

## GERALDINA ROZZI

Ragione e sentimento: *topoi* letterari in una lettera paleo-babilonese\*

Iltani era una donna potente: figlia di Sammu-Addu, sorella di Asqur-Addu ultimo re di Karana e moglie dell'importante funzionario Haqba-Hammu, visse nel palazzo di Qaṭṭara durante il regno di Hammurabi di Babilonia<sup>1</sup>. Nell'archivio del suo palazzo sono state rinvenute 150 lettere, grazie alle quali sappiamo che Iltani possedeva terre proprie, gestiva manodopera e risorse<sup>2</sup>. Tra i tanti che le scrissero, ne spicca però uno: Yasitna-abum.

Scriba di notevole bravura, indirizza a Iltani tre lettere (OBTR 150, OBTR 151, OBTR 152)<sup>3</sup>, una delle quali (OBTR 150), raffinata e letteraria, sembra indicare un legame di patronato tra lo scriba e la principessa, un vincolo informale, inaspettatamente tradito: dopo avergli dimostrato un iniziale favore, e averlo spinto a perseguire la carriera scribale, Iltani avrebbe poi abbandonato Yasitna-abum, che non sarebbe dunque riuscito a ottenere il prestigio promesso<sup>4</sup>.

Il testo di questa lettera, qui presentato in translitterazione e traduzione<sup>5</sup> e analizzato nei suoi tratti formali e contenutistici, offre spunti di indagine stilistica e poetica e si colloca tra epistolografia e letteratura.

### 1. Le lettere paleo-babilonesi: struttura e caratteristiche generali

Le lettere, come documenti scritti, non sono da prendersi isolatamente, ma appartengono piuttosto ad archivi in cui vengono di solito rinvenute anche altre tipologie testuali, come testi amministrativi e contratti. I testi epistolari sono quin-

---

\* Ringrazio la dottoressa G. Van Buylaere e i professori I. Hrůša e L. Milano che mi hanno aiutato nella stesura di questo contributo, offrendomi sostegno e utili suggerimenti.

<sup>1</sup> I testi amministrativi rinvenuti nell'archivio di Iltani sono databili agli anni 34/35-38/39 del regno di Hammurabi: vd. Langlois 2017, vol. 1, 33.

<sup>2</sup> Langlois 2017, in particolare 106-111.

<sup>3</sup> Tutte le lettere dell'archivio di Tell el Rimah, comprese quelle scritte da Yasitna-abum, sono state edite in *editio princeps* da Dalley 1976 e più recentemente da Langlois 2017.

<sup>4</sup> Westbrook 2005, 217-218.

<sup>5</sup> Ho adottato la translitterazione dell'ultima edizione del testo (Langlois 2017, 151-152), del quale presento una traduzione in italiano.

di utilissimi indizi per determinare il contesto sociale e culturale in cui si inseriscono, vere e proprie finestre aperte sulla storia, sulla religione, sui rapporti sociali e sulla lingua del loro tempo<sup>6</sup>. Se è vero, però, che nelle lettere è possibile trovare l'eco di parole vere e talvolta, fermato su argilla, l'uso effettivo della lingua, bisogna pure considerare che i testi epistolari sono documenti scritti, soggetti dunque a una rielaborazione che l'oralità non permette, non necessariamente privi di abbellimenti stilistici, né svincolati da formule e strutture obbligatorie<sup>7</sup>.

Le lettere paleo-babilonesi rappresentano il corpus più grande di documenti appartenenti a questo genere testuale. Nonostante abbiano subito delle modifiche nei loro aspetti formali nel corso dei secoli, le lettere possono essere analizzate attraverso uno schema strutturale che prevede la divisione in due sezioni principali<sup>8</sup>. La prima sezione, che segue convenzioni standard piuttosto rigide, comprende l'intestazione della lettera e le formule di saluto. La lettera comincia con l'uso della preposizione *ana* accompagnata dal nome del destinatario, seguita dall'imperativo di *qabûm*, *qibi*, «di'», e infine dall'avverbio *umma*, «così», che introduce il nome del mittente. La forma dell'intestazione tradizionale è perciò la seguente: *ana* ND (nome del destinatario) *qibi-ma umma* NM (nome del mittente)-*ma* («a ND di': così NM»).

L'identificazione del mittente può venire accompagnata da apposizioni, per esempio *aḫūka* ('tuo fratello') o *waradka* ('il tuo servo')<sup>9</sup>. Seguono formule di saluto, attraverso le quali si augura salute al destinatario e vengono invocate una o più divinità.

La scelta degli dèi da invocare dipende dal contesto della lettera: in molti casi vengono menzionati Marduk e Šamaš nel nord della Babilonia, e solo Šamaš nel sud. Ci sono tuttavia eccezioni, come nelle lettere che coinvolgono persone legate a dèi cittadini (per esempio attendenti al culto)<sup>10</sup>.

Attraverso questa prima sezione si stabilisce il contatto tra il mittente e il destinatario e si possono da subito individuare il grado di familiarità e i rapporti di potere che intercorrono fra loro.

Il corpo della lettera, più variabile rispetto alla rigidità formale dell'intestazione e della conclusione, è divisibile a sua volta in tre sezioni, non necessariamente sempre presenti. La prima corrisponde a una sezione 'informativa',<sup>11</sup> nella quale

<sup>6</sup> Sallaberger 1999, 1.

<sup>7</sup> Cf. De Zorzi 2009, 2. Per l'uso di formule epistolari come strumento retorico nelle lettere neo-assire e neo-babilonesi, vd. Ponchia 1989.

<sup>8</sup> Per l'analisi della struttura delle lettere paleo-babilonesi seguo il modello offerto da Sallaberger 1999, 142 e ss.

<sup>9</sup> Sallaberger 1999, 24.

<sup>10</sup> Sallaberger 1999, 25.

<sup>11</sup> Sallaberger 1999, 144.

si introduce l'argomento cardine del testo, e viene fornito il resoconto di avvenimenti precedenti.

La sezione 'informativa' si apre di solito con l'avverbio *aššum*, 'riguardo a'. In questa parte si riportano di solito citazioni e discorsi diretti, e le forme verbali sono al preterito e al perfetto. La catena d'eventi narrata viene interrotta dall'evento principe, introdotto generalmente dall'avverbio *inanna*, 'adesso', e che spiega dunque il motivo della lettera. Narrato l'antefatto, si può avviare la seconda sezione, 'iniziativa'<sup>12</sup>, nella quale si trovano elementi meta-testuali, e.g. *anumma aštaprakkam*, «proprio ora ti sto scrivendo», al perfetto (o più raramente preterito) performativo. Solitamente non si fornisce in questo punto nessuna informazione per la maggiore comprensione del testo stesso, ma solo un elemento utile a guidare il destinatario verso la parte 'esortativa', l'ultima sezione in cui viene espressa la richiesta<sup>13</sup>.

