

APPUNTI IN MARGINE A RIH 78/20

Francesco Saracino

Dal momento della tempestiva pubblicazione ad opera di A. Caquot¹, il testo ugaritico RIH 78/20 viene ad essere oggetto di attenta considerazione da parte di alcuni studi che rettificano senso e funzione del documento, sfuggiti in parte all'editore². La generica definizione del contenuto della tavoletta, presso quest'ultimo, come mitico-magico, appoggiata da una versione in qualche punto tendente al narrativo, è precisata dai successivi interventi rivolti ad evidenziarne le caratteristiche di tipico esorcismo contro demoni all'origine di una malattia non specificata³, ovvero responsabili di uno stato di impotenza sessuale che la recitazione si prefigge di annullare⁴. Avendo già preso posizione circa il significato generale di RIH 78/20, in questa sede vorremmo soltanto intervenire su alcuni punti di natura lessicale e sintattica, a complemento soprattutto delle note di Loretz e Xella (presso i quali si troveranno raccolte le opinioni degli studiosi precedenti), nell'attesa di poter tornare sull'argomento in maniera più circostanziata.

Una valutazione di elementi stilistici ben ravvisabili almeno in parte del nostro testo, quali parallelismo, chiasmo etc., farebbe propendere per la strutturazione sticometrica proposta da J.C. de Moor (UF, 12 [1980], 429-30) e Loretz - Xella (MLE, I [1982], 37-38)⁵ a cui ci atterremo per il seguito, fino almeno alla l. 8.

(1) *ydy. dbbm. d g'zr*

tg ḥtk r[]

(2) *b^ol tg ḥtk*

ydy dbbm d ġzr - de Moor, *cit.*, 429; Y. Avishur: UF, 13 (1981), 16 e Loretz-Xella, *cit.*, 38 concordano nel considerare l. la come titolo dell'esorcismo successivo; nulla sembra opporsi tuttavia a che si consideri il membro come iniziale del testo, soprattutto se si ammette per *r*[] una restituzione quale *r*[*ħq*], in corrispondenza chiastica a *ydy*⁶. *dbbm d ġzr* - "mosche dell'eroe"; per una giustificazione di questa resa si veda F. Saracino: VT, 32 (1982), 339-41, mentre per la difficoltà di Loretz - Xella, *cit.*, 39 di considerare l'equivalenza *dbb* - *ḏbb* postulata da de Moor, *cit.*, 430, andrà notato che *ḏbb* in KTU 1.3 III 43 denota probabilmente, piuttosto che l'insetto, una "scintilla" (ebraico *šābṭb*, aramaico *šēbṭbā*; si pensi al parallelismo col precedente *išt*)⁷.

tg ḥṭk - Per la scomposizione e il significato di *tgḥṭk* si veda Loretz - Xella, *cit.*, 40 e Saracino, *cit.*, 339. Si noti il chiasmo e la ripetizione nell'uso di questa formula (per altri composti in ugaritico cf. UT 8. 74). *ḥṭ* - L'identificazione del termine quale "verga", "membro virile"⁸, proposta da Loretz - Xella, *cit.*, 40 e Saracino, *cit.*, 338, risulta ovviamente capitale per la comprensione dell'intero testo, tale da influire (nel caso nostro) sulle numerose opzioni d'ordine filologico cui costringe la situazione lessicale, opzioni che in qualche caso non avranno, in confronto ad altre pur possibili, che il vantaggio della loro riconducibilità al presupposto di tale identificazione. Intendendo RIH 78/20 come rituale (o rituali) esorcistico da eseguire contro 'demoni' all'origine dell'impotenza sessuale, sarà ovvio prescegliere dal ventaglio talvolta esteso di possibilità di lettura, quelle che, a nostro parere, sembrano compatibili alla situazione specifica.

b^cl - Secondo la nostra interpretazione, il nome del dio funge da soggetto procrastinato delle due azioni precedenti (*ydy* e, forse, *r*[*ħq*]): una sorta di esplicitazione ritardata che, come fenomeno stilistico, ha altri riscontri nei testi letterari di Ugarit⁹. A nostro parere va considerata la funzionalità analoga del dio, oltre che nel secondo incantesimo di Arslan Tash, soprattutto in relazione al biblico Baal Zebub in 2 Re 1, 2 etc.: cf. Saracino, *cit.*, 340-41.

