

Il medico come figura comica presso gli assiro-babilonesi

Franco D'Agostino – Università La Sapienza, Roma

a Emilio Bombardieri

[In the article the Author analyzes the figure of the physician (intended both as *asû* and *āšīpu*) in three texts “humoristically” characterized (*The Poor Man of Nippur*, *The Illiterate Physician from Isin* and the so-called *Aluzinnu*-text); the study of the connotations of these professions in this typology leads to some conclusions on the professional activity of the figures involved and on the cultural milieu of humour in Mesopotamia.]

1. Premessa

Nella documentazione cuneiforme che ci deriva dalla Mesopotamia, nel lungo periodo che va *grossomodo* dal 1800 a.C. sino ai primi secoli dell'era cristiana, assai pochi sono i testi la cui valenza si possa considerare “umoristica” o “comica”: di fatto, non esiste un solo testo la cui funzione (cioè a dire, la motivazione della sua esistenza per noi lettori moderni) sia dovuta indubitabilmente alla finalità di eccitare nell'ascoltatore-fruitor il riso.¹ E sebbene siano stati tramandati nel *curriculum* scribale, tra la sempre strabordante numericamente documentazione magico-mantica e accademica in genere, e accanto a quella mitologico-epica, alcune vere e proprie “chicche” letterarie da cui si possa tentare di evincere un'ideologia, per dir così, del riso a Babilonia, tuttavia l'unicità di questo filone documentario (non tale per volontà tassonomica autoctona e comunque mai divenuto un “genere letterario”),² unita alla complessità dei *realia* sociali e psicologici cui questi pochi testi ammiccano, rende assai difficile una visione unitaria e complessiva del fenomeno “comicità” presso gli abitanti della Fertile Mezzaluna nei duemila anni della loro storia.³

1. Sull'umorismo in generale nella documentazione assiro-babilonese si veda la bibliografia citata nella mia sintesi *Testi umoristici babilonesi e assiri*, Paideia, 2000 (d'ora in poi *Testi umoristici*), alle pp. 14 sgg., cui si aggiunga da ultimo B.R. Foster, “Humor and Wit in the Ancient Near East”, in J. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. IV, p. 2459 sgg.; E. Frahm, “Humor in assyrischen Königsinschriften”, RAI 42, Praga.

2. Si veda su questo aspetto H.L.J. Vanstiphout, “Some Thoughts on Genre in Mesopotamian Literature”, in K. Hecker, W. Sommerfeld (edd.), *Keilschriftliche Literaturen*, RAI 32, BBVO, Berlino 1986, p. 1 sgg.; W.W. Hallo, *Origins. The Ancient Near Eastern Background of Some Modern Western Institutions*, Leida 1996, p. 148 sgg.

3. Sui testi con eventuale valenza comica si veda *Testi umoristici*, p. 26 sgg., anche per alcune programmatiche considerazioni, irrinunciabili a mio avviso in un settore culturale quale quello qui trattato, sulla “qualità” della documentazione e

Questa premessa non deve però far ritenere che gli Assiri e i Babilonesi non avvertissero l'aspetto comico o comunque paradossale di molte realtà della (nostra come) loro quotidianità: benché infatti la loro comicità, per quello che ci è dato di comprendere, non sia mai distruttiva dello *status quo* e dell'*establishment* politico e religioso-culturale o finalizzata a modificarne le storture,⁴ tuttavia essa dimostra di avvertire lo scarto che si instaura tra un comportamento corretto ed uno esagerato, tra quello che ci si aspetterebbe che debba accadere e quello di fronte a cui di fatto siamo posti nella realtà. Anche per loro, in fin dei conti, il comico nasceva dall'avvertimento di una data realtà come non conseguente a se stessa, cioè a dire non conforme all'attesa che la premessa, espressa nel racconto stesso o data per scontata nell'ascoltatore, presupponeva; in altre parole, da un punto di vista dell'analisi contenutistico-letteraria, è nel "Verschiebung"⁵ tra evidenza della tradizione e stravolgimento di essa che si può ritrovare la forma più elementare e al contempo più evidente della comicità presso i Babilonesi e gli Assiri, con un rischio minore di intromissione di categorie culturali aliene al modo di pensare antico (rischio, invero, dal quale *a priori* è impossibile affrancarsi). Ma è evidente come proprio per questa ragione enucleare il comico in una società così lontana dalla nostra risulti complesso e pericoloso: non sempre, infatti, noi sappiamo che cosa il lettore antico si "aspettava" e in che modo risultava "deluso" (anche se per volontà dello scrittore e con fare ammiccante) da quanto andava ascoltando.⁶

Il presente studio, evidenziando lo iato situazionale-psicologico cui si è accennato e che è insito nelle situazioni comiche presenti in alcuni testi accadici, intende appunto mettere in evidenza questa caratteristica della comicità presso i Babilonesi e gli Assiri, ponendo l'accento sulla figura socio-professionale, che gode in questa tipologia documentaria di una certa fortuna, come si vedrà, del "medico".

