come accade, se vogliamo, anche nell'insediamento al trono di Aṭtar. Anche Danil, tra l'altro, sembra salire in un luogo elevato durante il suo rito di incubazione.

L'ascesa del sovrano a comunicare con il divino, quindi la sua sacralizzazione, è suggerita anche dai testi rituali, dove troviamo due espressioni assai significative: *yrthṣ mlk brr* ("Si lavi il re, purificato") e la formula di chiusura *wḥl mlk* ("Il re è desacralizzato"). Il re agisce quindi da intermediario tra umano e divino e nell'ambito culturale si innalza al contatto con il non-

²¹KTU 1.15 II 26-28

umano, divenendo sacro e purificato, per poi tornare allo stato precedente, desacralizzato.

Certamente il sovrano riveste un ruolo primario nel culto, non solo a Ugarit, ma anche in Egitto, dove il faraone è ufficialmente a capo del culto pubblico, sebbene deleghi nella pratica le sue funzioni ai sacerdoti, e in Mesopotamia, dove ugualmente il re era principale attore del culto, nonché suo oggetto.

Per quanto riguarda Danil, nonostante le analogie con Kirta, c'è un forte disaccordo tra gli studiosi sul fatto che egli sia o meno un re, in quanto ci sono opinioni discordanti sul termine *mlk* che, troviamo in KTU 1.19 III 46²². È necessario capire quindi se all'interno del poema di Aqhat possiamo trovare altri indizi sulla sua regalità.

5.3 *Ydn dn almnt ytp̄t t̄p̄t ytm*

Giudicava il caso della vedova,
giudicava il caso dell'orfano.

Si tratta di una formula avente una specifica funzione narrativa, di introdurre cioè l'arrivo di un personaggio (prima Kotar in KTU 1.17 V 7-8, poi Puḡat in KTU 1.19 I 23-25), portando allo sviluppo successivo della narrazione. L'espressione, parte del repertorio dello scriba e quindi riflesso delle convenzioni valide al suo tempo, può aiutarci a capire se è possibile che Danil sia in effetti un re.

²²Margalit è fortemente contrario all'identificazione di Danil come re. Egli crede che *mlk* non sia un unico termine, ma sia invece composto *ml* (dalla radice araba M(Y)L) e dall'enclitica *-k*; afferma inoltre la scarsa probabilità di trovare in ugaritico un epiteto tanto distante dal nome del personaggio, ma possiamo smentire tale affermazione dall'uso di *mlk* nel poema di Kirta, come afferma Wright (WRIGHT 2001, p. 185).

L'importanza della protezione di categorie più deboli quali appunto le vedove e gli orfani, ma anche i poveri in generale, è evidente in tutto il Vicino Oriente antico²³. Essa dipende dalla volontà del sovrano, che ha il dovere di proteggere il suo popolo e di intervenire all'interno della sfera sociale. Le testimonianze sono antiche, a partire dalle riforme di Urukagina di Lagash intorno al 2400 a.C., che condanna l'ingiustizia nei confronti di vedove e orfani. Nel codice di Hammurabi il forte non deve opprimere il debole affinché possa regnare Šamaš, divinità del sole e arbitro della giustizia.

In Egitto, sebbene manchino testi prettamente legali, notiamo la stessa cosa. Nelle istruzioni di Merikare troviamo indicazioni sul comportamento che il re deve tenere: tra le altre cose, non deve opprimere le vedove. Un simile riguardo nei confronti degli strati più bassi della società si riscontra anche nelle istruzioni di Amenemhet e nel papiro Harris I, dove Ramses III si rivolge al dio Ptah esaltandosi per aver protetto vedove e orfani. E ancora una volta la giustizia è amministrata da un dio solare, Ra, da cui il faraone discende.

Sembra quindi naturale affermare che nella formula usata da Ilimilku si racchiuda una funzione che è tipica del sovrano vicino-orientale, tanto più che nello stesso nome di Danil vi è un riferimento alla giustizia²⁴.

Tuttavia Dressler sostiene che questo non basti a fare di Danil un re e che i verbi potrebbero invece essere dei plurali, riferiti ai nobili raccolti di fronte alla porta urbana. L'intermezzo ha però la funzione di introdurre un nuovo episodio in cui è Danil il protagonista, insieme al dio artigiano che gli fa visita per donargli l'arco che egli stesso ha costruito. All'arrivo di Kotar il soggetto è sicuramente Danil, che vede attraverso mille acri il sopraggiungere della divinità, interrotto nel bel mezzo della sua attività di giudice.

²³cfr. FENSHAM 1962

²⁴I nomi di Danil e Danatay derivano infatti dalla radice D-N = "giudicare"; cfr. PARDEE 2003, p. 343.

Dressler afferma anche che “The function of judging the cases of the underprivileged per se is not a demonstration of righteousness but a neutral function in this text since it gives no indication whatever as to the outcome of these trials”²⁵ e porta questo come una prova del fatto che “Dnil is a village elder or chief”²⁶, come crede anche Parker²⁷. Ma *tpt* è in effetti molto spesso utilizzato sottintendendo la positività dell'azione, nel senso cioè di “giudicare bene, giustamente”. Tra l'altro, indipendentemente dalla giustizia o meno delle decisioni di Danil, egli è qui dipinto in una delle funzioni spettanti al sovrano²⁸. Che il re poi possa sbagliare o non attendere alle sue mansioni, questo, come vedremo dalle parole rivolte a Kirta da parte del figlio Yaššib, è certamente possibile, ma non è il caso di Danil.

I termini utilizzati hanno una particolare valenza, come mostra Fensham nella sua analisi dell'ugaritico *tpt*²⁹. Secondo lui una sfumatura semantica del termine sarebbe proprio relativa al governare. Ritroviamo il vocabolo anche in un testo più volte menzionato, KTU 1.108, in cui El è detto appunto *tpt*.

Ma soprattutto una formula analoga a quella utilizzata per Danil è presente nel poema di Kirta, dove appare in un contesto completamente differente. Nel reclamare per sé il trono Yaššib rimprovera al padre proprio di non aver giudicato il caso della vedova e di non aver amministrato la giustizia per il povero, compiti che evidentemente gli spettano in virtù del suo ruolo:

²⁵DRESSLER 1979, p. 154.

²⁶Ivi, p. 153.

²⁷PARKER 1989

²⁸Sul concetto di regalità a Ugarit cfr. WYATT 1996a e WYATT 1999.

²⁹Il termine *tpt* viene usato alternativamente come “giudicare bene” e “governare”. In ebraico il verbo **טַפַּט** e il sostantivo **טַפְטָוּת** si sono specializzati in ambito giuridico, mentre in ugaritico il sostantivo *mtpt*, come ha fatto notare Stamm, ha molto spesso il significato di “governo”. Cfr. FENSHAM 1984.

ltdn dn almnt

l ttp̄t tpt̄ q̄sr npš³⁰.

Non hai giudicato il caso della vedova,
non hai giudicato il caso del povero.

Danil è quindi un re, che del sovrano svolge le funzioni. Oltre ad avere un ruolo nel rito e a porgere offerte agli dèi, si mostra giudice giusto nell'occuparsi della condizione di orfani e vedove. Egli si preoccupa anche della fertilità della terra, compito che non è estraneo, ad esempio, al sovrano egizio, che deve eseguire riti connessi all'agricoltura e al buon esito del raccolto. Abbiamo già visto come il collegamento con la fertilità sia fortemente presente nel concetto vicino-orientale di regalità. E anche se Danil fallisce nel contrastare la siccità nel paese, causata dalla morte del figlio, di cui è ancora inconsapevole, è chiaro che quello di propiziare il rigoglio dei campi è un suo compito. Non a caso, appena si accorge del problema, cerca subito di porvi rimedio. Ma ci riuscirà soltanto dopo aver sepolto e compianto Aqhat.

5.4 Localizzare Danil: indizi geografici nel poema

Se Danil è un re, è il sovrano di quale città? Di quale regno? La risposta è complessa e sicuramente non conclusiva. L'epiteto *mt hrnmy* di Danil ha permesso di formulare alcune ipotesi; *hrnmy* è infatti un aggettivo *niṣbe* e *hrnm* è quindi probabilmente un toponimo. Albright³¹ ha notato che nelle liste asiatiche di Ramses III il primo nome nella sezione siriana, in gran parte copiata da una lista precedente di Ramses II, è proprio HRNM. Egli identifica quindi la città di Danil con la moderna Hermet e trova riscontro in testi ittiti sulla

³⁰KTU 1.16 VI 33-34

³¹ALBRIGHT 1953

battaglia di Kadesh e nel papiro Anastasi I, nei quali è presente ugualmente HRNM. In base a questi testi si può dedurre che la città si trovasse a sud di Kadesh, il che coincide con la posizione di Hermel, a nord del moderno Libano: “Actually the modern town of Hermel is about 22 km. southwest of Tell Nebi Mend and about 17 west-south of Ribleh; it is some 23 km. north of Lebweh. The identification may, accordingly, be considered as certain”³². Si tratta di una proposta interessante; il fascino di creare un ponte tra il testo letterario e la storia è sicuramente potente. Purtroppo, però, è proprio il presupposto da cui la proposta di Albright parte a essere errato, la fattibilità, cioè, dell'utilizzo di elementi propri della narrativa al fine di estrapolare fatti storici reali. La pensa così anche Parker, che afferma che i tentativi di ricavare concetti geografici e storici dai poemi “attribute to the poems a historical and geographical realism and precision that is totally irrelevant to these traditional compositions and to the interests of their composers, transmitters and audiences”³³.

Ma c'è chi ha voluto trovare una collocazione geografica persino nell'epiteto *mt rpi*. Margalit vi vede un riferimento alla regione di Transgiordania/Bashan in base a fonti egizie del Nuovo Regno nonché alla presenza dei toponimi *ṯtrt* e *hḏr^cy* in KTU 1.108 (che come abbiamo visto ha Rpu come protagonista) e Astharoth ed Edrei in Gios 12:14. Egli arriva ad affermare che le tradizioni religiose e letterarie ugaritiche potrebbero provenire proprio da questa regione e rigetta anche l'identificazione di *hrnm* con un toponimo, traducendolo come epiteto di Baal: “Rainmaker”³⁴, dalla radice verbale H-R-(R) (“pour out, dispense”³⁵) e il sostantivo *my* (“acqua”).

³² *Ivi*, p. 27.

³³ PARKER 1989, p. 56.

³⁴ MARGALIT 1989, p. 259.

³⁵ *Ibid.*

5.5 Il Danil di Aqhat e il Daniele di Ezechiele

בְּוֹאֲדָם אֲרִיץ כִּי תַחֲטְא־לִי לְמַעַל-מְעַל וְנִטְיִיתִי יְדֵי עֲלִיָּה וְשִׁבְרִתִּי לָהּ מִטֵּה-לָחֶם
וְהִשְׁלַחְתִּי-בָהּ רָעָב וְהִכְרַתִּי מִמֶּנָּה אָדָם וּבְהִמָּה:
וְהָיוּ שְׁלֹשֶׁת הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה בְּתוֹכָהּ נֹחַ דָּנִיֵּאל וְאַיֹּב הַמָּה בְּצַדִּיקָתָם יִנְצְלוּ נַפְשָׁם
נְאֻם אֲדָנִי יְהוָה:³⁶

“Figlio d’uomo, se un popolo peccasse contro di me commettendo qualche infedeltà, e io stendessi la mia mano contro di lui, e gli spezzassi l’asse del pane, e gli mandassi contro la fame, e ne sterminassi uomini e bestie, e in mezzo a esso si trovassero questi tre uomini: Noè, Daniele e Giobbe, questi non salverebbero che sé stessi, per la loro giustizia, dice Dio, il Signore”.

Per molti studiosi è irresistibile cercare all’interno dei poemi e degli altri testi ugaritici delle risposte alle domande e agli interrogativi riguardo alla Bibbia. Sebbene quest’ultima sia una fonte preziosa anche per gli studi ugaritici, è nota la tendenza deleteria a usare i dati relativi a Ugarit soltanto in funzione degli studi biblici e per operare forzature che, sebbene affascinanti, non possiedono basi sufficienti. Lo stesso accade per il passo qui sopra presentato, Ezechiele 14:13-14, all’interno del quale alcuni, come John Day³⁷, hanno voluto vedere lo stesso Danil del poema di Aqhat. Il nome utilizzato in Ezechiele è infatti foneticamente uguale a quello ugaritico, ma non a quello del libro di Daniele. Chi sostiene questa tesi ha fatto anche leva sulla scelta da parte di Ezechiele di modelli di saggezza straniera, non israelita. Daniele è infatti nominato accanto a Noè e a Giobbe.

Day non trova discordante il fatto che Danil sia in tutto e per tutto un pagano, anzi trova supporto alla sua tesi in un epiteto come *mt rpi*, che tra-

³⁶Ez 14:13-14

³⁷DAY 1980

duce “man of El”, accostandolo all’espressione אִישׁ (ה) אֱלֹהִים, che si trova numerose volte nella Bibbia. Secondo lui le tre figure di saggi sarebbero accomunate anche dal fatto che tutti riescono a salvare i propri figli, compreso Danil, poiché Aqhat sarebbe destinato a risorgere in un ipotetico lieto fine del poema.

Anche Margalit supporta l’ipotesi, considerando “that the alternative represented by the 6th century contemporary of the prophet is decidedly less attractive”³⁸. Egli crede che il personaggio di Danil sia facilmente accostabile a quello di Giobbe: entrambi, infatti, resisterebbero alla tentazione di maledire la divinità, nonostante la loro sventura li metta costantemente alla prova.

Ma mancano elementi sufficienti sia per affermare con certezza che in Ezechiele si parli dello stesso Danil di Aqhat sia basi abbastanza solide per poter escludere del tutto la coincidenza con il libro di Daniele. Non si può ignorare, questa volta d’accordo con Dressler³⁹, che i problemi cronologici possono essere superati in vista di diverse ipotesi, fra cui quella di una mano redazionale secondaria in Ezechiele. Ma non è questa la sede per stabilire se in Daniele ed Ezechiele compaia lo stesso personaggio. Quel che possiamo e dobbiamo dire, invece, è quanto sia difficile stabilire corrispondenze precise tra il testo biblico e una letteratura che precede la fine dell’età del Bronzo.

³⁸MARGALIT 1980, p. 362.

³⁹DRESSLER 1979a e DRESSLER 1984

Un testo sapienziale nel mito di Aqhat

All'interno della scena di incubazione troviamo per ben quattro volte la lista dei compiti che un figlio deve eseguire per onorare il padre. Ci imbattiamo in questo testo per la prima volta nel discorso di Baal, probabilmente rivolto interamente a El, nel quale il dio intercede per il bene del suo protetto, Danil. L'elenco si ripete altre tre volte, identico nella sostanza. A cambiare sono i suffissi, di terza persona nella benedizione di El, di seconda persona quando probabilmente Baal si rivolge a Danil per renderlo partecipe della volontà del padre degli dèi, di prima persona quando Danil gioisce per la nascita prossima del figlio.

Il componimento è estremamente interessante in quanto può darci indizi sulla vita sociale e sulla morale del tempo. Si tratta tuttavia di una parte del poema piuttosto difficile da comprendere, non fosse altro che per i numerosi hapax legomena.

Si nota chiaramente una struttura interna al passo in questione, che può essere suddiviso in due gruppi di tre bicola ciascuno. I primi sei cola terminano infatti con un suffisso, mentre gli ultimi sei presentano il suffisso nel mezzo.

Alcuni hanno proposto che tale struttura svolga anche la funzione di dividere i doveri del figlio in varie tipologie: i compiti svolti all'interno del rito da quelli relativi alla vita quotidiana, il culto del padre una volta morto dagli onori riservatigli da vivo. Ma, come vedremo, è molto difficile inserire i compiti del figlio perfetto all'interno di una cornice non vaga.

Che si tratti di un componimento indipendente è assai probabile e si può dedurre da vari elementi, individuati da Avishur¹ e Boda². Innanzitutto troviamo una maggior staticità rispetto al resto del poema, in cui la monotonia della ripetizione è spezzata da variazioni linguistiche e contestuali che non si limitano, come qui, al semplice cambio di suffisso. In più, la concentrazione di hapax legomena è in questo passaggio molto densa e la comprensione del testo risulta quindi molto più complessa rispetto al resto del racconto. Infine, per i due studiosi, il fatto che il tempio di Baal (*bt b'el*) preceda quello di El (*bt il*) è spia della superiorità del dio della tempesta sul padre degli dèi, cosa che apparentemente non è vera nel resto del mito, in cui El appare solido nella sua posizione di comando. Ma di questo parleremo più tardi, nel considerare le figure di queste due divinità.

Il fatto che venga dato tanto risalto a questo passo ha sicuramente una funzione narrativa, in quanto accentua l'importanza del bisogno di un figlio da parte di Danil e contrasta tragicamente col seguito del racconto. La morte di Aqhat acquista così ulteriore drammaticità. Sarà infatti Danil a dover seppellire suo figlio, quel figlio che invece avrebbe dovuto accompagnarlo nella vecchiaia e proteggerlo nel momento del trapasso.

¹AVISHUR 1985, pp. 57-58.

²BODA 1993, p. 11.

La centralità del figlio maschio per il futuro della famiglia è chiara anche in Kirta, dove troviamo infatti lo stesso tema, sebbene sviluppato in maniera differente. In entrambi i poemi il protagonista subordina la propria felicità all'ottenimento di un erede che possa portare avanti la sua stirpe. Tale problema riflette sicuramente le esigenze del rango reale, cui, come abbiamo visto, appartengono sia Kirta che Danil. In entrambi i poemi, tuttavia, il figlio non si rivela corrispondere alle aspettative e a incarnare i valori positivi del rispetto parentale troviamo le figure femminili di Titmanit e Pugat.

Il rispetto per i genitori, specialmente per il padre, è un tema importante in tutto il vicino Oriente: “im Alten Orient wird doch die dem Sohne obliegende Fürsorgepflicht für den Vater besonders stark betont, dort überhaupt von dem Verhältnis des Sohnes zu dem Vater viel öfter die Rede ist als von dem des Sohnes zu der Mutter, was gewiß damit zusammenhängt, daß dort die Frau auch sonst im Leben eine viel geringere Rolle spielt als der Mann”³. Spesso però tale tema si sviluppa per contrasto, si narra cioè di figli che non rispondono alle aspettative dei padri che tanto li hanno desiderati affinché adempissero a doveri analoghi a quelli che troviamo nel poema di Aqhat. Eissfeldt⁴ riporta l'esempio del racconto di Achikar, accusato da parte del figlio Nadab di alto tradimento presso Asarhaddon, nonché di vari passi biblici⁵, in cui emerge il problema del figlio che manca di rispetto al genitore.

Ma quali sono i doveri del figlio ideale nella Ugarit dell'età del Bronzo?

³EISSFELDT 1966, p. 39.

⁴*Ivi*, p. 40.

⁵Gen 9:21-27; Gen 35:22; 2Sam 15-20

6.1 *nšb skn ilibh b qdš ztr ʿmh*

... che eriga la stele per il dio di suo padre,
nel santuario l’emblema del suo clan.

Il primo dovere del figlio perfetto sembra declinarsi in ambito cultuale. Egli infatti deve, per prima cosa, erigere⁶ una stele⁷. Per alcuni, come Wright, è da escludere che in questo frangente il compito del figlio sia rivolto al padre defunto, mentre per altri, fra cui Margalit, si tratterebbe proprio dell’erezione di una tomba per il genitore morto. Egli arriva addirittura a identificare *skn* con “the Dolmen structures which abound in the vicinity of the Sea of Kinnereth and the Golan Heights”⁸. La traduzione “stele”, già consolidata, è a mio avviso la più corretta, considerando l’etimologia nonché la struttura del bicolon, che vede il termine parallelo a *ztr*⁹.

⁶ *Nšb* è un participio (riferito al figlio) col significato di “erigere”. La radice si ritrova anche in ebraico, dove lo stesso significato è espresso all’Hiphil. L’opinione di Lipiński, per cui *nšb* sarebbe un sostantivo parallelo a *šrš*, è una complicazione non necessaria.

Cfr. LIPIŃSKI 1973.

⁷ Il termine *skn* è generalmente tradotto come “stele” in base a KTU 6.13: *skn d šlyt tryl l dgn*, “La stele che T̄ariyelli ha dedicato a Dagan”. Le interpretazioni però sono molte. Margalit crede che si possa tradurre “tomba”, mentre Lipiński traduce “intendant”, riferito al figlio, in apposizione, come abbiamo visto, a *nšb*. In ebraico l’Hiphil di נָצַב ha spesso come oggetto il termine מִצְבֵּת, che presenta la stessa radice e indica un pilastro, una pietra eretta o un altare. Cfr. LORETZ 1989.

⁸ MARGALIT 1989, p. 268.

⁹ *Ztr* condivide la medesima funzione sintattica di *skn* e possiede anche un significato affine. Il termine va infatti probabilmente collegato all’ittita *sittar*, che indica il disco solare che spesso decorava la sommità della stele. Tsevat propone di tradurre proprio “stele”, “pars pro toto, as does Hebrew yd apparently for the hand(s) depicted on it”. (Cfr. TSEVAT 1971, p. 352).

Altri hanno avanzato l’ipotesi che si tratti di una pianta aromatica in base al confronto con l’arabo زَعْتَر e l’accadico *zateru*. Le specie proposte sono il timo e la maggiorana, ma

A far discutere è però soprattutto il termine *ilib*, variamente interpretato. Ilib sembra essere uno stato costruito, in base all'accadico *dingir a-bi*: “il dio del padre”. La versione hurrita consente però di interpretare i due termini in apposizione: *en atn* è infatti il “dio padre”. Ma, come fa notare Van der Toorn¹⁰, c'è anche un'altra interpretazione possibile. Nella seconda tavoletta del cosiddetto Bīt mēseri, testo rituale accadico, troviamo *dingir a-bi* affiancato a *dinnin um-mi*. Secondo lo studioso, non può trattarsi del “dio della madre”, in quanto la donna non possedeva generalmente una divinità personale, ma acquisiva quella del marito o comunque del padre di famiglia. Egli propone quindi che qui si parli del “fantasma della madre” e del “fantasma del padre”. Se così fosse, il primo dovere di Aqhat sarebbe nei confronti del padre defunto.

Il fatto che *ilib* compaia nelle liste di divinità complica però la questione, anche perché è spesso anteposto al capo del pantheon, El. Se presupponiamo che, come credo, si tratti dello stesso *ilib* di Aqhat, allora non possiamo parlare dello spirito del padre morto, che non comparirebbe certo insieme alle altre divinità del pantheon. L'ordine insolito delle liste, che pone *ilib* al primo posto, ha fatto supporre a Van der Toorn che, così come in Aqhat si fa riferimento all'“ancestral spirit”¹¹, nelle liste si faccia riferimento a un dio antenato di tutti gli altri dèi. “Considering the position of Ilib at the head of the god-lists, he is more plausibly interpreted as the prototypical ancestor of the gods”¹². Tuttavia, come afferma anche Xella, tali liste non sono costruite solo in base a criteri gerarchici, ma spesso la successione delle divinità corrisponde alla loro posizione nel culto o comunque si rifà a criteri assai pratici: “si intende fissare rigidamente la sequenza dei destinatari divini cui tributare le offerte sacrificali

una simile traduzione non si sposa affatto con il contesto nel quale compare la parola.

Cfr. BODA 1993 e DE MOOR 1985.

¹⁰VAN DER TOORN 1993, p. 382.

¹¹*Ivi*, p. 384.

¹²*Ivi*, p. 385.

in cerimonie particolarmente importanti e solenni, che possono in teoria richiedere un ordine di presentazione dei sacrifici non perfettamente coincidente con l'importanza attribuita 'in assoluto' a ciascuna divinità"¹³. Ritengo quindi, con Xella, che Ilib, il "dio del padre", sia da interpretare come un antenato dinastico¹⁴, che il figlio deve onorare al posto del proprio genitore, nell'ambito di una credenza che, come abbiamo visto, vede i defunti sovrani annoverati fra i Rāpi^oūma nell'aldilà. Il primo dovere del nascituro Aqhat è quindi perfettamente coerente con il resto del poema, il cui protagonista è definito *mt rpi*. Che il figlio abbia poi anche il dovere di occuparsi della sepoltura del padre è indubbio, ma non è espresso da questo primo bicolon, che invece illustra il culto degli antenati, la cui importanza è evidente anche in ambito archeologico. Le abitazioni di Ugarit presentano infatti molto spesso delle sepolture sotto il pavimento, collegate al resto della casa da una fessura attraverso la quale passavano le offerte.

¹³XELLA 1981, p. 85.

¹⁴Cfr. anche KOCH 1967.

6.2 *l arš mššu qtrh l ʿpr dmr atrh*

... che faccia uscire il suo spirito verso la terra,
che verso la polvere protegga il suo cammino.

Il secondo bicolon sembra proprio riferirsi ai doveri del figlio in seguito alla morte del padre, perché egli entri a far parte della cerchia degli antenati, dei Rāpi⁹ūma. In molti hanno però interpretato diversamente questo passaggio, analizzandone la struttura come se fosse analoga a quella del primo bicolon, con un solo verbo, *mššu*, che regge due oggetti (*qtrh* e *dmr atrh*). Sebbene Avishur affermi – e a ragione – che “the parallelization of a single word in one colon to a word pair in the second colon is a frequent stylistic feature in both Ugaritic and Biblical verse”¹⁵, non è questo il caso. *Dmr*¹⁶ è infatti un ulteriore participio riferito al figlio perfetto.

Ma torniamo al primo colon. Che *qtr*¹⁷, “fumo”, qui non indichi l’incenso (come afferma invece Wright¹⁸) ma il soffio vitale, lo spirito, è suffragato da

¹⁵ AVISHUR 1985, p. 52.

¹⁶ Husser (cfr. HUSSER 1995) ripercorre le varie interpretazioni di questo termine. Ipotesi interessante è che si parli dei “guardiani del suo luogo, del suo santuario domestico”, cioè di tutti quegli antenati che sono supposti proteggere la famiglia. Tuttavia anche Husser appoggia l’ipotesi che qui si tratti di un participio e arriva alla conclusione che “des deux possibilités qui s’offrent pour le sens de la racine, ‘faire de la musique, chanter’ ou ‘garder, protéger’, c’est la seconde qui est appelée par le contexte” (*Ivi*, p. 126).

Wright traduce “song” (WRIGHT 2001, p. 60), mentre Avishur propone che *dmr* indichi un tipo di profumo: “the role of the son is to offer incense and perfume and the clouds of incense smoke and perfume are seen as rising up from the earth and from the soil” (AVISHUR 1985, p. 53).

¹⁷ Cfr. DIETRICH 1991a.

¹⁸ WRIGHT 2001, p. 66.

usi analoghi in ebraico e in accadico¹⁹, nonché dallo stesso poema di Aqhat. Nella descrizione della morte del giovane eroe, infatti, la sua anima esce come fumo (*qtr*) dalle narici:

tši km rḥ npšh

km itl brlth

*km qtr b aph*²⁰

Possa uscire la sua anima come un soffio,
come catarro il suo spirito,
come fumo dalle sue narici.