w tṣu lpn ql t̄^ey

(3) k qṭr urbtm

k bṭn ^emḏm

(4) k y^elm ṣrh

k lbim skh

ql t̄^ey - Esclusa l'ipotesi di Avishur, *cit.*, 17-18 di considerare il sintagma quale nome di persona, ci allineamo a de Moor, *cit.*, 429 e Loretz - Xella, *cit.*, 40 nell'intenderlo come il grido autoritario dell'esorcista (di fatto "offerente", ma qui la funzione è evidentemente diversa), legato con probabilità a una formula come la successiva, che costringe alla fuga i demoni (in senso identico si veda Ps 58, 6: l^eqḏl m^elahāštm). A suo tempo M. Dahood ci suggerì di mettere ql t̄^ey in relazione all'espressione biblica qḏl šaw^{ee}t̄ in Ps 5, 3 "voce del mio grido": ipotesi interessante e filologicamente difendibile ma, in definitiva, non necessaria (occorrerebbe pensare ad un omografo di t̄^ey, il cui significato rituale è invece attestato).

k qṭr urbtm ... - La bella serie di quattro comparazioni, che richiama da vicino KTU 1.18 IV 24-26¹⁰, rappresenta senz'altro la sezione più comprensibile del documento. Si noti un -m avverbiale (cf. UT 11. 4-6) in urbtm e ^emḏm (partenza; Loretz - Xella, *cit.*, 41 pensano invece ad un accusativo di direzione + m encliticum) e un -h di direzione in ṣrh e skh come, ad esempio, in KTU 1.14 I 29-30 (così anche le traduzioni di de Moor, *cit.*, 429 e Avishur, *cit.*, 15). Sembra perciò evocata una differenza di movimento: dapprima è questione dell'uscita delle 'mosche' dal corpo del paziente (si potrebbe anche pensare che urbt e ^emḏ facciano riferimento a parti del corpo umano da cui si allontanano le 'mosche'; cf. , ad esempio, *Ludlul bēl nēmeqi* II, 85-86 [BWL, 42] o anche l'interpretazione corrente di Qo 12, 2-7), indi si allude al movimento di esse verso sedi più appropriate. Nella letteratura magica di questo tipo è consueto ricorrere a simili figure per potenziare simbolicamente l'efficacia dell'allontanamento di agenti malefici o la direzione della loro fuga¹¹.

k bṭn ^emḏm - Per l'espressione si veda KTU 1.17 VI 14.

(5) *ḥṭ nqh**uqrb ḥṭ*

La disposizione chiastica è indice di discorso formulare; la difficoltà di una coordinazione impedisce così una resa plausibile. Tra le varie possibilità che si offrono occorrerà preferire quella che meglio si adatta alla corrispondenza esistente tra *nqh* e *qrb*, da postulare in base al fatto stilistico accennato. E' possibile collegare *nqh* all'ebraico *nāqā* "essere puro", una forma fattitiva dell'imperativo: "la verga purifica!", mentre per *qrb* ci si può riferire al significato relativo all'approccio sessuale che possiede il verbo almeno in un caso ad Ugarit (cf. KTU 1.15 III 5) e sovente in ebraico (Gen 20, 4; Lev 18, 6; Is 8, 3 etc.). In uno degli incantesimi ŠA.ZI.GA (nr. 20) pare di assistere ad una successione purificazione-coito (cf. nr. 2: unzione-coito). Se invece si preferisce ripiegare in ambito rituale, più comunemente ammesso per *qrb*, si può ottenere un discreto parallelo con *nqh* (si pensi all'accadico *nīqū* "versare una libagione", "sacrificare"; così A-vishur, *cit.*, 20) e quindi rendere "(per) la verga fa una libagione, fa una offerta per la verga". La formulazione contratta (sorta di *casus pendens*) sembra poter ammettere questo tipo di coordinazione¹².

tḥṭa l gbk(6) *wtrš^c l tmntk**tḥm ḥm (7) zm**tšt b ḥlš bl sml*

Benché i termini dei quattro membri siano in sé piuttosto comprensibili, non se ne afferra facilmente la portata in relazione al testo complessivo. E' possibile che con *tḥṭa* inizi una protasi che in *tḥm* ... ha il suo scioglimento: sembra allora che la responsabilità dello stato di impotenza venga attribuita ad un peccato, ad una mancanza (naturalmente non è il caso di accentuare la portata etica di questi termini) che avrà favorito l'irrompere delle 'mosche'. Posto questo 'principio', se ne traggono le conseguenze per ovviare all'inconveniente e favorire attraverso una 'dieta' l'espulsione di quelle.