2. Le caratteristiche professionali del "medico" nel mondo mesopotamico

Nell'impossibilità di perseguire l'origine d'una malattia (o meglio, disturbo nel paziente) su di un piano pratico, se ne cercava in Mesopotamia la ragione tanto nella sfera religiosa che in quella magica (corollario sul piano procedurale di quella): la "mano della divinità", dèmoni o magia nera erano le

sul concetto di "comicità" presso i mesopotamici preclassici. Più complessa è la questione circa la presenza del tratto comico nei testi sumerici: la difficoltà di traduzione, unita al fatto che testi scritti in sumerico non rappresentano necessariamente la visione sumerica della realtà, essendo traditi dallo stesso *milieu* scribale che ha prodotto la documentazione in assiro-babilonese, rende di fatto molto labile qualsiasi conclusione che risulti scientificamente (e filologicamente) accettabile (cfr. *Testi umoristici*, p. 43 sgg., con bibliografia).

4. Per il caso del testo, notissimo, del poveruomo di Nippur rimando a quanto esporrò nel § 4 più sotto.

5. Si riprende qui il termine dal famoso saggio di S. Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, 1905 (cfr. ancora E. Frahm, *Einleitung in die Sanherib-Inschriften*, AfO Beih. 26, Wien 1997, p. 256).

6. L'umorismo, nella sua forma più diretta ed elementare, è sempre fondato sull'idea dello iato logico che si instaura tra un procedimento atteso ed una realizzazione imprevista (come ho scritto altrove, *Testi umoristici*, p. 24: "[la comicità è] ... una sorta ... di fungo, che vive alle spalle di un organismo vivente, tronfio e in buona salute, forte e spavaldo, e che proprio per questo motivo è stato scelto dallo scaltro fungo a dimora perenne"). Questa considerazione però va poi rivista e corretta su di un piano più psicologico, in altre parole essa va contestualizzata quando si cerca di comprendere con quale atteggiamento il fruitore del testo si poneva nei confronti di quello che ascoltava, anche se su questo piano la dimostrazione filologica si arresta ed entra in gioco l'interpretazione personale. Un'ultima considerazione deve poi riguardare la possibilità che in testi la cui connotazione tipologica sia evidentemente di natura non umoristica, l'umorismo possa far capolino tra le righe; ebbene, io credo che questo tentativo di enucleazione, in mancanza di una chiara definizione degli ambiti della "materia comica" nella letteratura sumerica ed accadica (v. anche la nota precedente), sia destinata a non produrre tesi argomentative che siano scientificamente accettabili e sottostiano sempre al "gusto" personale del commentatore (si veda F. D'Agostino, "Some Considerations on Humour in Mesopotamia", *RSO* 72 [1998], p. 274 sg.).

motivazioni e quindi la ragion d'essere di uno stato di disagio, da quello più banale a quello più grave e letale, "malattie" dalle quali ci si liberava quindi con atti sia medicali che, e soprattutto, magico-religiosi.⁷

Sulla base di queste brevi considerazioni, si comprende la ragione dell'esistenza, in Mesopotamia, di due professionalità parallele, entrambi aventi la finalità di curare l'uomo dalle sue malattie, o, per meglio dire, per liberarlo dal "male" che lo colpiva: si tratta di quello che potremmo definire *tout court* "medico", cioè l'*asû*, da un lato, e dall'altro l'*āšipu*, sorta di "prete scongiuratore".⁸ In realtà la differenza tra le due professioni, o meglio dire professionalità, non è così evidente come la traduzione proposta per i due termini farebbe pensare:⁹ il rapporto che le lega non è infatti quello tra un "tecnico" e un "esorcista", tra chi cura sulla base di una lunga (e oscura epigraficamente) tradizione popolare, magari con erbe e minerali, e un colto sacerdote che pratica invece la magia con il corollario di formule magiche e atti inconsueti e misteriosi (operando quindi su di una base più religiosa, da effetto *placebo*). Per quello che sappiamo, infatti, sia l'una che l'altra figura professionale esercitava adoperando tanto la preparazione di pozioni e unguenti di varia natura che recitando incantesimi apotropaici e catartici, ed entrambe erano, agli occhi dei Mesopotamici, pienamente ascrivibili alla sfera dello scienziato.¹⁰ Ciò, è ovvio, proprio per il

7. Si veda M. Haussperger, "Die mesopotamische Medizin und ihre Ärzte aus heutiger Sicht", ZA 87 (1997), p. 196 sg.; l'articolo citato è interessante in quanto raccoglie le impressioni sulla medicina antico-mesopotamica di un medico di oggi, anche se la palese sottovalutazione dell'Autrice dei sistemi eccessivamente computerizzati e disumanizzati (nella sua ottica) della medicina attuale la porta forse a sopravvalutare i risultati, anche psicologici, del medico assiro-babilonico (si veda anche la nota 10 più in basso).