Il figlio deve quindi far uscire l'anima di suo padre: ma da dove? O verso dove? La comprensione è complicata dall'uso della preposizione *l-*, insolita accanto al causativo di *yš*[?]. Margalit²¹ preferisce forzarne il significato per aderire a un contesto in cui il figlio invoca lo spirito di suo padre morto dall'aldilà. Tuttavia, oltre al fatto che tale traduzione non si confà alla preposizione in questione, che indica una direzione “verso” qualcosa, “une pratique de nécromantie n'est jamais perçue comme un devoir envers les défunts, mais plutôt comme un *pouvoir* exercé sur eux, ou un *privilège* accordé à quelques spécialistes”²². Si tratta quindi non dell'evocazione dello spirito del padre morto dagli inferi (generalmente atta a ottenere l'aiuto del defunto), ma del rito funerario che il figlio compie per il suo genitore, aiutando la sua anima a uscire dal corpo per dirigersi verso il mondo dei defunti. Lo stesso concetto è presente nel

¹⁹In ebraico **רוח**, “vento, alito”, indica anche il principio vitale, lo spirito; allo stesso modo l'accadico *zīqīqu* possiede un doppio significato: “vento, alito, soffio” e “spirito, anima” dei morti.

²⁰KTU 1.18 IV 24-26

²¹MARGALIT 1989

²²HUSSER 1995, p. 119.

secondo colon, in cui il figlio è descritto come colui che protegge il cammino²³ di suo padre verso la polvere.

Se, come credo, quest'interpretazione è corretta, il secondo dovere di Aqhat spicca tra gli altri: non sarà il giovane ad accudire il padre nel trapasso e nel suo percorso verso il regno dei Rāpi³ūma, come vorrebbe invece il corso naturale delle cose. Sarà invece proprio Danil a dover portare a termine il compito ingrato di raccogliere i resti del giovane per seppellirli. È su questo forte contrasto che si basa la ripetizione martellante di questo testo sapienziale sulla figura del figlio e sulla sua importanza per il padre.

²³Dietrich e Loretz hanno interpretato *atr* come un luogo di culto, un santuario, una cappella (DIETRICH 1984).

Healey collega il termine all'accadico *aširtu*, utilizzato non solo per designare il “santuario” generico, ma anche, nello specifico, “a cultic room or chapel in private houses” (HEALEY 1979, p. 356). Egli ha notato anche che il termine *atr* viene utilizzato in KTU 1.20 per indicare il luogo in cui si svolge la festa dei Rāpi³ūma.

Anche Avishur ha voluto interpretare *atr* come “luogo”, giungendo a una traduzione che devia del tutto da quella qui proposta: “the local perfume” (AVISHUR 1985, p. 53; cfr. nota 16, p. 98). Ma in ugaritico *atr* è anche avverbio e preposizione, per cui è stata proposta anche la traduzione “dopo di lui”. Per Margalit *atr* “is what the deceased ‘leaves behind’” (in base alla radice ³-T-R; cfr. MARGALIT 1989, p. 273). Del Olmo Lete, in base all'arabo أثر, “traccia, orma, impronta”, che al plurale (أثر) significa “rovine, tracce”, traduce: “del ‘polvo’ proteja su(s) resto(s)” (OLMO LETE 1981, p. 369).

A mio avviso l'interpretazione corretta, come emerge dalla traduzione, è però quella di Husser, che spiega *atr* come un nome verbale dalla radice ³-T-R, “marcher (à la suite de), suivre”(HUSSER 1995, p. 125). “L'idée générale est celle d'une marche sur les traces, à la suite de quelqu'un, les uns derrière les autres, en cortège ou en procession” (*Ivi*, p. 126). In effetti Danil, una volta morto, avrà bisogno dell'aiuto di suo figlio per seguire gli altri defunti, i Rāpi³ūma, nell'aldilà.

6.3 Gli altri doveri del figlio perfetto

Il figlio ha nei confronti del padre anche dei doveri che potremmo definire politici²⁴, i quali consistono nell'affrontare chi si oppone a Danil. Sebbene le interpretazioni possibili siano molte, moltiplicate dalle difficoltà terminologiche, dal giovane Aqhat ci si aspetta che serri la mascella di chi parla male²⁵ di suo padre e che scacci chi agisce contro Danil.

Il successivo bicolon è invece quello più facilmente comprensibile, in cui si descrive l'appoggio del figlio al padre ubriaco, in un contesto che potrebbe essere quello del *mrzḥ*²⁶, cioè un gruppo primariamente caratterizzato dal consumo di vino. “These groups were characterized by a membership of about a dozen males; the common denominator among such groups was the consumption of wine. Though each such group probably had its patron deity, they were neither part of the formal sacrificial cult nor incorporated into the royal administration”²⁷.

Troviamo una situazione analoga in KTU 1.114, in cui El dà un banchetto durante il quale beve a sazietà e si ubriaca; anche qui c'è un accompagnatore

²⁴Cfr. MARGALIT 1989, p. 274: “It is just possible that we have here a hint of ‘political’ activity carried out by a son – a daughter would be home doing chores – on behalf of his father”.

²⁵La radice Ṭ-B-Q non è attestata nel semitico nord-occidentale. È presente invece in arabo, in cui troviamo il verbo طَبَّقَ, il quale possiede una IV forma أَطَبَّقَ, col significato di “chiudere, coprire, mettere il coperchio (طَبَّقَ) a qualcosa”. *Lḥt*, inizialmente da molti collegato all'ebraico לַיְחֹוֹת, “tavolette”, è in realtà da connettersi alla radice semitica L-Ḥ-Y/W: si veda, ad esempio l'arabo لَحَا, “insultare”. Ho quindi interpretato *lḥt* come una variante di *lḥm*, “mascelle”, dato che nelle lingue semitiche la mascella è spesso associata al disprezzo. Del tutto differente è invece l'interpretazione di Avishur (cfr. AVISHUR 1985, p. 53), che considera il termine come composto dalla preposizione *l-* e da *ḥt*, che traduce “anima” dalla radice Ḥ-W-Y.

²⁶Cfr. EISSFELDT 1966.

²⁷PARDEE 2012, p. 31.

che lo sostiene nell'ebrezza: *tkmn-w-šnm*. Il motivo non è nuovo nel mondo vicino-orientale, dove si sviluppa spesso in un contesto rituale. L'eventuale ubriachezza di Danil non è da vedere come una vergogna, ma è un aspetto consueto della vita cui il figlio deve partecipare a fianco del padre. Il tema del bisogno di un sostegno quando si è bevuto troppo vino è presente anche in Isaia²⁸, che in una metafora descrive una Gerusalemme ebbra e stordita e lamenta il fatto che i suoi figli non siano pronti a sostenerla e prenderla per mano, con un'espressione, tra l'altro, del tutto analoga a quella del passo di Aqhat. Il topos si estende anche al mondo greco, come fa notare Loretz²⁹, che prende in considerazione il frammento B1 di Senofane, che esorta a bere, ma in modo che solo gli anziani abbiano bisogno di un appoggio per tornare a casa.

Troviamo poi un altro dovere in ambito rituale, per cui il figlio deve consumare al posto del padre i pasti rituali nei templi di El e Baal. Controverso è invece se sia nell'ambito del culto che si declina l'ultimo compito del figlio, quello di riparare il tetto del padre e di lavare i suoi vestiti nei giorni di pioggia (letteralmente il "giorno del fango"). Il tetto è luogo privilegiato per l'esecuzione di rituali, come abbiamo visto in Kirta, ma non ci sono ostacoli tali da escludere che ci troviamo in un contesto del tutto quotidiano. È singolare, invece, che il figlio lavi i vestiti del padre, un compito tipicamente riservato alle donne. Boda ha quindi ipotizzato che il fatto che la mansione sia riservata ad Aqhat potrebbe indicare un ambito rituale, per cui potrebbe essere proibito il contatto con una figura femminile.

Nonostante la complessità del passo, esso ci dà numerose informazioni sul rapporto tra padre e figlio e costituisce un elemento fondamentale per la trama. La sua ripetizione reiterata, con minime varianti, sensibilizza lo spettatore riguardo all'importanza della discendenza, nucleo tematico del poema. Sen-

²⁸Is 51:17-18

²⁹LORETZ 2006

za questo passaggio la tragicità della morte di Aqhat sarebbe meno netta e straziante. Inserendo questo testo sapienziale l'autore ha voluto impartire un insegnamento e sensibilizzare il proprio pubblico riguardo all'importanza di perpetrare la propria esistenza attraverso i figli. Così facendo ha reso ancora più netto il contrasto tra il figlio ideale e Aqhat, che in realtà si rivela un fallimento, lasciando la scena alla sorella Pugat.

Le divinità del poema

In questo capitolo analizzerò le divinità presenti nel poema (esclusa Anat, cui è dedicato il prossimo capitolo) e il loro comportamento nel mito rispetto ad altre opere del corpus ugaritico. Mi soffermerò prima su Baal ed El, poi sulla funzione delle Kōtarāt e sulla figura di Kotar-wa-Ḥasis, il dio artigiano.

7.1 Il ruolo di El e Baal

El e Baal appaiono collaborare all'inizio del poema, quando El acconsente alla richiesta di concedere un figlio maschio a Danil. La lacuna alla linea 34 è stata risolta sulla base di KTU 1.15 II 16¹, come ha proposto Dressler², per cui El alzerebbe una coppa (*ks*) nel benedire Danil. Il gesto trova conferma nell'iconografia del dio: una famosa stele lo rappresenta, munito di barba e

¹*il ks yihd*

²DRESSLER 1975b. Dressler, però, considera la 'ayin di *bdh* come una separatore di parola e traduce "con la sua mano".

Cfr. anche LOEWENSTAMM 1980.

corni, seduto di fronte a un suo adorante (probabilmente il re di Ugarit), mentre alza la mano sinistra per benedirlo e nella destra tiene un oggetto simile a una ciotola, per Dressler proprio una coppa, mentre Schaeffer ha ipotizzato che si tratti di un incensiere. Quest'ultima ipotesi mi sembra meno probabile. A parte il fatto che un incensiere sarebbe più consono all'adorante piuttosto che al padre degli dèi, l'analogia con le scene del mito è un indizio importante.

La benedizione di El, tuttavia, non rimarrà a lungo su Aqhat. Il dio infatti non fermerà la morte del giovane, nonostante ne abbia egli stesso benedetto la nascita. El sembra invece agire in opposizione alla volontà di Baal, su richiesta del quale ha benedetto Danil. Interessante è l'analisi proposta da Sun³, che si basa sulla caratterizzazione del personaggio e sul suo punto di vista. Secondo lei, El appare come un personaggio non a tutto tondo, ma piuttosto piatto, in quanto non siamo in grado di capire cosa pensi e quali siano le sue opinioni sulle vicende del poema. Apparentemente il dio va contro la sua stessa volontà nel concedere ad Anat di compiere l'omicidio del giovane, poiché è stato lui stesso a rendere possibile la nascita di Aqhat. Mi sembra però azzardato considerare El come una divinità debole, non in grado di opporre un rifiuto alla figlia ribelle. Se qui El acconsente all'omicidio, deve avere le sue ragioni. Infatti nel ciclo di Baal, di fronte ad analoghe minacce, non cede e nega alla figlia Anat la costruzione di un palazzo per Baal (anche se poi acconsentirà, ma soltanto con la mediazione di Atirat). D'altronde, come afferma L'Heureux, "In the Epic of Gilgamesh, Tablet VI, Ishtar makes the same threat against Anu in order to force him to send the Bull of Heaven against Gilgamesh. In the latter case, no one would conclude that we are dealing with a revolt against Anu"⁴.

Che poi El agisca in opposizione netta alla volontà di Baal, che invece giudicherebbe l'omicidio di Aqhat come negativo, non è certo lampante dal

³SUN 2008

⁴L'HEUREUX 1979

testo. Non credo, come afferma Sun, che dietro al silenzio di Baal dopo la morte di Aqhat e dietro alla siccità che da essa scaturisce, vi sia una protesta del dio della tempesta per l'accaduto. È vero, egli aiuta Danil a ritrovare i resti del figlio nei corpi dei falchi, ma nulla ci dice che stia formulando un giudizio morale sulle cause della morte del giovane. Si tratta di una deduzione ex silentio che Sun fa, ma che non mi sento di supportare. È noto infatti anche dalla Bibbia che lo spargimento di sangue innocente provoca siccità (e Aqhat, dal punto di vista dei familiari, è certamente una vittima) ed è normale anche che il fatto che ad Aqhat sia stata tolta la vita per una ragione non comporti il mancato aiuto da parte di Baal nei confronti di Danil, suo protetto e uomo la cui pietas non ha vacillato come quella del figlio.

Certamente, inoltre, non deve sorprendere il disaccordo tra le divinità. Siamo infatti influenzati, come sostiene L'Heureux, da una visione della divinità come onnipotente che è del tutto estranea al politeismo. Non è raro invece che una agisca ostacolando l'altra, come accade anche in Kirta, dove Aṭirat, offesa per il voto non rispettato, non si fa scrupoli a punire il fedele, nonostante questi sia il pupillo di El. Allo stesso modo i due punti di vista apparentemente opposti di Baal ed El nel poema di Aqhat, evidenziati da Sun, non possono da soli provare un conflitto permanente fra le due divinità.

7.1.1 La rivalità per la regalità divina

L'ipotesi di una graduale sostituzione di El da parte del più giovane dio Baal è stata portata avanti da numerosi studiosi, alcuni dei quali hanno stravolto l'ordine delle tavolette del ciclo di Baal per suffragare le proprie affermazioni. Si è creduto anche che la presenza del tempio di Baal prima di quello di El all'interno dei doveri del figlio perfetto indichi la maggiore importanza del primo rispetto al secondo. Ritengo tuttavia che non si possa azzardare un'ipotesi tale solo in base alla successione in cui le due divinità vengono nominate all'inter-

no del testo sapienziale. Oltre al fatto che, come accade nelle liste di divinità, non è detto che il primo dio nominato sia automaticamente il più importante, potrebbero esserci delle esigenze di metrica che non cogliamo, data la scarsa conoscenza che si ha dell'argomento, tanto che non possiamo in realtà neppure parlare di una "metrica" vera e propria. Inoltre, se Baal si trova a chiedere ad El di benedire Danil, allora dobbiamo dedurne che non sia in grado di farlo da solo, il che esclude che sia più potente del padre degli dèi.

Tuttavia il rapporto fra El e Baal all'interno della documentazione ugaritica rimane ambiguo. Addirittura Baal sembra non essere affatto il favorito di El nel ciclo, dove a Mot e a Yam sono riservati gli epiteti rispettivamente di *mdd il ym* e *ydd il gẓr*.

El, inoltre, sembra essere messo in secondo piano, specialmente quando troviamo come protagonisti Baal e Anat, spesso al centro della scena, nonché in conflitto con lo stesso padre degli dèi, come accade per la richiesta del palazzo di Baal. Sono numerosi i motivi per cui si è pensato a una sorta di decadenza di El a Ugarit alla fine del Tardo Bronzo, a cominciare dalla sua residenza, nella quale il dio sembra quasi prigioniero, non allontanandosene mai. Il suo palazzo, secondo Pope, sarebbe ubicato addirittura nell'aldilà, poiché agli inferi sarebbe la fonte dei fiumi, dove El risiede nella sua tenda⁵. In una coppa da Ugarit, analizzata da Pope⁶, lo troviamo seduto sul suo trono, in un'ambientazione che sembra in effetti sottomarina. Sebbene i puntini nello sfondo abbiano fatto pensare a delle stelle, come proposto da Schaeffer, il pesce dietro El sembra indicare la presenza di acqua. La questione è però controversa: Clifford, ad esempio, crede che l'espressione non abbia nulla a che fare con l'aldilà, ma si

⁵"That the word *dd* is a synonym for 'tent' is based on a conjectural emendation in the AQHT Epic where Danel's daughter Pughat arrives at the abode of Yatpan" (POPE 1987, p. 223).

⁶Cfr. POPE 1971.

associ piuttosto al paradiso, come accade nella Bibbia⁷. Analoga è l'opinione di Wyatt: "The spatial image [...] is that of the centre of the world, from which flow four rivers (corresponding to the cardinal points) to water the earth, the whole surrounded by the cosmic sea, the two aspects of which paradoxically meet at the centre"⁸. L'apparente isolamento di El permette quindi al padre degli dei di controllare il cosmo dal suo centro.

Neanche il fatto che El viva lontano dalla consorte deve portarci fuori strada. Anat possiede un proprio palazzo ed è del tutto normale che ne abbia uno anche Atirat. Alcuni studiosi, tuttavia, hanno anche pensato a un'eventuale impotenza di El dovuta alla vecchiaia, cercando le prove nei testi, soprattutto in KTU 1.23, in cui El dà alla luce Šahar e Šalim. L'analogia con il mito di Elkunirša (letteralmente "El, creatore della terra") è immediata. Si tratta di un mito di origine cananea preservato soltanto nella versione ittita, in cui la dea Asherah cerca di sedurre un imprecisato dio della tempesta, il quale però rifiuta le avances e va a lamentarsi delle minacce della dea proprio dal marito di lei, Elkunirša appunto. Quest'ultimo però reagisce in modo inaspettato, ordinando cioè al dio della tempesta di giacere con sua moglie, forse perché non più in grado di soddisfarla a causa dell'avanzare della vecchiaia, come credono alcuni. Tuttavia, nel seguito del racconto, anche Elkunirša giacerà con Asherah.

La situazione di questo mito sembra in effetti rispecchiare quella nella Bibbia, dove Baal compare accanto ad Asherah al posto di El. Tuttavia una tale prova a posteriori non mi pare sufficiente ad affermare la decadenza del padre degli dèi a Ugarit e mi trovo d'accordo con L'Heureux, secondo il quale "it may simply be a natural connection made between the most popular god and

⁷Gen 2:10-14; Ez 47:1-12; Zac 13:8 e Gioe 4:18

⁸WYATT 1999b, p. 534.

the most popular goddess without implying that Baal has explicitly replaced El”⁹.

Ma se L’Heureux cerca di sfatare l’idea che Baal abbia soppiantato El, altri, come Kapelrud, affermano invece che il dio della tempesta ha gradualmente assunto le funzioni di El. Per Cassuto addirittura El è un dio deposto dal potere, come accade per Crono nella mitologia greca e per Kumarbi in quella ittita. A supportare queste ipotesi viene, secondo gli studiosi, lo stesso ciclo di Baal, nel quale Atirat e Anat proclamano la regalità di Baal di fronte a El (KTU 1.4).

7.1.2 **Conflitti generazionali nella mitologia**

L’idea di un conflitto fra il dio della tempesta Baal ed El, il “creatore delle creature”, nasce spontanea al confronto con altri miti, specialmente se pensiamo al ciclo di Kumarbi¹⁰, teogonia della mitologia ittita. In essa vediamo un veloce passaggio del potere, prima da Alalu (primo re degli dèi) ad Anu, poi da Anu a Kumarbi. Ma la parte più interessante viene dopo, nel conflitto fra Kumarbi e il dio della tempesta, che è stato avvicinato appunto a quello presunto della mitologia ugaritica tra El e Baal. Il dio della tempesta ittita, Tešub, è proprio figlio di Kumarbi, che lo ha concepito dopo aver evirato Anu con un morso, inghiottendo il suo sperma. Il cosiddetto canto di Ullikummi riporta il tentativo di Kumarbi di riappropriarsi del trono sottrattogli proprio da Tešub, servendosi del mostro di pietra Ullikummi, da lui stesso generato ingravidando una roccia. Lampante è l’analogia con la teogonia di Esiodo, in cui troviamo motivi analoghi. Anche Urano, infatti, viene evirato da Crono, che a sua volta viene spodestato da Zeus.

⁹L’HEUREUX 1979, p. 9.

¹⁰Cfr. PECCHIOLI DADDI 1990

Le somiglianze sono ancora più evidenti se prendiamo in considerazione la testimonianza di Eusebio di Cesarea sulla mitologia fenicia¹¹, in cui dall'unione fra Elioun e Berouth nascono Uranos e Ge, che hanno a loro volta dei figli. Ge si adira con Uranos perché la tradisce e si separa da lui. Uranos però continua ad approfittarsi di lei violentandola, così Ge medita vendetta, che porterà a termine grazie al figlio El, detto anche Kronos, che evirerà il padre. A succedere a Kronos sarà Zeus Damarous (Hadad), che regnerà con Astarte.

È evidente il pattern che regola la successione delle divinità. Al primo re degli dèi, nonché loro padre, succede il padre del dio della tempesta e poi il dio della tempesta stessa. La tentazione di individuare lo stesso schema nella mitologia ugaritica è stata così forte da far sostenere a Oldenburg l'evirazione dello stesso El, mentre Cassuto ha stravolto l'ordine delle tavolette del ciclo per provare il passaggio della regalità da El a Baal e ha ipotizzato che nella lacuna iniziale di KTU 1.5 (o in un'ipotetica tavoletta precedente) si nasconda la detronizzazione di El da parte di Mot, Yam e Baal. Kapelrud, invece, ha paragonato Yam a Ullikummi, facendo del dio del mare un agente di El, che vuole recuperare il potere perduto. Bisogna tuttavia notare che, se mai fossimo davvero di fronte a un conflitto generazionale, non c'è evidenza di un tentativo di riappropriazione del potere da parte di El, come invece accade nel caso di Kumarbi.

Inoltre, se l'identità di El e Kumarbi può essere supportata dalla tavoletta CTA 166, testo hurrita nel quale troviamo i nomi giustapposti delle due divinità (*il kmrb*), nella mitologia ugaritica Baal è detto *bn dgn*, "figlio di Dagan", non di El. In effetti Laroche identifica Kumarbi con Dagan.

Dagan è una divinità semitica, sicuramente venerata a Ras Shamra, dove uno dei templi è stato proprio identificato come il tempio di Dagan in base

¹¹Praeparatio evangelica 1.10.15-29

ad alcuni oggetti votivi che nominano tale divinità. Il culto di Dagan proviene probabilmente dalla Mesopotamia del terzo millennio a.C. Per gli ugaritici era un dio della tempesta straniero, che associavano alla città di Tuttul nel nord-est della Siria. Il perdurare del suo culto è attestato anche dai testi rituali e dall'onomastica, anche se Dagan non è mai attore nei miti.

Ma in certi passaggi Baal sembra annoverato tra i figli di El. In CTA 4.6.44-46 i figli di Atirat sono detti “fratelli” di Baal, ma soprattutto lo stesso Baal si rivolge a El chiamandolo *aby* in KTU 1.17 I 23. È quindi molto difficile sciogliere questo nodo della mitologia ugaritica, anche perché le prove a favore di una parentela diretta tra El e Baal si basano su termini di forte ambiguità come i nomi di parentela. Abbiamo già notato, infatti, come essi si prestino a indicare un rapporto basato sul rango e se questo fosse il caso allora si rafforzerebbe l'idea di El come dio al di sopra di tutti gli altri, compreso Baal. Mi sembra in effetti che l'autorità di El sia tenuta in grande considerazione e che non si possa dire che Baal abbia conquistato il suo potere. Anche se le due divinità possono a volte apparire in conflitto, è evidente che non ci troviamo di fronte a una situazione eccezionale, ma anzi a un'indole piuttosto comune fra dèi afflitti da difetti umani. Quel che è certo è che Baal non è privo di autorità, ma appare possedere compiti diversi rispetto ad El. Perché, ad esempio, si rivolge al padre degli dèi per benedire Danil? Non era in grado da solo di fornire aiuto al supplicante, ma solo di fare da intermediario fra l'uomo ed El? Tale circostanza esalta la vicinanza di Baal all'umanità. Rispetto a quella del padre degli dèi la sua residenza sul monte Şapon, probabilmente identificato dagli ugaritici con la cima del Jebel el-Aqra¹², è più vicina agli uomini, dei quali egli propizia i raccolti, lasciandoli condannati alla siccità durante la propria mancanza. El, invece, non è un vecchio dio detronizzato, ma

¹²CAQUOT 1980, p. 13.

controlla l'ordine del mondo dal suo centro, piuttosto distaccato dai problemi dell'umanità, sebbene non rinunci a recitare la sua parte qualora lo ritenga opportuno.

7.2 Le Kōtarāt, dee della procreazione

Dopo aver ricevuto la benedizione di El, Danil manifesta la sua gioia per la notizia del figlio in arrivo e finalmente si rilassa, liberato dall'ansia dovuta alla mancanza di un erede maschio. È a questo punto che torna nella sua casa, dopo aver compiuto il rito di incubazione nella cornice di quello che è molto probabilmente un luogo sacro, un tempio. A entrare nel palazzo di Danil sono anche le Kōtarāt, divinità cui il pio protagonista offre nuovamente da mangiare e da bere, in una scena che echeggia quella iniziale. Tuttavia questa volta le divinità non appaiono in seguito al sacrificio di Danil, che anzi offre loro un banchetto proprio perché si sono presentate alla sua porta. Se prima, dunque, Danil ha rifocillato gli dèi al fine di ottenere la benedizione, ora lo scopo non è più una richiesta, ma quello di ringraziare le dee. Ma per cosa? Qual è la funzione delle Kōtarāt? Si tratta solo di un gesto di ospitalità?

In Aqhat le Kōtarāt sono accompagnate da epiteti fissi. Uno è quello di *bnt hll*, che le vede associate alla luna crescente, in base all'arabo هلال¹³. Sono dette inoltre *snnt*, “rondini”, e la loro rappresentazione come piccoli uccelli si concilia con l'essere dee minori.

¹³Altri connettono il termine al canto, in base all'ebraico הלל, “lodare, cantare le lodi”.

Pardee prende invece in considerazione altre due ipotesi: *hll* potrebbe essere un termine astratto indicante splendore e purezza, oppure il nome della dea Hulel, conosciuta da Emar (cfr. PARDEE 2003, p. 345).

La conferma che si tratti di divinità ci arriva da KTU 1.24, dove vengono appunto chiamate *ilht*¹⁴. La tavoletta in questione contiene l'unione della dea lunare Nikkal e del dio luna Yariḫ, propiziata appunto dall'intervento delle Kōtarāt. La tavoletta è piuttosto danneggiata e di conseguenza di difficile interpretazione. Da quello che riusciamo a capire, nella prima sezione si descrive una sorta di negoziato per il matrimonio, nel quale anche le Kōtarāt recitano una parte; si ha poi un inno dedicato a queste divinità, cui si attribuiscono anche dei nomi propri; dei sette nomi, però, solo per tre si è riusciti a risalire a una possibile etimologia, che fa riferimento appunto alla sfera del matrimonio¹⁵. Come fa notare Margalit¹⁶, il numero sette ricorre anche in fonti sumeriche, dove Dumuzi è detto “signore dei susapinū”, che hanno il compito di condurre la sposa a casa del futuro marito e che sono appunto sette.