## 2. La lettera di Yasitna-abum a Iltani

### 2.1. Translitterazione e traduzione

OBTR 150 (Langlois 2017, 151-152)

<sup>1</sup>*a-na be-el-ti-ia* <sup>2</sup>*qí-bí-ma* <sup>3</sup>*um-ma ia-si-it-na-* <sup>4</sup>*a-bu-um* <sup>5</sup>*ÌR-ki-ma* <sup>6</sup>*UTU*  
<sup>7</sup>*ù* <sup>8</sup>*AMAR.UTU aš-šum* <sup>9</sup>*DUMU e-[te<sub>4</sub>-em]-mi-im* <sup>10</sup>*ia-ti* <sup>11</sup>*da-ri-iš* <sup>12</sup>*u<sub>4</sub>-mi be-*  
<sup>13</sup>*el-ti* <sup>14</sup>*li-ba-al-li-tù* <sup>15</sup>*ša-al-ma-ku šu-lum be-el-ti-ia* <sup>16</sup>*[m]a-ti-ma* <sup>17</sup>*ú-ul il-li-*  
<sup>18</sup>*kam-ma li-ib-bi* <sup>19</sup>*ú-ul ib(?)* <sup>20</sup>*-lu-uf* <sup>21</sup>*i-na an-da-ri-iq* <sup>22</sup>*ki a-na iṣ-šú-* <sup>23</sup>*ra-ti* <sup>24</sup>*m*  
<sup>25</sup>*la ba-ra-tim* <sup>26</sup>*tu-ta-ak-ki-li-in-ni-ma um-ma at-ti-ma* <sup>27</sup>*tup-šar-ru-tam-ma*  
<sup>28</sup>*a-ḫu-uz-ma a-na-ku-ma* <sup>29</sup>*bi-it a-wi-le-e* <sup>30</sup>*ú-še-ep-pé-eš-ka* <sup>31</sup>*i-na an-ni-tim*  
<sup>32</sup>*tu-ta-ak-ki-li-in-ni-ma* <sup>33</sup>*i-na me-e* <sup>34</sup>*ù me-e ši-ri-im tu-uš-te-li-ni-ma* <sup>35</sup>*a-na*  
<sup>36</sup>*ma-ri* <sup>37</sup>*x e-te<sub>4</sub>-em-mi-im ia-ti* <sup>38</sup>*i-na bi-ri-it ki-im-ti-ia* <sup>39</sup>*i-ta-ag-gu-ša-am ta-*  
<sup>40</sup>*aš-te<sub>9</sub>-mi* <sup>41</sup>*u<sub>4</sub>-ma-am iṣ-te-en* <sup>42</sup>*ša tu-ta-ki-li-ni* <sup>43</sup>*ù tu-ša-ri-im-mi-im* <sup>44</sup>*ú-ul*  
<sup>45</sup>*ta-aḫ-su-si-ma ri-ma-am* <sup>46</sup>*ša MUNUS.MEŠ* <sup>47</sup>*ú-ul ta-ar-ši-im* <sup>48</sup>*at-ti* <sup>49</sup>*ú-ul ti-*  
<sup>50</sup>*de-e ki-ma* <sup>51</sup>*DUMU e-te-mi-ma* <sup>52</sup>*e-li* <sup>53</sup>*ša-la-am-tim a-na ri-mi-im na-tù-u*  
<sup>54</sup>*i-na-an-na* <sup>55</sup>*UTU gi-im-li-x-ma* <sup>56</sup>*e-li ma-ri e-te<sub>4</sub>-mi gi-mil-lam* <sup>57</sup>*da-ri-*  
<sup>58</sup>*a-am šu-uk-ni* <sup>59</sup>*i-na<sup>sic1</sup>-ma mi-im-ma la i-šu-ú a-na È!* <sup>60</sup>*GAL* <sup>61</sup>*ú-ul az-zi-iz*  
<sup>62</sup>*ù mi-nam lu-ur-ri-kam-ma* <sup>63</sup>*lu-uš-pu-ra-ak-ki-im a-na-ku a-wa-a-tim* <sup>64</sup>*e-*  
<sup>65</sup>*li-ki-i mu-da-ku'* <sup>66</sup>*ú-ul ti-de-e* <sup>67</sup>*ki-ma a-wi-lum* <sup>68</sup>*ša bi-ta-nu-šu'* <sup>69</sup>*la ta-ak'-lu*  
<sup>70</sup>*qá'-qá-sú i-na é-kál-li-šu'* <sup>71</sup>*qá'-al-lu* <sup>72</sup>*ù šu-ú ši-tù at-ti-i'* <sup>73</sup>*ú-ul ti-de-e-ma*  
<sup>74</sup>*a-na-ku aš-ta-na-ap-pa-ra-ak-ki-im* <sup>75</sup>*ki-ma a-bu-um a-na ma-r[i']-* <sup>76</sup>*šu'*

<sup>12</sup> Sallaberger 1999, 145.

<sup>13</sup> Sallaberger 1999, 146.

<sup>35</sup>*i-na-šu<sup>2</sup> la el-mi-na ki<sup>r</sup> a-am<sup>7</sup> be<sup>r</sup> el<sup>r</sup>-ti* <sup>36</sup>*ia-ti ma-ri e-te<sub>4</sub>-em-mi-im li-da-ni-in* <sup>37</sup>*ki-ma a-wi-lu-ú a-na ab-bi-šu-nu* <sup>38</sup>*ù aḫ-ḫi-šu-nu ta-ak-lu* <sup>39</sup>*a-na-ku a-na be-el-ti<sup>r</sup> ia<sup>r</sup> ta-ak-/l[a]<sup>r</sup> ku<sup>r</sup>-ma* <sup>40</sup>*be-el-ti a-aḫ-ša e-li-ia* <sup>41</sup>*la i-na-ad-di*

Di' alla mia signora: così Yasitna-abum il tuo schiavo. Possano Šamaš e Marduk, per grazia di un fant[asm]<sup>14</sup>, mantenere la mia signora per *sempre* in salute.

Io sto bene. Ma non mi è mai giunta (notizia sul)la salute della m[ia] signora, [du]nque il mio cuore non vive.

Ad Andarig mi hai fatto confidare in uccelli non pr[es]i<sup>15</sup>, (dicendomi) davvero così: 'Impara l'arte scribale! E allora io ti darò modo di farti la famiglia di un uomo libero'<sup>16</sup>.

A questo mi hai fatto credere! Mi hai fatto rinunciare ad acqua e cibo (lett.: brodo)! Per uno spettro, per me, hai deciso che vagassi in mezzo ai miei familiari! Non ti sei ricordata di quando mi hai incoraggiato e ti sei adoperata per me, e non mi hai mostrato la pietà propria delle donne.

<sup>14</sup> Il termine *mār eṭemmim* è attestato in OBTR 150 e in un'altra lettera dell'archivio di Iltani, cioè quella di un certo Zakura-Hammu (OBTR 138, Langlois 2017, 141-142). Espressione problematica, è stata interpretata in modi diversi: Dalley 1976, 113 suggerisce possa indicare un orfano; Anbar 1978, 212, invece, la interpreta come una parola per definire un figlio adottivo; Foster 1993, 98-99, al contrario, vi vede solo la descrizione dello stato di Yasitna-abum, tale e quale a un defunto che vive dell'elemosina dei suoi familiari. Langlois 2017, vol. II, 36 pensa indichi qualcuno che ha subito un lutto recente. Credo che l'interpretazione di Foster sia quella più probabile: anche in OBTR 138 il mittente si lamenta, anche se non in toni così drammatici come Yasitna-abum. Mi sembra che *mār eṭemmim* sia semplicemente un termine poco attestato, ma forse usato ai tempi di Iltani, per definire la condizione negativa di qualcuno, un 'disgraziato'. Ho scelto di non tradurre in modo completamente letterale, e cioè 'figlio di un fantasma', bensì direttamente 'fantasma', perché mi pare che *mārum* allo stato costruito qui serva a esprimere solo un rapporto di affiliazione, un legame così stretto da potersi considerare un'identificazione. Per altri esempi di *mārum* in stato costruito e con questa valenza si può prendere a esempio l'uso paleo-babilonese di *mār ummānim* per il semplice *ummānum*, 'artigiano' (CAD U/W, 111, 2 a), o lo stesso *mār awīlim*, traducibile comunemente nel CH come 'uomo', cf. Yaron 1989, 146. Si noti, incidentalmente, che nella lista reale sumerica Gilgameš viene detto figlio di un *li<sub>2</sub>*, pure traducibile con 'fantasma', 'spirito', ma corrispondente all'accadico *zāqīqu/ziqīqu*. Si tratta dunque di un altro termine, con un'accezione probabilmente non negativa: secondo Wilcke, infatti, farebbe riferimento piuttosto alla leggenda che vuole il padre di Gilgameš come 'invisibile', forse metafora per indicare un'identità sconosciuta, un 'Nessuno' (Wilcke 1989, 562-563).