8. Si veda in generale E. Ritter, "Magical-expert (= *āšipu*) and Physician (= *asû*): Notes on Two Complementary Professions in Mesopotamia", *Studies in Honor of B. Landsberger*, AS 16, Chicago 1965, p. 299 sgg.; fondamentali sono le considerazioni di A.L. Oppenheim in *L'antica Mesopotamia (Ritratto di una civiltà scomparsa)*, Roma 1977 [ed. ital. di *Ancient Mesopotamia (Portrait of a Dead Civilization)*, Chicago 1964], p. 253-267, e da ultimo, in generale, R.D. Biggs, "Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia", in J. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. III, p. 1911 sgg. (d'ora in poi "Medicine") - la traduzione con "prete-scongiuratore" è forse impropria, se si considera che questa figura professionale recita anche preghiere, per cui v. W. Mayer, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen Gebetsbeschwörungen*, Roma 1976, p. 59 sgg., che propone la traduzione di "esperto dei riti" (ma v. W. von Soden, *Introduzione all'orientalistica antica*, Brescia 1989, [ediz. ital. di *Einführung in die Altorientalistik*, Darmstadt 1985], p. 216). A Mari è noto come la causa di una malattia venisse evidenziata da un prete-divinatore (*barû*), mentre la cura era opera congiunta di un medico (*asû*) e di un prete degli scongiuri (*āšipu*), cfr. A. Finet, "Les médecins au royaume de Mari", *AIPHOS* 14, Bruxelles 1957, p. 125 sgg. e J.-M. Durand, "Maladies et médecins", *AEM* 1, Parigi 1988, p. 541 sgg. Si veda anche oltre, ad § 4.2.

9. Il fatto che il termine *asû* in realtà è in accadico un prestito dal sumerico *a-zu*, - che non significa però, come è stato anche proposto (*AHW*, p. 76 s.v., giustamente criticato in *CAD* A/2, p. 347, bibl. *ibid.* e R. Biggs, "Medicine", cit., p. 1918), "colui che conosce le acque" - è noto da tempo; si è però troppo poco sottolineato che anche l'*āšipu* è nome di chiara derivazione sumerica: il termine è infatti assai probabilmente una semitizzazione del sum. /i/šib/ [ME], che significa semplicemente (o *tout court*) "prete, sacerdote" (il verbo [w]uššupu, "esorcizzare", è denominativo dal sostantivo [w]āšipu, per cui v. da ultimo N.J.C. Kouwenberg, *Gemination in the Akkadian Verb*, Leiden 1997, p. 312). Sembra trattarsi quindi di professioni estranee all'ambiente semitico (almeno per quanto riguarda la Mesopotamia e a giudicare dalla nomenclatura).

10. Valgano qui le parole di R. Biggs, "Medicine", cit., p. 1918: "It appears ... that the distinction [professionale tra l'*asû* e l'*āšipu*] is more theoretical than real" - da sottolineare è però il fatto che nelle lettere medio- e neo-babiloniche e neo-assire, mentre si hanno trattamenti medici consigliati da un *asû*, non se ne conoscono per quanto riguarda l'*āšipu*, per cui v. R.D. Biggs, "Medizin A.", *RIA* 7 (1990), p. 623 (ma diff. W. von Soden, *Introduzione*, cit., p. 216). La stessa situazione di commistione tra pratiche magiche e azioni terapeutiche si ha poi nel mondo hittita, per cui v. G. Beckman, "Medizin B.", *RIA* 7, cit., p. 630, § 2. Sulla base di queste considerazioni non mi pare poi che si possa accettare l'ipotesi della M. Haussperger, ZA 87, cit., che vede nella funzione che nella nostra società ha lo psicologo-analista la stessa valenza teorica della funzione che nella società babilonica aveva l'*āšipu*: la differenza tra *asû* e prete-scongiuratore risiede infatti più nel *curriculum* che nel fine da raggiungere e nella medicina mesopotamica il "male" che si scacciava con le parole non era meno reale del pus che veniva espulso con un'incisione. Vale la pena qui di ricordare la assoluta necessità di considerare la *Eigenbegrifflichkeit* della cultura antica, cioè a dire, parafrasando, la sua consistenza intellettuale interna per cui ogni parte corrisponde al tutto, fatta salva, è ovvio, la teoria delle catastrofi (v. anche *Testi umoristici*, p. 40 sg., n. 83).

