

Testi del Vicino Oriente antico

fondati da Paolo Sacchi
diretti da Riccardo Contini

1. Letteratura egiziana classica
a cura di Sergio Pernigotti
2. Letterature mesopotamiche
a cura di Lucio Milano
3. Letteratura iranica
a cura di Carlo Giovanni Cereti
4. Letterature dell'Asia Minore
a cura di Stefano de Martino
5. Letterature della Siria
e Palestina
a cura di Riccardo Contini
6. Letteratura ebraica e aramaica
a cura di † Gian Luigi Prato
7. Letteratura della Siria cristiana
a cura di Alberto Camplani
8. Letteratura egiziana
gnostica e cristiana
a cura di Tito Orlandi
9. Letteratura etiopica
a cura di Alessandro Bausi
10. Testi dell'Arabia preislamica
a cura di Alessandra Avanzini

Tutti i volumi della collana sono stati sottoposti
al vaglio di due recensori anonimi

Testi del Vicino Oriente antico
diretti da Riccardo Contini

4
Letterature dell'Asia Minore
a cura di Stefano de Martino

5
Le Parabole hurro-ittite

Paideia

Le Parabole hurro-ittite

Un testo sapienziale bilingue

a cura di
Matteo D'Orazio

Paideia

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Le Parabole hurro-ittite : un testo sapienziale bilingue ; a cura di
Matteo D'Orazio

Torino : Paideia, 2025

118 p. ; 21 cm – (Testi del Vicino Oriente antico. 4, Letterature dell'Asia
Minore ; 5)

Bibliografia e indici

ISBN 978-88-394-1015-3

1. Letteratura sapienziale hurrita – Parabole

891.1 (ed. 23) – Letterature indoeuropee orientali e celtiche

Tutti i diritti sono riservati

© Claudiana srl, Torino 2025

ISBN 978.88.394.1015.3

Introduzione

I. L'OPERA

I testi letterari che qui si propongono, noti nella letteratura secondaria come «Parabole», vengono dalle collezioni di documenti rinvenuti in Anatolia e datati alla seconda metà del II millennio a.C., quando tutta l'Anatolia era parte del regno ittita. Le Parabole sono state rinvenute negli anni 1983 e 1985 durante gli scavi condotti da Peter Neve in Turchia presso l'antica capitale ittita Ḫattuša, l'odierna Boğazkale (in passato Boğazköy, centro dell'omonimo distretto nella provincia di Çorum), e redatti su tavolette d'argilla in edizione bilingue hurrico-ittita da più scribi attivi in quella città. Nell'insieme dieci Parabole si sono conservate più o meno estesamente, sette riportate dalla tavoletta KBo 32.14 in buono stato, mentre altre tre da KBo 32.12 assai frammentariamente; entrambe le tavolette sono state ritrovate nel Tempio 16.¹ La loro scoperta ha consentito di comprendere più a fondo la lingua hurrica di quanto fosse stato possibile fino ad allora, grazie al confronto con la ben più nota lingua ittita.

Proprio l'archivio di questo edificio di culto con l'aggiunta di quello del Tempio 15, all'interno del quartiere templare della Città Alta di Ḫattuša, sono i luoghi che hanno consentito ampi rinvenimenti testuali:² oltre alle Parabole, le scoperte hanno consentito di individuare in primo luogo innumerevoli tavolette e frammenti (almeno 33 dal Tempio 16 e 14 dal Tempio 15), appartenenti al Canto della Liberazione, una composizione poetico-mitologica sulla caduta di Ebla/Tell Mardikh, cui spesso le Parabole sono state associate in passato. In seguito, sono tornati alla luce anche testi di diffe-

¹ Per questo tempio v. subito sotto. Oltre a quelle già citate, altre tavolette frammentarie documentano Parabole, cf. sotto, 11.3.

² V. de Martino 2014, 131 ss. e 134 s.

rente tipologia, come per esempio il mito e il rituale della scomparsa del dio Telipinu (Tempio 15), frammenti del Poema di Gilgameš in accadico, un rituale con canti in lingua luvia e un frammento della festa *purulli* con canti in hattico (Tempio 16). La maggior parte dei testi ritrovati in questi due templi, per caratteristiche paleografiche e linguistiche, possono essere datati alla prima età imperiale ittita (prima metà del XIV sec. a.C.), presentando un *ductus* di scrittura del tipo medio ittita (MH: Middle Hittite).

Infine, sono state rinvenute negli stessi Templi alcune *bullae* con impressione di sigilli databili fra il XIV e il XIII sec. a.C. I templi sono collocati nella Città Alta che, contrariamente a quanto si congetturava in passato, non è stata edificata al tempo di Ḫattušili III e Tuthaliya IV, ma in un periodo precedente, verso il XVI-inizio del XV sec. a.C. i templi più antichi, mentre quelli più recenti a pianta rettangolare a partire dagli ultimi decenni del XV sec. a.C. Come si vedrà più avanti, questa è proprio l'epoca in cui si decise di approntare una traduzione del testo hurrico delle Parabole e del Canto. D'altronde è anche il momento storico in cui l'influenza della cultura hurrica si fa più intensa nel regno di Ḫatti, soprattutto nella sfera della corte (sotto il regno di Tuthaliya I/II, Arnuwanda I e Tuthaliya II/III), e si può avanzare l'ipotesi che vi sia un certo legame fra le divinità menzionate nelle composizioni bilingui hurro-ittite e quelle per il cui culto erano stati eretti i Templi 15 e 16.

Tuttavia, ancora al giorno d'oggi questo non è accertabile, anche perché gli archivi templari, pur presentando un numero considerevole di ceramiche di vario utilizzo (*pitthoi*, *spindle bottles*, *lentoid flasks*, ecc.) e altri materiali, non preservano oggetti culturali caratteristici delle singole divinità.

Le copie delle tavolette delle Parabole e del Canto, assieme a quelle frammentarie, sono state edite in autografia da H. Otten e C. Rüster nel 1990 nel volume 32 della serie KBo, mentre l'*editio princeps* è stata pubblicata nel 1996 per merito di Erich Neu: l'insigne studioso tedesco nel volume 32 della serie StBoT, ha fornito un'edizione critica vasta e approfondita, con traslitterazione, traduzione e commento filologico sia per la versione originale hurrica sia per la traduzione ittita, nonché per i testi di cui restano soltanto pochi frammenti: tutto ciò ha garantito all'opera una completezza tale da

renderla ancora oggi una pietra miliare negli studi sul Vicino Oriente antico.¹

2. IL RAPPORTO CON IL CANTO DELLA LIBERAZIONE

In passato era opinione degli studiosi che le Parabole avessero parte in qualche modo nella narrazione che si dipanava all'interno dell'opera assieme alla quale erano state scoperte, vale a dire il Canto della Liberazione, così denominato riferendosi a quanto registrato dai colofoni di alcune tavolette, in ittita SÌR (Canto) *parā tarnu-maš* (della Liberazione).²