Il termine *ktrt* va ricollegato all'accadico *ša-su-ra-tum*, che nel poema di Atrahasis indica delle divinità deputate alla nascita. Anche se il significato della radice rimane controverso¹⁷, che si tratti di dee che accompagnano l'u-

¹⁴KTU 1.24 11,40

¹⁵*ṭlḫ* va collegato all'ebraico שלוחים, che indica un tipo di dote; *mlgh*, in base all'accadico *mulūgu*, è un dono fatto dal padre alla figlia nel giorno del matrimonio; *dmqt* potrebbe connettersi sia all'accadico *damqu*, “giusto, nobile”, sia all'accadico *dumāqū*, che indica un insieme di gioielli e ornamenti donati dal marito alla moglie.

Cfr. MARGALIT 1972.

¹⁶MARGALIT 1972, pp. 58-59.

¹⁷Come fa notare van Selms, la radice K-Ṭ-R si trova in diversi termini ugaritici, sia nel nome delle Kōtarāt che in quello del dio Kotar-wa-Ḫasis, ma anche in un nome maschile plurale, *ktrm*, e nell'epiteto di una divinità minore, *mktr*. Si può desumere che la radice sia la stessa poiché in ugaritico il fenomeno dei sinonimi è piuttosto ristretto rispetto, ad esempio, a ebraico e aramaico.

L'ipotesi più comune è quella che connette il termine all'ebraico כָּשֵׁר, “idoneo, adatto”. Van Selms obietta, tuttavia, che se così fosse dovremmo aspettarci che la *t* ugaritica compaia in aramaico come *t*, mentre in palmireno troviamo il termine *kšr*.

Dietrich e Loretz, invece, hanno proposto un collegamento all'accadico *kušartu*, che in-

nione di due sposi pare quindi assodato. Anche in Aqhat, infatti, svolgono la funzione di propiziare l'accoppiamento di Danil e Danatay affinché possano concepire un figlio, come previsto da El. D'altra parte, anche se il testo è danneggiato, il riferimento al concepimento è esplicito in KTU 1.17 II 41-2, dove appunto queste divinità sono associate al "letto della procreazione". Altro indizio fondamentale è il conteggio dei mesi da parte di Danil, che sembrano proprio essere quelli della gravidanza. Se alle istruzioni di El sull'unione con Danatay non segue infatti l'esecuzione delle stesse da parte di Danil, come di solito accade in questo tipo di poemi, in cui all'ordine segue la descrizione della sua realizzazione, la funzione di portare avanti la narrazione fino alla nascita di Aqhat è svolta proprio dall'apparire delle divinità preposte alla procreazione,

dica ferramenta, per cui la radice K-T-R farebbe appunto riferimento al metallo, il che non cozzerebbe con il carattere di artigiano del dio Koṭar-wa-Ḫasis.

Originale è la proposta di van Selms (VAN SELMS 1979), il quale analizza le varie attestazioni della radice e basa la sua interpretazione sul termine כּוּשָׁרוֹת che compare nei Salmi (Sal 68:7), in un contesto difficile da decifrare. Dio procura una famiglia a quelli che sono da soli e libera i prigionieri בְּכּוּשָׁרוֹת. Nella Vulgata troviamo "in fortitudine", mentre i LXX traducono ἐν ἀνδρείᾳ, ma van Selms crede che il significato del termine sia in realtà "catene", ipotesi che si concilia con quella di Dietrich e Loretz e che trova conferma in alcune traduzioni della Bibbia. Koṭar-wa-Ḫasis sarebbe quindi una divinità che non nasce nel pantheon ugaritico, ma che in esso entra in cattività, come prigioniero: da qui la sua mansione di artigiano degli dèi. In effetti Koṭar sembrerebbe essere originario dell'isola di Creta e non vengono menzionate per lui parentele con gli altri dèi del pantheon ugaritico, né possiede una consorte. Allo stesso modo anche le Kōṭarāt sarebbero divinità di origine straniera adottate da Ugarit.

Margalit, però, dà una spiegazione del tutto diversa del passo dei Salmi. Secondo lui il termine אֲסִירִים non sarebbe quello originario, ma sarebbe derivato per metatesi dal participio passivo *qal*, non attestato, di אָרַשׁ, il cui campo semantico è proprio quello del matrimonio. Allora il riferimento sarebbe proprio alle Kōṭarāt, protettrici del matrimonio, per cui Margalit propone la seguente traduzione: "The Lord finds a mate for the solitary; He escorts the betrothen along with the Košarot" (MARGALIT 1972, p. 61).

le Kōtarāt. Probabilmente a questo episodio seguiva la descrizione della nascita stessa, che però non è giunta fino a noi e che doveva ovviamente precedere l'episodio dell'arrivo di Kotar-wa-Ḥasis, anch'egli personaggio divino con un ruolo importante nel mito, il cui nome, tra l'altro, sembra proprio presentare la stessa radice di quello delle Kōtarāt¹⁸.

7.3 Kotar-wa-Ḥasis

Kotar-wa-Ḥasis è una divinità piuttosto misteriosa. Particolare è già il suo nome, in realtà doppio, tanto che quando si fa a lui riferimento capita di trovare il plurale.

Probabilmente questa divinità compare già prima della consegna dell'arco a Danil. Dopo la lacuna tra la seconda e la quinta colonna della prima tavoletta del poema è presente infatti la promessa da parte del dio di portare l'arco e moltiplicare le frecce. Non possiamo però sapere per quale motivo Kotar prenda questa decisione. L'episodio si presta ad avere valore eziologico, per cui alla divinità artigiana si attribuirebbe il dono all'umanità dell'arco composito, innovazione assai significativa, anche se si rivelerà mortale per il giovane Aqhat. Parker, ad esempio, crede che la lacuna precedente contenesse proprio l'origine di questo tipo di arco.

Di Kotar-wa-Ḥasis, tuttavia, sappiamo molto poco. Non vengono nominate parentele con altre divinità, né si conosce l'esistenza di una sua consorte. Nei miti il dio ha però un ruolo abbastanza significativo, tanto che è proprio lui a costruire per Baal le armi che lo porteranno alla vittoria su Yam. Ed è sempre Kotar a costruire il palazzo di Baal e a suggerire per primo al dio della tempesta di mettere delle finestre nella sua dimora.

¹⁸Cfr. nota 17, p. 113.

Anche per quanto riguarda il poema di Aqhat possiamo dire che Kotar agisca in armonia con Baal, poiché si mostra favorevole al suo pupillo Danil. Il suo arrivo nel palazzo del protagonista è occasione anche per sottolineare l'importanza dell'ospitalità verso un dio in visita, tema che troviamo analogamente sviluppato anche Bibbia. Genesi 18¹⁹, ad esempio, presenta diverse analogie con l'episodio di Kotar-wa-Ḥasis, come ha fatto notare Xella nel suo confronto fra i due passi²⁰: i protagonisti ricevono gli ospiti sulla soglia, offrono la loro ospitalità ordinando alle rispettive mogli di preparare un pasto e infine ricevono una ricompensa.

Interessante è notare, inoltre, come Kotar-wa-Ḥasis sia molto probabilmente un dio straniero. Tra le esigue informazioni che abbiamo su di lui, ci sono i luoghi in cui risiede, apparentemente lontani dalle dimore delle altre divinità: *hkpt*, da molti identificato con l'Egitto, e Kaphtor, probabilmente Creta o la Cappadocia. Ed è più che plausibile il suo collegamento con terre lontane, con

¹⁹Gen 18:1-16; cfr. XELLA 1978.

²⁰In base alla comparazione anche con Giudic 6:19, Xella ha trovato preferibile la traduzione “farina” (da me adottata) per *phd* (in base alla comparazione con l'accadico *piḥadu*), piuttosto che “gregge” (che si basa invece sull'accadico *puḥādu*). Sia Abramo che Gedeone non offrono ai propri ospiti solo carne (l'uno di vitello, l'altro di cervo), ma anche latte e focacce di fior di farina. Come afferma Xella, sarebbe normale che a Ugarit l'offerta consistesse anche in prodotti derivati dall'agricoltura, come la farina: “dans l'offrande à Kothar on peut bien voir un repas équilibré, composé d'aliments de nature animale et végétale, comme le veut la tradition [...], aussi bien dans les sacrifices alimentaires offerts aux dieux, que dans les moeurs coutumières employées avec les hôtes humains” (*Ivi*, p. 486). D'altra parte l'offerta di farina si sposa con l'importanza data all'agricoltura in generale e in particolare alla cerealicoltura, che come vedremo sono fortemente connesse ad Aqhat.

Dietrich e Loretz sostengono invece che *phd* indichi gli agnelli: si utilizzerebbe qui una pars pro toto, cioè solo l'elemento animale dell'offerta, cui, se *phd* indicasse la farina, avrebbe dovuto aggiungersi anche l'elemento liquido (cfr. DIETRICH 1991).

le quali Ugarit aveva rapporti commerciali piuttosto intensi, visti i numerosi reperti di origine egiziana e cretese ritrovati, nonché le tante imitazioni prodotte da artigiani ugaritici sulla base di influenze straniere. Si comprende quindi il pensiero di van Selms, che ha visto in Kotar un dio straniero e in cattività, in base alla sua interpretazione della radice K-T-R²¹, che fa di lui un dio al servizio delle divinità come artigiano e fabbro.

Dal poema di Aqhat possiamo ugualmente evincere poco riguardo a questa divinità, l'Efesto di Ugarit, che ha la mera funzione di enfatizzare il tema dell'ospitalità e di portare avanti la narrazione, fornendo un antefatto alla scena cruciale che vede protagonista la dea Anat.

²¹Cfr. nota 17, p. 113.

Anat, la protagonista divina del poema

Quella di Anat è la figura di una divinità estremamente complessa e ricca di contraddizioni. La sua sessualità è specialmente controversa, in quanto gli studiosi si dividono tra chi la considera una dea della fertilità, quindi sessualmente attiva, e chi la dipinge invece come una vergine, il cui rifiuto della propria femminilità crea forti tensioni. In questo capitolo mi occuperò di cogliere la natura di questa dea, indiscussa protagonista divina del poema di Aqhat. In base alla comparazione con altre divinità femminili e allo studio dei testi in ugaritico che la riguardano, cercherò di comprendere il suo carattere, non solo per quanto riguarda la sfera erotica, ma anche per quanto concerne il suo ruolo di dea della caccia, spesso messo da parte da chi crede di vedere nelle divinità di Ugarit immancabili ed esclusivi rimandi alla fertilità. Infine mi occuperò della sua funzione all'interno del poema come antagonista di Aqhat.

8.1 Gli epiteti di Anat

Sembra opportuno iniziare la nostra ricerca considerando gli epiteti utilizzati per Anat. La dea è innanzitutto una *btlt*, termine che ha fatto assai discutere gli studiosi, che si dividono tra chi afferma la verginità della dea e chi sostiene invece, cercando conferma nei testi pervenutici, che sia attiva sessualmente¹.

L'utilizzo vario del termine all'interno delle lingue semitiche non ci permette di capire se qui si faccia riferimento semplicemente alla giovane età di Anat o anche al suo stato verginale. In ogni caso la maggioranza degli studiosi ha voluto vedere in Anat potenti connotazioni sessuali, mentre alcuni, come Walls², la considerano una divinità adolescente, estranea all'atto erotico e alla procreazione e caratterizzata dalla forte tensione tra tratti femminili e maschili. L'adolescenza pone Anat in uno stato di "liminality", nel quale le prerogative maschili e femminili non sono ancora differenziate e la dea può di conseguenza assumere tratti e compiere azioni tipici del sesso opposto. Tuttavia l'epiteto *btlt* da solo non ci permette di capire se quella di Anat sia una sessualità attiva, repressa, o semplicemente presentata come ancora non sperimentata dalla dea a causa della sua giovane età, come, ad esempio, nel caso di Artemide.

¹Nel Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti troviamo per l'ebraico כַּתְּלָהּ la traduzione "virgo, adulescentula innupta, intacta". Abbiamo un corrispondenza anche in accadico, dove il termine *batultu*, che indica una giovane adolescente, si è specializzato, nei testi legali in medio assiro e neo-babilonese, a designare nello specifico la vergine. Locher individua una simile specializzazione lessicale anche nell'ebraico, specialmente all'interno del Deuteronomio. Tuttavia la maggior parte degli studiosi sostiene che il termine faccia riferimento a una classe d'età e non possa perciò essere utilizzato come prova della verginità di Anat. L'uso accadico, secondo Walls, potrebbe indicare anche una donna sposata di recente e che di conseguenza non ha ancora avuto figli.

²WALLS 1992

Altro epiteto discusso di Anat è *rḥm*, la cui interpretazione è ulteriormente complicata dal fatto che si tratta di un omografo. Il significato del sostantivo *rḥm*, “grembo, utero”, ha portato a considerare l’epiteto come parallelo a *btlt* nel senso di “donzella, fanciulla”, ergo colei che possiede un utero. Tuttavia la radice R-Ḥ-M ha anche il significato di “provare compassione”: quando Kirta ordina al figlio Ilḥu di convocare la sorella perché pianga per lui al suo posto, gli dice: *aḥtk yd^{ct} k rḥmt³*, “So che tua sorella è compassionevole”. In effetti l’epiteto *rḥm* riferito ad Anat compare in una scena di analoga pena, quella cioè in cui Anat è alla disperata ricerca di Baal⁴. Tuttavia, come nota anche Walls, non può trattarsi di un aggettivo femminile, poiché manca la *-t* finale⁵.

A complicare il quadro, il nome divino Rḥmy compare in KTU 1.15 II 6, nella lista degli invitati al banchetto di Kirta, e tre volte in KTU 1.23, in cui El si accoppia con due dee per generare Šahar e Šalim, rispettivamente l’alba e il tramonto. Alcuni, tra cui Gibson, credono possa trattarsi di Aṭirat e Anat. L’espressione *atrt wrḥmy* è stata però da alcuni interpretata come un doppio riferimento ad Aṭirat, il che non è da escludere, sia perché la sfera materna, cui l’utero fa riferimento, è tipica della dea, sia considerando che l’epiteto *rbt* (“Great Lady”⁶) di Aṭirat è usato per Rḥmy in KTU 1.23 54.

Interessante per le possibili implicazioni riguardo ai rapporti con Baal è l’epiteto *ybmt limm*. Alcuni hanno voluto trovare un collegamento con l’accadico *limmu*, eponimo per l’anno assiro, proponendo per *limm* la traduzione “principi” o addirittura “principe”, con riferimento a Baal. Anche Bowman ha voluto identificare l’ugaritico *lim* con Baal, forzando l’interpretazione del termine *ybmt* e traducendolo come “sostituto”, facendo quindi di Anat l’ipostasi di Baal. Più semplicemente Walls, traducendo “sister-in-law of the peo-

³KTU 1.16 I 32-33

⁴KTU 1.6 II 27

⁵WALLS 1992, p. 80.

⁶DEL OLMO LETE 2003, p. 731.

ples”⁷, pensa a un’allusione al rapporto di Anat con Baal, la cui relazione con l’umanità è più volte messa in risalto nei testi ugaritici.

In ogni caso le interpretazioni prese in considerazione⁸ pongono l’accento sul legame che unisce le due divinità, Anat e Baal, la natura del quale è importante comprendere al fine di far luce sull’identità della dea.

8.2 Il rapporto di Anat con Baal

Anat compare al fianco di Baal in numerosi testi, in cui spesso agisce in favore di quest’ultimo. In questo paragrafo analizzerò il suo ruolo nel ciclo di Baal, di fondamentale importanza per l’ascesa del dio, nonché le tavolette in cui molti hanno voluto vedere l’accoppiamento di Baal e Anat sotto forma di giovenca.

8.2.1 Anat nel ciclo di Baal

Anat viene per la prima volta nominata nel ciclo di Baal quando El le invia un messaggio per convocarla al suo cospetto e le intima di cessare la sua attività bellicosa e di portare pace e concordia sulla terra⁹. Ma Anat entra realmente in scena nel poema in seguito alla sconfitta di Yam, quando compie un vero e proprio massacro in due città non meglio identificate¹⁰. In un furore macabro e violento Anat appare adornata con le teste dei suoi nemici, le loro mani mozzate appese alla cintura; le gambe della dea sono immerse nel sangue

⁷Pardee rigetta questa traduzione, considerandola addirittura “nonsensical”; propone invece di vedere in *limm* il nome di una divinità amorritica, Li³mu (che è però scarsamente attestata a Ugarit), seguito da una *-m* enclitica (cfr. PARDEE 2003, p. 243).

⁸Per un’analisi dettagliata delle varie interpretazioni date all’epiteto *ybmt limm* si rimanda a WALLS 1992, pp. 94-107.

⁹KTU 1.1 II 1-13

¹⁰KTU 1.3 II 2 - III 2

versato delle sue vittime. Tale rappresentazione ci fa comprendere come mai Anat venga frequentemente associata a Kali, anch'ella adornata in maniera analoga, con una collana di teste umane, una cintura di mani amputate e cadaveri di bambini come orecchini.

In seguito alla strage, Anat torna nella sua residenza, dove continua il bagno di sangue fino alla sazietà. Alcuni hanno voluto interpretare questo passaggio come un rito di fertilità. Tuttavia, d'accordo con Walls, è possibile che l'episodio svolga semplicemente la funzione di introdurre il personaggio di Anat, una delle cui prerogative è proprio quella della violenza e della brama di battaglia. Come vedremo, trattandosi di una figura femminile, questa sua caratteristica contribuisce a determinare l'attrito tra i suoi tratti femminili e maschili: la donna, tipicamente sposa e madre, dà la vita e non la toglie, come invece fa Anat, che anzi gode nel compiere stragi.

Saziata la propria sete di sangue, Anat procede a purificare se stessa e il proprio palazzo, per poi ricevere un messaggio da Baal. Questo è analogo a quello inviatole da El all'inizio del poema e, oltre a contenere l'invito di Baal, presenta delle istruzioni da parte del dio, forse perché la dea compia un rito di fertilità o più semplicemente perché cessi il suo exploit di violenza. Walls non ha torto nell'affermare che, però, l'euforia omicida di Anat è già terminata in precedenza, il che sottolinea la sua azione indipendente da Baal.

Nel seguito del ciclo troviamo la dea Anat agire in favore di Baal e contro i suoi nemici. Sebbene non compaia nel conflitto con Yam, la cui sconfitta è attribuita a Baal con l'ausilio delle armi costruite per lui da Kotar, Anat sembra rivendicare per sé il merito dell'annientamento di Yam quando si rivolge ai messaggeri del dio della tempesta:

lmḥšt mdd il yam

*lkt nhr il rbm*¹¹

Non ho frantumato Yam, l'amato di El?

Non ho distrutto il fiume, il grande dio?

È possibile che esistesse una versione del mito in cui Anat contribuiva all'annichilimento di Yam, ma non possediamo testimonianze al riguardo.

In ogni caso, in seguito a questo episodio, Anat inizia ad agire significativamente nel ciclo, innanzitutto intercedendo per Baal affinché gli venga costruito un palazzo. In questo frangente, come vedremo analizzando il suo rapporto con il padre degli dèi, Anat si scontra con El, in una scena analoga a quella in cui, nel poema di Aqhat, la dea giunge presso il dio indignata dell'oltraggio subito e decisa a vendicarsi del mortale.

Ma è solo dopo la scomparsa di Baal che il ruolo di Anat diviene fondamentale, quando cioè, con l'aiuto di Šapaš, la giovane dea va alla ricerca disperata del corpo del dio e gli conferisce degna sepoltura. Vediamo qui una figura struggente e compassionevole, che di molto contrasta con l'immagine sanguinosa e cruenta alla sua entrata in scena. Tale scena di lutto porta inevitabilmente alla mente motivi analoghi della letteratura vicino-orientale: il compianto di Dumuzi da parte di Inanna e Geštinanna e la ricerca di Osiride da parte di Iside e Nefti. Non è secondario il fatto che in entrambi i casi si possa notare che a portare avanti il lutto compare una figura femminile con una stretta parentela con il defunto, il che supporta l'ipotesi che Anat sia sorella di Baal. In effetti è spesso definita *aht* del dio; tuttavia l'ambiguità del termine ha portato molti a considerarlo come indicante non una parentela, ma un rapporto amoroso. Lo stesso accade, come vedremo, nella scena da molti interpretata come una proposta di matrimonio da parte di Anat ad Aqhat.

¹¹KTU 1.3 III 38-39

I tratti violenti della dea tornano in primo piano nella sua disfatta di Mot. Indipendentemente dai rimandi alla fertilità di alcuni studiosi, che hanno voluto vedere in Mot la personificazione del grano e nel suo annientamento la preparazione alla semina, Anat svolge qui un ruolo fondamentale, che causerà il ritorno di Baal e il trionfo dell'ordine nella conclusione del poema. Così la dea Anat contribuisce in modo significativo a stabilire l'ordine cosmico nonché quello gerarchico, installando sul trono Baal.

8.2.2 Baal, la giovenca e Anat

Alcuni, come Walls, credono che la verginità di Anat sia un elemento imprescindibile, che caratterizza la dea enfatizzando il suo rifiuto della femminilità. Molti sono invece convinti del contrario, cioè della sua attività sessuale come compagna del dio Baal. I testi su cui si basa questa teoria sono tuttavia complessi e di difficile interpretazione e non possono fornirci una risposta definitiva sulla questione.

Uno dei maggiormente discussi è KTU 1.10, in cui de Moor ha voluto vedere un rapporto tra Baal e Anat trasformati in bovini. Delle tre colonne componenti la tavoletta, la prima è quasi del tutto illeggibile. All'inizio della seconda Anat è alla ricerca di Baal e le viene detto che il dio si trova a caccia. Così la dea lo raggiunge ed è qui che assistiamo alla dibattuta scena in cui Baal si accoppia con una giovenca. Non è affatto esplicito che si tratti di Anat, come vuol credere de Moor, che legge nell'espressione *pbtlt ʿnt* (“la bocca della fanciulla Anat”) un riferimento alla sua vagina. Come afferma Gordon, Anat potrebbe qui agire come una figura protettrice, che assiste Baal nell'ingravidare la giovenca e l'animale stesso nel parto. Se questo è vero, Anat contribuisce allora a propiziare la fertilità, non con un attivo coinvolgimento sessuale, ma assistendo nel parto l'animale ingravidato da Baal. Secondo Husser “ce mythe n'est pas le récit d'un accouplement entre Baal et Anat, mais il définit plutôt

les rôles complémentaires des deux divinités dans la fécondité des troupeaux”¹². Rimane comunque molto forte la metafora erotica della caccia, che è importante tener presente anche nell’analisi del comportamento di Anat nei confronti di Aqhat. Come vedremo, si possa parlare o meno di una richiesta amorosa da parte della dea, il simbolismo sessuale non può essere completamente ignorato.

Un simile episodio di accoppiamento tra Baal e una mucca si ha proprio nel ciclo di Baal, in KTU 1.5 V 18-25, dove il dio esegue gli ordini di Šapaš prima di addentrarsi nel regno di Mot. È ancora più difficile in questo contesto identificare Anat in forma bovina. De Moor azzarda l’ipotesi che qui non si parli di una vera e propria progenie di Baal, ma della generazione di un suo gemello che possa sostituirlo nella morte, identificato nel cadavere poi sepolto da Anat. L’ipotesi è suggestiva, ma dal testo a nostra disposizione l’episodio della giovenca appare fine a se stesso e la nascita di un figlio di Baal non presenta ulteriori sviluppi nel procedere della narrazione.

Anche KTU 1.11 è stata utilizzata per provare l’effettivo accoppiamento di Baal e Anat. Si tratta purtroppo di un frammento mal conservato e di difficile interpretazione. È vero che compaiono entrambe le divinità e si hanno allusioni all’attività sessuale, ma tutto ciò non pare sufficiente come prova incontrovertibile del rapporto amoroso.

Infine, neppure KTU 1.13 fornisce una prova concreta dell’identità di Anat e la giovenca. La tavoletta, molto danneggiata, contiene un inno alla dea Anat e, come pensano molti, un incantesimo volto a propiziare la fertilità. Per Del Olmo Lete si tratta di celebrare la figura della dea nella veste di madre e vergine. Sembra infatti che Anat venga descritta come ansiosa di partorire, ma impossibilitata a farlo:

¹²HUSSER 2008a, p. 240.

agzrt c[n]t arh
*b^{cl} azrt c^{nt} wld*¹³

Agzrt e *azrt* sono probabilmente da identificare con lo stesso termine, a causa di un errore dello scriba per dittografia o aplografia. Il vocabolo è stato interpretato come “desideroso, ansioso”. Anat sarebbe quindi in attesa di partorire. Anche la vicinanza dei termini *arh* e *b^{cl}* ha incuriosito gli studiosi: si può forse parlare di Anat come “giovenca di Baal”? Tuttavia ancora una volta le pessime condizioni del testo ci lasciano senza risposta. Sicuramente Anat ha in qualche modo a che fare con il parto di una giovenca, ma che si tratti della dea stessa rimane soltanto una possibilità suggestiva e ricca di implicazioni.

8.3 L'indipendenza di Anat e il suo rapporto con

El

È utile soffermarsi anche sul rapporto tra Anat ed El, che emerge dal poema di Aqhat e che traspare in altri testi di Ugarit, per comprendere la forte indipendenza di una tale divinità femminile.

Come tutte le altre divinità, Anat deve rispondere al “creatore delle creature”, a El, dal quale in effetti si reca sia per richiedere la costruzione di un palazzo per Baal sia per ottenere il permesso di uccidere Aqhat. Nonostante il suo comportamento insolente, Anat è chiaramente subordinata al padre degli dèi: si inchina e si prostra a lui non appena arrivata nella sua residenza. Solo dopo quest'atto di reverenza inizia la sua invettiva contro Aqhat e, a seguito di una lacuna, l'intimidazione nei confronti di El, sulla cui barba grigia la dea minaccia di far scorrere il sangue. Che El provi spavento e si senta effettivamente minacciato pare improbabile, tanto che nella scena analoga presente nel ciclo

¹³KTU 1.13 29-30

di Baal egli non acconsente alla richiesta della dea. Tuttavia l'impudenza di Anat e la sua attitudine ribelle acquistano notevole risalto in questo passaggio. Il fatto, inoltre, che El dia il via libera ad Anat per uccidere il giovane la cui nascita egli stesso ha benedetto, può essere spia di due cose: El potrebbe semplicemente dimostrarsi indulgente nei confronti della giovane dea, che chiama figlia, *bt*, in KTU 1.18 I 16-17 (nonché in KTU 1.3 V 27-28); oppure potrebbe considerare come valide le ragioni di Anat, vedendo l'omicidio di Aqhat come volto a mantenere l'ordine e il rapporto subordinato degli umani con gli dèi¹⁴.

Anat rappresenta in ogni caso una figura di un certo potere, non solo per i rapporti che la legano a El e a Baal, ma anche per alcuni particolari che emergono dalle fonti. La dea, come abbiamo visto parlando della sua comparsa in KTU 1.3, possiede un proprio palazzo, cosa non da sottovalutare. Nel ciclo di Baal infatti il possesso di una tale residenza è prerogativa fondamentale per l'accesso alla regalità. Ella, inoltre, riceve epiteti assai prestigiosi, specialmente in KTU 1.108 6, dove è detta *b^clt mlk*, la "signora della regalità".