connubio inscindibile nella mentalità assiro-babilonese e, per quanto sappiamo, pan-mesopotamica, di "colpa", anche eventualmente involontaria, e reazione divina cui si è accennato in inizio di paragrafo.¹¹

Nel prosieguo del saggio si cercherà di sottolineare quali aspetti dell'attività dell'*āšipu* o dell'*asû* nei testi con valenza comica siano attestati e rievocati in situazioni tali da eccitare il riso degli astanti-ascoltatori, e si cercherà di dimostrare come l'ambiguità nella sfera di attività di queste sia pienamente rappresentata dai testi comici; sulla base di questa evidenza, da ultimo, si farà il tentativo di dedurre le ragioni che originavano il riso a Babilonia, le sue funzioni e procedure.

3. La prima tipologia: il medico ignorante

Il testo babilonese in cui con maggiore evidenza si vede utilizzata la figura del medico (è qui da intendersi come termine neutro, fatte salve le considerazioni svolte nel paragrafo precedente) con fini comici - anche se, come si vedrà, non è la ragione comica la vera motivazione ultima del testo in questione - è quello che, dal nome dei due protagonisti principali, definirei "Il battibecco tra *Amēl-Baba* e *Beltija-šarrat-Apsī*". Già altrove ho cercato di dimostrare che il fine precipuo del documento, noto da una copia unica proveniente da Uruk e scritta nell'anno 818 a.C. al tempo del sovrano di Babilonia *Marduk-balassu-iqbi*, è quello didattico: nel tentativo di insegnare ai suoi allievi il modo corretto di scrivere i nomi di persona (che prevedono l'uso quasi esclusivo di sumerogrammi), un sagace *ummānu*, "maestro", dell'Accademia di Uruk escogitò questo raccontino, lungo solo 36 linee, in cui alcuni altisonanti nomi sumero-accadici, che formavano parte del *curriculum* scribale, venivano più volte riutilizzati in riferimento ai personaggi coinvolti, con genealogia e parentela, obbligando lo studente allo sforzo di tradurre nel corrispettivo semitico un testo scritto in grafia sumerica.¹²

La trama è, brevemente, la seguente. Un tale, *Ninurta-pāqidāt*, cittadino di Nippur, viene morso da un cane e ricorre quindi alle cure di *Amēl-Baba*, un medico di Isin,¹³ città legata alla dea della guarigione e della buona salute Gula e famosa per essere la sede principale dell'arte medica mesopotamica;¹⁴ questi, il cui nome è *Amēl-Baba*, lo guarisce, recitando su di lui un incantesimo in sumerico¹⁵. *Ninurta-pāqidāt*, non

11. È noto il passo di Erodoto (*Hist.* III, 1) in cui lo storico affermava di non avere mai conosciuto medici in Mesopotamia e quindi di ritenere che non vi fosse praticata alcuna medicina, aggiungendo la curiosa storia dei Babilonesi che portano i loro malati sulla piazza per cercare un consiglio dai passanti. Invero, senza entrare nella complicatissima questione dei rapporti culturali tra Oriente e Grecia, attualissima nell'antichistica contemporanea, l'idea che la medicina "pratica" inizi con Ippocrate è vera solo in prima approssimazione: che il grande medico greco sia stato il primo a sistematizzare la materia è indubbio (ed anche a liberare il medico da pre-giudizi sull'origine del disagio), ma il suo debito alla medicina orientale, anche e forse soprattutto mesopotamica, è indubbio per quello che riguarda la prassi e la profilassi (sulla medicina mesopotamica in genere si veda H. Avalos, *Illness and Health Care in the Ancient Near East*, *Harvard Sem. Monographs* 54, 1995; A. Spiegel - C. Springer, "Babylonian Medicine, Menaged Care and the Codex of Hammurabi", *JCH* 22/1 [1997], pp. 69 sgg.; a me non disponibile I. Finkel, *Ein Abriß der Medizingeschichte des alten Mesopotamien* [in polacco], Poznań 1997).

12. Si veda F. D'Agostino, "Umorismo e utilizzo del testo: a proposito de 'Il medico di Isin'", *AuOr* 13 (1995), p. 67 sgg., spec. p. 73 sg., e *RSO* 72, cit., p. 276; si veda anche A. Cavigneaux, "Lexikalische Listen", *RIA* 6 (1983), p. 618 sg. ad § 9, A.R. George, "Ninurta-pāqidāt's Dog Bite, and Notes on Other Comic Tales", *Iraq* 55 (1993), p. 68, e da ultimo D.O. Edzard, "Name, Namengebung A", *RIA* 9 (1998), p. 110.