Il poema epico-eziologico celebra la caduta della città siriana di Ebla, la «città del trono», a causa dell'ira divina scatenata dalla tracotanza dei suoi abitanti più influenti: il dio della Tempesta Teššob (nella versione ittita Tarḫun) chiede al re di Ebla Megi (il cui nome deriva dall'accadico *mekum* «signore») la liberazione di tutti gli schiavi di guerra presenti in Ebla e provenienti dalla sconfitta città vicina di Igingalliš, fra cui spicca per dimensione eroica ed età Purra,³ servitore di ben nove sovrani prima dello stesso Megi; in caso di rifiuto minaccia la devastazione totale della potente città. La richiesta di Teššob, nonostante gli sforzi del re, viene respinta dal consiglio degli anziani di Ebla, il cui parere era vincolante per il sovrano: tutto si basa su una vera e propria «tenzone» retorica fra Megi e il membro più autorevole dell'assemblea, Sazalla, fine oratore, una sorta di Cicerone *ante litteram*. E così, sebbene il canto sia

¹ V. Neu 1996, 1 (con n. 1) e 56-218; v. anche de Martino 2000, 296 con n. 3. Le Parabole hanno ricevuto attenzione da parte di molti altri autori in svariate pubblicazioni: si possono ricordare, fra gli altri, S. de Martino, R. Francia, M. Giorgieri, H.C. Melchert, H.J. Hoffner Jr., G. Wilhelm, N. Oettinger, I. Wegner, V. Haas e H.J. Hoffner Jr. Per il testo di Neu (in versione pdf online) v. il link <https://www.hethport.adwmainz.de/stbot/baende/StBoT32.pdf>.

² Il sumerogramma SÌR «Canto», designante un'opera poetica, equivale all'itt. *išḫamāi-*, al hurr. *ḫalmi* e all'accad. *zamāru*, v. Bachvarova 2016, 21 e 36 s. Corrisponde a *parā tarnumar* il hurr. *kirenzi*, l'accad. *an-/durāru* e il sumerogramma AMA.AR.GI₍₄₎, v. Neu 1996, 7 ss.; Otto 1998, 147-51 e Otto 2001, 526 ss. Sulla tipologia di liberazione a cui si fa riferimento nel Canto v. l'approfondita disamina in von Dassow 2013, 152-59.

³ Il nome Purra, ricalcato sul hurr. *purame*, vuol dire «schiavo», cf. BGH, 327 s. sub *p/wuram(m)e/i* 1.

incompleto, si può intuire che effettivamente la fine della città fosse arrivata a causa dell'ira divina.

Il Canto si componeva di svariate tavolette, non tutte le quali pervenute integralmente: in breve, seguendo l'ordine più recente avanzato da Gernot Wilhelm, a un proemio nella prima tavoletta (KBo 32.11), segue nella seconda una scena di dialogo mattutino fra il dio della Tempesta e suo fratello Tašmišu/Šuwaliyat (KBo 32.37 e 10); la terza tavoletta presenta, invece, quello che pare una retrospettiva storica sui sovrani di Ebla prima di Megi (KBo 32.20), mentre la quarta tramanda il discorso di Teššob a Megi sulla liberazione degli schiavi, la promessa di doni divini per la città in caso di accettazione e la minaccia di nefande conseguenze in caso di resistenza (KBo 32.19). La quinta tavoletta presenta sulla scena l'oratore Sazalla e fornisce ampie sezioni del suo discorso contro la liberazione, seguito da un tentativo disperato di Megi presso il dio della Tempesta per implorarlo e gettare tutta la responsabilità del suo fallimento su Sazalla e gli altri anziani (KBo 32.15). La sesta e ultima tavoletta pervenuta a oggi riporta una sorta di catabasi di Teššob nel sottosuolo presso la dea Allani e una magnifica scena di banchetto offerto dalla Signora degli inferi al dio (KBo 32.13); a questa sezione probabilmente ne seguiva una settima del tutto perduta.¹ Come si evince dal contesto generale del Canto, le due tavolette registranti Parabole di matrice didascalico-sapientziale non possono essere incluse nella sua sequenza, nonostante alcune tematiche di fondo in cui le due opere convergono, quali l'intenzione di evidenziare comportamenti umani negativi e la giusta punizione che colpisce chi si comporta in tale maniera, mostrando per contrasto come si dovrebbe correttamente agire nella vita.

Sulla linea dell'inclusione delle Parabole nel Canto, ad esempio, si pone Neu 1996, 9 s. e 18. Egli considera i prigionieri di Ebla come gente libera divenuta schiava per debiti (e non in seguito a una guerra) e presuppone l'emanazione di un decreto generale di rilascio che avrebbe generato gaudio nelle masse coinvolte;² le Parabole nascebbero, dunque, in tale clima di speranza, e sarebbero state lette

¹ Sulla successione delle tavolette e la trama del Canto v. in particolare Wilhelm 1997 e 2012; de Martino 2012, 208 s.; 2014, 127 s. e 2019.

² Così anche in Hoffner 1998, 66 e 75 s. e Haas 2006, 177 s.

sulla piazza centrale di Ebla come storie istruttive per il popolo da tenere a mente. Lo stesso autore, tuttavia, a pp. 17 s. si accorge dello stacco repentino fra la prima tavoletta del proemio (KBo 32.11) e la prima di Parabole (KBo 32.12) e così cerca di risolvere il problema proponendo l'appartenenza degli *exempla* bilingui a un'altra redazione del Canto, cui forse era associabile anche la seconda tavoletta di Parabole (KBo 32.14).

La tematica è ripresa da Otto 1998, 147-151 e Otto 2001: l'autore respinge in base a raffronti testuali la teoria di Neu di una liberazione via pubblico decreto dei prigionieri di Igingalliš dalla schiavitù per debiti, riconoscendo che costoro erano stati catturati in seguito a uno scontro bellico.¹ In seguito, afferma che le Parabole rappresentano la chiave per interpretare il poema nella sua interezza: esse, infatti, mostrano in svariate modalità le conseguenze nefaste della ribellione e dell'ingratitudine verso l'autorità superiore, umana o divina che sia, a cui tutto si deve. Lo stesso messaggio veicola il Canto della Liberazione, con l'ordine di Teššob di rilasciare gli schiavi non rispettato dagli anziani di Ebla, i quali dimostrano anche di non tenere in alcun conto la volontà del loro sovrano. La scena di banchetto finale negli inferi, al contrario, veicola il modello opposto: il mondo divino ctonio, riconoscendo come proprio signore il dio della Tempesta, appare coeso e in armonia, proprio quello che non riescono a realizzare gli umani e che dovrebbero avere come modello. Rispettare il proprio ruolo sociale è fondamentale nella vita e nei rapporti con gli dèi, chi si ribella è condannato a una fine atra: questo l'impianto di fondo etico e ideologico che permea l'intera opera bilingue e giustifica al suo interno l'inserimento delle Parabole.