<sup>15</sup> Yasitna-abum vuole dire che Iltani gli ha fatto una 'promessa da marinaio', promettendogli qualcosa che non era sicura di potergli davvero garantire.

<sup>16</sup> Letteralmente: 'una casa di uomini'. Vd. Langlois 2017, 152, cf. Durand 1997, 163.

Che forse proprio tu non sai che uno spettro davvero, ancora più di un cadavere, merita pietà? Ora, sii buona, per Šamaš! E offri a un fantasma un bene duraturo!

Dal momento che non ho niente, non mi sono messo a servizio del palazzo, e perché dovrei prolungarmi a scrivere? Conosco forse più di te la questione? Non sai forse che un uomo del quale i suoi servitori non si fidano viene screditato nel palazzo, e lui stesso è di poca importanza? Non lo sai, tu, anche se io continuo a scrivertelo?

Come un padre non fa il malocchio a suo fi[glio], così possa la mia signora sostenere me, uno spettro. Come gli uomini si fidano dei loro parenti e fratelli, io mi [fi]do della mia signora. Che la mia signora non mi trascuri!

## 2.2 *Struttura e caratteristiche generali*

In OBTR 150 è possibile rintracciare la struttura standard delle lettere paleobabilonesi:

- 1) Intestazione e formule di saluto: r. 1–5
- 2) Corpo della lettera: sezione informativa (r. 6–22), iniziativa (r. 23–33), esortativa (r. 34–41)

L'intestazione della lettera di Yasitna-abum si apre con la formula tipica del messaggero (*ana...qibī-ma umma...*). Lo scriba si rivolge a Iltani chiamandola *bēltiya*, 'mia signora', dunque usando un titolo di rispetto che definisce il rapporto gerarchico tra mittente e destinatario. L'aggiunta del suffisso pronominale, tuttavia, serve a esprimere la familiarità tra i due. L'autore, inoltre, si identifica non solo attraverso il proprio nome, Yasitna-abum, ma anche attraverso l'apposizione *waradki-ma*, 'il tuo schiavo' (r. 2), in questo modo richiamando l'appellativo attribuito a Iltani e rimarcando la propria posizione di subalterno<sup>17</sup>. La presentazione del mittente e del destinatario è seguita dalla formula di saluto più comune, cioè quella che menziona insieme Šamaš e Marduk (r. 3)<sup>18</sup>, accompagnata dall'augurio beneaugurante espresso con il precativo (r. 4)<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Sallaberger 2003, 72.

<sup>18</sup> Sallaberger 2003, 75.

<sup>19</sup> Durante il regno di Hammurabi, il dio Marduk viene nominato più frequentemente nelle lettere perché assume un peso maggiore all'interno del pantheon. Secondo l'interpretazione di Van der Toorn 1996, 70, Šamaš viene spesso nominato per primo nelle formule di saluto in quanto dio del sole, e dunque divinità universale. Al contrario, Dalley 1973, 86-87 propone di vedere nella menzione di Šamaš al primo posto in queste espressioni formulari una traccia del predominio politico di Larsa negli anni precedenti al regno di Hammurabi.

L'intestazione presenta inoltre le formule di routine che riguardano lo stato di salute dei soggetti coinvolti: vi troviamo infatti l'espressione convenzionale *šalmāku*, «sto bene», indipendente dalle proposizioni che seguono perché semanticamente e grammaticalmente conclusa, e posizionata quasi sempre a conclusione della sezione dedicata ai saluti, spesso immediatamente prima della sezione 'informativa'<sup>20</sup>. Questa formula di routine veniva utilizzata a prescindere dai contenuti e dal tono della lettera, costituendo dunque un'espressione invariabile. La desementizzazione di *šalmāku* appare chiara nel nostro contesto, dove sembra, infatti, rappresentare una contraddizione, poiché precede immediatamente le accuse e le lamentele dello scriba<sup>21</sup>.

Nel nostro caso, tuttavia, a svolgere una funzione di anello tra i convenevoli iniziali e il corpo centrale della lettera è un altro *topos* dei testi epistolari, e cioè la formula di biasimo verso il destinatario, accusato di aver trascurato lo scrivente<sup>22</sup>.

L'accusa indiretta, già carica del tono penitenziale che pervaderà l'intera lettera, si colloca alla fine dell'intestazione e apre la sezione successiva ('informativa'): non avendo ricevuto notizie di Iltani, «il mio cuore non vive», scrive iperbolicamente Yasitna-abum.

Tutte le forme verbali che compaiono in questa prima sezione sono quelle normalmente utilizzate nell'intestazione dei testi epistolari: l'imperativo della formula iniziale *qibī-ma*, il precativo *liballiṭū* nell'espressione beneaugurante, e lo stativo *šalmāku* che descrive lo stato di salute del mittente. Il rimprovero a Iltani è reso con verbi al preterito: *illikam-ma* (da intendersi come azione compiuta, quindi espressa con il preterito nel suo significato più comune di tempo storico, «non è arrivata») e *ibluṭ* (da tradursi invece al presente, con valore di preterito gnomico, «vive»).

Nel corpo centrale del testo identifichiamo subito la sezione definita 'informativa' (rr. 6–22), dove vengono ricostruiti gli eventi passati: lo scriba racconta di come Iltani lo abbia illuso, incoraggiandolo a perseguire una carriera difficile, e ingannandolo con false promesse. Attraverso la narrazione si sviluppa dunque la premessa alla sezione seguente ('iniziativa'), nella quale avviene il passaggio dal tempo passato al tempo presente. Perché questo passaggio avvenga fluidamente è necessario che si stabilisca un collegamento tra i due piani temporali, e tra emittente e destinatario: attraverso l'uso di domande retoriche o con espressioni formulari del tipo *kīma tīdū*, «come tu sai»<sup>23</sup>, si attribuiscono al destinatario una

<sup>20</sup> Sallaberger 1999, 97-98. L'espressione *šalmāku* verrà sostituita nel periodo medio-babilonese da un'altra espressione retorica: *šulmu ana jāši* (Salonen 1967, 14).

<sup>21</sup> Un esempio molto chiaro dell'invariabilità di questa formula è fornito da Sallaberger 1999, 100.

<sup>22</sup> Langlois 2017, 244–245.

<sup>23</sup> Sallaberger 1999, 146.

conoscenza pregressa e una responsabilità nei confronti del mittente. Nel nostro caso lo scriba insiste sul tema della fiducia tradita, ripetendo con insistenza *tutak-kilinni* (r. 9, 12 e 17), «mi hai incoraggiato, mi hai spinto a credere», dal preterito D di *takālum*, «fidarsi».

Questo verbo, usato spesso nella corrispondenza epistolare, soprattutto nelle lettere paleo-babilonesi tardive rinvenute a Sippar<sup>24</sup>, è attestato solitamente al G, e in riferimento all'emittente: è l'autore della lettera a essere normalmente il soggetto e a dichiarare di riporre completa fiducia nel destinatario, enfatizzando la propria situazione gravosa, ma allo stesso tempo utilizzando espressioni stereotipate in cui manifesta amicizia e devozione<sup>25</sup>.