gb - La relazione tra *gb* e *tmtt* è senza dubbio antitetica (così de Moor, *cit.*, 431; contro Loretz - Xella, *cit.*, 37): *gb* designa qui "dorso" o in genere "parte posteriore del corpo", come in KTU 1.92:5, dove è in relazione a *ktp* 1.13, e nell'ebraico *gab*; mentre *tmtt*, "Körper, Figur" (Loretz - Xella, *cit.*, 42) consente l'ulteriore specificazione di "davanti", "parte anteriore" (o addirittura "faccia", cf. KTU 1.2 IV 17-18 e Ps 17, 15). In *th̄ta l gbk wtr̄s^c ltm-ntk* riscontriamo allora un parallelismo meristico come evidentemente in KTU 1.16 VI 48-50, dove i termini contrari sono *pn* e *ksl*; parallelismo allusivo a una totalità¹³, che rimane comunque da determinare. "Se hai peccato dietro di te (lett. "contro il tuo dorso"), se hai fatto il male davanti a te (lett. "contro la tua faccia")": forse si allude alla generalità dei peccati del paziente (= qualunque sia il tuo peccato)¹⁴.

l̄m ḡm - Letteralmente "pane di digiuno" (o "del digiunatore", intendendo *ḡm* come participio; così de Moor, *cit.*, 431 e Loretz - Xella, *cit.*, 42). Forse qui si indica un cibo particolarmente disgustoso che possa favorire l'allontanamento delle potenze della malattia, procedimento consueto nella farmacopea accadica¹⁵. Per un'espressione analoga si veda Is 30, 20 e Ps 127, 2.

bhl̄s - Caquot: ACF, 79 (1978-79), 489 seguito da de Moor, *cit.*, 431 sulla scorta dell'accadico *h̄il̄su* rende "huile pure" e in tal caso *b-* sarebbe partitivo. Loretz - Xella, *cit.*, 43 intendono invece *bhl̄s* in relazione alle formule locali seguenti e, riferendosi all'accadico *ḡal̄su* "fortezza", interpretano "trinket in der Festung". A nostro parere ci si rivolge al paziente, cui viene prescritta una 'dieta' efficace. La vicinanza dell'intera espressione *tšt bhl̄s bl ḡml* a testi quali KTU 1.4 III 14-16; 1.4 IV 36-37; 1.23:6 potrebbe far pensare a *hl̄s* quale recipiente da cui (*b-*) si beva *bl ḡml*¹⁶.

bl ḡml - Molto in contesto per *bl* la proposta di Loretz - Xella, *cit.*, 43 "Mischung, Bier" con rimando all'accadico *billu*; ci si può, in alternativa, riferire all'accadico *biltu*, ebraico *bāl* "prodotto", "frutto". *ḡml* - Derrata già conosciuta a Ugarit ma di non facile identificazione. Esclusa la prossimità all'arabo *samala* "essere duro" suggerita in UT 2173, propendiamo per una resa quale "fico"¹⁷; si tratterà allora di bere una bevanda a base di fi

chi, un frutto dalle ben note associazioni sessuali¹⁸.

bm̄mt (8) *bm̄iyt*

bz̄lm bqd̄š

aphm (9) *kš̄pm db̄bm*

Anche in questo caso risulta evidente l'impiego di un procedere formulare di cui sfugge l'articolazione. Tra le varie possibilità, si potrà pensare alla enumerazione di quattro direzioni verso cui sono indirizzate le "stregonerie" delle mosche (meno verosimilmente, con de Moor, *cit.*, 429, da cui queste sono espulse); in tal caso si noterà come almeno le prime due localizzazioni (alture, acque [o isole]) descrivono uno spazio non determinato o circoscritto: si tratta di espressioni polari (molti paralleli nella letteratura magica)¹⁹ evocanti la totalità dell'ambiente esterno (cf., ad esempio, KTU 1.6 V 17-19).

bm̄iyt - Se non si vuole accettare *miyt* come relativo alle acque (Caquot, *cit.*, 490: "fonds arrosés"; de Moor, *cit.*, 429: "watered places"; Loretz - Xella, *cit.*, 37: "Wasserplatz") collegando al difficile *miyt* in KTU 1.16 III 4 (dove peraltro CTA e KTU leggono *mhyt* come in KTU 1.5 VI 5), si intenderà *rmt* e *iyt* preceduti entrambi da *bm-* (per l'alternanza di *bm-* e *b-* in uno stesso periodo, si veda ad esempio KTU 1.23:51) e quindi "alture/isole", per cui si veda l'ebraico *rāmā* e *ī* (plurale *ījm*, ma non osta la differente terminazione: casi di diversa o doppia desinenza del plurale sono attestati in ugaritico, cf. UT 8.7)²⁰.