Infine, anche Mary R. Bachvarova nei suoi lavori ha sempre sostenuto l'appartenenza delle Parabole al Canto. Per esempio, in Bachvarova 2010, 67 e 72-79, dopo aver ripreso l'ipotesi di diverse redazioni del Canto (una delle quali avrebbe potuto includere le Parabole) e l'ordine delle tavolette come stabilito da Neu, avanza l'ipotesi che la dea Išhara, presente nella prima tavoletta del Canto

¹ V. il termine designante Purra, *āssiri* «prigioniero di guerra» in KBo 32.19, Ro. i 3 (cf. Neu 1996, 378 con n. 3 e 398 ss.; de Martino 2019, 136 con n. 115 e BGH, 54 sub *azziri*, *oder assiri*).

(KBo 32.11 Ro. i 5 s.), sia colei che narra le Parabole allo stesso Teššob, con cui già aveva instaurato un dialogo alla fine di questa prima sezione. Tuttavia, anche quest'ipotesi non sembra poter essere accolta del tutto, essendo il contesto in cui compare la dea e nel quale vengono riferiti i suoi attributi divini principali del tutto frammentari e di difficile interpretazione.¹ Anche il raffronto proposto da questa studiosa con passi simili e piccoli inserti favolistici presenti in opere quali il «Testamento Politico di Ḫattušili I» (CTH 6) e la «Cronaca di Palazzo» (CTH 8), soprattutto nella funzione degli animali ivi presenti, non risolve il problema: bisogna ricordare che i confronti con opere ittite non sono probanti per composizioni hurrite, di tutt'altra matrice culturale. L'intento originale potrebbe già essere stato quello di affiancare al Canto della Liberazione le Parabole come un'ulteriore esegesi del significato etico del poema, oppure questo scopo potrebbe essere stato inferito e stabilito dai traduttori ittiti, trovandosi davanti a un materiale così variegato e del quale forse non si riconosceva più un ordine preciso; così come potrebbero già in origine le due opere essere state distinte.² Infine, Bachvarova 2016, 129 ss. sembra optare maggiormente per un'inclusione delle Parabole in un'altra serie testualizzata del Canto, in virtù di affinità di motivi e temi di fondo.³

Nonostante alcuni dubbi già espressi da Neu 1996, 17, uno dei primissimi studiosi a mettere in dubbio la successione delle tavolette del Canto fino ad allora proposta e l'inclusione di quelle ripor-

¹ KBo 32.11 Ro. i 5 s. *šidōri* ^D*Išhara tive/tiv(e)=(v)e tān[...]* / *mādi am(m)=ud=ō(=)bade eni* «(voglio raccontare) della Giovinetta Išhara, *ab[ile^(?)]* con la parola/crea[trice^(?)] di parola / e famosa per sapienza / sapienza *inattigibile*, la dea». Cf. Neu 1996, 30 e 37-41 e de Martino 2019, 127 s. con nn. 40 s.

² Argomentazioni simili riprese in Bachvarova 2014, 92 ss. Qui l'autrice propone di riportare a un genere unico tutte le composizioni bilingui hurro-ittite, dal Canto della Liberazione al Ciclo di Kumarbi, dai Canti di Kešši e Gilgameš a quello di Ḫuwawa. Tale genere è denominato «Canzone narrativa hurro-ittita» e deriverebbe da una tradizione bardica orale in cui i canti erano composti in hurrico e ittita allo stesso tempo. La studiosa afferma (anche in Bachvarova 2011, 304; 2014 e 2016, 46-52), inoltre, che un solo poeta bilingue è stato autore sia della versione hurrica che di quella ittita del Canto della Liberazione e delle Parabole. Tutte queste ipotesi, seppur affascinanti, non tengono conto di svariate problematiche linguistiche e temporali, come evidenziato in de Martino 2019, 124.

³ Anche Archi 2007, 189 s. propende per una connessione tematica di matrice etica fra il poema e le Parabole.

tanti Parabole è stato Gernot Wilhelm: in particolare nei suoi tre saggi del 1997, 2001 e 2012 illustra le incoerenze interne nella ricostruzione corrente e alcune difficoltà interpretative incontrate da Neu riguardo alla tipologia di schiavitù alla quale erano sottoposti i prigionieri di Igingalliš in Ebla (ripresa da Otto) e la successione dei re di Ebla predecessori di Megi. In seguito, l'autore stabilisce un nuovo ordine per le sezioni del Canto escludendo le Parabole, in quanto *paralipomena* da assegnare a un'altra opera di cui rimane sconosciuto il titolo, osservazione supportata a suo dire dalla mancanza di un colofone per la tavoletta KBo 32.14. Nel successivo saggio del 2001, Wilhelm a p. 84 perfeziona le sue considerazioni in merito attraverso un'analisi del colofone frammentario di KBo 32.12, che conclude essere troppo mal conservato per essere ricostruito come proposto da Neu. Inoltre, se si accettasse la successione tradizionale delle tavolette KBo 32.12 e 14 come la seconda e la terza del Canto, si avrebbero ripercussioni sull'ordine di quelle successive, non più corrispondente a quanto testimoniato dai colofoni (v. Wilhelm 2012, 158 ss.).¹

L'analisi è, infine, ulteriormente affinata in de Martino 2019, 126: qui l'autore afferma che solo l'espressione iniziale del colofone di KBo 32.12 «Seconda tavoletta» è del tutto preservata, mentre il segno successivo interpretato a suo tempo da Neu come PA può essere anche letto ŠA invalidando la proposta «della L[iberazione]». Le tavolette delle Parabole, così, appartenerebbero a una narrazione diversa e potrebbero essere state raccolte insieme al poema da uno scriba sotto il titolo generico di Canto della Liberazione.²

¹ L'abbandono del formato bilingue su parte del verso di KBo 32.14 viene presentato da Wilhelm 2001, 84 e Wilhelm 2012, 159 quale ulteriore prova dell'estraneità delle Parabole dal Canto (cf. anche von Dassow 2013, 133). L'assenza di un colofone in questa tavoletta ha spinto poi Archi 2007, 190 a ritenerla una bozza o una versione preliminare.

² Il colofone di KBo 32.12 (Vo. iv 23') era stato integrato e tradotto secondo l'edizione di Neu 1996, 57 e 72 (ma v. Neu 1996, 11) nel seguente modo: DUB II^{KAM} p[arā tarnuma]š Ū[L QATT] «Tavoletta 2. Della L[iberazione]. Non [finita]». Un approccio più prudente potrebbe leggere il colofone come segue (sviluppando quanto affermato da de Martino, tenendo conto che la dicitura «Non finita» è quasi del tutto sicura e che V = vocale): DUB II^{KAM} p[š[ā-... -V]š Ū[L QATT] «Tavoletta 2. Di [...] (?)». Non [finita]». Cf. von Dassow 2013, 132 s. e Waal 2015, 278.