In questo punto, al contrario, Yasitna-abum utilizza *takālum* nel suo significato fattitivo, ribaltando i ruoli convenzionali e passando a essere l'oggetto del verbo e non il soggetto. La sezione più narrativa della lettera include un grave rimprovero: appare chiaro dal nostro testo che la funzione della sezione 'informativa' non è solo quella di offrire un antefatto, ma anche quella di conferire maggiore forza argomentativa alla lettera.

La ricostruzione di un prologo, infatti, costituisce anche un elemento di persuasione: lo scriba ricorda amaramente a Itani come lei lo abbia illuso, creando così la premessa alla sua petizione finale<sup>26</sup>.

A conclusione della sezione 'informativa' viene espressa una domanda retorica (rr. 21-22), figura molto frequente nella corrispondenza epistolare paleo-babilonese<sup>27</sup>, che nel nostro caso sembra smorzare l'aggressività delle righe precedenti: *atti ul tidē kīma mār eṭemmim-ma eli šalamtim ana rēmim naṭū*, «Non sai tu forse che proprio un fantasma merita ancora più pietà di un cadavere?».

Attraverso la domanda retorica si introduce la sezione successiva, 'iniziativa',

<sup>24</sup> Sallaberger 1999, 183.

<sup>25</sup> L'uso di queste formule consentiva di blandire il destinatario, alleggerendo il tono della richiesta finale: di solito introduceva l'ultima sezione, quasi come una *captatio benevolentiae*. Tra gli esempi riportati da Sallaberger sull'uso stereotipato di *takālum* possiamo citare una lettera rinvenuta a Nippur che recita: *kīma ana kâšim-ma taklâku, attā ul tīde*, «non lo sai, tu, che io mi fido solo di te?» (cf. Sallaberger 1999, 183).

<sup>26</sup> Sallaberger 1999, 234-235. Nella corrispondenza epistolare dei funzionari di Mari sembra che la narrazione degli eventi nella sezione 'informativa' servisse soprattutto a delineare la relazione di potere tra sovrano e sottoposti. Attraverso il contrasto tra una prima condotta contraria alle direttive del re e una posteriore condotta corretta, gli scribi dimostravano la propria ubbidienza (De Zorzi 2009, 25). Nel nostro caso avviene l'esatto contrario: è Yasitna-abum a rivendicare una condotta ineccepibile, un'ubbidienza non ricompensata e una fiducia malriposta.

<sup>27</sup> Sallaberger 1999, 149.

annunciata dall'avverbio temporale *inanna*, 'ora', che segnala lo stacco da un tempo passato al tempo presente. Yasitna-abum descrive la sua situazione attuale, cioè quella di una penosa inattività (rr. 26–27), rafforzando la propria argomentazione con considerazioni di carattere generale, di sapore sapienziale (rr. 30–32), insieme a interrogative dirette e ulteriori domande retoriche (e.g. rr. 28–29 *awâtim elikî mudâku tidê*, «che forse conosco la questione meglio di te?»). Questa sezione serve a preparare la richiesta finale: il mittente, infatti, anticipa già all'inizio dell' 'iniziativa' la richiesta dell'ultima sezione ('esortativa'), ricorrendo a un altro motivo convenzionale, quello del *gimillum*, il 'bene', rafforzato dal riferimento a Šamaš, dio della giustizia e garante della richiesta (rr. 23–25)<sup>28</sup>.

Da r. 34 ha inizio l'ultima parte, quella dedicata alla petizione, che recupera la cortesia convenzionale dell'intestazione (rr. 37–39 *kîma awilû ana abbîšunu u aḥḥîšunu taklû anâku ana bêltija taklâku*, «come gli uomini si fidano dei propri parenti e fratelli, così io mi fido della mia signora»). Il verbo *takâlum* viene usato qui nella sua espressione più comune, e cioè nella dichiarazione di una completa fiducia nel destinatario.

I tempi verbali usati nelle tre sezioni centrali del testo corrispondono all'uso caratteristico di ciascuna parte: nella 'informativa', dove vengono ricostruiti gli eventi trascorsi, ricorrono verbi al passato (catene di preteriti seguiti da perfetti: rr. 9 e 12 *tutakkilîni* + r. 13 *tuštêlîni* e r. 16 *taštîmî*; preteriti: r. 17 *tutakkilîni* r. 17, *tušammîrîm* r.18, *taḥsusî* r. 19, *taršîm* r. 20). Nella sezione 'iniziativa', invece, incontriamo verbi al preterito, ma con valore gnomico (r. 26 *lâ îšu*, r. 27 *ul azziz*, r. 29 e 32 *tîdê*), due precativi legati in un'endiadi (rr. 27–28, *lurrikam-malušpurakkim*) e un presente con sfumatura performativa (r. 33 *aštanapparakkim*, «continuo a scriverti», «ti scrivo continuamente»). L'ultima sezione presenta le formule di appello e richiesta standard, realizzate attraverso precativi (r. 36 *lidan-nin*) e proibitivi (r. 41 *lâ inaddi*).

Si noti come nella sezione 'esortativa' l'autore si riferisca a Ittani non più con la seconda persona singolare, come avviene nel resto della lettera, ma passi piuttosto a una terza persona, indicazione di maggiore distanza tra emittente e destinatario, di maggiore formalità e rispetto<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> La radice \**gml* è utilizzata nelle lettere paleo-babilonesi soprattutto nella sezione 'esortativa', sia in forme verbali che nominali, come nel nostro caso, prestandosi dunque a espressioni formulari più flessibili e diversificate. La richiesta di ricevere un atto di bontà serviva di solito come una cortese introduzione per la petizione finale vera e propria. Per le attestazioni di espressioni con \**gml* vd. Sallaberger 1999, 192.

<sup>29</sup> Sallaberger 1999, 51. Cf. anche Foster 1993, 101, che nota come tale passaggio dalla seconda alla terza persona sia molto frequente nell'epistolografia mesopotamica, e ne segnala la presenza anche nei testi letterari.



Nel formulare la sua lettera, Yasitna-abum obbedisce alle norme generali dell'epistolografia mesopotamica, tuttavia riesce ad arricchire il modello tradizionale, dando prova di particolare letterarietà. Lo scriba, infatti, ha uno scopo ben preciso: dimostrare il proprio valore, persuadendo Iltani a mantenere le sue promesse.

### 2.3. Aspetti stilistici

#### 2.3.1. Figure retoriche e *topoi* letterari

La raffinatezza della prosa si realizza attraverso numerosi espedienti retorici. Le figure retoriche che ricorrono più spesso all'interno del testo sono quelle di significato, come

- 1) la metafora: *mār eṭemmim* 'fantasma' (r. 3, 14, 21, 24 e 36); *ana išsurātim lā barātim*, «(tu mi hai fatto confidare) in uccelli non presi» (r. 8); *ina mē u mē širim* «(tu mi hai fatto rinunciare) ad acqua e brodo» (r. 13);
- 2) l'iperbole: *libbī ul ibluṭ* «il mio cuore non vive» (r. 7); *ina mē u mē širim* (può considerarsi sia una metafora che un'iperbole, r. 13); *ina birit kintija ittaggušam taštīmī* «hai disposto che (io) vagassi in mezzo ai miei familiari» (r. 15–16);
- 3) la similitudine e il parallelismo: r. 30–32; r. 34–36; 37–39. Si noti anche la costruzione chiasmica tra le due similitudini finali (vd. *infra* 2.3.5).