Ovviamente rimane subordinata a El e deve sottostare a un ordine gerarchico, ma è contemporaneamente una figura fuori dagli schemi, che non si sottomette al ruolo che come femmina dovrebbe spettarle e una delle cui prerogative è proprio il confine nebbioso e sfumato tra il suo essere donna e dea e la sua propensione ad attività prettamente maschili.

¹⁴Secondo Shirley El è critico nei confronti di Anat: sebbene le dia il permesso di fare ciò che vuole, rimprovera la sua natura guerriera (SHIRLY 2009).

8.4 Ambiguità di genere e rifiuto del ruolo

femminile

È facile notare, a questo punto, come la dea Anat sia un aggregato di caratteristiche e tratti diversi e a volte opposti. Anche se fosse in tutto e per tutto una figura erotica, quel che è certo è che il suo personaggio non può essere ridotto a questo. Allo stesso modo non si può considerare Anat subordinata al dio Baal, poiché la dea appare come del tutto indipendente, come si conclude dal paragrafo precedente. Anche quando va in aiuto di Baal, non manca di occuparsi dei propri fini personali o semplicemente della sua sete di sangue e di battaglia.

Elementi che caratterizzano senza ombra di dubbio la divinità sono la sua ambiguità, l'essere sospesa tra la sua femminilità e i suoi atteggiamenti prettamente maschili, e il suo netto rifiuto di conformarsi al ruolo canonico del gentil sesso. Quest'ultima caratteristica accomuna Anat a moltissime altre divinità femminili, le quali, per un motivo o per un altro, negano anch'esse alcuni aspetti della propria femminilità. L'esercizio della violenza, come abbiamo visto, è già di per sé una negazione del ruolo tipicamente materno e protettivo attribuito alla donna. Walls ha notato come le dee guerriere, della cui categoria fa parte anche Anat, si dividano generalmente in base al loro atteggiamento nei confronti della sessualità. Nel pantheon induista, ad esempio, troviamo la dea Durga, il cui epiteto, *kumārī*, possiede un significato analogo a *btlt*. Ella nega del tutto la sua femminilità, astenendosi completamente dal sesso e facendo degli uomini esclusivamente le sue vittime.

Una perpetua verginità è anche la scelta della dea Atena, che però si presenta completamente diversa da una dea come Durga. Sebbene anch'ella rifiuti la sessualità e quindi un'ampia porzione delle normali funzioni femminili, non è completamente al di fuori dell'ordinata struttura sociale, come avviene ad

esempio per Artemide, che rifiuta l'esistenza ordinata all'interno della πόλις. Anzi Atena è completamente integrata nella struttura sociale, personificando i valori della città e della cultura patriarcale, che contribuisce a conservare e non a minacciare. "Athena represents the dependence of stable Greek society upon the control of the disorderliness and destructive powers of women"¹⁵.

L'eccesso opposto nei confronti del sesso si ha invece con quelle che Walls definisce "sexual warriors", tra cui spicca la figura di Inanna/Ištar, che unisce i tratti erotici e sensuali a quelli di spietata guerriera.

8.4.1 Anat e Inanna/Ištar: tratti in comune

La dea Anat è da molti considerata una manifestazione della dea Inanna/Ištar, la quale è probabilmente il risultato sincretistico della fusione di due dee differenti, una legata alla guerra, l'altra all'erotismo e all'amore libero. I testi presentano Ištar alternativamente nei panni di guerriera, esaltando le sue doti in battaglia, e nei panni di amante seducente. Sono accentuate la sua intraprendenza e la sua insubordinazione, che la portano, come accade anche ad Anat, a persistere nelle sue attività bellicose, provocando un subbuglio difficilmente gradito, alla lunga, alle altre divinità:

[...] "E lei, non pensa che alle prodezze,

E non pensa che a guerreggiare.

[...]

Fa paura più di un toro,

Quando ella scatena il suo fragore!

Non la si può tenere al guinzaglio.

Ella sfuggirà: ella è troppo forte!"

Ecco perché Ea il saggio

¹⁵WALLS 1992, p. 30.

Si preoccupò:
Egli non era contento di lei
E contro di lei si adirò¹⁶.

In questo poema, detto di Agušaya dal soprannome che in esso viene attribuito alla dea, Ea, stanco dell'indole caotica e violenta di Ištar, modella un personaggio che possa fungerle da antagonista e crea così Šaltu, la discordia. È inevitabile notare le analogie con la condotta di Anat nel ciclo di Baal, dove sia El che lo stesso Baal si adoperano perché cessi la sua furia guerriera.

Anche nella vittoria sull'Ebiḫ Inanna viene dipinta nei panni di combattente bellicosa, impegnata a sottomettere un territorio che non le ha tributato i dovuti onori e non le “ha dimostrato alcun rispetto”¹⁷.

Sono ancora più numerosi i testi in cui si descrive non (o non solo) il suo carattere marziale, ma la sua prorompente sensualità. Bottéro sostiene addirittura che la sua violenza e attitudine guerriera siano semplicemente riflessi e conseguenze della sua indole ribelle e lasciva, che porta lo studioso ad affibbiarle il ruolo di prostituta divina. Sebbene, come afferma anche Walls, Bottéro riduca in tal modo “a complex divine figure into a simple social metaphor”¹⁸, è chiara l'intensa attività sessuale della dea. La documentazione annovera persino un inno in onore della sua vulva, il cosiddetto *Herder Wedding Text*.

Una parte consistente della tradizione riguardante la dea è quella concernente il rapporto d'amore con Dumuzi/Tammuz. Le varie versioni del mito presentano Inanna/Ištar sia nei panni di amante vendicativa, che consegna il suo compagno agli Inferi, sia come emblema della compassione e del cordoglio per l'amore perduto, nei testi in cui ci viene presentata nel compiangere Du-

¹⁶Poema di Agušaya I/i:1; BOTTÉRO 1992, p. 211.

¹⁷Vittoria di Inanna sull'Ebiḫ ; *Ivi*, p. 225.

¹⁸WALLS 1992, p. 50.

muzi e nell'occuparsi della sua sepoltura. I rimandi ad Anat che piange Baal per poi seppellirlo nel suo monte sorgono spontanei alla mente.

È interessante notare come, nonostante l'evidenza dell'esplosivo erotismo di questa dea mesopotamica, Ištar venga raramente rappresentata anche come una giovane vergine, ancora adolescente e ignara dell'atto sessuale:

That which pertains to women – copulation – I know not,
That which pertains to women – kissing – I know not,
I know not copulation, I know not kissing¹⁹.

Certamente questo non mette in dubbio il carattere erotico di questa divinità femminile, che, come abbiamo visto, è affermato esplicitamente in numerose fonti. Ciò che conviene notare è la coesistenza di diverse rappresentazioni, da un lato l'adolescente ancora intatta, dall'altro la raffigurazione dell'erotismo portato all'eccesso, estraneo ai fini riproduttivi ed esercitato esclusivamente per il piacere personale. Non accade forse una cosa simile nel caso di Anat, per cui gli studiosi si ostinano a schierarsi in posizioni diametralmente opposte, trovando inconciliabili gli aspetti verginali della dea con quei testi (incluso il poema di Aqhat) che sembrano suggerire il suo attivo ruolo sessuale?

Ištar condivide con Anat anche alcune caratteristiche fisiche prettamente maschiline. Viene infatti in alcune occasioni rappresentata come dotata di barba, cosa che accade anche ad Anat, anche se la questione è controversa. Gli studiosi che conferiscono ad Anat l'attributo della barba si basano su KTU 1.6 I 3: *thdy lhm wdaqn*, tradotto “(Anat) shaved her side-whiskers and her beard” da de Moor e “(Anat) gashed her cheeks and her chin” da Loewenstamm. È difficile poter trarre una conclusione. Il fatto che l'ebraico mishnico *zqn* supporti entrambe le traduzioni, “mento” o “barba”, ci lascia nel dubbio.

¹⁹KRAMER 1979, p. 95.

Alcuni hanno letto un'indicazione degli attributi maschili di Anat anche in KTU 1.18 I 16, in cui, nella risposta di El alla dea, troviamo il termine *anšt*²⁰. Una delle ipotesi è che si tratti di un verbo denominativo, col significato di “essere simile a un uomo”, tuttavia non si tratta dell'unica possibile. Ho scelto di tradurre seguendo Tropper, per il quale *anšt* sarebbe una terza persona femminile dalla radice ʔ-N-Š (“diventare livido per la rabbia”, “essere implacabile”)²¹.

Questo passo non può quindi confermare i connotati maschili di Anat. La dea compare però vestita con articoli maschili (oltre che femminili) nel papiro Chester Beatty VII. Ciò ha fatto ipotizzare che Puġat si travesta proprio da Anat prima dell'incontro con Yaṭpan.

Anche se i capi da uomo e i tratti maschili di Anat fossero solo simboli dell'identità della dea, egualmente sottolineerebbero la sua marcata ambiguità di genere. È questa incertezza a creare un forte squilibrio, divenendo una minaccia per il genere maschile, alla ricerca della figura sottomessa e rassicurante rappresentata dall'ideale di donna di allora.

Allo stesso modo Ištar, unendo l'indole guerriera alla sua potente forza seduttiva, costituisce un pericolo per l'uomo da lei desiderato. Una delle più famose scene che tratteggiano il carattere lussurioso e dissoluto della dea è quella del suo dialogo con Gilgameš, in cui l'eroe, rifiutando la sua offerta amorosa, motiva la sua decisione affermando la pericolosità della dea nei confronti dei suoi amanti e elenca tutti gli uomini che hanno sofferto a causa sua e della sua infedeltà:

A quale dei tuoi amanti sei rimasta fedele?

Quale dei tuoi superbi fidanzati è salito [al cielo]?

²⁰Cfr. VAN ZIJL 1975

²¹TROPPER 2012, p. 614.

Vieni! Ti ricorde[rò uno per uno] i tuoi amanti,
quelli che tu hai ardentemente posseduto!²²

Ambusch ha visto nell’offerta di Ištar la promessa di fare di Gilgameš il re degli inferi. Così anche per l’episodio di Anat e Aqhat Hendel ha ipotizzato che la dea stia offrendo all’eroe un posto tra i Rāpi³ūma e ciò sarebbe in armonia con la risposta di Aqhat, nonché con la descrizione da parte della dea del banchetto promesso in suo onore. Ma la questione più controversa in questo passo è se la richiesta di Anat possa essere di tipo amoroso. In particolare, al ritorno dal colloquio con El, in KTU 1.18 I 24, Anat si rivolge ad Aqhat in termini che hanno fatto molto discutere: *at aḥ w an x[xxx]*. La lacuna del testo è stata restaurata da molti, tra cui Virolleaud e Gordon, come *aḥtk*, per cui Anat affermerebbe “Tu sei mio fratello e io sono tua sorella”²³. La ricostruzione non si basa su osservazioni epigrafiche: nella tavoletta in realtà sembrano non esserci indizi per quanto riguarda la lacuna, essendo chiaramente visibile solo la parte iniziale della frase. Non si può però non notare la stretta vicinanza con le parole di Ištar a Gilgameš, “Sii il mio sposo e io sarò la tua sposa”²⁴, in cui tuttavia la dea utilizza i termini per “uomo” e “donna” e non “fratello” e “sorella”. Tra l’altro, è necessario ribadire che il significato di questi ultimi è quantomai ambiguo, poiché notoriamente indicano nel Vicino Oriente

²²PETTINATO 2010, p. 64.

²³Tropper accetta una seconda possibile seconda traduzione: “Vieni, fratello mio, e io...”. In questo caso *at* non sarebbe un pronome ma l’imperativo di ³-T-W = “venire, andare”; cfr. TROPPER 2012, p. 219, 482.

La traduzione “Come, o brother, and I myself will...” è proposta da Dressler: cfr. DRESSLER 1979, pp. 211-217. Secondo l’autore, “these words are Anat’s opening lines in her invitation to the hunt near the city of Ablm” (*Ivi*, p. 217).

²⁴PETTINATO 2010, p. 62.

un'eguale posizione nella gerarchia di potere, così come rapporti amorosi o semplicemente di parentela²⁵.

In conclusione, la figura di Anat presenta molti rimandi all'erotismo, che l'avvicinano al personaggio mesopotamico di Ištar. Tali rinvii sono spesso complicati dalla difficoltà del testo e dalle numerose possibili interpretazioni che a esso si possono dare. Le fonti non sono però sufficienti a opporre un netto rifiuto alla possibilità che nella richiesta di Anat ad Aqhat si celi una seducente proposta amorosa. Come afferma Xella nella sua lettura del poema, “l'ipotesi è [...] sostenibile, anzi sembrano coesistere qui a fianco a fianco – come mezzi per ottenere l'arco – da un lato l'offerta di (argento e oro +) immortalità, dall'altro quella di un rapporto amoroso con la dea”²⁶.

8.5 Anat dea della caccia

Lo studio dell'identità sessuale di Anat ha spesso messo in ombra una sua ulteriore fondamentale caratteristica: la dea è senza dubbio non solo una guerriera, ma anche una cacciatrice. Non solo è sicuramente legata all'attività venatoria nell'ambito della vicenda di Aqhat, che viene da lei invitato a una partita di caccia, ma compare nei panni di cacciatrice anche in altri testi. Ad esempio, in KTU 1.114, che narra l'ubriachezza di El per introdurre un incantesimo contro i postumi dell'ebbrezza, Anat lascia il banchetto del dio per recarsi a caccia.

È inoltre importante osservare l'iconografia ugaritica, che raffigura la cosiddetta “signora degli animali”, da ricondurre molto probabilmente alla dea Anat, come afferma Day²⁷. Sul coperchio di una pisside da Minet el Beida, che

²⁵Cfr. XELLA 1984.

²⁶XELLA 1976, p. 69.

²⁷DAY 1992

presenta uno stile miceneo ma è probabilmente una copia locale, troviamo la figura di una dea in cima a una montagna, intenta a nutrire dalle sue mani due capre. In due pendenti d'oro da Minet el Beida la divinità sormonta invece un leone; in uno tiene in mano due antilopi e ha due serpenti ai fianchi, nell'altro tiene in mano due capre. L'iconografia è certamente quella tipica della *πότνια θηρῶν*, appunto signora e protettrice degli animali, che sono però anche le sue prede. Ella è quindi garante dell'ordine vigente nel mondo animale, in un contesto selvaggio che separa la caccia da un'attività come l'agricoltura, praticata nell'ambiente civilizzato e cittadino.

Per quanto riguarda Anat, abbiamo in effetti visto come la dea sembri contribuire al travaglio della giovenca in KTU 1.10 (e non solo). “Si Baal assuré la fécondation des vaches, elle (Anat) assure, de son côté, leur protection lors de la mise bas, moment où elles sont particulièrement vulnérables et exposées aux prédateurs. La chasseresse Anat est également protectrice des animaux sauvages, deux fonctions qui font d'elle une véritable *potnia thérôn*”²⁸.

Bisogna considerare questo aspetto, tanto trascurato quanto cruciale, nell'approcciarsi a un testo come quello di Aqhat. Anat, dea della caccia, chiede al cacciatore proprio un arco, non solo simbolo erotico, nonché di potere maschile, ma anche, al primo semplice livello dell'evidenza, uno strumento venatorio. Ciò che dobbiamo chiederci è se qui Anat, in veste di dea della caccia e signora degli animali, abbia una funzione particolare nell'uccisione di Aqhat e se questa possa essere motivata non (o non solo) dal rifiuto amoroso, ma anche dal comportamento del figlio di Danil in veste di giovane cacciatore. Da indagare è quindi se ci sia e quale sia la colpa (o le colpe) del giovane Aqhat, punito con la morte dalla dea con il benessere del padre El.

²⁸HUSSER 2008a, p. 240.

Le colpe di Aqhat

Non è semplice comprendere appieno le ragioni della morte dell'eroe da cui prende il nome il poema. Si tratta di una colpa dello stesso Aqhat, della bramosia insensata di una dea che è abituata a ottenere tutto ciò che desidera, oppure entrambe le cose? Purtroppo il testo non è dalla nostra parte, essendo l'entrata in scena di Anat un punto piuttosto controverso e lacunoso dell'opera. Tutto sembra avvenire piuttosto velocemente: Anat vede l'arco, lo desidera ardentemente e lascia cadere a terra il bicchiere di vino che stava bevendo. L'ambito è quello di un banchetto, con formule tipiche che indicano il consumo di cibo e bevande¹. Dopo aver notato l'arco, la dea cerca subito di ottenerlo offrendo ad Aqhat oro e argento in cambio dell'arma. La risposta del giovane è estremamente interessante, in quanto si tratta di una vera e propria descrizione dell'arco composito.

¹Sul tema tipico del banchetto si veda LLOYD 1990.

9.1 L'arco di Aqhat

Aqhat risponde ad Anat elencando i materiali necessari perché Kotar costruisca anche per lei un arco² uguale al suo. Non manca una certa dose di arroganza nel suggerire alla dea come procurarsi un arco analogo senza cedere quello donatogli dal dio artigiano. L'elenco dei materiali componenti l'arma è una descrizione minuziosa di un tipo di arco particolare, detto composito, che apparve in Mesopotamia durante la dinastia di Akkad e si diffuse in Egitto probabilmente durante il periodo Hyksos, insieme ai carri trainati da cavalli. Come afferma Albright, “these bows were made of several strips of horn and wood glued together and covered with bark resembling cherry or silver birch in color but not yet identified”³. Lo studioso ipotizza anche che il legno utilizzato per la costruzione dell'arco composito fosse il legno di tasso, privilegiato per la costruzione di archi durante il Medioevo, anche se Aqhat menziona il cedro del Libano⁴, assai pregiato e oggetto di intense attività commerciali.

L'importanza di questa innovazione tecnologica è sottolineata dalla precisione della descrizione di Aqhat, che si spinge fino al dettaglio: “even the double mention of ‘sinews’ and ‘tendons’ is not a repetition but rather a minute specification of the materials of which the ‘composite bow’ was constructed, since besides the tendons needed for the string, sinews were needed for the preparation of the very complicated material of the bow itself”⁵. Non bisogna escludere che l'inserimento di una così minuta presentazione dell'arco composito sia dovuto a motivi eziologici. È così attribuita a Kotar-wa-Khasis la creazione di quest'arma innovativa, simbolo dell'attività venatoria, il passatempo privilegiato della famiglia reale.

²Sulla terminologia per l'arco e le frecce: cfr. DIETRICH 2009.

³ALBRIGHT 1942, p. 229.

⁴Il termine *tqb* è analizzato da Scott, che lo collega all'egiziano *šqb* (SCOTT 2000).

⁵SUKENIK 1947, p. 13.

Probabilmente nel mito originario, che affonda le proprie radici in tempi remoti rispetto alla redazione di Ilimilku, l'arma di Aqhat era un arco semplice. La simbologia dell'arco, che sia composito o meno, rimane comunque molto forte. Da notare è anche che Anat brama l'arco ancor prima di qualunque possibile offesa da parte di Aqhat, o meglio, ancor prima che Aqhat apra bocca.

È necessario chiedersi quali motivazioni spingano la dea. È forse turbata dal fatto che un'arma tanto eccezionale sia nelle mani di un mortale? Oppure vuole semplicemente impossessarsi del simbolo di una mascolinità che le appartiene come cacciatrice e guerriera? O ancora, l'arco è un simbolo sessuale? In questo caso Anat potrebbe volere l'amore di Aqhat oppure potrebbe desiderare di privare l'eroe della sua mascolinità, di evirarlo più o meno simbolicamente, come accade a numerosi cacciatori della mitologia greca.

Tra gli studiosi, Hillers⁶ ha affermato con convinzione che l'arco è un simbolo maschile e che col privare Aqhat dell'arco Anat si impadronirebbe della sua virilità. Tra le prove che apporta alla sua teoria, Hillers fa notare che la dea Ištar, della quale ho già analizzato i tratti in comune con la dea Anat, compare in alcune iscrizioni come colei che è capace di trasformare gli uomini in donne. La questione è controversa, anche se il testo non ci dà motivo di escludere un simbolismo sessuale. Dressler, tuttavia, crede che Hillers confonda la mascolinità, secondo lui simboleggiata dall'arco, con la virilità: "After rejecting a sexual meaning for the bow, one is entitled, nevertheless, to maintain that the bow is a symbol of masculinity, used in the Aqhat-Epic for the masculine activity of hunting"⁷.

Wright, invece, interpreta l'episodio dell'arco nei termini di un rituale fallito. Il banchetto in cui si accende il desiderio della dea Anat è posto in contrasto con i precedenti banchetti del poema, considerati rituali portati a termine

⁶HILLERS 1973

⁷DRESSLER 1975, p. 220.

con successo. È infatti proprio in queste occasioni che vengono presentati i personaggi positivi del poema. Quando entra in scena Anat, l'equilibrio si rompe. "A deity makes a request here, not a human. Anat casts down her cup, in contrast to Il's taking his up to bless Danil. A reversal of relationships has also taken place: a human now essentially rejects the superiority of a deity"⁸. In effetti finora è stato Danil a fare richieste alle divinità e a ottenere i loro favori. Ora invece assistiamo alla richiesta da parte di una dea e al doppio rifiuto da parte di un mortale. Certamente, anche se si vuole vedere in Aqhat la vittima, egli non ha rispettato la gerarchia, non ha ubbidito a una dea come invece gli uomini sono tenuti a fare. Se Aqhat non ha altre colpe, ha sicuramente questa.

E anche se Anat stessa, dopo la morte di Aqhat, dirà di averlo ucciso per il suo arco e per le sue frecce, bisogna chiedersi se ci sia solo questo dietro alla punizione della dea, oppure se vi sia qualche ragione meno evidente o velata dalla struttura composita di un racconto sorto nel contesto dell'oralità.

9.2 Il rifiuto definitivo dell'eroe

La prima risposta di Aqhat, in cui si inserisce la descrizione dell'arco composito, non soddisfa la dea né ferma il suo desiderio. Così Anat gioca una seconda carta, offrendo ad Aqhat non più la ricchezza, ma addirittura l'immortalità, che il giovane rifiuta sprezzante. Il no secco di Aqhat e la sua accusa nei confronti della dea rimandano all'analoga scena del poema di Gilgameš. Ma se in Gilgameš il desiderio sessuale di Ištar è esplicito, per cui l'eroe la attacca verbalmente ricordandole i suoi tradimenti, in Aqhat il tema amoroso, seppur non assente, è meno palese. Anche l'eroe ugaritico vede l'inganno che si cela dietro le parole della dea, ma il suo discorso si incentra sulla consapevolezza

⁸WRIGHT 2001, p. 120.

della propria mortalità, cui arriverà anche Gilgameš nella sua ricerca verso la sconfitta impossibile della morte. Aqhat sa che deve morire come tutti gli altri e anche in questa sua affermazione potrebbe esserci un'offesa nei confronti di Anat: l'eroe, infatti, anche solo dichiarando la sua ineluttabile mortalità, potrebbe aver offeso la dea poiché non la crede capace di assicurargli davvero una vita eterna.

Questo passo è interessante anche dal punto di vista letterario e si gioca su un contrasto tra l'area semantica della morte e quella della vita, tra l'umano e il divino⁹. Ma la coscienza di non poter raggiungere la vita eterna è addolcita nel poema dalla convinzione di poter continuare a vivere attraverso i propri figli, concetto che, come abbiamo visto, rimbomba nel testo sapienziale sui doveri del figlio. Così il paradosso della morte di Aqhat è anche più sconvolgente: proprio lui, il figlio tanto desiderato, dovrà essere sepolto da Danil, che sperava di poter sconfiggere la morte lasciando sulla terra i propri discendenti¹⁰.

Sicuramente quello della consapevolezza della propria mortalità è uno degli insegnamenti morali che il poema porta. È probabile però che non si tratti dello scopo originale. Anche in questo passaggio non mancano allusioni a un'offerta amorosa, che sembra coesistere col motivo dell'immortalità. In quella che alcuni interpretano come la descrizione del rito funebre, spicca l'espressione *spsg ysk [l] riš*, che “sembra strutturalmente analoga all'accadico *šanna ana qaqqadi X tabāku/šapāku*, ‘versare olio sulla testa di X’, momento centrale della cerimonia nuziale”¹¹. Come ipotizza Xella, coesistono qui i due motivi dell'offerta e dell'immortalità e del rapporto amoroso: il primo ha soppiantato il secondo

⁹Cfr. SHIRLY 2012, pp. 434-435.

¹⁰Puġat, all'interno di una società patriarcale come quella ugaritica, non può avere la stessa importanza di Aqhat, il figlio maschio.

¹¹XELLA 1976, p. 70.

poiché “assai più consono ad un intento sapienziale ed edificatorio e di larga risonanza nel Vicino Oriente antico”¹².

Ma Aqhat non si ferma al rifiuto dell’immortalità. La sua ὕβρις raggiunge l’apice nelle ultime parole pronunciate dal giovane, che eccede sminuendo la dea Anat, dicendole che gli archi non sono cosa per donne. Il confronto è quello fra un cacciatore e una cacciatrice, la quale, col suo ruolo attivo nell’attività venatoria, travalica i confini di genere generando ambiguità.

9.3 Cacciatore e cacciatrice: i miti greci e non solo

Nell’antica Grecia, più che nel Vicino Oriente, c’è il proliferare di un tipo di mito che vede come protagonisti un cacciatore e una cacciatrice, “the myth of the hunter and the huntress”¹³, studiato nel dettaglio da Fontenrose. Spesso vi compare Artemide, analoga ad Anat sotto molti aspetti, oppure un’Afrodite dedita alla caccia. Ad accomunare questi miti è anche la fine tragica dell’eroe, morto per mano della stessa dea oppure per l’inganno di un dio geloso.

Uno degli esempi più famosi, spesso accostato ad Aqhat dagli studiosi, è il mito di Orione, che presenta numerose varianti. Secondo una tradizione Orione è figlio di Ireo, cui è stato concesso dalle divinità, come accade per Danil. Come narra Ovidio nei Fasti, Giove, Nettuno e Mercurio, girovagando con sembianze umane, si imbattono in Ireo, un contadino (in altre versioni un re). Questi offre loro ospitalità e per ricompensarlo Giove gli dice che potrà avere qualunque cosa voglia. Così Ireo chiede e ottiene un figlio, Orione.