3. LOCALITÀ ED EPOCA DI COMPOSIZIONE

Molti studi concordano nel riconoscere la Siria nord-occidentale del xvii/xvi sec. a.C. minacciata dalle campagne ittite di Ḫattušili I e Muṣṣili I come scenario di composizione del Canto della Liberazione, poema con molta probabilità centrato sul punto di vista ideologico-politico proprio di uno o più scribi attivi a Igingalliš, città siriana collocabile a sud della catena montuosa dell'Antitaurus e a ovest del fiume Eufrate (v. Wilhelm 2008, 192 s. e de Martino 2014, 129).¹ Questo luogo viene nominato nel Canto come patria dei nemici sconfitti e catturati da Ebla ed è simbolicamente presente sulla scena grazie a Purra, schiavo dalla dimensione quasi mitica per i suoi compagni di servitù. All'epoca delle campagne di Ḫattušili I contro i suoi nemici fra Anatolia e Siria, Igingalliš fu conquistata nel secondo anno di guerra, tempo prima che venisse effettivamente attaccata e distrutta anche Ebla, non si conosce se da parte di Ḫattušili I stesso o del successore Muṣṣili I: è così ipotizzabile che alcuni rifugiati di questa località, che vivevano fra l'Anatolia meridionale e la Siria occidentale, salutassero con estrema soddisfazione e giubilo la caduta della città del trono, loro storica nemica, quasi la percepissero quale un'ideale vendetta per tutte le tribolazioni che aveva loro causato.²

Per questo motivo, Igingalliš viene individuata (prima della sua distruzione) come uno dei centri possibili di stesura del Canto assieme a Ḫaššum, capitale di un potente e ricco regno in un'area dove lingua e cultura hurritica erano già ben presenti e vitali nel Medio Bronzo. Ḫaššum era stata indebolita dalle campagne di Ḫattušili I, ma non annientata completamente: quindi, non crea difficoltà supporre che le tradizioni letterarie hurritiche ivi preservate si sarebbero in seguito irradiate verso i potentati limitrofi, come Aleppo e Kizzuwatna, per tradizione orale o scritta. Successivamente, o all'epoca del sacco di Aleppo da parte di Tutḫaliya I/II, o al tempo dell'annessione di Kizzuwatna tramite il matrimonio fra lo stesso sovrano ittita e la principessa Nikkal-Madi e il trasferimento di molti testi dal-

¹ Invece, secondo Archi 2008, 99, Igingalliš si situerebbe a nord di Alalakh, non troppo lontano da tale città. ² V. de Martino 2014, 130.

l'archivio della capitale Kummani, il poema sarebbe giunto a Ḫatti e qui tradotto in ittita.¹

A questo punto occorre una precisazione: quanto detto finora riguardo alla nascita e diffusione del Canto della Liberazione si può considerare attendibile solo per quest'opera. Affermare che anche le Parabole, in quanto testo bilingue redatto in tale formato nello stesso arco temporale e rinvenuto a Ḫattuša nello stesso sito e nei medesimi contenitori del poema, abbiano avuto la stessa tradizione, luogo, tempo di composizione e diffusione, significherebbe andare incontro a un indebito sillogismo e creare un falso storico. Sicuramente le Parabole rispecchiano un mondo culturale di matrice siro-hurrica in un'epoca affine a quella del poema su Ebla, una lingua e un *ductus* simili, ma potrebbero benissimo essere state raccolte e stese in un luogo diverso da quello del Canto. Infatti, non esiste alcun elemento che espliciti il legame con un qualche centro siriano dell'epoca: manca qualunque coordinata temporale interna ai racconti e ogni riferimento geografico è a dir poco generico.

Le uniche tracce che consentirebbero un'identificazione migliore dell'origine delle Parabole sono, a mio parere, le cariche «burocratiche» ricoperte dai funzionari corrotti (governatorati distrettuali), la loro posizione nella catena di comando (intermedia fra il signore o re e il popolo e i loro eventuali sottoposti) e le poche funzioni che sono qui esplicitate come di loro competenza (esazione delle tasse, controllo e protezione della città, benessere della popolazione).² Occorreranno, logicamente, degli studi più approfonditi in materia: per il momento si può concludere solamente che nelle Parabole l'attenzione verso la città, la presenza di signori con un potere esteso almeno in ambito urbano e di funzionari con competenze su singoli distretti fa propendere per un panorama politico caratterizzato da potentati di medie dimensioni con un centro cittadino di rilievo retto da un «sovrano» e vari altri insediamenti rurali ognuno dei quali retto da un signore locale. Scenario che ben si armonizza con il periodo delle campagne dei primi sovrani ittiti fra Anatolia meridionale e Siria settentrionale. Riguardo alla loro diffusione e ricezione,

¹ Cf. Wilhelm 2008, 191 ss.; de Martino 2014, 131 e de Martino 2017, 153.

² Per i funzionari in questione v. sotto, 11.4.3.

si può ipotizzare un percorso analogo a quello del poema principale, passando cioè da un archivio cittadino siriano a uno sud-anatolico per poi giungere alla capitale ittita, dove o vengono congiunte ad altre composizioni in lingua hurrica nei Templi 15 e 16, oppure vi arrivano già associate a queste ultime durante il trasferimento.

4. DATAZIONE E LINGUA

In base a criteri paleografici e linguistico grammaticali, è stato possibile da parte degli studiosi riconoscere tanto nel Canto della Liberazione quanto nelle Parabole le caratteristiche proprie del sistema di scrittura medio ittita (MS). Riguardo in particolare agli aspetti linguistici, è stato accertato che, mentre la traduzione ittita rispecchia lo stadio linguistico cosiddetto medio ittita (MH; xv/xiv sec. a.C.), la versione originale hurrica è anteriore, del xvii/xvi sec. a.C., in un periodo che potremmo definire antico hurrico (OHu: Old Hurrian).

Di seguito fornisco una panoramica molto generale degli aspetti linguistici presi in considerazione maggiormente dagli studiosi per la datazione degli *exempla* hurro-ittiti (gli esempi, per entrambe le lingue, sono sempre tratti da KBo 32.14); successivamente, andrò a proporre un'interpretazione complessiva di quanto osservato.

4.1. *Datazione versione ittita (MH)*

La datazione della versione ittita delle Parabole al periodo medio ittita è ricavata evidenziando alcuni aspetti morfologici e sintattici del testo quali, ad esempio, l'indicativo preterito attivo di 3^a singolare di «divenne assai arrogante» nelle due forme *šu-u-ul-le-e-et* (Ro. ii 4), *šu-u-ul-le-et* (Ro. ii 19, Vo. iii 16 e Vo. 31) e il nominativo singolare comune per «braccio» nelle due forme *iš-ḫu-na-ú-uš* (Ro. ii 49) e *iš-ḫu-na/a-a/a-uš* (Vo. 44 e marg. sin. 1). Allo stesso modo, sono rilevanti il cambio dall'allativo al dativo locativo singolare nel sintagma «ha prosperato splendidamente» [*e*]*lašna āraš* (Vo. 51) e *elašni āraš* (marg. sin. 5), e la forma del nominativo singolare comune *antuwahḫaš* «uomo» (Ro. ii 17 e 31, Vo. iii 1 e 13, Vo. 30 e 50 e probabilmente anche nella Parabola vii; scritto in stile antico, OS).

Tavoletta KBo 32.14

I. IL CERVO INGRATO E LA MONTAGNA

Secondo il modello strutturale quadripartito esposto, la Parabola 1 si costituisce di: Favola (Ro. i 1-15 e ii 1-16), Ponte (Ro. i e ii 17), Sezione Eseguita (Ro. i 18-22 e ii 18-21 - con 22 = 0) e Ritornello (Ro. i e ii 23 ss.).