I toni della lettera, che esprimono il malessere e lamentano l'ingiustizia subita, richiamano quelli delle lettere-preghiere, delle preghiere stesse, degli inni e dei testi sapienziali: l'autore conosce la lingua del 'giusto sofferente' e, pur non facendo uso di prestiti diretti da altre composizioni, imita modelli che erano sicuramente parte della sua formazione di scriba, a suo dire così faticosamente ottenuta. A evocare lo stile tipico delle composizioni devozionali e letterarie è infatti non soltanto la presenza delle forme espressive tipiche di questi generi letterari, ma anche la serie di immagini descritte dall'autore, che costituiscono *topoi* ricorrenti nella letteratura mesopotamica.

Possiamo identificare nel nostro testo i seguenti motivi letterari:

- 1) descrizione di sofferenza fisica (metafora della morte);
- 2) il vagabondare come espressione di sofferenza mentale;
- 3) la cattiva condizione di un sottoposto che causa conseguenze negative al suo signore;
- 4) la benevolenza dei genitori verso i figli.

### 2.3.2. «Il mio cuore non vive»: la metafora della morte

Dopo i saluti convenzionali, Yasitna-abum passa a descrivere la sua infelicità, utilizzando espressioni iperboliche in cui si dice vicino alla morte, un motivo ben attestato nella parte iniziale delle lettere-preghiere e nelle preghiere penitenziali<sup>30</sup>. Oltre a essere un'accusa indiretta a Iltani, l'esagerazione di r. 7 («il mio cuore non vive») dà avvio a una metafora che viene ampliata nel corso del testo. Espressa attraverso la ripetizione frequente dell'apposizione *mār eṭemmi*, e ripresa ancora nella domanda retorica a r. 21–2 («non sai forse che un fantasma merita pietà ancora più di un cadavere?»), l'analogia che accosta il mittente a un morto dà all'intera lettera un'intensa drammaticità, probabilmente, anche se forse non del tutto, fittizia: la sofferenza manifestata dal mittente potrebbe avere un fondo di verità, ma piuttosto sembra rappresentare un artificio retorico. In effetti non è insolito incontrare scribi melodrammatici nelle lettere paleo-babilonesi<sup>31</sup>. In una lettera bilingue sumerico-accadica a Zimri-Lim, per esempio, un altro scriba si lamenta così:

*5' bītum nakrum šubtija itūr pištum u lā tūb libbi ihtami[šūninni]*

<sup>5</sup>una casa straniera è diventata il mio posto, abusi e amarezza mi han[no spezzato]<sup>32</sup>.

Come in OBTR 150, lo scriba di Mari scrive una composizione estremamente sofisticata, che costituisce un esempio perfetto di lettera-preghiera<sup>33</sup>, nella quale si sviluppa una dettagliata narrazione dello stato di disperazione dello scrivente. È possibile che l'autore percepisse veramente la sofferenza che descriveva, e che la rappresentasse tuttavia attraverso forme stilistiche convenzionali, utilizzando uno stile elaboratissimo ed esageratamente drammatico per convincere il re a non trascurarlo<sup>34</sup>. Si può pensare allo stesso modo che le espressioni iperboliche di Ya-

<sup>30</sup> Hallo 1968, 78. Per uno studio più recente sul genere delle lettere-preghiere in sumerico, vd. Brisch 2007, 75-89.

<sup>31</sup> Worthington 2009, 61.

<sup>32</sup> Charpin 1988, 7-27.

<sup>33</sup> Charpin 1988, 22.

<sup>34</sup> Cf. Ulrike Steinert in Attia 2018a, 51. Un altro esempio, di epoca neo-assira, di lettera scribale 'iperbolica' è quella di Urad-Gula, esorcista alla corte di Esarhaddon (Parpola 1987, 257-278). Anche in questa lettera compaiono manifestazioni drammatiche che possono essere considerate strumenti per scatenare una reazione emotiva e simpatetica nel destinatario (Luukko 2007, 247; cf. Van Buylaere, *in stampa*).

sitna-abum, pur rispecchiando forse in parte sentimenti reali, fossero soprattutto uno strumento retorico per persuadere Itani ad accoglierlo a palazzo.

### 2.3.3. «Hai stabilito che vagassi tra i miei familiari!»: il *topos* del vagabondo

Sia nelle preghiere che nei testi sapienziali, la condizione di giusto sofferente è espressa attraverso una serie di immagini ricorrenti e motivi standard: vengono descritti sintomi di malattia fisica, che includono per esempio mal di testa, mal di pancia, paralisi e impotenza, e di turbamento psicologico, che si manifesta con stati di depressione, confusione, sospiri e lacrime<sup>35</sup>. Il vagabondare, l'aggirarsi senza mèta, è un altro *topos* ben attestato per rappresentare lo stato di dolore<sup>36</sup>, molto spesso accompagnato dalla menzione di luoghi, o meglio 'non-luoghi', come la steppa (*šēru*) o un luogo esterno, 'fuori' (*kamātu*).

Espressa da vari verbi (e.g. *nagāšum*, *rapādum*, *dālu*, *alākum*, ecc.) l'azione del vagare è associata a disperazione e solitudine, e implica, soprattutto nelle preghiere, l'abbandono da parte della divinità. Nella Grande Preghiera a Nabû, l'orante si lamenta così:

<sup>77</sup>*kī nakmi šūšū lūšer aḥā[nu]*

<sup>78</sup>*kī taḥḥalti luttaggiš ina ka[māti]*

<sup>77</sup>Come il pus quando viene rimosso, / dovrei forse essere scacciato *fu[ori?]*

<sup>78</sup>Come una vagabonda, / dovrei forse vagare *nel des[erto?]*<sup>37</sup>.

In maniera simile, il giusto sofferente protagonista del *Ludlul bēl Nēmeqi*, nell'elencare i molti mali che lo hanno colpito, racconta:

<sup>35</sup> Van der Toorn 1985, 58-67.

<sup>36</sup> Barré (2001, 177) considera l'atto del girovagare attestato nelle fonti mesopotamiche come un vero e proprio sintomo di depressione clinica, e lo identifica con l'agitazione psicomotoria. Non credo tuttavia che sia necessario etichettare con definizioni moderne questa manifestazione di sofferenza, rintracciabile in diversi generi letterari sumero-accadici. Pur essendo possibile in certi casi riconoscere malattie reali nelle descrizioni di alcuni sintomi, riportate nelle fonti mediche in modo oggettivo, e nei testi letterari ed epistolari in modo soggettivo (cf. Attia 2018a e b; Van Buylaere, *in stampa*), è di solito difficile distinguere tra cliché stilistici e rappresentazioni di un dolore autentico. Non considero dunque il *topos* del vagare come il reale sintomo di una malattia mentale o la descrizione di un evento concreto, ma lo ritengo un cliché letterario, espressione di disagio emotivo del soggetto.

<sup>37</sup> Per l'edizione più recente vd. von Soden 1971, 50-60. Nella mia tesi di dottorato offro una nuova edizione. L'integrazione al v. 77 qui citato è una mia proposta.

<sup>49</sup>*iššaknānim-ma idāti piritti*

<sup>50</sup>*uštēši bitija kamāti arpud*

<sup>49</sup>terribili presagi mi sono stati imposti,

<sup>50</sup>sono fuggito dalla mia casa, ho vagato nel deserto<sup>38</sup>.