bz̄lm bqd̄š - Nella prospettiva sopra delineata, *z̄lm* e *qd̄š* potrebbero costituire due specificazioni geografiche; per *qd̄š* in tal senso si veda forse KTU 1.3 III 30, mentre per *z̄lm* possiamo solo indicare l'esistenza del nome in riferimento ad una montagna in Giud 9, 48 e Ps 68, 15 (si veda qui v. 18).

ygr̄š h̄xm (10) *h̄brm*

wǵ̄lm d̄^otm lk

La sticomètria che proponiamo si differenzia in varia misura da quelle avanzate in precedenza sia da de Moor, *cit.*, 429, che da Loretz - Xella, *cit.*,

38: rispetto a queste, la nostra forse si raccomanda per la maggiore regolarità (cf. in parte Avishur, *cit.*, 16), segnata dall'andamento ternario caratteristico di gran parte dell'esorcismo.

$d^c tm lk$ - Giustamente Caquot segnala la presenza del parallelismo $hbr/d^c t$ in KTU 1.6:48-49. Ma tradurre hbr come "compagno" e $d^c t$ "conoscente", non è evidentemente in contesto (per hbr "legami magici" si veda Avishur, *cit.*, 22-23; Loretz - Xella, *cit.*, 43: "Zauberer"); poco soddisfacente anche la proposta di Loretz - Xella, *cit.*, 43 di individuare un costrutto $šlm d^c tm$ "Zauberlehrlinge". In via di ipotesi avanziamo per $d^c t$ una relazione semantica con l'ebraico $šā'awā$ "terrore" che fornisce, ci pare, un buon corrispettivo a hbr . Si osserverà nei due membri l'abituale fenomeno stilistico del *ballast variant* (UT 13.116); questa constatazione è permessa dal recupero di lk al termine del secondo membro ("da te"), mentre solitamente è inteso quale imperativo di hlk ("va !") a introduzione dello stico successivo.

(11) $lžtm al tmk$
 $al t^c lg$ (12) $lšnk$
 $al tapq apq$

$lžtm$ - Sulla scorta dell'arabo *lažiya*, Caquot, *cit.*, 490 traduce "ardeur", che si adatta assai bene entro un simile contesto se fosse connotato sessualmente. Si veda per questo l'ebraico $lāšūt$ "piacere sensuale"²¹.

$lšnk$ - La balbuzie viene frequentemente richiamata negli scongiuri accadici²²; sospettiamo tuttavia che $lšn$ sia qui eufemistico.

$al tapq apq$ - Verosimilmente occorrerà scorgere un'allusione al flusso spermatico²³. Si noterà come il suffisso pronominale di $lšnk$ eserciti la sua forza sia su $lžtm$ che su apq ²⁴.

$lbš$ (13) $il yštk$
 $^c rm il yštk$

$lbš$ - Piuttosto che genericamente "vestito", potrebbe trattarsi di una sorta di corazza (si veda ad esempio 1 Sam 27, 5; Ez 38, 4) fatta di cuoio ($^c rm$)²⁵;

si ricorderà l'abbigliamento degli eroi omerici o il vaso minoico di Harvest-er²⁶, come anche quanto a proposito di Usoos riporta Filone di Byblos presso Eusebio, *Praep. ev.* I, 10, 10; il suo scopo sarebbe di assicurare la protezione di El o d'altra divinità (qui *b^ol*, *h^orn*, *g^olm*) di cui *il* potrebbe essere designazione generica (così Loretz - Xella, *cit.*, 44²⁷). Forse a un rito di spoliatura simbolica dalle potenze della malattia (l. 15 *npz^ol*), corrispondeva uno analogo di vestizione da parte di una divinità benigna. Si potrebbe altresì suggerire che un tale vestito di pelle, quale abbigliamento tipicamente maschile, venisse a fomentare simbolicamente la sopita virilità di chi lo indossava²⁸; in ogni caso la funzionalità della pelle animale come materiale apotropaico è attestata²⁹.