Il protagonista è un cervo che, scacciato dai pascoli di una montagna, va su un'altra, ma, in preda all'arroganza, la maledice. Il cervo rappresenta un uomo che fugge dalla sua città e tratta male la città che lo accoglie. Entrambi raccolgono ciò che seminano: il cervo la morte per mano di cacciatori e uccellatori, l'uomo la maledizione eterna delle divinità cittadine. Il tema principale è l'ingratitude e l'insegnamento etico è: «Non disprezzare chi ti aiuta».¹

Versione hurrica (Ro. i 1-25)

§ 1. [Ro. i 1] Una montagna scacciò via un cervo² dal [Ro. i 2] suo corp[o]. Il cervo si diresse [Ro. i 3] verso un'altra montagna, si fece notare, [si] gonfiò di rabbia, [Ro. i 4] s'infuriò oltremisura (e) incominciò a maledire la montagna: [Ro. i 5] «Che il fuoco possa bruciare (completamente) [Ro. i 6] la montagna (privandola) del suo pascolo! Che Teššob [Ro. i 7] possa colpir(la) e il fuoco arder(la del tutto)!». [Ro. i 8] La montagna, udendo (ciò), provò dolore dentro di sé.³ [Ro. i 9] La montagna proferì una maledizione [Ro. i 10] contro il cervo: «Perché il cervo che io ho ingrassato [Ro. i 11] mi maledice? Possano i cac-

¹ V. anche Neu 1996, 121. Qui intendo la maledizione del cervo come indirizzata contro la montagna che lo accoglie, cf. Hoffner 1998, 68 s.; Christiansen 2012, 78 n. 198 e Melchert 2015, 66. Per affinità con un passo biblico del Deuteronomio v. Wikander 2013, 137-44.

² Cervo (Ro. i 1): v. sotto, Ro. ii 2, p. 84 n. 5. Nel tradurre il hurr. *nāli* con «cervo» seguo Campbell 2007, 2011, e 2015; Bachvarova 2011 e Sanker 2018. Cf. BGH, 264 sub *nāli* 1.

³ Provò dolore dentro di sé (Ro. i 8): v. sopra, Intr. 8.3 con p. 47 n. 4.

ciatori [Ro. i 12] abbattere il cervo (e) gli uccellatori¹ [Ro. i 13] catturar(lo)! Possano i [c]acciatori [Ro. i 14] prender(ne) la grassa carne² e gli uccellatori [Ro. i 15] la pelle!», [Ro. i 16] O

§ 2. [Ro. i 17] Non è un [c]ervo, è un uomo! [Ro. i 18] Quello è un uomo. (Egli) [f]ugge [Ro. i 19] dalla sua città e raggiunse (o «si mosse verso») [Ro. i 20] un altro paese. Si fece notare, si gonfiò di rabbia, s'infuriò oltremisura [Ro. i 21] e incominciò a trattare male la (nuova) città [Ro. i 22] (e) di conseguenza il dio della città lo maledice / ha maledetto (per sempre).

§ 3. [Ro. i 23] Mettete da parte quella storia, lasciate che ve ne racconti [Ro. i 24] un'altra! Ascoltate / Prestate attenzione al messaggio, fate attenzione! [Ro. i 25] Lasciate che vi racconti (una storia piena di) saggezza.³

Versione ittita (Ro. ii 1-25)

§ 1. [Ro. ii 1] Una montagna scacciò del tutto⁴ via dal [suo] [Ro. ii 2] corpo un cerv[o]⁵ e il cervo and[ò] [Ro. ii 3] su un'altra montagna. [Ro. ii 4] Egli si gonfiò di rabbia,⁶ divenne arrogante⁷ e [Ro. ii 5] prese a maledire (così) la (nuova) montagna: [Ro. ii 6] «Che il fuoco possa

¹ Uccellatori (Ro. i 12): in hurr. *karē=n(a)=až=u/ož* (v. Campbell 2015, 89 e BGH, 90 sub *kariē / karije*).

² La grassa carne (Ro. i 14): per il hurr. *āže* (v. Giorgieri 2000, 199 e n. 76; Campbell 2015, 89 e BGH, 50 sub *aš- 1 / aše*), vista l'oscillazione «carne / grasso», seguo la traduzione proposta per l'ittita in Francia 2012, 83.

³ Per il Ritornello nelle due lingue v. sopra, Intr. 11. con p. 74 nn. 1 s.

⁴ Del tutto (Ro. ii 1): in ittita prima di *arḫa šuwēt* «scacciò via» compare la particella *awan*, che serve solo come rafforzativo per il preverbo successivo (v. GrHL, 297; EDHIL, 231 sub *ayan* e CHD, Š, 559 e 561 sub *šuwe-, šuwai- C, šuwiye-, 2. c. 1'*).

⁵ Cerv[o] (Ro. ii 2): così rendo l'itt. *aliya(n)-*, discostandomi da Neu 1996 «Rehbock», Francia 2012, 83 e Alaura 2014, 118 «capriolo». Nel tradurre seguo la proposta di Collins 2003, 77-81 *passim* «red deer», ossia «cervo rosso/reale» (il cervo comune). Cf. anche Melchert 2005, 91 e Melchert 2015, 61 s.

⁶ Si gonfiò di rabbia (Ro. ii 4): in itt. *n(u)=aš warkešta*, equivalente al hurr. *tēl=u*; per la traduzione seguo Goedegebuure 2020, 122-35, cui rimando per un'analisi approfondita dell'espressione ittita e del corrispettivo hurrico (cf. anche de Martino 1998, 37).

⁷ Divenne arrogante (Ro. ii 4 e 19): anche «irrispettoso», traduzione dell'itt. *n(u)=aš šüllēt*, equivalente al hurr. *tapš=ū*. Cf. Melchert, 2005, 90 s. e 96 s. e anche sopra, p. 84 n. 6.

bruciare completamente la montagna [Ro. ii 7] sulla quale sto pascolando! [Ro. ii 8] Che Tarḫun possa colpirla e il fuoco arderla del tutto!». [Ro. ii 9] Ma quando la montagna udì (ciò), provò dolore nel suo cuore¹ [Ro. ii 10] a causa di ciò, e la montagna [Ro. ii 11] lanciò una maledizione contro il cervo: [Ro. ii 12] «Ma (perché) ora il cervo che io ho ingrassato mi continua [Ro. ii 13] a lanciare contro maledizioni? ² Possano i cacciatori bloccarlo [Ro. ii 14] il cervo e prenderlo gli uccellatori! ³ [Ro. ii 15] Possano i cacciatori prendere la (sua) grassa carne ⁴ [Ro. ii 16] e gli uccellatori prendere la (sua) pelle!».