13. A dimostrazione della complessità della questione della nomenclatura tecnica dell'ambito medico, possiamo sottolineare che nel testo *Amēl-Baba* non è definito né *āšipu*, né *asû*, bensì *sangû*, "gran sacerdote" (¹⁶sanga, l. 5; alla l. 17 si ha la grafia variante ¹⁶é-maš' [testo: BAR]); questa denominazione lega strettamente il personaggio alla dea Gula di Isin, che d'altronde compare anche nel suo nome (Baba è una ipostasi di Gula) - v. oltre nel testo - non mi sembra che ci siano le basi filologiche per vedere nella denominazione di chi guarisce, cioè nel termine *sangû*, un motivo di riso, per cui v. anche la n. 16 più in basso.

14. Si veda R.D. Biggs, *RIA* 7, cit., p. 626a e oltre nel testo.

15. Il testo non esplicita qui alcuna applicazione di un qualche impacco, e la mancanza di questo tratto può non essere casuale, per cui v. oltre nel testo.

avendo con sé di che pagare l'onorario del suo salvatore, lo invita a recarsi a Nippur, la sua città, e ad andare a casa sua, dove lo ricompenserà come egli e la sua arte meritano. Alla domanda del medico su come sarà possibile per lui orientarsi, una volta a Nippur, per giungere alla abitazione del suo paziente, il nippurita risponde che, passata la grande porta della città e superato un lungo viale e una grande piazza, troverà seduta per terra ad un crocevia una vecchia venditrice di ortaggi, che risponde al nome di *Bēltija-šarrat-Apsī*, che gli saprà dare le ultime indicazioni. E tutto avviene come *Ninurta-pāqidāt* aveva predetto: superata la grande porta d'accesso, il medico passa per un viale e per una grande piazza, giungendo infine al luogo dove era effettivamente seduta a vendere ortaggi la vecchia *Bēltija-šarrat-Apsī*; ma qui accade qualcosa, si introduce il *quid* comico, che interrompe la situazione narrativa, piana e prevedibile, indirizzandola verso una linea inattesa e perciò, presumibilmente, umoristicamente connotata.¹⁶ Quando infatti il medico-gran sacerdote chiede indicazioni alla povera giardiniera sul luogo dove abiti *Ninurta-pāqidāt* questa, gentilmente, risponde sì al suo avventore, ma lo fa in lingua sumerica, morta da lungo tempo e nota solo nella ristrettissima cerchia delle accademie e dei circoli scribali;¹⁷ ebbene, *Amēl-Baba* non capisce un acca di quello che ascolta, ritenendo addirittura che la vecchia si stia prendendo gioco di lui, tanto che *Bēltija-šarrat-Apsī* è costretta a tradurre in babilonese quello che aveva dianzi detto in sumerico, e ciò per ben tre volte, fino a che, cioè a dire, la pazienza della vecchia si esaurisce e dichiara che il suo interlocutore è un deficiente che gli studenti della locale accademia dovrebbero cacciare dalla città a colpi di tavoletta!¹⁸

L'aspetto didattico del testo è evidenziato con chiarezza dallo stesso scriba in sede di colofone, dove si legge: (l. 35) [*a-na*] *ši-tas-si-i* ¹⁶*šamallē* (¹⁶SAB.TUR) *šafir* unug^{ki} [...], cioè: "scritto [per] essere recitato dagli apprendisti-scribi (ad) Uruk [(mese e giorno in rottura)]"; quindi il fine del documento è quello, dopo essere stato copiato dagli apprendisti sotto dettatura, di venire declamato dagli stessi studenti di fronte alla classe.¹⁹ Come abbiamo sottolineato più su, nella lettura il giovane studente doveva però enunciare la sequela dei nomi di persona, scritti con grafia sumerica, traducendoli nel giusto corrispettivo accadico, mandando così a memoria e rendendo automatico il rapporto che legava un segno sumerico al suo corrispettivo semitico. In altre parole, se la grafia ¹⁹*Nin-urta-sag-èn-tar-bi-za-e-me-en* era da sciogliere nella lettura con *Ninurta-pāqidāt*, "O Ninurta, tui sei uno cui ci si può affidare!", per lo studente ciò voleva dire memorizzare che *sag-èn-tar* sumerico aveva il significato accadico di *paqādu*, "fidarsi, affidarsi", e che *za-e-me-en* corrispondeva alla forma del pronome personale di seconda persona, in questo caso suffissa ad una forma nominale: **pāqid-āt(a)*, e così via.²⁰ Ma se questo è il fine ultimo del testo, il mezzo usato dallo scaltro insegnante è senza dubbio quello dell'umorismo, certo raffinato e colto e probabilmente, se si vuole, un po' *snob*.