(14) *ladm wd h^otm*

larš zrm (15) *lbn*

wd - In considerazione dell'evidente parallelismo *ladm/larš*³⁰, è da supporre complementare anche il contenuto dei due membri; con Loretz - Xella, *cit.*, 45 assumeremo *wd* come "amore"; "l'amore della verga" va forse inteso alla luce del seguente *zrm lbn*.

zrm - Il sostantivo ebraico *zerem* "temporale", richiamato giustamente da Loretz - Xella, *cit.*, 45 va qui inteso alla luce dell'ebraico *zir^emâ* "forte emissione seminale" in Ez 23, 20. *lbn* - Preferiamo fare di questo termine un attributo di *zrm*, piuttosto che, come *lbn adm*, considerarlo parallelo a *ladm* della l. 14; ciò sia per favorire la nostra interpretazione dell'intero esorcismo che per conservare una sticometria notevolmente regolare. Se si accetta questa ricostruzione, l'espressione "a terra uno 'scroscio' bianco" deve far riferimento ad un'azione di natura omeopatica atta a favorire il riacquisto della potenza: la diffusione del seme altrui o di una sostanza ad esso simile, a terra (assai interessante un confronto, per l'espressione, con Gen 38, 9!) anticipa ed influisce sulla capacità del paziente a copulare³¹.

adm banšt npz^ol

adm - Nel quadro della nostra interpretazione, andrà notato un Wortspiel con *adm* "terra" della l. 14 (cf. Gen 2, 7). *npzl* - Loretz - Xella, *cit.*, 45 con rimando all'accadico *pasālu*, traducono *pzl* "sich abwenden"; per noi si tratta invece di un N di *pzl* "scortecciare" (per un confronto con Gen 30, 37-38 si veda Saracino, *cit.*, 341-42³²). Per un identico motivo rituale ci si rifarà a vari testi della serie *šurpu*, dove la sbucciatura e la distruzione di cipolle, datteri etc., provoca una parallela liberazione del paziente dal male che lo affligge³³. Non è impossibile che la recitazione dell'esorcismo fosse accompagnata da un rituale corrispondente che prevedesse un'azione simbolica quale, ad esempio, lo scortecciamento di una verga.

(16) *hm bnpš atrt*

rbt bl (17) []*rk*

bnpš - Se si accetta la restituzione di Caquot, *cit.*, 490 per l'inizio della l. 17 [*iḡ*]*rk*, tra le varie possibilità di resa di *npš*, occorrerà prescegliere nel nostro caso una connotazione pregnante, "fame" o "fauci"; meglio quest'ultima per cui si veda, ad esempio, KTU 1.5 I 6-7 *lyrt bnpš bn ilm mt*.

atrt - E' possibile per la grande dea associata ad El, una primitiva relazione col mondo sotterraneo, ora forse confermata dal nostro testo³⁴.

rbt - E' il consueto appellativo di Athirat: *rbt atrt ym*. Tuttavia la collocazione posposta dell'appellativo, certamente insolita, fa presumere che con esso inizi un nuovo membro. La scissione di un nome divino composto in due elementi paralleli è fattore stilistico non certo ignoto nei testi letterari di Ugarit (UT 8.61 cui si aggiunga KTU 1.6 I 48-49. 51-52 e KTU 1.4 VIII 24 dove compare il nome intero *mdđ ilm mt*, normalmente scomposto). Iniziando un nuovo stico, davanti a *rbt* deve suppersi la forza della preposizione di *bnpš*, altro esempio di ellissi³⁵: "dalla Grande". *bl* - Impossibile pronunziarsi nella mancanza di un referente sicuro; accettando [*iḡ*]*rk*, dovrebbe trattarsi qui, a differenza della l. 7, dell'avverbio "certamente".

l_{ttm} itbnnk

l_{ttm} - Si tratta verosimilmente di una notazione rubricale: "per due volte" (cf. *b_{ttm}* in KTU 1.16 II 114). Si veda per queste KTU 1.23:12. 20. 57; KTU 1.4 IV 104; RIH 78/4³⁶. Improbabile e non necessaria l'ipotesi di de Moor, *cit.*, 432 circa una forma passiva da **lwt* "to mould (clay)". All'indicazione fa seguito una formula che l'esorcista o il paziente dovrà recitare in prima persona. *itbnnk* - Analizziamo questa formazione come tD di *byn* + *n* energetico (UT 9.11) + suf. 2^a m. La conoscenza del (nome del) demone che è all'origine della malattia, conferisce autorità sopra di esso³⁷.