§ 2. [Ro. ii 17] Ma non⁵ è un cervo, è un uomo! [Ro. ii 18] Quello è un uomo che scappò via dalla sua città [Ro. ii 19] e raggiunse un altro paese. Quando⁶ egli divenne arrogante, [Ro. ii 20] di rimando si mise a trattare male proprio la (sua nuova) città [Ro. ii 21] (e) di conseguenza gli dèi⁷ protettori della città lo hanno maledetto (per sempre). [Ro. ii 22] O

¹ Provò dolore nel suo cuore a causa di ciò (Ro. ii 9 s.): resa dell'itt. *nu=šši=kán ŠĀ-ŠU anda ištarakkiat*, lett. «il suo cuore si ammalò dentro di lui», cf. Dardano 2018, 45 e Brosch 2014, 264 (cf. anche HW², Band IV, I, 271 s. sub *ištark-, ištar(ak)kiya-*; EDHIL, 416 ss. sub *ištark(k)-zi*). Su ŠĀ-ŠU v. sopra, Intr. 8.3 con p. 46 n. 3.

² Ma (perché) ora... maledizioni (Ro. ii 12 s.): per la traduzione con un'interrogativa diretta seguo Neu 1996, 75 e 111; Hoffner 1998, 69 e 78 n. 32; Francia 2010, 67 e Francia 2012, 83 (con variazione: «(per quale motivo) ...?»).

³ Uccellatori (Ro. ii 14 e 16): sumerogramma ^{LÚ.MEŠ}MUŠEN.DÙ^{TIM}, di cui non si conosce il corrispettivo ittita (v. Weeden 2011, 586). Esso possiede anche il significato di «auguri» ma né «uccellatori» né «auguri» si adattano al contesto di una caccia al cervo. Più consona la proposta di Hoffner 1998 a 78 n. 33 «trappers (= cacciatori di pelli)», sebbene ^{LÚ.MEŠ}MUŠEN.DÙ^{TIM} non sia mai usato in tal senso.

⁴ La (sua) grassa carne (Ro. ii 15): seguo la traduzione di Francia 2012, 83 per l'equivalente del hurr. *āže*, il sumerogramma ^{UZU}Ī (cf. Haas-Wegner 1988a/2, 216; Weeden 2011, 512 e HW², Band I, A, 193 sub ^(UZU)*appuzzi- (uappuzzi)*).

⁵ Ma non (Ro. ii 17): v. sopra, Intr. 7.3.3, p. 39 n. 2.

⁶ Quando (Ro. ii 19): in ittita si trova a inizio periodo la particella *man-*, stante per la congiunzione subordinante temporale *mān-* «quando», che nel testo assume le stesse funzioni dell'avverbio temporale *mabḫan* «quando» (cf. Neu 1996, 119); sul rapporto fra *mān* e *mabḫan*, motivato da ragioni etimologiche, v. Kloekhorst 2010 e Kloekhorst 2014, 613 s. e 624.

⁷ Gli dèi (Ro. ii 21): sumerogramma plurale DINGIR^{MEŠ} (v. Weeden 2011, 188-93 e 457-60 e anche CHD, Š, 461-86 sub *šiu(n)-, *šiu(ni)-*); in hurr. *eni=ž* «il dio» (in ergativo singolare, v. BGH, 87 sub *e/ini* 1). V. Neu 1996, 120 e 164 e anche de Martino 1998, 33 per una possibile motivazione del cambiamento di numero del termine nel passaggio fra le due lingue.

§ 3. [Ro. ii 23] Lasciate stare quella storia! Voglio continuare a [Ro. ii 24] raccontarvi un'altra storia, continuate ad ascoltare il messaggio! [Ro. ii 25] Voglio continuare a raccontarvi (una storia piena di) saggezza.

II. IL CERVO AVIDO AL FIUME

Secondo il modello quadripartito, la Parabola 11 si costituisce di: Favola (Ro. i 26-29 - con 30 = 0 - e ii 26-30), Ponte (Ro. i e ii 31), Sezione Esetica (Ro. i e ii 32-38) e Ritornello (Ro. i e ii 39 ss.).

Il protagonista è un cervo che desidera non solo nutrirsi sui suoi pascoli lungo una riva del fiume, ma anche su quelli lungo la sponda opposta. Il cervo rappresenta il capo di un distretto che vuole impadronirsi anche di un altro. Entrambi raccolgono ciò che seminano: nessuno dei due riesce né a tenersi ciò che aveva prima, né a raggiungere ciò che bramava; il cervo è bloccato dalla paura del fiume, l'uomo dal monito divino. Il tema principale è la cupidigia e l'insegnamento etico è: «Chi troppo vuole nulla stringe» o «Accontentati del tuo e non desiderare i beni altrui».¹

Versione hurrica (Ro. i 26-41)

§ 1. [Ro. i 26] Un cervo pascola da questa parte [Ro. i 27] del fiume (ma) tiene sott'occhio (uno per uno) [Ro. i 28] i pascoli dall'altra parte. (Così) non vide [Ro. i 29] (più) questa riva, ma non s[co]rs[e] (nemmeno) l'altra. [Ro. i 30] O

§ 2. [Ro. i 31] Non è un [cer]vo, [è] un uomo! [Ro. i 32] Il (suo) signore lo ha insediato come governator[e distrettuale].² [Ro. i 33] (Lo) [insediato] come governatore in [un] [Ro. i 34] distretto³ (ma) l'uomo fissa con gli [occh]i (o «brama») un secondo [Ro. i 35] distretto. Nei confronti degli [Ro. i 36] uomini la divinità agì con sag-

¹ V. anche Neu 1996, 141 s. e Hoffner 1998, 69.

² Governatore (distrettuale) (Ro. i 32 s.): in hurr. *ḫalzōgla*, composto su cui v. Neu 1997a, 257; Giorgieri 2000, 209 s.; Fischer 2018, 277 e BGH, 121 s. sub *ḫalze/i* - *ḫalzuhli*. Questo termine è reso in ittita come *auriaš išhān* (su cui v. sotto, Ro ii 32 s., p. 87 n. 5).

³ In un distretto (Ro. i 32 s.): in hurr. *[šuk]ka=n(i)=ne ḫalze/i=ne* (caso -ne in locativo singolare, v. Fischer 2018, 217 e BGH, 406 sub *šug-1, šukk- / šukkan(n)e*). Accolgo qui l'integrazione proposta da Giorgieri 2010, 143 ss., contra Neu 1996, 78 e 134. Cf. anche CHD, Š, 333.

gezza (o «le divinità si dimostrarono sagge»):¹ [Ro. i 37] egli non vide (più) il primo distretto, ma (nemmeno) scorre [Ro. i 38] il secondo.

§ 3. [Ro. i 39] Mettete da parte quella storia, lasciate che [Ro. i 40] ve ne racconti un'altra! Ascoltate / Prestate attenzione al messaggio, fate attenzione! Lasciate che vi racconti [Ro. i 41] (una storia piena di) saggezza.