16. Sottolineo che *solamente* qui il testo comincia ad essere comico, e quindi *solo* da questo punto possiamo acquisire le coordinate narrative per poterne utilizzare le informazioni e così desumere considerazioni socio-psicologiche sui Babilonesi (si veda RSO 72, cit., p. 276 sg.).

17. Vale la pena di sottolineare ancora come tutta la faccenda sia ambientata a Nippur, bimillenario centro della cultura sumerica anche se semiticizzata da lunga pezza: la scelta del luogo non è, manco a dirlo, casuale, così come non lo è, come abbiamo già messo in evidenza, la provenienza da Isin del protagonista.

18. Considerato il rapporto tra il sumerico e il babilonese, che prevede appunto il primo come lingua colta e d'accademia, nel volume *Testi umoristici* citato ho tradotto la prima risposta di *Bēltija-šarrat-Apsī* in latino (p. 77, ll. 22 sgg.).

19. Sulle tavolette con questo (o simile) colofone, e quindi scritte con afflato didattico, si veda in generale L.E. Pearce, "Statements of Purpose: Why the Scribes Wrote", in M.E. Cohen, D.C. Snell, D.B. Weisberg (edd.), *The Tablet and the Scroll* (Near Eastern Studies in Honor of W.W. Hallo), Bethesda 1993, p. 186 sgg.

20. Si veda la bibliografia alla n. 10 più su. Non inficia questo discorso la notazione che alcuni di questi nomi fossero scritti parte in sumerogrammi e parte in scrittura alfabetica (l. 14/ 21: *nīšū(ūku)-a-na-ē-a-tak-la*): in questa maniera, infatti, essi erano entrati a far parte del *curriculum* scribale (v. la bibliografia alla nota seguente).

Innanzitutto, il succo della *boutade* sembra evidente: si tratta della "punizione", catartica per lo studente e didascalica (non solo filologicamente), della tronfia astrattezza di un luminare, incapace di "attualizzare", come diremmo oggi, la sua teorica conoscenza quando immerso nella realtà quotidiana; egli, lontano dalla ripetitività delle formule e costretto a mettere in pratica le sue conoscenze, fallisce, generando il riso (appunto, la realtà, attesa in una direzione, prende una strada tutt'affatto diversa). Come però abbiamo evidenziato più su (v. la nota 6), l'atteggiamento psicologico di questo invito al riso resta invero oscuro a noi: se il riso fosse bonario o sarcastico, distruttivo o accondiscendente verso le manchevolezze umane del medico, resta nascosto dai secchi botta e risposta dei due protagonisti.²¹ Quello che qui ora interessa riguarda però quello che si può enucleare, dalla situazione presentata, rispetto alla figura del medico *Amēl-Baba*.

Possiamo infatti enucleare, da quanto di lui vien detto nel testo, alcune considerazioni generali sul(la figura del) "medico" presso i Babilonesi del I millennio a.C. Innanzitutto, appare chiaramente come, quando vuole connotare la quintessenza della funzione medica, il mesopotamico si rivolga alla città di Isin (*Išān Bahrīyāt*): è lei, infatti, ad essere la sede della dea Gula, che i malati invocavano nel bisogno e che ringraziavano nel momento della eventuale guarigione. Non è un caso che negli scavi tedeschi effettuati ad *Išān Bahrīyāt* si siano ritrovate molte figure fittili di parti del corpo, *ex voto* che indicano lo stretto legame tra la città e l'arte medica;²² è questa della provenienza da Isin una caratteristica che ritroveremo anche in altra letteratura a sfondo umoristico in cui compaia la figura del medico. Ma quello che è ancora più evidente è l'utilizzo, da parte di *Amēl-Baba*, della lingua sumerica per espletare la sua arte, utilizzo sottolineato chiaramente nel testo, dove si legge:

(l. 5) ¹*amēl(lú)-²Baba(šul) ³isinû(pa.še³) ⁴sangû(sanga) ⁵Gula(me.me) imur(igi)-šú-ma šīpta (én) iddi(šub)-šú-ma ú-bal-liṭ-su*

"Amel-Baba di Isin, un gran-sacerdote della dea Gula, gli dette un'occhiata ²³, recitò un incantesimo (*scil.* in sumerico) su di lui e lo guarì".