(19) *al t_{tb} riš*

Possono darsi due modi di intendere: il comando è rivolto allo spirito, per indicare la definitività della sua uscita, oppure si tratta di una prescrizione rituale da compiere da parte del paziente interessato³⁸.

E' senza dubbio ancora prematuro voler avanzare conclusioni appena più che probabili per un testo la cui difficoltà è pari almeno alla sua novità nel campo della documentazione rituale ugaritica. Una elementare riserva s'impone qui più che altrove nel momento di condensarne sinteticamente i contenuti.

Il fatto che alla 1.2 ci si rivolge a Baal e alla 1. 9 a Horon, può lasciar pensare a due differenti rituali raccolti insieme per la medesima funzione, il che potrebbe rendere ragione, fra l'altro, dell'eterogeneità dei motivi presenti nel documento³⁹.

11. 1-7 - Qui è Baal ad essere invocato dall'esorcista come colui che espelle le 'mosche'. Segue immediatamente l'intervento dell'esorcista, accompagnato da una serie di quattro metafore (che certo non hanno scopo decorativo, bensì concretamente magico). Non chiara a questo punto la funzione delle 11. 5b-6a: forse si allude alla causa nota o ignota dell'attuale stato d'impotenza (che deve essere una colpa da parte del malato). Infine la 1. 7 dovrebbe far riferimento ad una 'cura', ad una 'ricetta'.

11. 8-22 - Dopo due membri di incerta definizione, ci si rivolge a Ho-

ron e a *šlm*. L'esorcista indi con autorità comanda il rafforzarsi della potenza del malato. Forse segue un gesto di vestizione con un capo prettamente virile quale una corazza di pelle, accompagnato da una formula relativa. Alla l. 14 viene prescritta una operazione di magia simpatica atta a stimolare la neghittosità del paziente. Lo stesso pare avvenga alla l. 15b: forse un gesto di spellatura veniva effettuato su qualche oggetto (un bastone ?) o sul malato stesso, per provocarne una corrispondente liberazione dal male. Segue una assicurazione di salvaguardia (?) nei confronti di Athirat. Infine un indice di ripetizione introduce quello che si indovina come un ordine impartito al demone o al paziente.

E' dunque azzardato voler offrire una versione attendibile di questo testo, viste le numerose e resistenti incertezze lessicali e sintattiche. Il tentativo che segue vuole essere esclusivamente una visualizzazione dei risultati compendiatati nelle note precedenti.

- (1) *Scacci le 'mosche' dell'Eroe*
la malattia della tua verga al [lontani ?]
- (2) *Baal, la malattia della tua verga.*
Ed escano alla voce dell'offerente
- (3) *come fumo dalla finestra*
come serpente dalla colonna
- (4) *come daini verso la roccia*
come leoni verso la tana.
- (5) *La verga purifica*
e 'avvicina' la verga.
Se hai peccato dietro di te
- (6) *e fatto il male davanti a te,*
mangerai pane (7) di digiuno
*berrai da un *hls* una bevanda di fico.*
Nelle montagne, (8) nelle isole
*in *zlm*, in *qdš**

ecco (9), gli incantesimi delle 'mosche' !

Respinga Horon (10) le stregonerie

e ðlm i terrori da te.

(11) *Il tuo piacere non diminuisca*

non inciampi (12) la tua 'lingua'

non si arresti il tuo canale.

Una corazza (13) El ti metta

una pelle El ti metta.

(14) *Al suolo l' 'amore' della verga*

a terra uno 'spruzzo' bianco,

l'uomo dall'infermità è 'sbucciato'.

(16) *Si, dalle fauci di Athirat*

dalla Grande certo (17) ti [preserverò ?]

Per due volte: ti conosco bene

(18) [] *non venire più*

(19) [] *non girare la testa*

...

-
- 1) *Nouveaux textes ougaritiques de Ras Ibn Hani: ACF, 79 (1978-79), 488-89.*
 - 2) J.C. de Moor, *An Incantation against Evil Spirits (Ras Ibn Hani 78/20): UF, 12 (1980), 429-32; Y. Avishur, The Ghost-Expelling Incantation from Ugarit (Ras Ibn Hani 78/20): UF, 13 (1981), 13-25; O. Loretz - P. Xella, Beschwörung und Krankenheilung in RIH 78/20: MLE, I (1982), 37-46; F.Saracino, Ras Ibn Hani 78/20 and Some Old Testament Connections: VT, 32 (1982), 338-43.*
 - 3) De Moor, *cit.*, 429 è propenso a scorgere un esorcismo da praticare su un giovane impossessato; Avishur, *cit.*, 14 parla di incantesimo contro spiriti della malattia.
 - 4) Così Loretz - Xella, *cit.*, 45; Saracino, *cit.*, 338.