Versione ittita (Ro. ii 26-41)

§ 1. [Ro. ii 26] Un cervo pascola su quei pascoli che sono [Ro. ii 27] lungo il fiume,² ma mette [Ro. ii 28] gl[i occhi] anche su quelli [] lungo l'altra [Ro. ii 29] sponda (uno per uno). E così non raggiunse³ i pascoli [Ro. ii 30] lungo (quella) riva, ma neppure trovò (più) questi (di qua).⁴

§ 2. [Ro. ii 31] Ma non è un cervo, è un uomo! [Ro. ii 32] Quello è un uomo che il suo signore nomina comandante di una postazione di frontiera.⁵ [Ro. ii 33] Lo hanno fatto comandante di una postazione di frontiera in un distretto,⁶ [Ro. ii 34] ma continua a mettere gli occhi anche su un secondo distretto. [Ro. ii 35] Nei confronti di quel-

¹ Nei confronti...con saggezza (Ro. i 35 s.): in hurr. *tagē=ne=vā=l(la) ēn(i)=š/zāri mād=ašt=a=b id(i)=i=da*, su cui v. Wilhelm 1992a, 131 s.; Giorgieri 2000, 202, 220 e 245 s. e anche BGH, 86 ss. sub *e/ini* 1, 112 s. sub *e/idi* 1 e 248 sub *mad-*, *matt-* / *mad=ašt-*.

² Lungo il fiume (Ro. ii 27): in itt. *tapuša* (avverbio di luogo al direttivo singolare) + *ÍD-an* (sostantivo neutro all'accusativo singolare di estensione). Cf. Weeden 2011, 512 s.; Goedegebuure 2019, 59 ss.; Brosch 2014, 70 s. e 225 s.; EDHIL, 294 s. sub *hapa-* e HW², Band III/1, IJ, 197-205 sub *hapa-*, *hapan-*.

³ Non raggiunse (Ro. ii 29): v. de Martino 1998, 40 per una spiegazione della divergenza con l'originale hurrico «Non vide» (Ro. i 28).

⁴ Un cervo...questi (di qua) (Ro. ii 26-30): lett. «Un cervo i pascoli che sono lungo il fiume, quelli pascola, e i pascoli che sono dall'altra parte, anche su quelli mette gli occhi: e così non raggiunse i pascoli dell'altra riva, ma neppure trovò (più) questi» (cf. Neu 1996, 79 e Francia 2012, 86).

⁵ Come comandante di una postazione di frontiera (Ro. ii 32 s.): in itt. *auriaš išbān* (v. HW², Band IV, I, 99-109 sub *išba-*, in part. 100 e EDHIL, 230 s. sub *auri-* e 390 sub *išbā-*). Su questo funzionario v. Imparati 1974, 62-65 e 74 s. e Bryce 2011, 90 (con n. 11), 92 (con n. 17) e 145 e Weeden 2011, 175-78, 180 s., 218 e 450.

⁶ In un distretto (Ro. ii 33): l'itt. *šiedani telipūriya* (in dativo-locativo singolare; v. Tischler 1997, 179 ss.; Goedegebuure 2006, 165-88; EDHIL, 750 s. sub *šī-* e CHD, Š, 333-37 sub *šīa-A*).

l'uomo gli dèi scelsero (di agire) [Ro. ii 36] (con) saggezza:¹ (e così) egli non raggiunse [Ro. ii 37] (più) quel distretto, ma nemmeno trovò [Ro. ii 38] il secondo distretto.

§ 3. [Ro. ii 39] Lasciate stare quella storia! Voglio continuare a [Ro. ii 40] raccontarvi un'altra storia, continuate ad ascoltare il messaggio! [Ro. ii 41] Voglio continuare a raccontarvi (una storia piena di) saggezza.

III. LA COPPA RIBELLE E IL FONDITORE

La Parabola III, come le precedenti, è composta da quattro sezioni: Favola (Ro. i 42-59 - con 60 = 0 - e ii 42-60), Ponte (Vo. iv e iii 1), Sezione Esetica (Vo. iv e iii 2-5) e Ritornello (Vo. iv e iii 6 ss.).

La protagonista è una coppa che si ribella al fonditore che l'ha plasmata con estrema cura e, in preda all'arroganza, lo maledice. La coppa rappresenta un figlio che, crescendo e ottenendo successo nella vita, guarda con ostilità suo padre, che lo ha reso importante, non mostrandogli il dovuto rispetto. Entrambi raccolgono ciò che seminano: la coppa la distruzione totale per mano del dio della Tempesta, il figlio la maledizione eterna delle divinità paterne. Il tema principale è ancora l'ingratitude e l'insegnamento etico è: «Non disprezzare chi ti ha reso ciò che sei» o «Onora tuo padre e sii sempre grato a lui».²

Versione hurrica (Ro. i 42-59 e Vo. iv 1-8)

§ 1. [Ro. i 42] Un fonditore³ fuse una coppa⁴ [Ro. i 43] per la glo-

¹ Nei confronti di...saggezza (Ro. ii 35 s.): l'espressione *nu=za apēdani LÚ-ni DINGIR^{MES} šēr hattātar šišhir* nelle intenzioni dello scriba doveva equivalere al passo hurrico riportato sopra in Ro. i 35 s., p. 87 n. 1, ma i due brani differiscono. In italiano ho rispettato dove possibile la disposizione ittica delle parole, interpretando *apēdani LÚ-ni...šēr* come un complemento di relazione/limitazione «nei confronti di, verso quell'uomo».

² V. anche Neu 1996, 165 s. e Hoffner 1998, 70. Per analisi morfologica, traduzione e commento del testo hurrico v. Wegner 2007, 216-19, 220 s., 223 ss. e 225 ss. Per una traduzione dell'ittica cf. Wegner 2007, 219 s., 222 s., 225 e 227. Sui metalli e la metallurgia nel mondo anatolico v. Siegelová-Tsumoto 2011, 275-97.

³ Un fonditore (Ro. i 42): in hurr. l'ergativo singolare *tab(a)=l(i)=ne=ž* e gli assolutivi *tab=i=rī/i* e *tab(=i)=rē=nni* (v. BGH, 439 sub *tab/w- 1 / tabli, auch tabali(?)*, 439 sub *tabiri* e 440 sub *tabre/inni I*).

⁴ Una coppa (Ro. i 42): in hurr. l'assolutivo singolare *kāzi* (dall'accadico *KĀSU*, v. Neu 1996, 57 e 70 e anche BGH, 192 s. sub *kaši, kaz(z)i*).

ria:¹ (la) fuse, (la) plasmò alla perfezione, [Ro. i 44] (la) provvide di decorazioni, (la) incide [Ro. i 45] con un'incisione² e la decora con minuzia (o «vi aggiunge lucentezza»);³ [Ro. i 46] Ma il folle rame maledice [Ro. i 47] il fonditore (così): «Possa rompersi [Ro. i 48] la mano al mio fonditore! E possa contrarsi/atrofizzarsi [Ro. i 49] all'interno il (suo) braccio⁴ destro!». ⁵ [Ro. i 50] Il fonditore sentendo (ciò), si arrabbiò [Ro. i 51] dentro di sé.