Come ho cercato di dimostrare in altro luogo, la *boutade* si regge proprio perché esiste lo scarto tra quello che ci si aspetta, che un prete o gran sacerdote sappia il sumerico, e la realtà di una incomprensione risibile di semplici frasi dette da una sporca venditrice di ortaggi. Ora, tanto la definizione di *sangû*, "gran-sacerdote", che gli viene data, quanto l'attività chiara nella direzione della cura di un danno fisico mediante atti culturali (l'incantesimo è di fatto un atto di culto in quanto si rivolge ad una divinità e da essa trae la sua efficacia), ci portano di più nella direzione di una professionalità affine a quella del prete-scongioratore che non verso quella del medico (termine qui usato in senso babilonese, cioè *asû*).²⁴

21. Dopo l'*editio princeps* di A. Cavigneaux, "Texte und Fragmente aus Warka", *BaM* 10 (1979), p. 112 sgg., che dava l'interpretazione umoristica del testo solo come probabile, il racconto è stato così (a mio avviso correttamente) compreso dalla E. Reiner, "Why Do You Cuss Me?", *PAPS* 130 (1989), p. 75 sgg.; nel 1993 A.R. George, *Iraq* 55, cit., ne ha offerto una nuova interpretazione, seguita in larga parte dalla S. Ponchia, *La palma e il tamarisco (e altri dialoghi mesopotamici)*, Venezia 1996, p. 129 sgg., secondo cui il testo ammiccherebbe a differenze dialettali della lingua babilonese, su cui v. però le mie critiche in *RSO* 72, cit., p. 275 sg.

22. Si veda R.D. Biggs, *RIA* 7, cit., p. 627.

23. In verità letteralm. il testo dice: "lo guardò", ed è espressione tecnica del medico che analizza il paziente, così come indica l'osservazione scientifica dei fenomeni celesti, per cui si veda *CAD* A/2, p. 14 s.v. *amāru ad* 2, h; la mia traduzione può risultare così, rispetto all'originale, troppo connotata in direzione ammiccante al lettore, laddove non è detto che il verbo gli richiamasse un qualche significato psico-logico sopra-segmentale rispetto alla lettera del testo. Fatta salva questa considerazione, è comunque impossibile dire dove sia l'interpretazione corretta, stante la condizione di completa cecità nostra nei confronti del loro mondo psicologico-sociologico-morale.

24. In realtà non è nemmeno certo che il medico avesse una educazione letteraria (nel senso tecnico di riuscire a leggere e scrivere un testo cuneiforme), per cui v. R.D. Biggs, "Medicine", cit., p. 1919, dove si ribadisce che "... physicians were strictly

Invero assai poche e frammentarie sono le informazioni che noi possediamo sulla profilassi nel caso del morso di un cane, nella saliva del quale si credeva vivessero dèmoni che si generassero creando la ferita e, nei casi peggiori e ritengo piuttosto comuni a quel tempo, procurando la susseguente morte del malcapitato.²⁵ Sembra comunque di poter dire, sulla base di una lettera neo-babilonese (PBS 7, 57, l. 12 sgg.) che erano ben presenti ai Babilonesi anche metodi di cura meno teorici e più pratici; in essa infatti si legge: "Ci sono 2 litri di olio in un vaso: fammeli portare, (poiché) uno è stato morso da un cane e, quando me li avrai spediti, lo faserò con (bende immerse in) quell'olio", e presumibilmente quell'uomo guarirà.²⁶ La mancanza nel testo qui trattato di ogni accenno ad impacchi o ad altra attività di carattere farmaceutico è tratto che sembra anch'esso portare nella direzione di un'attività più religioso-culturale che profilattico-medica per quanto riguarda *Amēl-Baba*.²⁷

4. La seconda tipologia: il finto medico

Uno tra i testi più intriganti ed affascinanti della tradizione letteraria assiro-babilonese è rappresentato senza dubbio dal cosiddetto "Poveruomo di Nippur", trovato tanto nel cuore della cultura mesopotamica (Ninive e Nippur) che a *Huzirinal Şultān Tepe*, nella periferia dell'impero assiro; le fonti che possediamo sono così da datarsi alla fine del VII sec. a.C. ca.²⁸ Il mondo che però questo testo ci presenta è quello paleo-babilonese, come è stato sottolineato, e più ancora un mondo semi-fiabesco di cui, oltre il testo qui trattato, non si hanno esempi dalla letteratura sumerica o assiro-babilonese.²⁹

L'eroe, come è noto, è un giovanotto, di nome *Gimil-Ninurta*,³⁰ povero e depresso, che decide di vendere le sue vesti per comprare una pecora (che poi, a causa della condizione miserevole delle vesti stesse, sarà un capra di tre anni), per farne omaggio al sindaco, *hazannu*, locale, certo con il fine di ottenere qualche favore da lui e migliorare la propria condizione di povertà. Quando però giunge a casa del sindaco questi, per motivi che invero non sono chiari,³¹ si prende la capra e fa dare al suo cittadino soltanto un osso e un tendine e gli fa bere una sorsata di pessima birra dalla borraccia del suo portiere. *Gimil-Ninurta*, nell'uscire però da lì, minaccia il sindaco affermando che per quell'onta subita si

lay experts, and there is no evidence for sacral supervision at any time". Non è però da questo testo che si può dedurre, come fa qui l'Autore invero con molta cautela, che forse ciò sta a dimostrare che il sumerico non era la lingua franca dell'accademia, ciò appunto per le considerazioni tassonomiche sul valore qualitativo e psicologico del testo in questione.