- 5) Nonostante la lucida premessa, la riproduzione sticometrica fornita da Avishur, *cit.*, 15 non sembra di fatto rispettare la scansione del testo.
- 6) Dalla foto pubblicata in A. Bounni, *La quatrième campagne de fouilles (1978) à Ras Ibn Hani (Syrie)*: CRAIBL, 1979, 289 non risulta spazio sufficiente per l'integrazione proposta da Loretz - Xella, *cit.*, 40 r[hq hd//rpu]. Cf. ora P. Bordreuil - A. Caquot, *Les textes en cunéiformes alphabétiques découverts en 1978 à Ibn Hani: Syria*, 57 (1980), 346-50 e fig. 3 a p. 368 (l'interpretazione del testo non si discosta da quella di Caquot in ACF, *cit.* alla nota 1).
- 7) Si veda CML, 149; M. Dahood, *Ugaritic-Hebrew Syntax and Style*: UF, 1 (1969), 36.
- 8) L'associazione verga - genitali maschili è delle più ovvie; si pensi, fra l'altro, all'uso che se ne fa nella serie specifica ŠA.ZI.GA. Cf. R.D. Biggs, ŠA.ZI.GA. *Ancient Mesopotamian Potency Incantation* (Texts from Cuneiform Sources, 2), New York 1967, nn. 14; 22, etc.
- 9) Cf. Dahood: UF, 1 (1969), 27.
- 10) Si veda anche KTU 1.2 IV 15-16; Ps 58, 8-9; Prov 30, 19 (altri paralleli tratti dall'Antico Testamento in Avishur, *cit.*, 18-20).
- 11) Per i paralleli in ambito accadico si veda Avishur, *cit.*, 18; Saracino, *cit.*, 341; B. Polentz, *Medizinhistorische Bemerkungen zu KTU 1.124 und RIH 78/20*: MLE, I (1982), 47-50; molti altri se ne potrebbero aggiungere da ulteriori latitudini, si pensi, ad esempio, al grande testo magico mandaico pubblicato da E.S. Drower, *Šafta d Pishra d Ainia*: JRAS, 103 (1937), 600-601.
- 12) Si ricordi come sovente nei rituali purificatorii e negli scongiuri babilonesi si fa riferimento ad un'offerta sacrificale da parte dell'amma lato, per sollecitare l'intervento della divinità o in ringraziamento per l'avvenuta guarigione (assai spesso nelle preghiere 'a mano alzata' e nei testi *Namburbi*).
- 13) Si veda soprattutto S. Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen* (Biblica et Orientalia, 33), Roma 1977.
- 14) Ovvero si tratterà del motivo del peccato conosciuto e di quello sconosciuto (faccia - dorso). Un tipo di colpa, l'abbiamo visto, è da presupporre per l'insorgere dell'infermità. In casi del genere è noto come non doveva essere sempre chiaro a causa di quale mancanza era intervenuto il castigo degli dèi, consenzienti così all'irruzione delle potenze della malattia. Di qui la formula di confessione: peccato "che conosco, non conosco" (*idû la idû*), che ricorre spesso nelle preghiere e negli scongiuri babilonesi. Si veda, ad esempio, E. Ebeling, *Die akkadische Gebetsserie „Handerhebung“ von neuem gesammelt und herausgegeben*, Berlin 1953, 8. Per il motivo cf. Ps 51,5 (peccato conosciuto) e Is 38,17 (peccato dimenticato - perdonato).