¹² *Ibid.*

¹³ FONTENROSE 1981

Orione ha numerose vicissitudini che esulano dal nostro interesse. Mi soffermerò qui sulla sua morte, causata, a seconda delle versioni, da agenti diversi. Nell'Odissea, secondo Calipso, Artemide ha ucciso Orione perché oggetto dell'amore della dea Eos. Artemide ha quindi agito per volere di tutti gli dèi, indignati per l'amore fra un mortale e una dea. Anche Apollodoro fa uccidere Orione da Artemide, ma le ragioni sono differenti. Due sono le sue versioni dell'oltraggio di Orione: o ha insidiato Opis, compagna di Artemide o forse Artemide stessa¹⁴, oppure ha sfidato Artemide a una gara col disco, peccando di ὕβρις per aver pensato di poter battere la dea. Un'ulteriore versione presenta Orione come compagno di caccia della dea, che è innamorata di lui. A volere la morte del giovane questa volta è Apollo, che, geloso, lo fa uccidere da Artemide con un inganno. In ulteriori varianti, invece, Orione si macchia ancora di ὕβρις. Secondo Nigidio si vanta di essere un cacciatore migliore di Artemide, mentre secondo Esiodo il cacciatore si esalta di fronte ad Artemide e Latona dicendo che ucciderà tutte le bestie della terra, ed è Gea a essere offesa. In un'altra versione a sentirsi oltraggiate sono le stesse Artemide e Latona, che mandano Skorprios a uccidere Orione. Skorprios entrerà a far parte del firmamento così come Orione, dopo la sua morte. Date le numerose analogie con Aqhat, questo ha portato a ipotizzare anche per l'eroe ugaritico la catasterizzazione dopo la morte.

Ciò che del mito di Orione maggiormente mi interessa sottolineare è la presenza di varie trame parallele, che si contraddicono e si compenetrano a vicenda. Infatti accade lo stesso in Aqhat, per cui il dibattito degli studiosi ha portato alla luce ipotesi diverse ma non necessariamente esclusive. Anat punisce Aqhat per il suo oltraggio, per aver creduto di essere un miglior cac-

¹⁴“Opis is really Artemis herself. Not only does Opis appear as a companion of Artemis, a nymph in her company, but Artemis herself was called Opis. And according to several authorities, it was Artemis herself that Orion attacked” (FONTENROSE 1981, p. 13).

ciatore soltanto perché uomo. Nel frattempo sembra però che il desiderio di Anat sia di carattere amoroso, come traspare dal testo. È inoltre assai controverta la scena del lamento di Anat in seguito alla morte del giovane. Perché la dea piange? Non voleva ucciderlo? O semplicemente è frustrata dalla perdita dell'arco, che apparentemente si rompe in seguito all'omicidio?¹⁵

¹⁵Trovare una risposta definitiva a queste domande non è affatto semplice, anzi probabilmente non è possibile, per lo meno allo stato attuale della documentazione. Il passaggio in cui Anat piange la morte di Aqhat in seguito alla morte dell'eroe è uno dei più complessi della letteratura ugaritica. Si trova infatti in un luogo assai corrotto delle tavolette. KTU 1.18 e KTU 1.19 rispettivamente terminano e iniziano con una lacuna, tanto che è difficile anche affermare con certezza la loro contiguità. Questa è messa in dubbio da Caquot, che vede nel passo iniziale di KTU 1.19 un episodio a sé stante, successivo all'omicidio di Aqhat, e ipotizza si possa trattare di una discesa agli Inferi della dea. In realtà non ci sono elementi sufficienti per poter arrivare a una conclusione né contraddizioni tali da affermare che KTU 1.18 e KTU 1.19 siano separate da un'ulteriore tavoletta che narri le imprese compiute da Anat una volta venuta in possesso dell'arco.

Le difficoltà iniziano già alla prima parola intellegibile di KTU 1.19, se non consideriamo il "titolo" del poema (*l aqhat*): il lessema *krb* infatti non esiste in ugaritico e ha ricevuto numerose interpretazioni. In base all'arabo كَرَبَ ("preoccupare, turbare", ma anche "lacerare" e "affrettarsi"), Margalit ha suggerito che l'arco potrebbe essersi rotto perché caduto durante un volo frenetico della dea, mentre altri hanno avanzato l'ipotesi che sia proprio Anat a rompere l'arco. In effetti nelle due linee successive troviamo due volte il verbo *tbr* ("rompere"), che viene spesso tradotto come un passivo, con l'arco come soggetto, ma tale traduzione è giustificata solo nel secondo caso, in cui troviamo il prefisso *y-*, non alla linea 3, in cui il prefisso è invece *t-*. In ogni caso pare proprio che l'arco si rompa, per cui alcuni studiosi hanno pensato che il successivo lamento di Anat si riferisca a questo evento e non alla morte di Aqhat, come invece accade alla fine di KTU 1.18.

La linea 6 è particolarmente complessa, in quanto presenta un'ampia lacuna centrale che lascia spazio alle più varie interpretazioni. In particolare le due lettere finali hanno portato alla formulazione di varie ipotesi. La più comune è che si tratti del verbo *nš²* ("sollevare, alzare, trasportare"), il cui oggetto sono per Gordon e Caquot-Szyncer le montagne (*tlm*), per Del Olmo Lete le armi (*tlm*). Margalit mantiene la traduzione di

Per chiarire il rapporto tra la dea e il cacciatore non mancano ulteriori esempi nella mitologia greca. Non si vuole qui dimostrare la derivazione di una mitologia dall'altra o comunque uno stretto legame tra i miti greci e Aqhat.

tlm come “monti”, ma interpreta il verbo come *š²w/y* traducendolo “superare”. Per quanto mi riguarda mi sono astenuta dall'avanzare ipotesi in traduzione, dato che la parola segue una lacuna piuttosto consistente. Per quanto riguarda *tlm*, potrebbe trattarsi delle armi di Anat o magari della faretra, la cui inutilità spiccherebbe in seguito alla perdita dell'arco. Caquot fornisce un'interpretazione differente, leggendo *hlm* (“colpire”), una 3^o persona femminile singolare dell'imperfetto. Afferma quindi che si tratti dell'incipit di “une scène dans laquelle la fouguese déesse se livre à son activité favorite, le combat” (CAQUOT 1985, p. 99).

Nel seguito del testo la lettura della tavoletta è meno problematica ma il significato e l'interpretazione altrettanto complessi, poiché troviamo una serie di metafore piuttosto oscure, nonché un hapax, *gpr*: Aistleitner lo collega al sumerismo *gipar(r)u*, che indica una residenza divina; altri lo collegano all'accadico *guppuru* (“vincere, superare”); Dijkstra e de Moor traducono “deux héros” in base alla radice semitica G-B-R, il cui campo semantico è quello della forza. L'ipotesi di Margalit diverge ampiamente: egli collega il termine all'arabo جُفْر (“cavità”), per cui i *gpr^m* sarebbero “those-who-inhabit the pits”, gli “chthonioi”.

Per quanto riguarda il contesto generale di questo luogo del poema, sembra si faccia riferimento allo smembramento di Aqhat (*w ak^l b qmm tšt*). Cooper crede che sia proprio Anat a fare a pezzi il corpo dell'eroe, così come ci si aspetta da una cacciatrice con la sua preda. “Anat seems to think that her actions will induce the vegetation to revive (lines 18-19). She is also doing something more practical: feeding her hunting birds” (COOPER 1988, p. 23). Certamente lo *σπαραγμός* è un elemento presente nel poema, ma mi sembra azzardato attribuirlo alla dea Anat stessa, sebbene, come abbiamo visto, esista una forte connessione tra la dea e i rapaci che divorano Aqhat. La lacuna iniziale non ci permette di definire un contesto preciso, così che possiamo solo fare speculazioni sul vero significato di questo passaggio, che è in ogni caso fondamentale per operare un collegamento tra la morte di Aqhat e la siccità, che viene fatto dalla stessa Anat alla fine del suo discorso.

Ultimo punto molto discusso è *kmr kmrm*. Virolleaud ha letto *kmr kmr*, interpretandolo

Lo scopo è invece quello di ricercare motivi comuni nei miti, la cui presenza è dovuta più alla natura umana e del racconto (che dal mondo umano si genera) che a un rapporto diretto tra le due tradizioni specifiche.

Il mito di Atteone¹⁶ presenta ugualmente varie versioni, in cui alternativamente l'eroe è più o meno colpevole di aver oltraggiato la dea Artemide. In Ovidio Atteone è senza colpa, ma deve essere punito perché per sbaglio ha visto Artemide e le sue compagne ninfe nude mentre facevano il bagno. In altre versioni il giovane è meno innocente ed escogita stratagemmi per sbirciare il bagno divino. Secondo Igino, invece, Atteone ha tentato di violare Artemide, mentre per Diodoro le avrebbe chiesto di sposarla, proprio a lei, la dea del tutto estranea al matrimonio.

Interessante è la morte di Atteone, che, trasformato da Artemide in un cervo, viene sbranato dai suoi stessi cani da caccia. La morte per *σπαραγμός* è condivisa con Aqhat, che viene fatto a pezzi da dei rapaci, uccelli tipicamente compagni dei cacciatori. Ma su questo e sui frequenti rimandi alla sfera venatoria in Aqhat tornerò in seguito.

Atteone non è l'unico a morire per mezzo di una bestia. Viene infatti ucciso da un cinghiale Adone, il cui mito si declina anch'esso in molte versioni, da quella in cui è Artemide a volere la sua morte, a quella in cui invece il suo uccisore è lo stesso Apollo nelle vesti di un cinghiale.

Legato a questo mito è quello levantino di Attis e Cibele, dea che ha molti legami con Artemide. “Kybele, the Great Mother of the Gods, was closely

come un doppio vocativo, da ricollegare all'ebraico *כֹּהֵן*, “sacerdote”. Anche per Caquot e Szyner si tratta di un doppio vocativo, ma riferito a un personaggio degli Inferi; per quanto riguarda l'etimologia, i due studiosi suggeriscono sia l'accadico *kamāru* (“impilare”) sia il siriano *k(a)mār* (“essere scuro, nero”). Altri hanno diviso la parola in *k + mr* (“Come è amaro!”), mentre Margalit, seguendo KTU, ha suggerito un “cognate genitive”.

Per un'analisi più approfondita cfr. MARGALIT 1984, CAQUOT 1985, COOPER 1988.

¹⁶Sul rapporto tra Atteone e Aqhat si veda anche WEST 2011.

related to the original Artemis. Like Apollo, Artemis probably came to the Greek islands and peninsula from Anatolia. At least, a goddess bearing that name probably came from Anatolia to Hellas and merged with native goddesses of similar character”¹⁷.

Di questo mito possediamo due versioni, una frigia e una lidia. Nella prima Attis viene ucciso da un cinghiale mandato da Zeus, indignato dall'amore di Cibele nei confronti del giovane. Nella seconda si evira e muore, nel tentativo di non sposare Ia. Nel mito convivono e si oppongono l'emasculazione e lo *σπαραγγμός*. Analogamente per Aqhat Hillers ha ipotizzato che la sottrazione dell'arco equivalga alla castrazione dell'eroe, privato così degli attributi maschili.

Anche nella versione di Ovidio Attis si evira, ma questa volta Cibele è innamorata di lui. Egli le ha promesso di servire il suo culto e di non amare mai nessuna donna, ma non mantiene la parola data, innamorandosi di una ninfa. Quando Cibele si vendica tagliando l'albero della ninfa, Attis impazzisce e si ha infine l'episodio di emasculazione.

In questo genere di miti l'eroe, tuttavia, non si limita sempre al ruolo unico di cacciatore. Aristeo è pastore e coltivatore. Virgilio narra due particolari episodi che lo vedono protagonista: la perdita delle api e l'inseguimento di Euridice, moglie di Orfeo. Secondo Fontenrose anche questo è un “myth of the hunter and the huntress”, categoria in cui troviamo molte storie di inseguimenti amorosi, come quello di Apollo nei confronti di Dafne. Quest'ultimo episodio si innesta nel mito di Leucippo, cacciatore che, invaghito di Dafne, si traveste da donna per entrare a fare parte della sua cerchia. Apollo, per gelosia, fa in modo che Dafne e le sue compagne decidano di fare il bagno, così le ninfe scoprono l'inganno di Leucippo e lo uccidono con lance e coltelli. Si ha poi il famoso

¹⁷FONTENROSE 1981, p. 216.

episodio della fuga di Dafne, incalzata dal dio, e della sua trasformazione in alloro, pianta diventata simbolo di Apollo.

Euridice ha nel mito di Aristeo la stessa funzione di Dafne nel mito di Leucippo, la stessa funzione di Artemide nei miti di Orione e Atteone. “Eurydike takes the place of the huntress Artemis in this story. She was in fact a nymph who danced in the woods in the company of dryads and naiads; according to Ovid, she was wandering with naiads when the snake bit her”¹⁸.

Come il personaggio di Aristeo, dedito alle sue api, anche altri protagonisti di questi miti si distaccano in parte dall’attività venatoria, tanto che Atteone la teme, mentre Adone cerca di rimanere fuori dai guai limitandosi a cacciare piccoli animali, soprattutto lepri. Allo stesso modo in Aqhat vediamo una tensione fra caccia e agricoltura. Il giovane muore durante una partita di caccia, cui la stessa Anat lo ha invitato, e quando Danil vede i primi segni della siccità, si augura, ignaro, che proprio Aqhat possa porvi rimedio, facendoci intuire che quello di occuparsi della fertilità dei campi era un altro dei compiti che il padre doveva trasmettere al figlio.

9.4 Aqhat, la caccia e l’agricoltura

Non vi sono dubbi sul fatto che nel poema di Aqhat sono presenti temi legati all’ambito venatorio, non fosse altro che per l’arco, simbolo e punto focale dell’intera vicenda. I rimandi alla caccia abbondano nell’intero mito. Il padre e la madre delle aquile rappresentano l’arcaicità di una cultura basata sulla caccia e la raccolta¹⁹. Da notare anche l’invito di Danil ad Aqhat perché

¹⁸FONTENROSE 1981, p. 183.

¹⁹Di sapore arcaico è anche la capacità della dea Anat di volare. C’è anche chi ha ipotizzato che Şamal, la madre delle aquile, sia la stessa Anat, ma non lo trovo possibile, considerando che a Şamal vengono definitivamente spezzate le ali proprio con l’ausilio di Baal. È

il ragazzo offra le primizie della caccia, forse proprio ad Anat, la Signora degli animali. Infine, come afferma Xella, nella ricerca disperata di Danil dei resti del figlio “si può forse cogliere la credenza tipica dei popoli cacciatori, per cui le ossa degli animali uccisi – ma ciò vale anche per gli esseri umani – devono essere conservate e sepolte, perché rinascono (le ossa si rivestono di nuova carne)”²⁰. La stessa ansia di una sepoltura si ha in Atteone. Pausania racconta che il suo fantasma si sarebbe aggirato attorno a Orchomenos devastando i terreni perché le sue ossa non erano state raccolte per un’adeguata sepoltura.

Nonostante tutti questi elementi, però, Aqhat non può essere definito un mito di caccia autentico, un mito, cioè, che nasce e si sviluppa in seno a una società di cacciatori e raccoglitori. Con Xella, penso che Aqhat si possa invece accostare meglio a un’altra categoria di miti, a quel genere di racconti che, secondo Piccaluga, è “presente solo presso popolazioni che conoscono e praticano da tempo la coltivazione” e ha “la funzione di fondare nei suoi vari aspetti appunto questa forma economica”²¹. Si tratta di miti in cui l’attività venatoria, apparentemente in primo piano, cede il posto alla coltivazione e rimane un relitto del passato, un’attività fallimentare. È chiara la derivazione da miti di caccia autentici, che però si risolvono generalmente in catasterizzazioni, come avviene per Orione, o in metamorfosi. Con l’avvento dell’agricoltura, questi miti non scompaiono ma si modificano col mutare della società, così come si modifica la visione della caccia, che non è più uno strumento primario per procurarsi cibo. Anche nei testi pervenuti, a parte rare eccezioni²², i sacrifici coinvolgono animali da allevamento, non prede di caccia. La caccia ha infatti assunto un’importanza diversa, divenendo un passatempo regale, uno

invece plausibile che la figura della madre delle aquile rimandi ad Anat e la rappresenti, senza dover per forza essere la dea stessa.

²⁰XELLA 1976, p. 78.

²¹PICCALUGA 1974, p. 84.

²²KTU 1.6 e KTU 1.114

sport: “a perdu ce role économique primaire au profit d’une fonction avant tout sociale”²³. E così dovrebbe essere anche per Aqhat, che però possiede uno strumento venatorio divino e si vanta di fronte alla dea, trascurando quella che dovrebbe essere la sua attività principale in seno alla società, cioè l’agricoltura. È così che trova la morte al di fuori del mondo civilizzato, nel regno della Signora degli animali.

La stessa fallimentarità nella sfera venatoria è presente, come nota Piccaluga, nei miti che vogliono fondare la tecnica agricola e in cui per il cacciatore non c’è più spazio, anzi egli incarna la fine di un certo tipo di economia. Piccaluga osserva come tra le storie di questo tipo presenti nella tradizione greca “la maggior parte sembra utilizzare i motivi di caccia per istituire invece un tipo di realtà in cui per questa attività non vi è – né vi deve essere – più posto, dovendo essa cedere il passo alle nuove componenti dell’esistenza attuale, in primis all’agricoltura”²⁴. E in effetti solo dopo la morte di Aqhat e la sua sepoltura, sarà possibile ristabilire l’ordine e riportare la fertilità nei campi.

Tutto questo si sovrappone a tradizioni più arcaiche, proprie del mito di caccia, che potrebbe quindi rappresentare il nucleo originario del poema. La colpa di Aqhat potrebbe essere quella più tipica del cacciatore: l’eccessiva uccisione di selvaggina, che provoca l’ira della Signora degli animali, la quale, come abbiamo visto, è cacciatrice ma anche protettrice della fauna²⁵. Un mortale non ha il diritto, nelle società primitive di cacciatori e raccoglitori, di uccidere più animali di quanti gli siano necessari a sopravvivere. “L’animale non appartiene di diritto all’uomo, [...] bensì al Signore degli animali, o all’Essere supremo o ad altre potenze che dominano in quella realtà estranea e perciò ‘sacra’”²⁶. Lo

²³HUSSER 2008, p. 332.

²⁴PICCALUGA 1974, p. 85.

²⁵“Anat is both a huntress – a destroyer of animals – and also a benefactress who provides for and presides over the increase of the herd” (DAY 1992, p. 188).

²⁶BRELICH 2006, p. 45.

stesso principio regola l'offerta primiziale, per cui il primo pezzo del bottino di caccia viene restituito al legittimo proprietario, perché poi gli uomini possano consumare il resto.

E Aqhat potrebbe aver negato ad Anat proprio l'offerta primiziale. Nel testo troviamo infatti l'esortazione di Danil ad Aqhat perché il giovane offra le primizie della caccia, ma poi non se ne fa più menzione, il che può far pensare che Aqhat non abbia portato a termine il suo compito. Tuttavia il fatto che le lacune del testo potrebbero nasconderci proprio quest'episodio²⁷ mi impedisce di trarre conclusioni.

9.5 Il mondo venatorio in antitesi all'esistenza civile

Come abbiamo visto, l'ambiente in cui si pratica la caccia si pone in netto contrasto rispetto ai placidi campi coltivati. Questa visione si sposa con lo scopo di fondare la realtà agraria, caratterizzata da ordine e civiltà rispetto a un'attività superata e non abbastanza importante dal punto di vista economico. Il mondo della caccia, governato da forze estranee all'uomo, è intrinsecamente pericoloso e diventa spesso scenario di rovesciamenti, come quello tipico del cacciatore cacciato.

Aqhat viene ucciso da Yaṭpan nelle sembianze di rapace e dagli uccelli viene fatto a pezzi il suo corpo. Possiamo dire che Aqhat viene ucciso con una tipica tecnica venatoria, che si serve appunto dell'ausilio di rapaci. Sono d'accordo con Watson sul fatto che “the best solution seems to be to understand the whole

²⁷Parker afferma proprio che la mancata offerta primiziale di Aqhat sarebbe nascosta in una lacuna, teoria però fermamente rigettata da Gibson.

episode in terms of falconry”²⁸. Non ho tuttavia adottato la sua traduzione²⁹, senza la quale, a mio avviso, l’ipotesi sulla falconeria rimane sostenibile. Anche se non è chiara la trasformazione di Yaṭpan in aquila, resta comunque piuttosto esplicito il riferimento all’utilizzo di rapaci per l’uccisione di Aqhat. Così Anat non è solo il mandante, ma anche l’esecutrice. In quanto cacciatrice, ha usato degli strumenti alati per raggiungere il suo scopo.

La reversibilità dei ruoli che si evince dal motivo del cacciatore cacciato è sembrata a Husser il luogo ideale per un rito di passaggio, dove è presente quel senso di “margine” di cui abbiamo parlato nei capitoli precedenti e che certamente è elemento del mondo venatorio. Lo studioso ipotizza che l’invito di Anat sia quello di accompagnare Aqhat verso l’età adulta. Per questo, forse, la richiesta di Anat è in realtà quella di un abbandono simbolico della virilità, oppure quella di iniziare il giovane alla sessualità. Il secco rifiuto di Aqhat si configura allora, per Husser, come una colpa rituale, che impedisce al giovane di terminare la propria iniziazione e di accedere all’età adulta e che lo porta quindi alla morte. L’autore suggerisce anche che potrebbero essere le stesse avances di Anat a condannare il destino del giovane, in quanto l’attività venatoria è spesso associata a un tabù per cui prima della spedizione di caccia si devono evitare rapporti sessuali. È l’infrangere tale tabù, secondo questa ipotesi, a portare alla fine di Aqhat.

Husser, prima di partire con l’analisi del motivo iniziatico nel poema di Aqhat, afferma che “Le contenu narratif et le genre épique de ce récit réfèrent clairement aux valeurs et aux codes sociaux d’une aristocratie palatiale de la fin de l’Age du Bronze dont ils contribuent à structurer l’idéologie”³⁰. Questo

²⁸WATSON 1977, p. 71.

²⁹“She took Yaṭpan, Soldier of the lady, she placed him like an eagle in her arm, like a bird on her glove” (*Ibid.*).

³⁰HUSSER 2008, p. 327.

è certamente vero, considerata anche l'epoca di redazione del poema, ma non si può dimenticare che, se Ilimilku ha messo per iscritto una versione, quella più recente al suo tempo, ciò non vuol dire che essa non nasconda motivi più arcaici, che, come abbiamo visto, sono più che presenti. Anche se i valori dell'età del Bronzo impregnano le tavolette di Aqhat, l'ostilità di Anat è senza dubbio precedente, come dimostrano le incongruenze nell'atteggiamento che questa tiene nei confronti del giovane.

9.6 Le apparenti contraddizioni sulla morte di

Aqhat

A questo punto non deve sorprenderci l'incoerenza del comportamento delle figure divine nel contesto della morte di Aqhat. Essa si spiega alla luce della variegata composizione del poema, che, nel tentativo di conciliare tradizioni diverse, cade spesso in contraddizione. Non aiuta il fatto che possediamo soltanto una versione, per cui non è possibile toccare con mano le varie elaborazioni che il racconto ha conosciuto. Le discordanze dell'atteggiamento di Anat nei confronti di Aqhat non sono tuttavia diverse da quelle che vediamo nel rapporto fra Artemide e Orione o fra Inanna e Dumuzi. Esse sono dovute al mescolarsi di varie tradizioni e versioni. Dijkstra ipotizza, ad esempio, che “a rather stardarized form of the legend of Dumuzi under the motif of rescue by substitution, was worked into one whole together with Inanna's descent”³¹, motivando l'ambiguità del comportamento di Inanna.

In modo analogo l'episodio della vendetta di Anat ha assunto una forma definitiva solo nel momento in cui è stato inciso nelle tavolette da Ilimilku e rappresenta un amalgama di influenze diverse. È quindi normale che Anat

³¹DIJKSTRA 1979, p. 206

sembri volere a tutti costi la morte del giovane per poi piangerne la fine, così come è naturale che El acconsenta all'omicidio, nonostante sia stato proprio lui a concedere un figlio a Danil. Senza tirare in ballo un poco probabile timore nei confronti di Anat da parte del padre degli dèi (che non esita a rifiutare la richiesta della figlia nel ciclo di Baal), la decisione del dio appare perfettamente coerente nel caso in cui Aqhat si sia macchiato di una grave colpa rituale. E se così non fosse, non è comunque comprensibile la sorpresa riguardo alla condotta di El. Anche se la colpa di Aqhat non fosse grave, c'è una gerarchia che pone gli uomini al di sotto degli dèi e che deve essere rispettata e conservata: è questo uno degli insegnamenti che il poema vuole impartire.

La siccità, il lutto e la vendetta

Abbiamo visto come Aqhat non sia scevro da colpe, fra le quali vi è quella di non adempiere al proprio ruolo nella società, una comunità nella quale non è possibile dare tanta importanza alla caccia tralasciando il principale mezzo di sostentamento, l'agricoltura. Nonostante ciò la sua morte non aiuta la produzione dei campi, anzi la ferma, un po' come accade per la morte di Baal nel ciclo. Questo ha dato adito all'ipotesi di De Moor, che ha applicato anche al poema di Aqhat quello da lui chiamato "seasonal pattern"¹. Lo studioso crede infatti che lo stesso Ilimilku abbia consapevolmente costruito il poema in base al ciclo delle stagioni e vede una corrispondenza di Aqhat con Baal, per il cui poema ha primariamente formulato l'ipotesi stagionale. Così per l'autore il rito di incubazione si colloca nella cornice della festa autunnale per celebrare il nuovo anno, che si teneva nel periodo dell'equinozio e durava sette giorni, proprio come il rito compiuto da Danil. Altre svolte importanti si avrebbero nello stesso periodo dell'anno, cioè la visita di *Koṭar-wa-ḥasis* nonché la benedizione

¹DE MOOR 1988

di Pugat da parte del padre. Il dio artigiano giunge infatti da Danil al settimo giorno di un'occasione imprecisata, che per de Moor è proprio la celebrazione del nuovo anno. Sarebbe nella stessa occasione che Anat nota l'arco del giovane e ne pretende il possesso. Oltre al fatto che viene servito vino *hmr*², un vino di recente spremitura che veniva preparato proprio in occasione di questa ricorrenza, all'autore sembra che il fatto che Anat prometta ad Aqhat proprio una rigenerazione e una vita eterna come quelle di Baal sia un'ulteriore prova a favore. Infatti, nel suo studio sul ciclo di Baal, egli afferma che la rinascita del dio coincide ancora una volta con il nuovo anno, mentre la sua morte, così come quella di Aqhat, avverrebbe alla fine della primavera, quando lo sciocco rischia di rovinare le coltivazioni dei campi. La nascita di Aqhat è invece collocata nel mese di ottobre, periodo della partenza dall'area siropalestinese delle rondini, cui sono associate le *Kōtarāt*.

La costruzione di de Moor sembra però fin troppo perfetta per un poema frutto di tradizioni differenti e la volontà di Ilimilku è fin troppo ingigantita per un autore del Tardo Bronzo: è già un'eccezione il colofone che attesta il suo nome nelle tavolette e che abbia addirittura maneggiato il poema ad hoc “out of his conviction that life on earth revolves according to a circular pattern that had been laid down by events in the pristine age of myth”³ mi sembra una forzatura. Ciò non vuol dire che alcuni elementi del poema non siano influenzati dalla mano dello scriba, il quale, visti gli argomenti dei testi da lui trascritti (per lo meno per quanto riguarda quelli pervenutici), aveva probabilmente una preferenza per il tema della regalità, la cui importanza è palese nelle tre opere. Wyatt crede che proprio la “royal ideology” sia la principale preoccupazione di Ilimilku, il cui ruolo per Ugarit è da lui assimilato a quello di Omero o Esiodo per la Grecia, i quali hanno sicuramente influenzato la teologia greca.