Nel poema di Gilgameš, dopo la morte dell'amico Enkidu, l'eroe sconsolato dice a Šiduri:

<sup>10'</sup>*ištu warkīšu ul ūta balāṭam*

<sup>11'</sup>*Attanaggiš kīma ḥābilim qabaltu šēri*

<sup>10'</sup>Dopo che se ne fu andato, non ho trovato vita,

<sup>11'</sup>ho vagato come un criminale in mezzo alla steppa<sup>39</sup>.

Incontriamo lo stesso *topos* anche nelle lettere. Nella lettera-preghiera bilingue a Zimri-Lim già citata (vd. *supra* 2.3.2) lo scriba si dispera così:

<sup>4</sup>*kīma l[ā mā]r awilim sūqāti asahḫur nissatu uq[ta]ddida[nni]*

<sup>4</sup>Come un poveraccio vado in giro per le strade, la disperazione [mi] ha pi[ega]to<sup>40</sup>.

Lo stesso motivo appare anche in fonti sumeriche, come nella lettera-preghiera a Rim-Sin della sacerdotessa esiliata Meslamtaea, dove viene usata un'espressione simile per descrivere la sofferenza dell'esilio<sup>41</sup>.

In conclusione, il *topos* del vagare è comunemente attestato in diversi generi letterari (preghiere e inni, composizioni letterarie e sapienziali, lettere-preghiere), e Yasitna-abum ricorre a questo motivo per dipingere con ancora maggiore chiarezza la propria sfortuna. Lo scriba si lamenta di essere stato abbandonato da Iltani e, più morto che vivo, di essere stato condannato a vagare tra i suoi familiari, proprio come farebbe un fantasma. Il riferimento alla famiglia non rappresenta una contraddizione, ma riporta al motivo retorico, comune sia alle lettere-preghiere

<sup>38</sup> Per la prima edizione vd. Lambert 1960, 21-62. Per l'ultima edizione vd. Oshima 2014, 80-81.

<sup>39</sup> Per l'edizione del testo vd. George 2003, vol. I, 278.

<sup>40</sup> Charpin 1992, 7-27. Il verso in sumerico è frammentario e leggermente differente:<sup>4</sup>[P] A.SAG.LAGAB-e/ [g]ú ba-gúr, «la disperazione mi ha consumato».

<sup>41</sup> R. 37: su-mu ug-ga GAM GAM-e im-du-du, «il mio corpo morto, vado girando prostrata», Hallo 1991, 384-385.

che alle preghiere stesse, nel quale il sofferente si descrive come lasciato solo dalle persone a lui più vicine che, invece di aiutarlo, si allontanano da lui<sup>42</sup>.

2.3.4. «Qual è il vantaggio di uno che è diventato argilla?»: il rapporto tra servo e padrone

Un altro motivo letterario, che si incontra tuttavia meno frequentemente, è quello espresso nelle rr. 30–2, e che sviluppa il pensiero secondo il quale la condizione negativa del sottoposto porta vergogna o disagio al superiore<sup>43</sup>. Yasitna-abum, legato a Iltani da un vincolo di patronato, sfrutta ancora una volta motivi tipici delle preghiere penitenziali per rimproverarla di averlo trascurato.

Un elemento standard che si incontra nei versi conclusivi di preghiere, inni e anche lettere-preghiere è la promessa di lodi future alla divinità: nella *salutatio* finale, dopo aver espresso la propria richiesta, l'orante promette di lodare la divinità e di onorarne il culto<sup>44</sup>. Tale promessa implica un rapporto di *do ut des*, nel quale si verifica un reciproco beneficio. In una preghiera letteraria a Marduk, il sofferente cerca di convincere il dio a risparmiarlo, perché solo un uomo vivo può servire la divinità<sup>45</sup>:

<sup>67</sup>ša ʔiʔiʔiš īmu minū nēmēšū

<sup>68</sup>baʔtum-ma ardu bēlāšu ipallaḥ

<sup>69</sup>epru mītum ana ilim mīna uššab

<sup>67</sup>Quello che è diventato argilla, qual è il suo vantaggio?

<sup>68</sup>Soltanto uno schiavo vivo onora il suo padrone!

<sup>69</sup>Cosa aggiunge, a un dio, polvere morta?<sup>46</sup>

Nella sua lettera, Yasitna-abum usa un'argomentazione simile per ricordare a Iltani i suoi doveri nei confronti dei servitori e sottoposti: dopo le metafore, le ripetizioni, la solida struttura di una lettera tradizionale, lo scriba tenta di dimostrare che chiamarlo a corte, e concedergli le glorie promesse, sarebbe in fondo nell'interesse stesso di Iltani, che altrimenti verrebbe screditata nel suo stesso palazzo.

<sup>42</sup> Van der Toorn 1996, 131. Cf. la lettera paleo-babilonese di un certo Ardum ad Amuru in cui si dice che: «[...] Nonostante io sia un poveraccio (*muškēnēku*), i miei fratelli non sono venuti ad aiutarmi[...] (*ul i' arrirūni*)», vd. Van der Toorn 1996, 130. Cf. anche Hallo 1968, 78.

<sup>43</sup> Cf. Foster 1993, 99.

<sup>44</sup> Lenzi 2011, 12. Per la struttura degli inni mesopotamici vd. Metcalf 2015, 23.

<sup>45</sup> Lo stesso *topos* si ritrova anche in fonti bibliche, vd. Zernecke 2014, 25-26.

<sup>46</sup> Vd. ultima edizione di Oshima 2011, 161-163.

L'uso della domanda retorica per formulare questo motivo si accorda allo stile delle preghiere penitenziali accadiche, che includono spesso, nella sezione dedicata alla presentazione del sofferente e dei suoi mali<sup>47</sup>, proteste e accuse al dio espresse attraverso interrogative dirette<sup>48</sup>.

Anche in una lettera-preghiera accadica di epoca paleo-babilonese l'orante chiede alla divinità il motivo del suo male e aggiunge:

<sup>5</sup>ša kīma jāti <sup>6</sup>ana kâšim <sup>7</sup>mannum liddin

<sup>5</sup>uno come me, <sup>6</sup>a te, <sup>7</sup>chi te lo può dare?<sup>49</sup>.

In questo modo lo scrivente non solo mette in dubbio la giustizia divina, che gli infligge una punizione non meritata, ma anche suggerisce che il dio, se non lo salvasse dai mali, perderebbe un insostituibile devoto<sup>50</sup>. La relazione che lega uomini e dèi è la stessa che sta tra schiavi e padroni<sup>51</sup>, e che prevede una dipendenza biunivoca: gli dèi hanno bisogno degli uomini e i padroni hanno bisogno degli schiavi, tanto quanto gli uomini necessitano del favore divino e di quello dei propri superiori<sup>52</sup>.

### 2.3.5. «Come un padre non fa il malocchio a suo figlio»: il genitore benevolo

Quasi a smorzare il tono polemico delle righe precedenti, lo scriba conclude la sua lettera con una similitudine che evoca di nuovo il linguaggio delle preghiere<sup>53</sup>: le immagini che esprimono la benevolenza dei genitori verso i propri figli ricorrono spesso all'interno di preghiere e inni, e vengono rese attraverso similitudini che mettono a confronto la divinità invocata a un padre o a una madre misericordiosi.

<sup>47</sup> Mayer 1976, 35.

<sup>48</sup> Mayer, 1976, 107.

<sup>49</sup> Van Dijk 1953, 14.

<sup>50</sup> Cf. Hruša 2015, 126.

<sup>51</sup> Cf. il proverbio babilonese: *šilli ili amēlu [u] šilli* <sup>14</sup>*amēli amēlu*, «l'ombra del dio è l'uomo [e] l'ombra dell'uomo è lo schiavo», Lambert 1960, 282.