- 15) Cf. G. Contenau, *La médecine en Assyrie et en Babylonie*, Paris 1938, 162; per mangiare/bere entro un contesto magico cf. C. Fossey, *La magie assyrienne*, Paris 1902, 318 (con senso differente).
- 16) E' nota la ricchezza di vocabolario relativa a questo genere di utensili. Di più, dal momento che in ebraico *ḥālāš* ha in vari casi riferimento ai genitali maschili (Gen 35,11; 1 Re 8,19; 2 Cron 6,9), si potrebbe pensare che un tale recipiente avesse forma fallica. In alternativa segnaliamo un suggerimento di M. Dahood, il quale scorgeva nel nostro caso una costruzione analoga a Qo 10,17 *jōkēlū big^ebūrā* "mangiano per raforzarsi" (*b-* finale), rendendo la l. 7: "berrai per riacquistare vigore sessuale" (lett. "per i lombi").
- 17) Così J.C. Greenfield, *Ugaritic Lexicographical Notes*: JCS, 21 (1967), 90 e R.R. Stieglitz, *Commodity Prices at Ugarit*: JAOS, 99 (1979), 17.
- 18) Si veda per queste M. Pope, *Song of Songs* (The Anchor Bible), Garden City - New York 1977, 398.
- 19) Ad esempio *Ludlul bēl nēmeqi* III, Si 55 Rev. 4-17 (BWL, 52; cf. *ibid.* II, 51-57 [BWL, 40. 42]). Per il motivo dell'ἀποπομπή e dell'ἐπιπομπή nel mondo greco cf. O. Weinreich, *Religionsgeschichtliche Studien*, Darmstadt 1968 (reimpr.), 13-17.
- 20) Si veda anche D. Neiman, ^Cbr. iht. nṣmm (^Cnt: VI: 8-9): *a Proposed Translation*: JNES, 30 (1971), 64-68.
- 21) Cf. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, etc.*, I, New York 1926, *ad voc.*
- 22) Si veda *Ludlul bēl nēmeqi* III, Si 55 Rev. 22-35 (BWL, 52. 54); Ebeling, *cit.*, 82; G. Meier, *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlū* (AfO, Beiheft 2), Berlin 1937, 10.
- 23) Per "canale" con uguale connotazione cf. ŠA.ZI.GA nn. 2; 15; 16.
- 24) Per questa particolarità stilistica cf. G.R. Driver, *Hebrew Studies*: JRAS, 114 (1948), 164.
- 25) L'eventualità di ḡr = "pelle" in KTU 1.6 I 2 e 1.19 IV 173, non dovrebbe infirmare (vista l'instabilità fonetica di ḡ in ugaritico) la nostra proposta per ^Crm.
- 26) Soprattutto si veda M.P. Nilsson, *The Minoan-Mycenean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund 1950², 156-64.
- 27) Per un parallelo con Gen 3,21 si veda Saracino, *cit.*, 341.
- 28) Si veda specialmente H.A. Hoffner, *Symbols for Masculinity and Femininity. Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Rituals*: JBL, 85 (1966), 326-34.
- 29) Cf. Saracino, *cit.*, 341, cui si aggiunga L. Deubner, *De incubatione*,

- Leipzig 1900, 27-28; A.D. Nock, *Essays on Religion and Ancient World*, II, London 1972, 599; anche T.H. Gaster, *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*, New York 1961, 314-15.
- 30) Per 'adam in ebraico come "terra" cf. M. Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology*, Roma 1963, 57-58; id., *Hebrew-Ugaritic Lexicography I: Biblica*, 44 (1963), 292.
- 31) Si vedano le osservazioni di Contenau, *cit.*, 144; Gaster, *cit.*, 33.
- 32) In ebraico rabbinico *pāšal* sta anche per "denudare", cf. Jastrow, *cit.*, II, *ad voc.* ; si pensi alla l. 12 *lbš*.
- 33) Cf. E. Reiner, *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations* (AfO, Beiheft 11), Graz 1958.
- 34) Cf. E. Lipiński, *The Goddess Athirat in Ancient Arabia, in Babilonia and in Ugarit: OLP*, 3 (1972), 101-19.
- 35) Cf. Dahood: UF, 1 (1969), 28-29.
- 36) Di frequente compagno simili indicazioni in testi tipologicamente affini al nostro: cf. ŠA.ZI.GA, nrr. 19; 21 etc.
- 37) E' un motivo piuttosto frequente; cf. K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, II, Leipzig 1931, VIII, 13, 50.
- 38) Cf. Ebeling, *cit.*, 82, 136.
- 39) Si pensi alla probabile occorrenza, nel primo amuleto di Arslan Tash, di due esorcismi (KAI no. 27, 1-15; 16-29; cf. A. Caquot, *Observations sur la première tablette magique d'Arslan Tash: JANES*, 5 [1973], 49 e G. Garbini, *Gli incantesimi fenici di Arslan Tas: OA*, 20 [1981], 284): nel primo di essi sono menzionate due divinità, *ssm bn pdr* (l. 2) e Baal (l. 14); nel secondo Horon (l. 16).