²Cfr. LLOYD 1990.

³DE MOOR 1988, p. 61.

Ma lo scriba di Ugarit, per quanto originale ed eccezionale potesse essere, non è un autore moderno. Egli ha raccolto la tradizione orale per inciderla nelle tavolette e darle una forma definitiva, che anche noi del ventunesimo secolo possiamo apprezzare.

L'interpretazione che vede il mito di Aqhat simboleggiare nel suo svolgersi l'alternarsi delle stagioni nasce principalmente dal fatto che la morte di Aqhat provoca siccità, come avviene con la scomparsa di Baal nel ciclo. Ma, come ho già notato, non mi sembra strana la reazione della natura di fronte a un evento che dal punto di vista dei protagonisti umani, nonché dei destinatari umani che fruibano il poema, si configura come una disgrazia, come un omicidio totalmente ingiusto, che ha privato Danil, come sovrano e come uomo, di una figura importantissima quale il primogenito maschio. Le ragioni di Anat, che risalgono fino al nucleo mitico del poema, vengono messe in ombra dalla tragedia del protagonista Danil. Così in 2Sam 21 i tre anni di carestia sono causati dall'uccisione dei Gabaoniti da parte di Saul, anche se Davide in un primo momento non se ne rende conto, proprio come accade a Danil di fronte alla siccità dei campi. Solo quando i Gabaoniti saranno vendicati la carestia avrà termine, elemento probabilmente analogo ad Aqhat. La siccità è sì connessa all'assenza di Baal⁴, ma non perché la morte di Aqhat debba essere assimilata a quella del dio, quanto piuttosto perché nella coscienza degli ugaritici è Baal a portare le piogge, la cui mancanza non può che essere connessa all'assenza del dio della tempesta.

⁴Cfr. KTU 1.19 I 42-46

10.1 La reazione di Danil

Danil si accorge della siccità all'arrivo di Puġat, ma nessuno dei due ne conosce immediatamente la causa. Puġat sembra consapevole di una qualche disgrazia, in quanto piange silenziosamente dentro di sé, nel suo cuore, ma la sua preoccupazione potrebbe essere dovuta semplicemente allo stato dei campi che si trova davanti, nonché alla presenza dei rapaci, che potrebbero essere associati alla morte di altri animali, compreso il bestiame. Lo stesso vale per Danil, il cui mantello si bagna di lacrime⁵ non per la morte del figlio, di cui è ignaro, ma per la grave situazione di siccità, che potrebbe portare a una carestia. Così troviamo Danil di nuovo nel suo ruolo religioso, mentre recita una preghiera alle nubi per far tornare la pioggia⁶.

Questa sezione del racconto è piuttosto chiara, dato che la tavoletta KTU 1.19 è quella meglio preservata e l'entità delle lacune è minore. La narrazione sembra rallentare il passo, in quanto è dedicato ampio spazio alle azioni di Danil in seguito alla morte del figlio. L'unica svolta prima dell'episodio che vede Puġat protagonista si ha quando Danil prende coscienza della morte del figlio, con l'arrivo dei messaggeri. L'episodio è preceduto dall'ispezione dei

⁵Il soggetto di *tmz^c* probabilmente non è Puġat, ma *kst*: “The verb is either to be understood as stative in sense or passive in form” (WRIGHT 2001, p. 162).

⁶Il verbo *yšly* è stato variamente interpretato. Alcuni hanno pensato che si tratti di una maledizione: tra questi Margalit (nonché Gordon) si è basato sul verbo *yšrk* di KTU 1.19 I 43, che ha fatto derivare dalla radice Ṣ-R-R, “essere ostile”, con l'aggiunta dell'enclitica *-k*. In questo caso KTU 1.19 I 42-46 farebbe parte del discorso di Danil, che si augurerebbe la mancanza di Baal. Tuttavia Danil non conosce ancora le cause della siccità e una maledizione a questo punto mi sembra fuori luogo. La derivazione accolta dalla maggior parte degli studiosi è quella dalla radice Ṣ-R-R, da confrontarsi con il verbo arabo *daruka*, “essere affamato” ma anche “indebolito” e l'aggettivo *darik*, “povero, misero”. Cfr. DIETRICH 1986, in cui si analizza il verbo *šrk*, con una divisione differente dei cola rispetto a quella da me adottata.

campi a cavallo di un asino, durante la quale Danil, nel tentativo di propiziare la crescita di germogli e spighe, ci mette di fronte al dramma della morte di Aqhat, di cui verrà anch'egli a conoscenza subito dopo. I messaggeri sono scorti da Puġat, che già intuisce che qualcosa di terribile è accaduto. La sua capacità di interpretare i segnali esterni è d'altronde sottolineata fin dalla sua entrata in scena.

Nonostante le poche lacune, è piuttosto complesso il passo riguardante l'arrivo dei messaggeri⁷, che compiono gesti che sembrano ricalcare il passo sulla morte di Aqhat, quasi annunciando la disgrazia prima con la mimica che con le parole. Si fa poi riferimento alla loro capigliatura e si rimarca il fatto che la loro chioma è sciolta, probabilmente ulteriore segno di lutto.

Dopo la descrizione della morte di Aqhat da parte dei messaggeri, segue la disperazione di Danil, espressa tramite formule tipiche che troviamo di solito in seguito alla ricezione di cattive notizie, come avviene anche nel ciclo di Baal⁸. Il contrasto con la scena di gioia in seguito all'annuncio della futura nascita del figlio è palese.

Subito dopo Danil inizia la sua disperata ricerca dei resti del figlio, contando di nuovo sull'aiuto del dio Baal, che fa cadere gli uccelli al suolo perché Danil possa controllare se nelle loro viscere sono presenti la carne e le ossa di Aqhat. Quest'episodio è importante dal punto di vista narrativo, in quanto opera un collegamento con la morte dell'eroe, avvenuta, come abbiamo visto, con l'ausilio di rapaci. La morte di Šamal, le cui ali rimangono spezzate, è a suo modo una vendetta per la morte di Aqhat, in quanto la madre delle aquile simboleggia la dea Anat, anch'ella femmina alata, sulla quale però un mortale non può rivalersi. Il passo presenta un climax ascendente, che culmina nel colon

⁷Il passo è analizzato nel dettaglio da Margalit: cfr. MARGALIT 1983a.

⁸KTU 1.3 III 29-32; KTU 1.4 II 16-20.

it šmt it ʿzm, quando Danil può seppellire suo figlio e finalmente piangerlo, per ben sette anni.

10.1.1 La sepoltura e il lutto

Dopo aver recuperato i resti di Aqhat, Danil procede a seppellirlo, atto descritto in pochi cola di difficile interpretazione. Specialmente la linea 41 della terza colonna⁹ ha creato problemi fin dalla scoperta della tavoletta. Lo stesso Virolleaud, infatti, ci ha lasciato due versioni dell'ultima parola della riga: *bkn-kn(?)* nella sua trascrizione ufficiale, ma *bkntr* in un'altra copia. Inizialmente ha prevalso la prima lettura, poi soppiantata dalla seconda, la cui traduzione non è certa, viste le innumerevoli ipotesi. La parentela della radice K-N-R con altre lingue semitiche, dove sta ad indicare la lira, non ha aiutato a interpretare il vocabolo. Molti vi hanno visto un'area geografica, tra cui Margalit, che pensa si tratti del mar di Galilea. Probabilmente si tratta proprio di un nome di luogo, ma, come ho notato numerose volte, non è possibile identificare una posizione specifica nella geografia reale¹⁰, tanto che i toponimi del poema sono numerosi, ma per nessuno è stato identificato con certezza il luogo indicato, che potrebbe tra l'altro essere stato sconosciuto anche al pubblico di Ugarit.

Così anche per le città maledette da Danil non si hanno informazioni. Danil semplicemente scaglia la sua ira sui tre luoghi nelle vicinanze dei quali è avvenuta la morte di Aqhat, in un climax ascendente che vede nominata per ultima la città di Abiluma, dove il lettore/ascoltatore sa che Aqhat era stato

⁹KTU 1.19 III 41

¹⁰Si veda l'analisi dettagliata di Pitard sull'evoluzione dell'interpretazione di questo passo di Aqhat (PITARD 1994). Anche l'autore in questione si astiene dal proporre una traduzione definitiva, che non è infatti possibile: "it seems appropriate at this point to refrain from translating the word at all, and more important, from using the word as a foundational evidence for interpretations of the Aqhat epic in general" (*Ivi*, p. 36).

invitato da Anat. Ancora una volta Danil deve ignorare il vero colpevole perché divino e agisce come se l'omicida fosse sconosciuto. Anche in De 21:1-19 troviamo l'usanza di rivalersi sulla città nella cui giurisdizione è avvenuto il delitto, qualora manchi un colpevole da punire.

A questo punto Danil può piangere suo figlio. Fa così entrare le lamentatrici nella sua casa, in una scena il cui svolgersi rimanda all'arrivo delle *Kōtarāt* nel palazzo. L'importanza del periodo di lutto è accentuata dalla sua insolita durata, in cui il numero sette gioca di nuovo un ruolo fondamentale. È solo allo scadere del settimo anno, infatti, che la dimora del protagonista può svuotarsi dei pianti e dei lamenti e che Danil riprende a compiere rituali. Subito dopo l'uscita di scena delle lamentatrici egli compie un sacrificio. Il *dbḥ* indica probabilmente un pasto rituale, che Xella afferma volto a ottenere il favore delle divinità. Tuttavia queste ultime non vi compaiono esplicitamente né sembrano avere voce in capitolo nella benedizione di Puḡat.

10.2 La vendetta di una sorella

In occasione del sacrificio compiuto da Danil, Puḡat chiede al padre la sua benedizione per compiere la vendetta per la morte del fratello. Anche se il lutto per Aqhat è terminato, la normalità non è ancora tornata. Infatti, nonostante Danil abbia maledetto le città nelle vicinanze delle quali è avvenuto l'omicidio e abbia anche causato la morte di Ṣamal, rappresentazione di Anat, non si è potuto davvero vendicare, poiché, da uomo pio qual è, non ha osato accusare la dea. Anche se il vero mandante dell'omicidio gli viene riferito dai messaggeri che portano la notizia della fine di suo figlio, Danil non nomina mai direttamente Anat, ma rivolge altrove la sua rabbia, rispettando la sua subordinazione alla divinità. Così Puḡat decide di vendicare il fratello ucciso rivalendosi sull'esecutore materiale del delitto, Yaṭpan.

Come Anat, però, Puġat ha bisogno del consenso del padre prima di intraprendere l'impresa, così chiede a Danil di benedirla, cosa che egli fa prontamente, evidentemente d'accordo con le intenzioni della figlia. Wright nota che, dalla morte di Aqhat in poi, le divinità non compaiono più come agenti attivi (a parte l'intervento di Baal, che comunque agisce da lontano, acconsentendo alle richieste del fedele in silenzio). Così anche la benedizione di Puġat non vede coinvolti gli dèi, ma si tratta di un'azione completamente umana: dalla bocca di un uomo escono le parole che benedicono Puġat e, in più, Danil non nomina neppure le divinità e non le invoca per ottenere il loro assenso. Ad essere del tutto umana è infatti la questione della vendetta per la morte di Aqhat, che non può emotivamente toccare gli dèi, i quali sono perfettamente consapevoli delle mancanze del giovane e del suo mancato rispetto del volere divino.

Ma perché proprio Puġat si fa carico di riportare l'ordine nella famiglia e imbraccia le armi, nonostante sia donna?¹¹ Per capirlo è necessario capire chi sia Puġat e comprendere come gli originari destinatari del poema potessero giudicare un tale personaggio.

10.2.1 Gli epiteti di Puġat

All'entrata in scena di Puġat, nel primo tricolon di KTU 1.19 II, compaiono gli epiteti della giovane sorella di Aqhat, la cui particolarità ha portato vari studiosi a un'analisi dettagliata, nella speranza di capire cosa queste parole possano dirci su questo personaggio femminile.

¹¹Si noti che è proprio Aqhat a sottolineare, nel suo secondo rifiuto ad Anat, l'inadeguatezza di un'arma nelle mani di una donna.

šm^c pgt tkmt[]my

ḥspt l š^cr tl

yd^c[t] hlk kbkbm¹²

Ascolta, Puḡat, colei che porta acqua sulle spalle,
colei che raccoglie la rugiada sui capelli,
colei che conosce il corso delle stelle.

Ci sono due principali interpretazioni riguardo al primo epiteto. Una è quella di Watson, che traduce, “(Pughat who) rises before anyone”¹³, secondo lo studioso in armonia con i cola successivi, in cui si fa riferimento alla rugiada e alle stelle, elementi tipicamente presenti di primo mattino. “She used to be up before dawn, when the dew had not evaporated and was accordingly familiar with the constellation”¹⁴. Tuttavia, a mio avviso, Puḡat sembra descritta, come sostengono gli studiosi che appoggiano la seconda ipotesi, nell’atto, tipicamente femminile, di trasportare l’acqua.

Nemmeno il secondo colon ha ricevuto una traduzione univoca, ma anzi ha visto varie traduzioni fornite dagli esperti. Margalit traduce “wringer of dew from wool-fleece”¹⁵. La sua traduzione si basa sull’ipotetica parentela dell’ugaritico *ḥsp* con l’ebraico זרז = “strizzare”¹⁶, utilizzato proprio con il vello di una pecora come oggetto (Giudic 6:38), che farebbe riferimento a un metodo di raccogliere l’acqua della rugiada del mattino, con l’utilizzo di un vello di pecora. Š^cr infatti ha anche il significato di “pelle, vello”, oltre a quello di “chioma, capelli” (da me adottato in traduzione).

¹²KTU 1.19 II 1-3

¹³WATSON 1976, p. 378

¹⁴*Ibid.*

¹⁵MARGALIT 1989, p. 158.

¹⁶Non si comprende come la radice Ḥ-S-P possa essere accostata all’ebraico זרז, quando dal punto di vista filologico è decisamente più accettabile il confronto con l’ebraico קָשַׁף.

Alcuni però forniscono un'ulteriore traduzione di $\check{s}^c r$, "orzo": del Olmo Lete traduce "de la cebada"¹⁷, facendo reggere un complemento di luogo alla preposizione *l-*, mentre Dietrich e Loretz traducono "für die Gerste"¹⁸. Questi ultimi, riprendendo l'ipotesi di de Moor, secondo la quale negli epiteti di Puġat ci sarebbe il riferimento a riti magici per propiziare la pioggia, credono che il tricolon faccia riferimento alla prima parte di un rituale che faceva parte anche della celebrazione della festa delle capanne. Questo consisteva nel raccogliere acqua e versarla su un altare per propiziare l'arrivo delle precipitazioni. "Im dritten des Kolons wird dementsprechend von Pġt die Rede sein, die im Herbst auf Grund der Sternbahnen erkennt, wann die Zeit des Regens und somit auch der rechte Zeitpunkt, für die Ausführung des Regenrituals gekommen ist"¹⁹. L'idea è interessante, ma ritengo non ci siano basi sufficienti per sostenere un tale parallelismo. È vero che, trattandosi di un'opera letteraria, è possibile che, qualora vi siano accenni a un rituale, questo non venga descritto interamente, ma si abbiano invece solo sprazzi di quella che doveva essere la rigida procedura adottata. Il termine $\check{s}^c r$, però, ha troppi significati, tutti filologicamente piuttosto attendibili: è possibile dunque che Puġat raccolga semplicemente la rugiada nei suoi capelli, magari proprio perché ligia ai suoi compiti nella società e quindi mattiniera, senza per questo dover appoggiare l'analisi filologica di Watson.

In ogni caso Puġat potrebbe saper utilizzare la magia, dato che durante l'incontro con Yaṭpan sembra proprio fare degli incantesimi²⁰. Ma sia che possenga o meno il dono della magia, è descritta come una figlia modello, che porta a termine i suoi compiti, tra cui quello di portare l'acqua (qualunque sia lo scopo per cui questa verrà utilizzata), e che è anche sapiente, in quanto consapevole

¹⁷OLMO LETE 1981, p. 389.

¹⁸DIETRICH 1985, p. 98.

¹⁹DIETRICH 1985, p. 97.

²⁰*hršm*: cfr. **חַרְשִׁים תְּקַם** in Is 3:3.

del corso delle stelle. Se il figlio modello non si è dimostrato tale, con il tricolon che introduce il personaggio di Puġat entra a far parte dell'azione una figlia che invece si dimostrerà incarnare i pregi che Aqhat avrebbe dovuto avere. Così, con la scomparsa del giovane, è lei a dover assistere il padre aiutandolo a cavalcare il suo asino e, infine, a vendicare il primogenito perduto.

La giovane è in grado di compiere un tale gesto, che prevede l'uso della violenza, perché, come dice il suo stesso nome, è una *pgt*, una giovane donna, proprio come Anat. E il paragone con la dea non può, infatti, essere evitato.

10.2.2 Puġat, antitesi di Anat

I due personaggi di Puġat e di Anat presentano numerose somiglianze e altrettanti contrasti. Anche Puġat è una fanciulla che non ha ancora conosciuto il matrimonio e che può perciò permettersi, a differenza di figure come Danatay, di assumere tratti mascholini e portare le armi. Ella, nel prepararsi all'incontro con Yaṭpan, indossa addirittura abiti maschili sotto quelli femminili. Le analogie con la dea sono molte, anche per quel che riguarda proprio i preparativi che Puġat compie. Nel ciclo di Baal troviamo infatti una scena simile, in cui Anat si prepara lavandosi con la rugiada dei cieli (*tl šmm*²¹): che l'acqua utilizzata sia proprio quella della rugiada mi riporta al secondo epiteto di Puġat, che può essere visto come ulteriore allusione alla sua vicinanza con Anat. Se la mia ipotesi non è errata, a maggior ragione risulta sensato che Puġat raccolga la rugiada proprio con la sua chioma. Inoltre Anat, come lei, si pittura utilizzando una conchiglia *d alp šd zuh b ym*²² (le stesse identiche parole che troviamo in KTU 1.19 IV 43).

²¹KTU 1.13 II 39-40; KTU 1.3 IV 43

²²KTU 1.3 III 1-2, KTU 1.3 IV 45-46 e KTU 1.19 IV 43

Anche per via di queste analogie, sono stati in molti studiosi a pensare che Puġat si travesta proprio da Anat per potersi avvicinare a Yaṭpan. Il termine *agrtn* consente una tale interpretazione, ma ne presenta un'altra altrettanto valida. Può essere infatti interpretato sia come un participio attivo (³*āgirat-*, “colei che dà una ricompensa, che assolda”) sia come participio passivo (³*agīrat-*, “colei che è assoldata”)²³. Se si trattasse del primo caso, allora sicuramente Puġat imiterebbe le sembianze di Anat, come credo sia probabile, visto che non c'è menzione di altri legami della giovane con Yaṭpan, che potrebbero spiegare la sua visita all'accampamento. Tuttavia c'è chi crede nella possibilità che Puġat si sia ben vestita e imbellettata proprio per fingere di essere una prostituta assunta all'accampamento di Yaṭpan.

Le azioni di Puġat, però, ricalcano quelle compiute da Anat nell'omicidio di Aqhat, il che mi sembra ulteriore elemento a favore per affermare la vicinanza di questi due personaggi femminili. Anche Anat, infatti, cambia le proprie sembianze per portare a compimento l'uccisione di Aqhat e, se non si trasforma in un uccello, cosa non lampante dal testo ma possibile, comunque si mimetizza tra i rapaci che volano sulla giovane vittima. Anche lei nasconde la sua arma, che non è altri che Yaṭpan, e agisce in un contesto festoso, durante un banchetto cui Aqhat partecipa. Così Puġat prepara la sua vendetta mentre beve vino (o lo serve solamente)²⁴ con Yaṭpan, probabilmente con l'intento di farlo ubriacare e poi ucciderlo.

Conosciamo poco riguardo al contesto di questo incontro. Non ci è dato sapere se nelle lacune delle tre tavolette si nasconda un'altra interazione fra Puġat e Yaṭpan né come la giovane possa conoscere l'identità dell'uccisore del

²³Cfr. ar. *أَجَرَ*, che alla I forma significa “premiare, ricompensare”, mentre alla II “affittare, assoldare qualcuno”.

²⁴Ci sono due soggetti grammaticalmente validi per *tšqyn* (KTU 1.19 IV 53) e *tšqynh* (KTU 1.19 IV 55): Puġat oppure i servitori di Yaṭpan.

fratello. Sicuramente ha la conferma che si tratti proprio di Yatpan quando questi si vanta della sua impresa, ma mi sembra che dall'andamento della vicenda si possa dedurre che Puġat possedesse già questa informazione.

Solo poche delle righe che siamo in grado di leggere ci dicono qualcosa riguardo alle successive azioni della giovane. Ella compie degli incantesimi nella tenda di Yatpan e continua a farlo bere, probabilmente fino all'ebbrezza. Gli versa da bere un'ultima volta, dopodiché la lacuna ci impedisce di sapere la fine della storia. Mi pare molto probabile che Puġat abbia portato a termine la vendetta, permettendo alla propria famiglia di andare avanti. Non è però possibile dedurre quale sia la conclusione del poema né se si possa parlare di un lieto fine, benché sia probabile, visto anche il fatto che Danil si è dimostrato devoto agli dèi e consapevole dei poteri che regolano il mondo. Persino Kirta, infatti, nonostante la sua colpa verso Atirat, guarisce dalla sua malattia e, anche se ha perso un figlio, che gli si è rivoltato contro, può conoscere un lieto fine grazie alla figlia femmina, Titmanit. Da questo punto di vista i due poemi di Kirta e di Aqhat si avvicinano molto: in entrambi il figlio maschio delude le aspettative del padre ed è la figlia a incarnare i valori che il mito vuole trasmettere.

10.2.3 Puġat e Titmanit

Le analogie tra il poema di Kirta e quello di Aqhat sono assai numerose, come già abbiamo visto nei capitoli precedenti. In entrambi i poemi la figlia del protagonista gioca un ruolo di vitale importanza, supplendo alle mancanze del proprio fratello. Così Puġat assiste il padre dopo la scomparsa di Aqhat e lo aiuta a montare l'asino su cui farà il giro dei campi inariditi, mentre è Titmanit a stare vicino a Kirta durante la malattia. Anche lei spicca per la capacità di comprendere la situazione, tanto che capisce subito che il fratello gli sta nascondendo la malattia del padre quando Ilḥu va a chiamarla da parte

di Kirta. Titmanit, inoltre, come Puġat, è rispettosa della gerarchia e compie diligentemente i suoi compiti. Anche se non esplicitato dal testo, Margalit afferma che “Octavia [Titmanit] has become a *nad̄tu*-priestess, or nun, residing in a cloister and in the service of the sun-goddess, Shapsh”²⁵. Questo spiegherebbe perché Titmanit apparentemente viva lontano dal palazzo di Kirta, nonostante sia anche lei una *pġt*, come viene chiamata nel poema.

Se anche il riferimento a Titmanit come *pġt* fosse casuale (cosa possibile, dato il significato della parola, che indica semplicemente una giovane donna) e non un rimando diretto al poema di Aqhat, Puġat e Titmanit condividono l'appartenenza a una classe d'età che le rende libere da giochi troppo stretti. Puġat contempla la violenza e si infiltra nell'accampamento di Yatpan, ma può farlo solo perché è ancora una ragazza, non una donna, non è sposata e non deve rispondere al marito. “The liminal position that Anat, Pughat and Thitmanit share is the source of their power”²⁶. Tuttavia, a differenza di Anat, Puġat e Titmanit sono perfettamente integrate all'interno della società patriarcale e, seppure posseggano personalità molto forti che permettono loro di avere un ruolo fondamentale nei poemi, non oserebbero mai ribellarsi al padre. Soprattutto, se Anat come dea possiede intrinsecamente ed eternamente un tale stato di “liminality”, per Puġat e per Titmanit questo è solo transitorio, limitato agli anni di giovinezza. Puġat probabilmente dovrà, prima o poi, mantenere la sua integrazione nella società patriarcale rivestendo il ruolo di moglie e madre.

Per ora, però, è capace di compiere quello che Danatay mai potrebbe fare. Sia Danatay che Hurray, infatti, non sono personaggi a tutto tondo come le figlie, ma incarnano la moglie perfetta, subordinata al marito, i cui ordini

²⁵MARGALIT 1999, p. 228.

²⁶PARKER J. 2006, p. 557.

esegue prontamente, come vediamo dai banchetti celermente preparati dalle due.

Ma nonostante l'enorme importanza che Ilimlku dà a giovani personaggi femminili, la società per cui scrive non è certo femminista o matriarcale. Ancora una volta il poema di Aqhat ci insegna a non sfidare l'autorità, cosa che le due giovani infatti non fanno. Puġat e Titmanit vengono così assunte a modello, poiché, a differenza dei fratelli, rispettano le regole, l'autorità e soprattutto gli dèi. Solo grazie a questi personaggi, la cui eccezionalità è comunque legata dai lacci della società patriarcale, nei due poemi può tornare l'ordine. Solo grazie a Puġat Danil potrà ottenere il proprio riscatto.

Oralità e auralità: le implicazioni nell'analisi del testo letterario

Nel corso dei capitoli precedenti ho esaminato le tematiche del poema di Aqhat e indagato i personaggi del mito, che si è dimostrato essere un prodotto variegato e composito, fissato nell'argilla dal cuneo di un scriba del Tardo Bronzo. Abbiamo già visto in varie occasioni come la composizione del testo sia articolata e come presenti delle caratteristiche specifiche del racconto orale. Mi preme qui approfondire l'argomento, di vitale importanza per poter apprezzare il poema e averne una comprensione quanto mai completa. È necessario infatti non limitarsi all'ausilio della storia delle religioni e della filologia, pur di enorme utilità e valenza, ma osservare il testo anche dal punto di vista dell'analisi letteraria. A che tipo di testo ci troviamo di fronte? Come è nato? Cosa ci dicono le sue caratteristiche riguardo alla composizione?

Innanzitutto si deve sottolineare che l'origine nella tradizione orale è molto probabile e comunemente accettata. Sebbene non possiamo sapere a quanto tempo addietro risalga il nucleo mitico del poema, sicuramente non siamo di

fronte a un'opera nata nel Tardo Bronzo, che ha visto invece la redazione scritta di miti tramandati di bocca in bocca per secoli. Nel testo stesso è l'evidenza della sua natura inizialmente orale, che ha visto il passaggio all'auralità probabilmente proprio con Ilimilku (anche se di questo non possiamo essere certi, vista la mancanza di prove riguardo a una tradizione scritta precedente).