<sup>52</sup> Cf. *Atraḥasīs* iv, specialmente vv. 21-23, sulle tragiche conseguenze che lo sterminio dell'umanità ha sugli dèi, ormai dipendenti dagli uomini e incapaci di sopravvivere da soli (vv. 21-2): *šamiā šaptāšunu pulḥīta / ina bubūti itanarrarrū*, «le loro labbra erano coperte di pustole per la sete / soffrivano i crampi della fame», cf. Lambert - Millard 1969, 96; nel 'Dialogo del Pessimismo', quando il padrone dichiara di voler uccidere lo schiavo prima di uccidere se stesso, il servo ribatte con la famosa frase (v. 86): *u bēli lu 3 ūmī kī arkīja iballuṭu*, «E il mio signore non sopravviverebbe (nemmeno) tre giorni dopo la mia morte (lett. 'dopo di me')!», cf. edizione di Lambert 1960, 148.

<sup>53</sup> Foster 1993, 101.

In un'altra preghiera letteraria a Marduk, per esempio, leggiamo:

<sup>10</sup>*tābi nashurka kī ābi rēmuk*

<sup>10</sup>Dolce è il tuo favore, la tua pietà è come quella di un padre<sup>54</sup>.

E in una preghiera a Ištar:

<sup>208</sup>[ ... ] ... *kīma abi ālidīja*

<sup>209</sup>[*kīma ummi ālit*] *tīja rišī rēma*

<sup>208</sup>[ ... ]... come il padre che mi ha generato,

<sup>209</sup>[come la madre che] mi [ha gene]rato, abbi pietà!<sup>55</sup>.

La posizione finale della similitudine «come un padre...» ricorda la formula conclusiva delle preghiere Eršahunga che, ampliando la conclusione tradizionale delle lettere-preghiere («Possa il cuore del mio dio quietarsi») <sup>56</sup>, si chiudono con la formula standard «Possa il tuo cuore placarsi come quello di padre, come quello di una madre» <sup>57</sup>.

La prima similitudine è ampliata da una seconda immediatamente successiva («come un uomo libero...», r. 37), in un parallelismo chiastico: se nel primo caso Iltani viene identificata come un padre benevolo, nel secondo è Yasitna-abum a diventare il soggetto della proposizione principale e a rappresentare un *awilum*, un uomo libero, che confida in Iltani come confiderebbe nei propri familiari. Oltre al repentino cambio di soggetto <sup>58</sup>, si nota subito che all'interno di entrambe queste similitudini non ricorrono sostantivi al femminile; d'altra parte, anche nella lunga

<sup>54</sup> Cf. l'ultima edizione del testo: Oshima 2011, 158-159.

<sup>55</sup> Per l'ultima edizione del testo vd. Lambert 1959-1960, 50-55. La mia tesi di dottorato includerà una nuova edizione di questa preghiera.

<sup>56</sup> Hallo 1968, 80; per un esempio di lettera-preghiera che presenta questa conclusione, vd. Hallo 1968, 84: (62), xii [š]à diġir-mu ki-bi ha-ma(63)-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>, «Possa il cuore del mio dio *placarsi* (lett.: 'ritornare al suo posto', cioè 'tornare com'era')».

<sup>57</sup> Maul 1988, 24. L'autore segnala come *Schlussformel* tradizionale delle preghiere Eršahunga: šà-zu šà-ama-tu-ud-da-gim ki-bi-šè ha-ma-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub> / ama-tu-ud-da a-a-tu-ud-da-gim ki-bi-šè ha-ma-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>, «Che il tuo cuore *si plachi* (lett.: 'torni al suo posto') per me come quello di una madre naturale / come quello di una madre naturale, di un padre naturale *si plachi* (lett.: 'torni al suo posto') per me».

<sup>58</sup> Foster 1993, 101, notando queste figure retoriche, vede in questo *awilum* un riferimento alla 'casa di signori' che era stata la promessa originale fatta allo scriba da Iltani, la promessa, cioè, di una futura prosperità e di una famiglia.

similitudine della riga 11, Iltani viene equiparata al signore di un palazzo, e non a una signora, che deve guadagnarsi la fiducia dei propri sottoposti (vd. *supra* 2.3.4).

L'intento dello scriba è quello di adulare Iltani, riferendosi a lei come a un uomo, che ha il potere e l'autorità di aiutarlo<sup>59</sup>.

### 3. *Conclusion*

La lettera di Yasitna-abum mantiene i tratti formali e la struttura convenzionale delle lettere paleo-babilonesi, ma presenta grande complessità stilistica, riuscendo a intrecciare le forme stereotipate della lingua epistolare a *topoi* letterari e a guizzi di creatività originale. I toni penitenziali e la petizione finale la avvicinano alle composizioni letterarie e devozionali e, soprattutto, al genere delle lettere-preghiere, dal quale si distacca tuttavia per alcuni rilevanti tratti formali. Manca infatti della lunga serie di epiteti che di solito accompagnano l'intestazione delle lettere-preghiere, e pure delle formule ossequiose tipiche dei saluti finali<sup>60</sup>.

Per quanto OBTR 150 sia un testo elaborato, bisogna tenere a mente che Yasitna-abum non era un poeta e non voleva comporre un'opera letteraria: era uno scriba di professione e, in quanto tale, obbediva a norme stabilite e a modelli ben precisi, appresi nel curriculum scolastico per essere declinati nelle diverse tipologie testuali, ma non per essere modificati<sup>61</sup>.

La sua lettera, tuttavia, piena d'indignazione, a tratti polemica e malinconica, dimostra consapevole letterarietà e una certa creatività: Yasitna-abum voleva persuadere, e per riuscirci ricorreva alla sua educazione, che comprendeva non solo l'epistolografia, ma anche preghiere, inni e composizioni sapienziali e letterarie. Se lo sfoggio di erudizione e gli occasionali slanci creativi rispecchiassero davvero uno sconforto reale, e se abbiano dato alla fine l'effetto sperato, non abbiamo modo di saperlo. Questa lettera rimane per noi a metà tra tradizione e innovazione, tra calcolo e spontaneità, tra ragione e sentimento, e ancora una volta ci ricorda i nostri limiti: per dirla con Oppenheim<sup>62</sup>, ogni apparente complessità e contraddizione che ritroviamo in questi testi è comunque, inevitabilmente, la semplificazione di un passato remoto che ci è accessibile solo in piccolissima parte.

---

<sup>59</sup> L'uso di appellativi maschili usati in riferimento a un destinatario femminile è attestato anche in lettere neo-babilonesi, e rappresenta un'espressione di cortesia, per esprimere particolare considerazione e rispetto. Viene attestato soprattutto il titolo *bēlum* invece di *bēltum*, vd. Schmidl 2017, 389-390.

<sup>60</sup> Hallo 1968, 76 e 79, cf. Langlois 2017, vol. II, 39.

<sup>61</sup> Oppenheim 1967, 2.

<sup>62</sup> Oppenheim 1969, 2.



RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Anbar 1978.

M.Anbar, *Review of The Old Babylonian Tablets from Tell al Rimah by S. Dalley and others*, «Bibliotheca Orientalis» XXXV(1978), 208-217.

Attia 2018a

A.Attia, 'Mieux vaut être riche et bien-portant que pauvre et malade': de BAM III-234 à Job, «Journal des Médecines Cunéiformes» XXXI (2018), 43-66.

Attia 2018b

A.Attia, *The libbu our second brain? (part 1)*, «Journal des Médecines Cunéiformes» XXXI (2018), 67-88.