§ 2. [Ro. i 52] Il fonditore parlò e disse [Ro. i 53] dentro di sé:⁶ «Perché il rame che io [Ro. i 54] ho fuso mi maledice?». (E) il fonditore [Ro. i 55] proferì una maledizione contro la coppa: [Ro. i 56] «Possa Teššob colpire la coppa! [Ro. i 57] Possa staccarsi/strapparsi la decorazione! Possa la coppa [Ro. i 58] cadere (o «essere gettata») nel canale (e) le decorazioni [Ro. i 59] nel fiume!». [Ro. i 60] O

§ 3. [Vo. iv 1] Non è una coppa, è un uomo! [Vo. iv 2] Quello è un figlio nemico [Vo. iv 3] di suo padre. (Costui) crebbe, divenne grande [Vo. iv 4], non guardò (più) verso (o «badò più a») suo padre (e) di conseguenza il dio [Vo. iv 5] di suo padre lo maledice / ha maledetto (per sempre).

§ 4. [Vo. iv 6] Mettete da parte quella storia, lasciate che ve ne racconti [Vo. iv 7] un'altra! Ascoltate / Prestate attenzione al messaggio, fate attenzione! Lasciate che vi racconti [Vo. iv 8] (una storia piena di) saggezza.

Versione ittita (Ro. ii 42-60 e Vo. iii 1-8)

§ 1. [Ro. ii 42] Un fonditore⁷ fuse una coppa⁸ per la gloria: [Ro. ii 43]

¹ Per la gloria (Ro. i 43): in hurr. *hēlōva*, dativo singolare (*hēl(i)=ō=va*) di *hēli* / *hēla* «gloria, fama», su cui v. BGH, 148 sub *hēla(?)* (benché questa forma non sia del tutto chiara, v. Neu 1996, 80 e 144; Giorgieri 2000, 247 e Campbell 2015, 120).

² (La) incide con un'incisione (Ro. i 44 s.): v. sopra, Intr. 7.3.1 con p. 38 nn. 1 s.

³ La decora con minuzia (Ro. i 45): in hurr. *šīrn(i)=a=(m)ma taš=ol=ūva*, cf. Campbell 2015, 120 e 175; BGH, 392 s. sub *še/ir-* iv / *šīrni* e 449 s. sub *taš-* / *taš=ul-*.

⁴ Il...braccio (Ro. i 49): per l'assolutivo singolare hurr. *hērāri*, v. Giorgieri 2001a, 137 con n. 14 e BGH, 154 sub *herari*, *he/irahī*.

⁵ E possa...braccio destro (Ro. i 48 s.): in hurr. *eg=epš=ol(=o)=l=e=ma egē=ne*, su cui v. Wilhelm 1992a, 129; Campbell 2015, 238-42; Fischer 2018, 225 e BGH, 74 s. sub *eh-* ed *eh=ep(=)š=ul-* e 78 sub *e/igi* 11.

⁶ Parlò e disse dentro di sé (Ro. i 53): v. sopra, Intr. 8.3 con p. 46 n. 3.

⁷ Un fonditore (Ro. ii 42): in ittita il sumerogramma ^{LU}SIMUG «fabbro, fondito-

la fuse, la modellò, la dotò di decorazioni,¹ [Ro. ii 44] la cesellò e gliele fece brillare in (tutto il loro) [Ro. ii 45] splendore.² Ma il folle rame³ prese [a] maledire [Ro. ii 46] (così) colui che l'aveva fuso: [Ro. ii 47] «Che si possa rompere del tutto la mano a [Ro. ii 48] colui che mi ha fuso! Che il braccio⁴ destro [Ro. ii 49] gli si possa torcere!». ⁵ [Ro. ii 50] Quando il fonditore udì (ciò), [Ro. ii 51] provò dolore nel suo cuore a causa di ciò.

§ 2. [Ro. ii 52] Il fonditore allora si mise a parlare davanti al suo cuore:⁶ [Ro. ii 53] «(E) perché il rame che io ho fuso mi lancia contro [Ro. ii 54] maledizioni?». E il fonditore lanciò una maledizione [Ro. ii 55] contro la coppa: «Possa Tarḫun [Ro. ii 56] colpirla la coppa! Possa strapparle via le [Ro. ii 57] decorazioni! Possa la coppa [Ro. ii 58] cadere dentro il canale e [Ro. ii 59] possano le decorazioni cadere [Ro. ii 60] dentro il fiume!».

§ 3. [Vo. iii 1] Non è una coppa, è un uomo! [Vo. iii 2] Quello è un fi-

re», è forma insolita per il più comune LÚDÉ.E (anche LÚE.DÉ o LÚE.DÉ.A), v. Neu 1996, 80 s. e 143 s. (con n. 95) e anche Weeden 2011, 155.

⁸ Una coppa (Ro. ii 42): in ittita *teššummin* (accusativo singolare comune), in hurr. *kāzi*. Nel tradurre ho seguito la proposta «cup» di Hoffner 1998, 70; Melchert 2015, 69; EDHIL, 791 e CHD, Š, 105 e 641. Sul termine v. anche la discussione in Soysal 2010, 348-54.

¹ La dotò di decorazioni (Ro. ii 43): in ittita viene usata l'espressione *n(u)=an šuppišduwarit daiš* (v. de Martino 2005, 198 s. con nn. 10-15; Brosch 2010, 265 s. e 270; Melchert 2016a, 188 con n. 2; EDHIL, 790 s. sub *šuppištuwara-* e CHD, Š, 641 sub *šuppe/ištuwara/i-* B, *išpeštuwara-* (?)).

² Gliele fece brillare in (tutto il loro) splendore (Ro. ii 44 s.): in itt. *n(u)=uš=(š)ši(e)=(a)šta maišti anda lālukkīšnut*, per la cui traduzione ho seguito Francia 2012, 88 (cf. anche Neu 1996, 148; Rieken 1999, 137 ss.; EDHIL, 517 sub *lāluk(k)e/išš-zi* / *lāluk(k)e/išnu-zi*, 542 s. sub *maišt-* e 582 sub *mišriyant-*; CHD, L-N, 30 sub *lālukkešnu-* e 297 ss. sub *mišriwant-*).

³ Il...rame (Ro. ii 45): il sumerogramma URUDU con complementazione fonetica *-aš* del nominativo singolare, equivaleva forse in ittita a *ku(wa)mna(na)-* (v. Laroche 1966, 180 s.; Haas-Wegner 1988a/2, 245 e Weeden 2011, 641).

⁴ Braccio (Ro. ii 48): itt. *išḫunañš*, hurr. *ḫērāri*. Nella traduzione seguo Melchert 2016, 218 (cf. anche EDHIL, 395 s. sub *išḫunau-* e HW², Band IV, I, 155 s. sub (UZU)*išḫunau-*, in part. 156 sub 1 / *wešuriya-*), contra Neu 1996, 80 s., 152 s. e anche Francia 2012, 88.

⁵ Che...gli si possa torcere (Ro. ii 48 s.): in ittita ...=*man=wa=šši=kán* ... *arḫa wi-šūriyattari*. Nel tradurre seguo Melchert 2016, 214-18, che intende il verbo *wi-šūriya-* «strappare, torcere, schiacciare» e in quest'occorrenza lo rende «slogare».

⁶ Davanti al suo cuore (Ro. ii 52): v. sopra, Intr. 8.3.