Anche Pardee afferma che “the ugaritic literary texts represent the written form of oral traditions that go back centuries if not millennia”¹. Sono presenti infatti numerose componenti che ascrivono la composizione alla tradizione orale. Prime fra tutto le formule, la cui presenza è evidente, ad esempio, nei passaggi che indicano il passare del tempo², in cui spesso ricorre il numero sette. Numerosi passaggi del poema mostrano altri caratteri tipici dell'oralità: ad esempio, agli ordini segue la sua esecuzione, spesso espressa con termini analoghi (si veda l'episodio in cui Danatay ha il compito di allestire il banchetto per Kotar). Parker chiama questo fenomeno “trasposizione”³: si ha al passaggio dal dialogo alla narrazione (come nell'episodio in cui Danil chiede a Baal di far cadere le aquile ai suoi piedi, in cui alla richiesta segue l'azione del dio, per la quale troviamo la stessa terminologia), da un dialogo all'altro o dalla narrazione al dialogo stesso. Si hanno poi numerose ripetizioni, che hanno spesso la funzione di creare un climax ascendente che culmini con un avanzamento nella narrazione, nonché chiasmi, allitterazioni⁴ ed epiteti fissi, che si ripetono piuttosto costantemente accanto al nome del personaggio e ci aiutano a delineare i suoi tratti fondamentali.

Ma la caratteristica distintiva dell'ugaritico (per quanto riguarda ovviamente i testi epici e mitologici, non per le lettere e i testi legali e amministrativi)

¹PARDEE 2012

²Cfr. AITKEN 1987.

³Cfr. PARKER 1989.

⁴Cfr. CROSS 1974.

è quella del parallelismo⁵. Questo comporta una divisione in cola, che a volte presentano un parallelismo anche al loro interno e sono quindi divisibili in due metà (*in šmt / in ʿzm*) e che possono unirsi a formare bicola o tricola. Ho cercato di riprodurre tale divisione nella traslitterazione del testo, poiché mi pare che aiuti molto la comprensione, in quanto il fenomeno del parallelismo rende tale ripartizione piuttosto logica e coerente.

Il parallelismo può essere di varia natura ed essere costruito, ad esempio, sul rapporto fra due sinonimi o due termini in contrasto fra loro⁶, ma anche su fenomeni grammaticali e sintattici. Quello che si può subito notare è che non sembra esserci una lunghezza fissa per i cola, tanto che nelle formule in cui compare il nome del personaggio (ad esempio *wyʿn PN*), quest'ultimo può avere varia lunghezza. Pare perciò che per l'ugaritico non si possa parlare di metrica nel senso comunemente inteso. Sono stati fatti numerosi tentativi per individuarla, ma, sebbene resti aperta la possibilità di una metrica accentuativa, rimane per il momento indimostrabile.

Nell'intero poema possiamo tuttavia notare una composizione coerente, nella quale i passaggi da un'azione all'altra avvengono tramite l'uso del parallelismo nonché dei molti altri espedienti tipici della composizione orale.

Una delle analisi più accurate del poema da questo punto di vista è quella di Aitken, sulla quale è necessario spendere alcune parole in più, vista la sua rilevanza all'interno degli studi ugaritici e la sua importanza per individuare lo scheletro della composizione.

⁵cfr. WATSON 1999 e PARKER 1989

⁶Sulle coppie di termini in ugaritico si veda AITKEN 1989a.

11.1 L'analisi di Aitken e la composizione del poema di Aqhat

Kenneth Aitken, vista la scarsa attenzione nei riguardi della struttura narrativa dei poemi ugaritici, ha dedicato una monografia allo studio della composizione del mito di Aqhat. Il metodo da lui utilizzato ha come base l'analisi strutturalista di Vladimir Propp, che si è occupato nel particolare del folclore russo, ma che, con "Morfologia della fiaba", ha dato avvio a un nuovo modo di studiare i racconti. L'unità di analisi è per Propp la "funzione", cioè "l'operato di un personaggio determinato dal punto di vista del suo significato per lo svolgimento della vicenda"⁷. Essa è indipendente da chi svolge l'azione e da come la svolge. Lo studioso identifica anche i cosiddetti "movimenti", in cui si ha uno sviluppo narrativo da una situazione iniziale, caratterizzata da un'ingiustizia o da una mancanza, fino alla risoluzione del problema, che avvenga tramite una ricompensa, un salvataggio o la fine della mancanza stessa.

Lo studio di Propp è stato ampliato da altri, tra cui Dundes e Doležel, il lavoro dei quali è utilizzato da Aitken insieme a quello di Propp per definire un metodo di analisi per il poema ugaritico. Dundes, che si occupa dei racconti diffusi tra gli indiani d'America, individua i cosiddetti "motifeme", che sostituiscono la funzione di Propp e che sono realizzati da vari "allomotif". Egli viene però criticato perché non si occupa di come i motifemi si traducano effettivamente al livello della struttura del testo. Di questo si occupa Doležel, che sottolinea l'importanza della struttura del testo stesso e opera un collegamento tra il massimo livello di astrazione e le frasi specifiche con cui il racconto realizza determinate funzioni. Egli individua tre livelli, cioè Motifeme Level, Motif Structure Level e Motif Texture Level: "The motifeme is specified by a motif,

⁷PROPP 2000, p. 27.

and a motif is verbalized by a texture: conversely, texture verbalises the motif which specifies the motifeme”⁸. Si hanno quindi due rappresentazioni metalinguistiche della struttura narrativa, motifemi e motivi: i secondi specificano i primi e si dividono, per la loro incisività sullo sviluppo della trama, in “fabula-motif” e “non-fabula motif” (quei motivi che non svolgono una funzione al livello dei motifemi, ma aggiungono elementi secondari alla narrazione).

È sulla base di queste teorie che Aitken costruisce il suo metodo, che si articola anch'esso su tre livelli: “ground-theme”, “theme” e “theme texture”. Nell'applicarli al poema di Aqhat vi distingue sei movimenti principali, i quali prendono tutti avvio da una mancanza. Il primo movimento ha inizio con il bisogno di un figlio da parte di Danil e finisce con la nascita di Aqhat ed è seguito dal movimento che riguarda il dono dell'arco da parte di Kotar (inizia con la promessa dell'arco e finisce quando questo viene consegnato da Danil ad Aqhat). Anche il terzo movimento si apre con una mancanza (Anat vuole impossessarsi dell'arco di Aqhat), ma non si conclude con il soddisfacimento del bisogno della dea, bensì con la perdita dell'oggetto stesso del desiderio. Il quarto movimento si origina dal problema della siccità e vede Danil cercare di risolverlo, senza riuscirci. Ancora una volta, come nell'episodio di Anat, il movimento si conclude senza un miglioramento. Si ha poi la sepoltura di Aqhat (il movimento si apre con la ricerca dei resti all'interno dei ventri degli uccelli e si conclude con l'effettiva sepoltura) e infine l'ultimo movimento, che si caratterizza per la mancanza di una vendetta: Aqhat non è stato ancora vendicato e Puğat si fa carico dell'impresa. È probabile, soprattutto se si tratta della fine del poema, che la vendetta riesca e che Puğat uccida Yaṭpan. Non ci è dato in alcun modo sapere, invece, se esistesse un ulteriore movimento, il

⁸AITKEN 1990

cui avvio sarebbe stato dato di nuovo dalla mancanza di un figlio per Danil, risolta con una nuova nascita o addirittura con la resurrezione di Aqhat.

Non mi soffermerò qui sull'analisi di tutti i movimenti effettuata da Aitken, per la quale rimando al suo studio su Aqhat. Ciò che maggiormente mi interessa è comprendere come dal livello dei “ground-theme” si passi alla “theme texture”, come cioè il testo si struttura per formare un movimento compiuto e coerente.

Oltre ai temi rilevanti ai fini della trama, mi interessano quelli che ne espandono la struttura⁹, senza però contenere svolte significative per la narrazione. Grazie a essi è infatti facile comprendere come il poema possa essersi sviluppato. Alcuni hanno la funzione di collegare fra loro i vari elementi della trama, come l'episodio dei messaggeri che portano la notizia della morte di Aqhat (senza di esso Danil non verrebbe a conoscenza della tragedia e non si adopererebbe per trovare i resti del figlio). Altri rispecchiano delle convenzioni culturali, come i banchetti offerti alle Kōtarāt e a Kotar-wa-Ḥasis. Così a livello della “theme structure” sono visibili delle espansioni, come l'elenco dei materiali dell'arco di Aqhat o la lista dei doveri del figlio. Si capisce bene come quest'ultima, come è stato ipotizzato, possa essere un'aggiunta, derivata magari da un testo sapienziale più ampio.

Al livello maggiore di astrazione, abbiamo visto come i “ground-theme” (quindi le funzioni di Propp) siano indipendenti dai personaggi che agiscono nel racconto. “I personaggi della favola, per quanto diversi possano essere *compiono* spesso la stessa azione. Anche il modo in cui si assolve la funzione può variare e rappresenta una grandezza variabile”¹⁰.

Si prenda, ad esempio, il terzo movimento, che contiene l'episodio principale del poema, cioè la morte di Aqhat. Come abbiamo visto, nasce da una mancan-

⁹Sulla struttura dei temi si veda anche AITKEN 1989.

¹⁰PROPP 2000, p. 26.

za e si sviluppa poi attraverso vari temi. Prendiamo in esame la suddivisione di Aitken:

The villain lacks an object (XI)

The villain delivers an injunction to the hero (XII)

The hero violates the injunction (XIII)

The villain seeks to deceive the hero (XIV)

(The hero is deceived by the villain) (XV)

The villain and her helper plot villainy against the hero (XVI)

The villain and her helper commit villainy against the hero (XVII)

The helper fails to liquidate the lack of the villain(XVIII)¹¹

Aitken parla di “villain” riferendosi ad Anat, sottintendendo l’innocenza di Aqhat, ma abbiamo visto come probabilmente Anat non si accanisca su Aqhat senza motivo. In ogni caso è lei ad aver bisogno di qualcosa all’inizio del movimento. Nella versione redatta da Ilimilku questo qualcosa è l’arco, che però probabilmente rappresenta un altro bisogno originario, di cui l’arma è il simbolo: che Aqhat cioè smetta di cacciare. Nel nucleo mitico originario la punizione del giovane è infatti verosimilmente dovuta a un suo oltraggio nei confronti della dea in ambito venatorio (che si tratti della mancata offerta primiziale o della esagerata uccisione di selvaggina).

Ritengo dunque fondamentale comprendere il modo in cui il poema si struttura per capire come i suoi vari elementi si sono modificati nel tempo e uniti a formare un racconto che, pur nella coerenza del succedersi dei vari movimenti, presenta dei pattern che ci permettono di inferire una composizione che vede molteplici influenze e che ci mostra aspetti diversi della cultura del tempo.

¹¹AITKEN 1990, p. 109.

Essendo la struttura dei temi del movimento indipendente dai personaggi che vi agiscono, è facile comprendere come inizialmente i ruoli potessero essere invertiti. La pretesa di Anat si configurerebbe allora come la legittima richiesta di una divinità a un mortale, il quale invece agisce nei panni del “villain”, mancando di rispetto alla dea ed ergendosi al suo stesso livello. Se ha avuto luogo una tale inversione di ruoli, allora è facile comprendere la confusione e l'incertezza che pervadono questo passo del poema, che si è evoluto nel tempo pur mantenendo elementi arcaici che confondono il lettore moderno.

Conclusioni: interpretare il poema di Aqhat

Il poema di Aqhat ci mostra una caratteristica importante della cultura ugaritica, cioè le sue influenze variegata, motivate in gran parte dalla posizione geografica di Ugarit, “au croisement des routes allant de l’Anatolie vers l’Égypte et de l’Euphrate vers le monde égéen”¹. Il confronto con le culture vicine si è rivelato quindi estremamente fruttuoso nello studio del poema.

In ogni caso, indipendentemente dai legami geografici e culturali, rivolgersi allo studio di altre mitologie, come quella greca o mesopotamica, è importante perché sottolinea il ricorrere in società diverse degli stessi temi, che possono essere sì derivati da contatti diretti, ma anche semplicemente seguire un dato pattern, che si ripete in diverse culture.

¹BORDREUIL 2010, p. 34.

Anche nell'osservare le divinità che compaiono nel poema sono palesi le influenze esterne, tanto che Koṭar-wa-Ḥasis è un dio originario di terre lontane, probabilmente dell'isola di Creta.

Dal poema di Aqhat non possiamo però certo aspettarci di ricavare dati precisi e puntuali, che possono essere forniti invece dai testi economici e anche da quelli rituali. Nel mito, ad esempio, non possiamo sperare di trovare una descrizione dettagliata del rito come invece può avvenire per i testi relativi al culto, il fine primario dei quali era garantirne la corretta espressione. Nei poemi mitici di Ugarit, se il rituale compare, viene solo accennato a un pubblico che è supposto saper cogliere le allusioni e non è possibile ricavarne le modalità di esecuzione. Dal poema di Aqhat possiamo quindi inferire l'esistenza di alcuni tipi di riti, come quello di incubazione, senza per questo fare di questo testo una fonte primaria per la comprensione dei rituali, che pure, come afferma Wright, ne sono una componente fondamentale. Non credo tuttavia, che l'adozione di un punto di vista tanto univoco come quello di Wright, che legge l'intero poema alla luce di rituali riusciti e falliti, possa fornire una visione a tutto tondo di Aqhat.

La forma che il mito ha acquisito non è altro che la punta di un iceberg, che nasconde e camuffa abilmente le stratificazioni operate attraverso i secoli. L'antichità delle storie tramandateci da Ugarit, infatti, non solo è inferita da evidenze della tradizione orale, ma è anche suffragata, secondo alcuni, dai testi di Mari, che alluderebbero alla battaglia tra il dio della tempesta e il mare. Per Pardee, che analizza la letteratura ugaritica focalizzando l'attenzione sul ciclo di Baal e sui suoi rapporti con la tradizione mesopotamica, "il existe de bonne raisons de croire que le mythe de la défaite de la mer proprement dite aussi bien que de son allié l'hydre était déjà fermement enraciné chez les Sémites de la Syrie du nord au XXV siècle et que ces combats étaient déjà exprimés dans les termes connus un millénaire plus tard par les textes

mythologiques de Ras Shamra”². In effetti, come abbiamo visto, anche Aqhat presenta senza dubbio elementi arcaici. Le discussioni sulla figura di Danil nascono proprio dal fatto che la rappresentazione che ne abbiamo nel poema non rispecchia le figure regali così come erano viste nel Tardo Bronzo. Anche le ambiguità sulla morte di Aqhat e sul suo rapporto con Anat derivano dal fatto che l’episodio affonda le sue radici in tempi remoti e si è combinato e sovrapposto ad altri motivi. Perché il nucleo mitico potesse sopravvivere, è stato necessario adattarlo ai cambiamenti della società, che ha smesso di fare della caccia la fonte primaria del suo sostentamento e che quindi non può più comprenderlo nei termini originari. La scarsa chiarezza del tema amoroso, inoltre, non deve sorprenderci, poiché abbiamo già visto come anche in una cultura come quella greca coesistono numerose varianti dei miti riguardanti i rapporti fra cacciatore e cacciatrice.

Il poema mitico di Aqhat è anche occasione per introdurre la creazione dell’arco composito e ha quindi valore eziologico. Se è stato trascritto da Ilimilku ed è potuto arrivare fino a noi è dovuto al fatto che la tradizione orale ha saputo modificare il racconto mano a mano a seconda delle esigenze dei tempi. Lo scriba lo ha messo per iscritto perché poneva l’uomo del Tardo Bronzo di fronte a temi importanti: il timore per le divinità e il rispetto della gerarchia; il desiderio di un primogenito, ma anche la consapevolezza che questi potrebbe non rivelarsi all’altezza della propria eredità, il che solleva il problema della regalità; l’importanza dell’ospitalità e l’urgenza di seppellire i defunti, nonché la necessità, indipendentemente dalle colpe che abbiano commesso, di vendicare i propri familiari; infine il peso dato all’agricoltura, della quale anche il re deve preoccuparsi, e la dipendenza dell’uomo dai fenomeni naturali e di conseguenza dalle divinità, che non vanno mai sottovalutate né offese.

²PARDEE 2010, p. 173.

Come accade a molti miti e racconti, i quali vivono e si perpetuano per l'universalità delle questioni proposte, la vicenda di Aqhat è riuscita ad arrivare fino a noi, nella forma che ha assunto al tramonto del Tardo Bronzo.

Bibliografia

- [AITKEN 1987] Aitken K.T., Formulaic Patterns for the Passing of Time in Ugaritic Narrative, *Ugarit Forschungen*, Vol. 19, 1987, pp. 1-10.
- [AITKEN 1989] Aitken K.T., Oral Formulaic Composition and Theme in the Aqhat Narrative, *Ugarit Forschungen*, Vol. 21, 1989, pp. 1-16.
- [AITKEN 1989a] Aitken K.T., Word Pairs and Tradition in an Ugaritic Tale, *Ugarit Forschungen*, Vol. 21, 1989, pp. 17-38.
- [AITKEN 1990] Aitken K.T., *The Aqhat Narrative. A Study in the Narrative Structure and Composition of an Ugaritic Tale*, JSS Monographs 13, University of Manchester, 1990.
- [ALBRIGHT 1942] Albright W. F., The Creation of the Composite Bow in Canaanite Mythology, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 1, N. 2, 1942, pp. 227-229.

Bibliografia

- [ALBRIGHT 1953] Albright W. F., The Traditional Home of the Syrian Daniel, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, N. 130, 1953, pp. 26-27.
- [AVISHUR 1985] Avishur Y., The “Duties of the Son” in the “Story of Aqhat” and Ezekiel’s Prophecy on Idolatry (Ch. 8), *Ugarit Forschungen*, Vol. 17, 1985, pp. 49-60.
- [BODA 1993] Boda M.J., Ideal Sonship in Ugarit, *Ugarit Forschungen*, Vol. 25, 1993, pp. 9-24.
- [BORDREUIL 2010] Bordreuil P., La littérature d’Ougarit, creuset de traditions venues d’outremer et d’outremonts, *Res Antiquae*, Vol. 7, 2010, pp. 33-44.
- [BOTTÉRO 1992] Bottéro J., Kramer S. N., *Uomini e dèi della Mesopotamia*, Einaudi, 1992.
- [BRELIICH 2006] Brelich A., *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell’ateneo, Roma, 2006.
- [CAQUOT 1980] Caquot A., Sznycer M., *Ugaritic Religion*, Brill, Leiden, 1980.
- [CAQUOT 1985] Caquot A., Une nouvelle interpretation de KTU 1.19 1 1-19, *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico*, Vol. 2, 1985, p. 93.
- [COOPER 1988] Cooper A., Two Exegetical Notes on Aqht, *Ugarit Forschungen*, Vol. 20, 1988, pp. 19-26.
- [CROSS 1974] Cross F. M., Prose and Poetry in the Mythic and Epic Texts from Ugarit, *Harvard Theological Review*, Vol. 67, 1974, pp. 1-15.

Bibliografia

- [DAY 1980] Day J., The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel, *Vetus Testamentum*, Vol. 30, N. 2, 1980, pp.174-184.
- [DAY 1992] Day P. L., Anat: Ugarit's "Mistress of Animals", *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 51, N. 3, 1992, pp.181-190.
- [DIETRICH 1980] Dietrich M., Baal *rpu* in KTU 1.108; 1.113 und nach 1.17 VI 25-33, *Ugarit Forschungen*, Vol. 12, 1980, pp. 171-182.
- [DIETRICH 1984] Dietrich M., Loretz O., Ugaritisch *ʔtr*, *atr*, *atryt* und *atrt*, *Ugarit Forschungen*, Vol. 16, 1984, pp. 57-62.
- [DIETRICH 1985] Dietrich M., Loretz O., "Wasser- und Tauschöpfen" als Bezeichnung für Regenmagie in KTU 1.19 II 1-3A, *Ugarit Forschungen*, Vol. 17, 1985, pp. 95-98.
- [DIETRICH 1986] Dietrich M., Loretz O., *Ṣrk* im Kontext der Rede Daniels in KTU 1.19 I 38-46, *Ugarit Forschungen*, Vol. 18, 1986, pp. 97-100.
- [DIETRICH 1989] Dietrich M., Loretz O., *Rāpiʔu* und *Milku* aus Ugarit: Neuere historisch-geographische Thesen zu *rpu mlk ʕlm* (KTU 1.108: 1) und *mt rpi* (KTU 1.17 I 1), *Ugarit Forschungen*, Vol. 21, 1989, pp. 123-131.
- [DIETRICH 1991] Dietrich M., Loretz O., Das ugaritische Hapaxlegomenon *pḥd* und das Wortpaar *lḥm || šqy*: Bemerkungen zu ugaritisch *pḥd*, *pḥr* und hebräisch *pḥd* I, **pḥr?*, *Ugarit Forschungen*, Vol. 23, 1991, pp. 75-78.

Bibliografia

- [DIETRICH 1991a] Dietrich M., Loretz O., Zur Debatte über “Funerary Rituals and Beatific Afterlife in Ugaritic Texts and in the Bible”, *Ugarit Forschungen*, Vol. 23, 1991, pp. 85-90.
- [DIETRICH 2008] Dietrich M., Loretz O., Baal bittet El um Kindersegen für den Inkubanten Danil (KTU 1.17 I 1-24), *Ugarit Forschungen*, Vol. 40, pp. 191-204.
- [DIETRICH 2009] Dietrich M., Loretz O., Ugaritisch tnn “(Komposit-) Bogenschütze”, qšt “Kompositbogen” und qš^ct/hz “Pfeil”: Beobachtungen zu KTU 1.17 VI 13-14. 18b-25a, *Ugarit Forschungen*, Vol. 41, 2009, pp. 51-64.
- [DIETRICH 2013] Dietrich M., Loretz O., Sanmartìn J., *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten = The cuneiform alphabetic texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and other places*, Ugarit-Verlag, Münster, 2013.
- [DIJKSTRA 1979] Dijkstra M., Some Reflections on the Legend of Aqhat, *Ugarit Forschungen*, Vol. 11, 1979, pp. 199-210.
- [DRESSLER 1975] Dressler H.H.P., Is the Bow of Aqhat a Symbol of Virility?, *Ugarit Forschungen*, Vol. 7, 1975, pp. 217-220.
- [DRESSLER 1975a] Dressler H.H.P., Ugaritic uzr and Joel 1:13, *Ugarit Forschungen*, Vol. 7, 1975, pp. 221-225.

Bibliografia

- [DRESSLER 1975b] Dressler H.H.P., Jackson J.J., El and the Cup of Blessing, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 95, 1975, pp. 99-101.
- [DRESSLER 1979] Dressler H.H.P., The Metamorphosis of a Lacuna: is at.ah.wan... a Proposal of Marriage?, *Ugarit Forschungen*, Vol. 11, 1979, pp. 211-217.
- [DRESSLER 1979a] Dressler H.H.P., The Identification of the Ugaritic Dnīl With the Daniel of Ezekiel, *Vetus Testamentum*, Vol. 29, N. 2, 1979, pp.152-161.
- [DRESSLER 1984] Dressler H.H.P., Reading and Interpreting the Aqht Text, *Vetus Testamentum*, Vol. 34, N. 1, 1984, pp.78-82.
- [EISSFELDT 1966] Eissfeldt O., Sohnespflichten im Alten Orient, *Syria*, Vol. 43, 1966, pp. 42-44.
- [ENGNELL 1967] Engnell I., *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Basil Blackwell, Oxford, 1967.
- [FENSHAM 1962] Fensham C. F., Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 21, 1962, p. 134.
- [FENSHAM 1984] Fensham C. F., The Ugaritic Root tṗt, *Journal of Northwest Semitic Languages*, Vol. 12, 1984, pp. 63-69.

Bibliografia

- [FONTENROSE 1981] Fontenrose J. E., *Orion: The Myth of the Hunter and the Huntress*, University of California Press, Berkeley, 1981.
- [GRIMAL 2011] *Storia dell'antico Egitto*, Editori Laterza, Bari, 2011.
- [HEALEY 1979] Healey J.F., The Pietas of an Ideal Son in Ugarit, *Ugarit Forschungen*, Vol. 11, 1979, pp. 353-356.
- [HILLERS 1973] Hillers D.R. The Bow of Aqhat: The Meaning of a Mythological Theme, *Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, 1973, pp. 71-80.
- [HUSSEY 1995] Hussey J., Culte des ancêtres ou rites funéraires? A propos du "Catalogue" des devoirs du fils (KTU 1.17:I-II), *Ugarit Forschungen*, Vol. 27, 1995, pp. 115-127.
- [HUSSEY 1996] Hussey J. The Birth of a Hero: Form and Meaning of KTU 1.17 i-ii, in *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*, edito da Wyatt N., Watson W.G.E., Lloyd J.B., Ugarit-Verlag, Münster, 1996.
- [HUSSEY 2008] Hussey J., La mort d'Aqhat: chasse et rites de passage à Ugarit, *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 225, N. 3, 2008, pp.323-345.

Bibliografia

- [HUSSEY 2008a] Husser, Chasse et érotisme dans les mythes ougaritiques, *Ktema: civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome Antiques*, Vol. 33, 2008, pp. 235-244.
- [KOWOON 2011] Koowon K., *Incubation as a Type-Scene in the ʿAqhatu, Kirta and Hannah Stories. A Form-Critical and Narratological Study of KTU 1.14 I-1.15 III, 1.17 I-II, and 1 Samuel 1:1-2:11*, Brill, Leiden-Boston, 2011.
- [KOCH 1967] Koch K., Die Sohnesverheissung an den ugaritischen Daniel, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, Vol. 58, 1967, pp. 211-221.
- [KRAMER 1979] Kramer S. N., *From the Poetry of Sumer*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1979.
- [L'HEUREUX 1979] L'Heureux C. E., *Rank among the canaanite gods: El, Baʿal, and the Rephaʿim*, Harvard Semitic Monographs 21, Scholars Press, Missoula, Montana, 1979.
- [LIPÍŃSKI 1973] Lipiński, SKN et SGN dans le sémitique occidental du nord, *Ugarit Forschungen*, Vol. 5, 1973, pp. 191-207.
- [LLOYD 1990] Lloyd J.B., The Banquet Theme in Ugaritic Narrative, *Ugarit Forschungen*, Vol. 22, 1990, pp. 169-193.