Barré 2001

M.L.Barré, 'Wandering about' as a Topos of Depression in Ancient Near Eastern Literature and in the Bible, «Journal of Near Eastern Studies» LX (2001), 177-187.

Brisch 2007

N.M.Brisch, *Tradition and the Poetics of Innovation. Sumerian Court Literature of the Larsa Dynasty*, Münster 2007.

Charpin 1988

D.Charpin, *Les malheurs d'un scribe, ou: De l'inutilité su sumérien loin de Nippur*, in M.de Jong Ellis (ed.), *Nippur at the Centennial*. «Papers read at the 35<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale», Philadelphia 1988, 7-27.

Dalley 1973

S.Dalley, *Old Babylonian Greeting Formulae and the Iltani's Archive from Rimah*, «Journal of Cuneiform Studies» XXV (1973), 79-88.

Dalley 1976

S.Dalley *The Old Babylonian Tablets from Tell al Rimah*, Hertford 1976.

De Zorzi 2009

N.De Zorzi, *La scansione del tempo nelle lettere di Mari: usi retorici e prassi amministrativa*, in F.Luciani – C.Maratini – A.Zaccaria Ruggiu (ed.), *Temporalia: itinerari nel tempo e sul tempo*, «Contributi della Scuola di Dottorato in Scienze Umanistiche - Indirizzo in Storia antica e Archeologia», Padova 2009, 1-40.

Durand 1997

J.M.Durand, *Documents épistolaires de Mari*, vol. I, LAPO 16, Paris 1997.

Foster 1993

B.R.Foster, *Letters and Literature: A Ghost's Entreaty*, in M.E.Cohen – D.C.Snell – D.B.Weisberg (ed.), *The Tablet and The Scroll. Near Eastern Studies in Honor of W. W.Hallo*, Bethesda 1993, 98-102.

George 2003

A.R.George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford 2003.

Hallo 1968

W.W.Hallo, *Individual Prayer in Sumerian: The Continuity of a Tradition*, «Journal of the American Oriental Society» LXXXVIII/1 (1968), 71-89.

Hallo 1991

W.W.Hallo, *The Royal Correspondence of Larsa: III: The Princess and the Plea*, in D.Charpin – F.Joannès (ed.), *Marchands, diplomates et empereurs: Études sur la civilisation mésopotamienne offerts à Paul Garelli*, Paris 1993, 377-388.

Hrůša 2015

I.Hrůša, *Ancient Mesopotamian Religion*, Münster 2015.

Lambert – Millard 1969

W.G.Lambert – A.R.Millard, *Atrahasis: the Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969.

Lambert 1959-1960

W.G.Lambert, *Three literary prayers of the Babylonians*, «Archiv für Orientforschung» XIX (1959-1960), 47-66.

Lambert 1960

W.G.Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960

Langlois 2017

A.Langlois, *Les archives de la princesse Iltani découvertes à Tell al-Rimah (XIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C.) et l'histoire du royaume de Karana/Qaṭṭara*, Paris 2017.

Lenzi 2011

A.Lenzi, *Reading Akkadian Prayers & Hymns: An Introduction*, Atlanta 2011.

Luukko 2007

M.Luukko, *The Administrative Roles of the 'Chief Scribe' and the 'Palace Scribe' in the Neo-Assyrian Period*, «State Archives of Assyria Bulletin» XVI (2007), 227-256.

Maul 1988

S.Maul, *"Herzberuhigungsklagen": die sumerisch-akkadischen Eršahunga-Gebete*, Wiesbaden 1988.

Mayer 1976

W.Mayer, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen Gebetsbeschwörungen*, Roma 1976.

Metcalf 2015

C. Metcalf, *The Gods Rich in Praise*, Oxford 2015.

Oppenheim 1969

A.L.Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, Chicago 1969.

Oppenheim, 1967

A.L.Oppenheim, *A New Look at the Structure of Mesopotamian Society*, «Journal of the Economic and Social History of the Orient» X/1 (1967) 1-16.

Oshima 2011

T.Oshima, *Babylonian Prayers to Marduk*, Tübingen 2011.

Oshima 2014

T.Oshima, *Babylonian Poems of Pious Sufferers: Ludlul Bēl Nēmeqi and the Babylonian Theodicy*, Tübingen 2014.

Parpola 1987

S.Parpola, *The Forlorn Scholar*, in F.Rochberg-Halton (ed.), *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*, New Haven 1987, 257-278.

Ponchia 1989

S.Ponchia, *Royal decisions and courtier's compliance: on some formulae in Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Letters*, «State Archives of Assyria Bulletin» III/2 (1989), 115-128.

Sallaberger 1999

W.Sallaberger, 'Wenn Du mein Bruder bist...': *Interaktion und Textgestaltung in altbabylonischen Alltagsbriefen*, Groningen 1999.

Sallaberger 2003

W.Sallaberger, *How to Avoid Misbehaviour in Everyday Communication. Aspects of Politeness in Old Babylonian Letters from Mesopotamia*, in S.I.Groll – I.Shirun-Grumach (ed.): *Papers for discussion presented by the Department of Egyptology, Hebrew University, Jerusalem*, III, Jerusalem 2003, 69-85.

Salonen 1967

E.Salonen, *Die Gruss- und Höflichkeitsformeln in babylonisch-assyrischen Briefen*, Helsinki 1967.

Schmidl 2017

M.Schmidl, *Some Remarks on Language Usage in Late Babylonian Letters*, «Open Linguistics» III/1 (2017), 378-395.

Soden, von 1971

W.von Soden, *Der grosse Hymnus an Nabû*, «Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete» LXI (1971), 44-71.

Van Buylaere (in corso di stampa)

G.Van Buylaere, *Depression at the Royal Courts of Esarhaddon and Ashurbanipal*, in S.Hsu – J.Llop Raduà (ed.), *The Expression of Emotions in Ancient Egypt and Mesopotamia*.

Van der Toorn 1996

K.Van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Ugarit and Israel: Continuity and Changes in the Forms of Religious Life*, Leiden-New York 1996.

Van der Toorn 1985

K.Van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*, Leiden 1985.

Van Dijk 1953

J.J.A. Van Dijk, *La Sagesse suméro-accadienne*, Leiden 1953.

Westbrook 2005

R. Westbrook, *Patronage in the Ancient Near East*, «Journal of the Economic and Social History of the Orient» XLVIII/2 (2005), 210-233.

Wilcke 1989

C. Wilcke, *Genealogical and Geographical Thought in the Sumerian King List*, in H. Behrens – D. Loding – M. T. Roth (ed.), *DUMU-E<sub>2</sub>-DUB-BA-A: studies in honor of Åke W. Sjöberg*, Philadelphia 1989, 557-572.

Worthington 2009

M. Worthington, *Some Notes On Medical Information Outside The Medical Corpora*, in A. Attia – G. Buisson (ed.), *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates*. «Proceedings of the International Conference 'Oeil malade et mauvais oeil', Collège de France, Paris, 23<sup>rd</sup> June 2006», Leiden-Boston 2009, 47-78.

Yaron 1989.

R. Yaron, *The Laws of Eshnunna*, Jerusalem-Leiden 1989.

Zernecke 2014

A.E. Zernecke, *Mesopotamian Parallels to the Psalms*, in W.P. Brown (ed.), *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford 2014, 27-42.

## Abbreviazioni

CAD (*Chicago Assyrian Dictionary*)

*The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 1956-2010.

OBTR (*Old Babylonian Tablets from Tell al Rimah*)

vd. Dalley 1976.