Bibliografia

- [LOEWENSTAMM 1980] Loewenstamm S. E., The Wording of KTU 1.17 I 34, *Ugarit Forschungen*, Vol. 12, 1980, p. 416.
- [LORETZ 1989] Loretz O., Stelen und Sohnespflicht im Totenkult Kanaans und Israels: skn (KTU 1.17 I 26) und jd (Jes 56,5), *Ugarit Forschungen*, Vol. 21, 1989, pp. 241-246.
- [LORETZ 2006] Loretz O., Heimführung des betrunkenen Greises/Vaters nach KTU 1.17 I 30-31; Jes 51,18 und Xenophanes (B 1,17-18), *Ugarit Forschungen*, Vol. 38, 2006, pp. 437-443.
- [MARGALIT 1972] Margalit B., The Kôšarôt/k̄rt: Patroness-saints of Women, *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*, Vol. 4, 1972, pp. 52-61.
- [MARGALIT 1980] Margalit B., Interpreting the Story of Aqht, *Vetus Testamentum*, Vol. 30, N. 3, 1980, pp. 361-365.
- [MARGALIT 1983] Margalit B., Lexicographical Notes on the Aqht Epic (Part I: KTU 1.17-1.18), *Ugarit Forschungen*, Vol. 15, 1983, pp. 65-103.
- [MARGALIT 1983a] Margalit B., The Messengers of Woe to Danel: A Reconstruction and Interpretation of KTU 1.19:II:27-48, *Ugarit Forschungen*, Vol. 15, 1983, pp. 105-117.
- [MARGALIT 1984] Margalit B., Lexicographical Notes on the Aqht Epic (Part II: KTU 1.19), *Ugarit Forschungen*, Vol. 16, 1984, pp. 119-179.

Bibliografía

- [MARGALIT 1989] Margalit B., *The Ugaritic Poem of Aqhat: Text, Translation, Commentary*, BZAW 182, De Gruyter, Berlin-New York, 1989.
- [MARGALIT 1999] Margalit B., *The Legend of Keret, Handbook of Ugaritic Studies*, Watson W. G. E. and Wyatt N., Leiden, Brill, 1999, pp. 203-233.
- [MAZZINI 1996] Mazzini G., Miserable Daniel: Notes for a Reading of KTU 1.17 I 16, *Ugarit Forschungen*, Vol. 28, 1996, pp. 485-490.
- [DE MOOR 1985] de Moor J.C., The Ancestral Cult in KTU 1.17:I.26-28, *Ugarit Forschungen*, Vol. 17, 1985, pp. 407-409.
- [DE MOOR 1988] de Moor J.C., The Seasonal Pattern in the Legend of Aqhatu, *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico*, Vol. 5, 1988, pp. 61-77.
- [OBERMANN 1946] Obermann J., *How Daniel Was Blessed with a Son*, supplemento a JAOS 6, American Oriental Society, Baltimore, 1946.
- [OLMO LETE 1981] Olmo Lete, G. del, *Mitos y leyendas de Canaan según la tradición de Ugarit*, Fuentes de la ciencia bíblica 1, Ediciones Cristianidad Institución San Jerónimo, Madrid Valencia, 1981.
- [DEL OLMO LETE 2014] Olmo Lete, G. del, *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit*, Ugarit-Verlag, Münster, 2014.

Bibliografia

- [PARDEE 2003] Pardee D., The Aqhatu Legend, in: *The Context of Scripture*, Hallo W. W., Vol. 1, Leiden, Brill, 2003, pp.
- [PARDEE 2010] Pardee D., La mythologie ougaritique dans son cadre historique, *Res Antiquae*, Vol. 7, 2010, pp. 167-177.
- [PARDEE 2012] Pardee D., *The Ugaritic Texts and the Origins of West-Semitic Literary Composition*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- [PARKER 1989] Parker S. B., *The Pre-Biblical Narrative Tradition: Essays on the Ugaritic Poems Keret and Aqhat*, Scholars Press, Atlanta, 1989.
- [PARKER J. 2006] Parker J. F., Women Warriors and Devoted Daughters: The Powerful Young Woman in Ugaritic Narrative Poetry, *Ugarit Forschungen*, Vol. 38, 2006, pp. 557-575.
- [PECCHIOLI DADDI 1990] Pecchioli Daddi F, Polvani A. M., a cura di, *La mitologia ittita*, Paideia, Brescia, 1990.
- [PETTINATO 2010] Pettinato G., a cura di, *La saga di Gilgameš*, Oscar grandi classici, Arnoldo Mondadori Editore, 2010.
- [PICCALUGA 1974] Piccaluga G., Adonis, i cacciatori falliti e l'avvento dell'agricoltura, in: *Minutal*, Edizioni dell'Ateneo, 1974.

Bibliografia

- [PITARD 1994] Pitard W. T., The Reading of KTU 1.19:III:41: The Burial of Aqhat, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, N. 293, 1994, pp.31-38.
- [PITARD 1999] Pitard W. T., The *Rpum* Texts, *Handbook of Ugaritic Studies*, Watson W. G. E. and Wyatt N., Leiden, Brill, 1999, pp. 259-269.
- [POPE 1971] Pope M.H., The Scene on the Drinking Mug from Ugarit, *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, John Hopkins University Press, ed. H. Goedicke, Baltimore, 1971.
- [POPE 1981] Pope M.H., An Arabic Cognate for Ugaritic brlt?, *Ugarit Forschungen*, Vol. 13, 1981, pp. 305-306.
- [POPE 1987] Pope M.H., The Status of El at Ugarit, *Ugarit Forschungen*, Vol. 19, 1987, pp. 219-230.
- [PROPP 2000] Propp V.J., *Morfologia della fiaba*, Piccola Biblioteca Einaudi, Giulio Einaudi editore, Torino, 2000.
- [SANMARTÍN 1975] Sanmartín J., Ug. uzr und Verwandtes, *Ugarit Forschungen*, Vol. 9, 1977, pp. 369-370.
- [SANMARTÍN 1977] Sanmartín J., Zur Ug. adr in KTU 1.17 VI 20-23, *Ugarit Forschungen*, Vol. 9, 1977, pp. 373-373.
- [SCOTT 2000] Scott B. N., Egyptian šqb: A Cognate for Ugaritic tqb “ash-tree”, *Ugarit Forschungen*, Vol. 32, 2000, pp. 385-388.

Bibliografia

- [VAN SELMS 1979] van Selms A., The Root k-t-r and its Derivatives in Ugaritic Literature, *Ugarit Forschungen*, Vol. 11, 1979, pp. 739-744.
- [SHIRLY 2009] Shirly N., Divine Justice or Poetic Justice? The Transgression and Punishment of the Goddess ʿA-nat in the ʾAqhat Story: A Literary Perspective, *Ugarit Forschungen*, Vol. 41, 2009, pp. 581-599.
- [SHIRLY 2012] Shirly N., Contrast and Meaning in the ʾAqhat Story 1, *Vetus Testamentum*, Vol. 62, N. 3, 2012, pp.433-449.
- [SUKENIK 1947] Sukenik Y., The Composite Bow of the Canaanite Goddess Anath, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, N. 107, 1947, pp. 11-15.
- [SUN 2008] Sun C., *The Ethics of Violence in the Story of Aqhat*, Gorgias Press, 2008.
- [VAN DER TOORN 1993] van der Toorn K., Ilib and the ‘God of the Father’. *Ugarit Forschungen*, Vol. 25, 1993, pp. 379-387.
- [TROPPEL 1996] Tropper J., Ugaritic Dreams. Notes on Ugaritic d(h)rt and hprt, in: *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*, edito da Wyatt N., Watson W.G.E. e Lloyd J.B., Ugarit-Verlag, Münster, 1996.

Bibliografia

- [TSEVAT 1971] Tsevat M., Traces of Hittite at the beginning of the Ug. Epic of Aqhat, *Ugarit Forschungen*, Vol. 3, 1971, pp. 351-352.
- [TSEVAT 1986] Tsevat M., Eating and Drinking, Hosting and Sacrificing in the Epic of Aqht, *Ugarit Forschungen*, Vol. 18, 1986, pp. 345-350.
- [WALLS 1992] Walls N. H., *The Goddess Anat in Ugaritic Myth*, SBL Dissertation Series 135, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1992.
- [WATSON 1976] Watson W.G.E., Puzzling Passages in the Tale of Aqhat, *Ugarit Forschungen*, Vol. 8, pp. 371-378.
- [WATSON 1977] Watson W.G.E., The Falcon Episode in the Aqhat Tale, *Journal of Northwest Semitic Languages*, Vol. 5, 1977, pp. 69-75.
- [WATSON 1999] Watson W.G.E., Ugaritic Poetry, *Handbook of Ugaritic Studies*, Watson W. G. E. and Wyatt N., Leiden, Brill, 1999, pp. 165-192.
- [WATTS 1989] Watts J.W., Ḥnt: An Ugaritic Formula of Intercession, *Ugarit Forschungen*, Vol. 21, 1989, pp. 443-449.
- [WEST 2011] West D. R., Aqhat, Aktaion and Agdistis: A Review of the Mythological Evidence Discussed by M. C. Astour, *Ugarit Forschungen*, Vol. 43, 2011, pp. 513-521.

Bibliografia

- [WRIGHT 2001] Wright D., *Ritual in Narrative. The Dynamics of Feasting, Mourning and Retaliation Rites in the Ugaritic Tale of Aqhat*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2001.
- [WYATT 1996a] Wyatt N., *Myths of Power: a Study of Royal Myth and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition*, Ugarit-Verlag, Münster, 1996.
- [WYATT 1999] Wyatt N., Degrees of Divinity: Some Mythical and Ritual Aspects of West Semitic Kingship, *Ugarit Forschungen*, Vol. 31, 1999, pp. 853-887.
- [WYATT 1999a] Wyatt N., The Story of Aqhat (KTU 1.17-1.19), *Handbook of Ugaritic Studies*, Watson W. G. E. and Wyatt N., Leiden, Brill, 1999, pp. 234-258.
- [WYATT 1999b] Wyatt N., The Religion of Ugarit: an Overview, *Handbook of Ugaritic Studies*, Watson W. G. E. and Wyatt N., Leiden, Brill, 1999, pp. 529-585.
- [WYATT 2007] Wyatt, The Religious Role of the king in Ugarit, *Ugarit at Seventy-Five*, Younger K. L. Jr., Eisenbrauns, Winona Lake, 2007
- [XELLA 1976] Xella P., Una "rilettura" del poema di Aqhat, *Problemi del mito nel Vicino Oriente antico*, Annali: Rivista del Dipartimento di Studi Asiatici e del Dipartimento di Studi su Africa e Paesi Arabi, Vol. 36, Supplemento N. 7, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1976.

Bibliografia

- [XELLA 1978] Xella P., L'episodio de Dnil et Kothar [KTU 1.17 (=CTA 17) V 1-31] et Gen XVIII 1-16, *Vetus Testamentum*, Vol. 28, 1978, pp. 483-488.
- [XELLA 1981] Xella P., Ilib, gli "dei del padre" e il dio ittita Zawalli, *Studi Storico Religiosi*, Vol. 5, 1981, pp. 85-93.
- [XELLA 1984] Xella P., Tu sei mio fratello e io sono tua sorella, *Aula Orientalis*, Vol. 2, 1984, pp. 151-153.
- [VAN ZIJL 1975] van Zijl P. J., A Discussion of the Words anš and nšy in the Ugaritic Texts, *Ugarit Forschungen*, Vol. 7, 1975, pp. 503-514.

Strumenti di lavoro

- [BALDISSERA 2004] Baldissera E., *Il dizionario di arabo*, Zanichelli, Bologna, 2004.
- [DIETRICH 1978] Dietrich M., Loretz O., Bemerkungen zum Aqhat-Text. Zur ugaritischen Lexicographie (XIV), *Ugarit Forschungen*, Vol. 10, 1978, pp. 65-71.
- [DIJKSTRA 1975] Dijkstra M., de Moor J.C., Problematical Passages in the Legend of Aqhâtu, *Ugarit Forschungen*, Vol. 7, 1975, pp. 171-215.
- [ELLIGER 2006] Elliger K., Rudolph W., תורה נביאים וכתובים, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

Bibliografia

- [DEL OLMO LETE 2003] Olmo Lete, G. del, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, Handbook of Oriental Studies 67, Brill, Leiden, 2003.
- [PARDEE 2010a] Pardee D., Illustrated Epigraphic Remarks to the First Tablet of the ³Aqhatu Text, Lines 1-24, *Ugarit Forschungen*, Vol. 42, 2010, pp. 903-918.
- [PARKER 1990] Parker S. B., Toward Literary Translation of Ugaritic Poetry, *Ugarit Forschungen*, Vol. 22, 1990, pp. 257-270.
- [TROPPEL 2012] Tropper J., Ugaritische Grammatik. Zweite, stark überarbeitete und erweiterte Auflage, Ugarit-Verlag, 2012.
- [ZORELL1989] Zorell F., *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989.

Indici analitici

Indice dei nomi

- Abimelech 72
- Abramo 72, 116
- Achikar 94
- Adone 145, 147
- Afrodite 141
- Alalu 109
- Amenemhet 86
- Anat 4, 5, 39–46, 49, 50, 83, 84,
104, 105, 107–109,
118–144, 147–153, 155,
156, 158, 160, 161, 164,
165, 167, 173, 175, 179
- Anna 73–75
- Anu 105, 109
- Apollo 142, 145, 146
- Aqhat 1, 3–5, 38–46, 48–50,
52–54, 56, 57, 59, 60,
62–64, 68–71, 75–78, 85,
88, 90, 91, 93, 94, 96, 97,
99–103, 105, 106, 112,
114–116, 118, 123, 125–127,
131, 133–156, 158–161,
164–169, 172–175, 177–180
- Aristeo 146, 147
- Artemide 119, 129, 141, 142,
145–147, 152
- Asarhaddon 94
- Asclepio 58
- Asherah 108
- Assurbanipal 63
- Astarte 110

INDICE DEI NOMI

- Atena 128, 129
Atraḥasis 113
Atteone 145, 147, 148
Attis 145, 146
Atirat 72, 83, 84, 105, 106, 108,
109, 111, 120, 166
Attar 83, 84
°Ammitamru 79
Baal 4, 33–36, 40, 61, 62, 66–68,
71, 76, 78, 82, 83, 92, 93,
102, 104–111, 115, 116,
120–128, 130, 131, 147,
153–158, 161, 164, 170, 178
Berouth 110
Calipso 142
Chedorlaomer 77
Cibele 145, 146
Crono 109
Dafne 146, 147
Dagan 110, 111
Danatay 69, 114, 164, 167, 170
Daniele 3, 90
Danil 3, 32–35, 37, 45, 47, 48,
57–69, 71, 72, 74–78, 80,
84–88, 90–94, 100–102,
104–107, 111, 112,
114–116, 135, 139–141,
147, 148, 150, 153–161,
166, 168, 170, 173, 174, 179
Davide 156
Ditānu 79
Dumuzi 82, 113, 123, 130, 131,
152
Durga 128
Ea 130
El 4, 33–36, 40–42, 66–69, 71, 72,
76, 83, 84, 92, 93, 96, 101,
102, 104–112, 114,
120–123, 126, 127, 130,
132–135, 139, 153
Eli 74
Elia 64
Elioun 110
Elkana 73, 75
Elkunirša 108
Eos 142
Ereškigal 65
Euridice 146, 147
Gabaoniti 156
Gea 110, 142
Gedeone 116
Geštinanna 123
Gilgameš 105, 132, 133, 139, 140
Giobbe 90, 91
Giove 141

INDICE DEI NOMI

- Giuseppe 73
Gudea 63
Hadad 110
Hammurabi 86
Harmachis-Khepri-Ra-Atum 60
Horus 81
Hulel 112
Ḥurray 72, 167
Ia 146
Ilib 97
Ilḥu 120, 166
Ilimilku 1, 3, 70, 78, 82, 138, 152,
154, 155, 168, 170, 175, 179
Inanna 123, 129, 130, 152
Ireo 141
Iside 123
Ištar 4, 63, 65, 105, 129–134, 138,
139
Kali 122
Kirta 3, 5, 70–72, 75, 80, 84, 85,
87, 94, 102, 106, 120, 166,
167
Kotar 4, 37–40, 85, 86, 104,
113–117, 122, 137, 154,
170, 173, 174, 178
Kōtarāt 4, 36, 69, 104, 112–115,
155, 160, 174
Kumarbi 109, 110
Kurigalzu 61
Latona 142
Leucippo 146, 147
Li³mu 121
Marduk 82
Mercurio 141
Merikare 86
Mot 82, 107, 110, 124, 125
Nabû 61
Nadab 94
Nefti 123
Nettuno 141
Nikkal 113
Niqmaddu III 79
Noè 90
Numa 65
Opis 142
Orfeo 146
Orione 141, 142, 147, 148, 152
Osiride 79, 81, 82, 123
Pabil 72
Paškuwatti 61, 65
Peninna 73
Pluto 58
Ptaḥ 86

INDICE DEI NOMI

- Puġat 5, 47–49, 55, 56, 85, 94,
103, 132, 140, 155, 157,
158, 160–168, 173
- Ra 81, 86
- Ramses II 88
- Ramses III 86, 88
- Rephaim 77, 78
- Reshef 79
- Rāpi³ūma 78–80, 84, 97, 98, 100,
133
- Rḥmy 120
- Rpu 78, 89
- Samuele 73
- Sansone 73
- Sara 72
- Saul 156
- Skorprios 142
- Ṣaltu 130
- Ṣamal 147, 158, 160
- Šahar 108, 120
- Šalim 108, 120
- Šamaš 86
- Šapaš 79, 123, 125
- Šaušga 61
- Tammuz 82, 130
- Tešub 109
- Thutmosis IV 60
- Ṭitmanit 5, 94, 166–168
- ṭkmn-w-šnm 102
- Ullikummi 109, 110
- Urano 109, 110
- Urukagina 86
- Yam 82, 83, 107, 110, 115,
121–123
- Yariḫ 43, 53, 113
- Yaššib 84, 87
- Yaṭpan 43–45, 132, 150, 151, 160,
163–167, 173
- Yhwh 72–74
- Zeus 58, 109, 110, 146

Indice dei testi citati

KTU

- KTU 1.1 II 1-13 121
KTU 1.1-6 82
KTU 1.3 127
KTU 1.3 III 1-2 164
KTU 1.3 III 29-32 158
KTU 1.3 III 38-39 123
KTU 1.3 IV 43 164
KTU 1.3 IV 45-46 164
KTU 1.3 V 27-28 127
KTU 1.4 109
KTU 1.4 II 16-20 158
KTU 1.5 110
KTU 1.5 V 18-25 125
KTU 1.6 148
KTU 1.6 I 3 131
KTU 1.6 II 27 120
KTU 1.10 124, 135
KTU 1.11 125
KTU 1.13 125
KTU 1.13 29-30 126
KTU 1.13 II 39-40 164
KTU 1.14 70, 84
KTU 1.14 I 26 70
KTU 1.14 I 33 68
KTU 1.14 I 35-37 71
KTU 1.15 II 6 120
KTU 1.15 II 16 104
KTU 1.15 II 26-28 84
KTU 1.15 III 2-4 80
KTU 1.16 I 32-33 120
KTU 1.16 VI 33-34 88
KTU 1.17 57, 59
KTU 1.17 I 15-16 66
KTU 1.17 I 23 111
KTU 1.17 I 38-40 69
KTU 1.17 II 24-25 61
KTU 1.17 II 41-2 114
KTU 1.17 V 7-8 85
KTU 1.18 143
KTU 1.18 I 16 132
KTU 1.18 I 16-17 127
KTU 1.18 I 24 133
KTU 1.18 IV 24-26 99
KTU 1.19 143, 157
KTU 1.19 I 23-25 85
KTU 1.19 I 42-46 156, 157
KTU 1.19 I 43 157
KTU 1.19 II 161
KTU 1.19 II 1-3 162
KTU 1.19 III 41 159
KTU 1.19 III 46 85

INDICE DEI TESTI CITATI

KTU 1.19 IV 43	164	De 2:11	77
KTU 1.19 IV 53	165	De 2:20	77
KTU 1.19 IV 55	165	De 3:13	77
KTU 1.20	78, 80, 100	De 21:1-19	160
KTU 1.20-22	2, 77	Gios 12:14	89
KTU 1.21	78	Gios 15:8	78
KTU 1.22	78	Gios 18:16	78
KTU 1.23	108, 120	Giudic 6:19	116
KTU 1.23 54	120	Giudic 6:38	162
KTU 1.24	113	Giudic 13	73
KTU 1.24 11,40	113	1Sam 1:1-2:11	73
KTU 1.108	78-80, 87, 89	1Sam 1:19	74
KTU 1.108 1	79	2Sam 5:18	78
KTU 1.108 6	127	2Sam 5:22	78
KTU 1.113	80	2Sam 21	156
KTU 1.114	101, 134, 148	2Sam 23:13	78
KTU 1.161	79	2Re 1:8	64
KTU 1.161 1	79	1Cr 11:15	78
KTU 1.161 24	79	1Cr 14:9	78
KTU 2.15	66	Giob 38:3	64
KTU 6.13	95	Giob 40:7	64
Passi biblici		Sal 68:7	114
Gen 2:10-14	108	Sal 88:11	78
Gen 14:5	77	Prov 2:18	78
Gen 15:1-6	72	Prov 9:18	78
Gen 18:1-16	116		
Gen 20	72		
Gen 41	73		

Prov 21:16	78	Bīt mēseri	96
Is 3:3	163	CTA 4.6.44-46	111
Is 14:9	78	CTA 166	110
Is 17:5	78	Herder Wedding Text	130
Is 26:14	78	Istruzioni di Amenemhet	86
Is 26:19	78	KUB 9.27+	61
Is 51:17-18	102	KUB 27.1+	61
Ger 1.17	64	Ovidio, Fasti	65
Ger 13	64	Papiro Chester Beatty VII	132
Ez 14:13-14	90	Papiro Harris I	86
Ez 47:1-12	108	Poema di Agušaya I/i:1	130
Gioe 4:18	108	Praeparatio evangelica 1.10.15-29	110
Zac 13:8	108	Senofane, fr. B1	102
Altri testi		Vittoria di Inanna sull'Ebiḫ	130
Aristofane, Pluto	58		

Indice dei termini ugaritici

agrtn	165	atr	100
agzrt	126	atrḥ	98
anšt	132	azrt	126
arḫ	126	ilib	96
arṣ	79	ilht	113
aḫt	123, 133		

INDICE DEI TERMINI UGARITICI

- uzr 63–65
- °ttrt 89
- b^cl 126
- b^clt mlk 127
- bknkn 159
- bkntr 159
- bt 127
- btlt 119, 120, 128
- dbḥ 160
- dmqt 113
- dd 107
- dhrt 71
- dmr 98
- gpr 144
- hdr^cy 89
- hll 112
- hlm 144
- hrnm 89
- hrnmy 88
- ḥkpt 116
- ḥlm 71
- ḥnt 66
- ḥršm 163
- ḥsp 162
- kmr 144
- krb 143
- kst 157
- ktrm 113
- ktrt 113
- lim 120, 121
- lḥm 101
- lḥt 101
- mizrt 64
- mktr 113
- mlgh 113
- mlk 85
- mlk ^clm 79
- mrzḥ 101
- mššu 98
- mt rpi 77, 80, 89, 97
- mtpt 87
- my 89
- nšb 95
- nš^o 143
- pḡt 164, 167
- pḥd 116
- qtr 98, 99
- qtrh 98
- rbt 120
- rḥm 120
- rpu 79

rpum	78, 81	ṭl šmm	164
skn	95	tbr	143
snnt	112	tlḥh	113
ṣrk	157	ṭṭ	87
ṣt	64	y ^c l	62
š ^c r	162, 163	ybmt	120, 121
šnt	71	ylḥm	63
šrš	95	yqrb	66
š ^o w/y	144	yṣ ^o	99
tlm	143, 144	yṣly	157
tmz ^c	157	yṣrk	157
tšqyn	165	yškb	71
tšqynh	165	yšqy	63
		ztr	95

Indice dei termini arabi

آثار	100	حَمَّ	69
أثر	100	حَنَّ	66
أجر	165	حَنَّة	66
أزر	64	زَعْتَر	95
أزر	65	سقى	63
إزار	64	طَبَّق	101
أسقى	63	طَبَّق	101
أطبَّق	101	ظَهَرَ	71
جفر	144		

גָּרֵב 143

هلال 112

لُحَا 101

Indice dei termini ebraici

אָבִיוֹן 67

כָּמַר 145

אֲזוֹר 64

כָּשֶׁר 113

אֲסִירִים 114

לוֹחֹת 101

אֶרֶשׁ 114

מִצְבֵּת 95

בְּתוּלָה 119

מִשְׁפָּט 87

הֶלֶל 112

נָצַב 95

זוֹר 162

עֵמֶק רְפָאִים 77

חֲמָם 69

רוּחַ 99

חֲנֵן 66

שְׁלוֹחִים 113

חֲשֵׁף 162

שָׁפַט 87

כּוֹשְׁרוֹת 114

שָׁקָה 63

Indice dei termini in accadico

aširtu 100

dumāqū 113

batultu 119

enēnu 66

damqu 113

guppuru 144

dingir a-bi 96

kamāru 145

kušartu 113

limmu 120

mulūgu 113

piḥadu 116

puḥādu 116

ša-su-ra-tum 113

zateru 95

zīqīqu 99

Indice dei termini in ittita

eš-ri/e-eš-ša-ri 64

LUGAL DN e-ku-zi 64

sittar 95

Ringraziamenti

Desidero ringraziare il Professor Paolo Xella, relatore di questa tesi, per la disponibilità e cortesia dimostratemi e per l'aiuto fornito durante la stesura.

Voglio approfittarne anche per ringraziare tutte le persone che mi sono state vicine nel mio percorso, primi fra tutti i miei genitori, che continuano a dare supporto alle mie scelte, fidandosi del mio giudizio più di quanto faccia io stessa. E non si sono limitati a questo, ma mi sono sempre stati vicini, pur essendo lontani chilometri, interessandosi al mio lavoro e leggendolo capitolo per capitolo, mano a mano che questa tesi nasceva e prendeva forma. Li ringrazio entrambi per avermi sopportato anche nei momenti in cui l'ansia prendeva il sopravvento e ringrazio mamma per aver affrontato stoicamente ore e ore al telefono.

Un grazie anche a mio fratello Tommaso, per essersi sempre dimostrato orgoglioso di me e per aver passato del tempo con me anche quando eravamo lontani.

Un ringraziamento particolare va al mio compagno Bruno, che ha vissuto con me questi anni universitari e mi è sempre stato vicino, anche nei momenti in cui non avrei augurato a nessuno di stare nella mia stessa stanza. Lo ringrazio anche per il contributo prezioso che ha dato a questa tesi: sebbene abbia non

Ringraziamenti

poco faticato a leggerla, senza di lui non sarei mai stata in grado di impaginarla in \LaTeX .

Grazie anche alle mie compagne d'avventura, Marta e Francesca, che hanno addolcito questi anni: poter avere qualcuno con cui condividere successi e frustrazioni è stato fondamentale.

Un ringraziamento speciale va a Simone, che ancora una volta non si è smentito e si è dimostrato un amico su cui poter contare, condannandosi alla lettura e alla correzione di questa tesi.

Voglio ringraziare anche le mie zie e soprattutto mia nonna, che ha sempre mostrato un sincero interesse per ciò che studiavo e mi ha sempre supportato.

E infine grazie anche a Roberta, che mi è stata di grande aiuto nei momenti di impegno più intenso ed è sempre stata curiosa dei miei studi.