25. Si veda ex.g. LB 2001, *BiOr* 9 (1954), 81 sgg.: *i-na ši-in-ni-šu/ e-i-il ni-il-šu/ a-šar iš-šu-ku/ ma-ra-šu e-zi-ib*, "nei suoi (= del cane) denti tiene un seme: dove morde, lascia la sua progenie", si vedano altri esempi in M. Sigrist, "On the Bite of a Dog", in J.H. Marks-R.M. Good, *Love&Death in the Ancient Near East (Essays in Honor of Marvin H. Pope)*, 1987, p. 86.

26. 2 silā i-giš *i-na ka-ar-pa-tim/ ša-ki-in šu-bi-lam/ a-wi-lam*(testo:LUM)/ *ka-al-bu-um i-šu-uk-ma/ ú-ra-ka-àš ina i-giš/ šu-bi-lam*, citata in M. Sigrist, op. cit., p. 85, n. 3.

27. Se queste considerazioni sono vere, è anche chiaro come ben poco dell'attività di un medico si possa dedurre da questo testo, dove in realtà i personaggi, proprio per essere tali, non hanno una valenza tecnica quanto piuttosto psicologico-narrativa, denotano più che descrivere la propria attività (si veda anche *Testi umoristici*, p. 61 sgg.).

28. *STT* I 38 e 39, Pl. 50-53, e il *recto* della tav. K3478, su cui vedi O.R. Gurney, "The Sultantepe Tablets V. The Tale of the Poor Man of Nippur", *AnSt* 6 [1956], p. 145 sgg., cui si deve aggiungere *STT* 2, 116, Pl. 143 (collaz. della tav. da Ninive in A.R. George, *Iraq* 55, cit., p. 75); piccolo il frammento da Nippur, N4022, che contiene, con una differente divisione delle linee, i vv. 1-3, su cui v. M. de Jong-Ellis, "A New Fragment of the Tale of the Poor Man of Nippur", *JCS* 26 (1974), p. 88 sgg.

29. Si veda ex.g. A.L. Oppenheim, *L'antica Mesopotamia*, cit., p. 241.

30. Né la qualifica che gli dà lo scriba (*eflu*), né il nome (che nella città in cui Ninurta è assieme ad Enlil divinità poliade suona come Mr. Smith a Londra) ci aiutano ad inquadrare il personaggio (è anche ovvio che lo scriba non aveva interesse alcuno ad identificare una persona reale, quanto piuttosto un personaggio); alla stessa maniera il nome del portiere della casa del sindaco, Tukulti-Enlil, è lì soltanto per connotare l'ambiente geografico in cui si svolge la storia.

31. Si tratta delle ll. 51-57, che sono abrase o del tutto perse; né aiuta la conferma di A.R. George, *Iraq* 55, cit., p. 75, di quanto letto da O.R. Gurney, *AnSt* 6, cit.: *i-šeš-si mu-šiš*, "urlerà di notte" (forse da riferirsi alla capra?).

vendicherà per ben tre volte: a questa affermazione del suo cittadino, è ovvio, il sindaco reagisce con un riso di scherno. Da questo punto in poi (l. 72 sino alla fine, l. 160) si narrano le furberie dell'eroe che, manco a dirlo, riuscirà a prendere la sua vendetta sul sindaco e a diventare addirittura ricco.³²

Dapprima egli si reca dal sovrano, chiedendogli in prestito un carro e dichiarando che pagherà per quel prestito addirittura una mina d'oro rosso! Il sovrano, senza indugio, fa dare a *Gimil-Ninurta* ciò che egli desidera, anzi sembra superare i desideri dello stesso suddito aggiungendo anche un vestito degno di un emissario regale, e questi si rimette in viaggio per Nippur;³³ prima di giungere dal sindaco, però, *Gimil-Ninurta* prende una scatola di legno, presumibilmente simile a quelle dove venivano custoditi beni di valore, e vi mette dentro due uccelli. Giunto dal *hazannu*, che così ben vestito non lo riconosce, afferma di essere in missione per conto del re, dovendo consegnare al locale tempio Duranki³⁴ una mina d'oro rosso, e questi allora lo accoglie come si conviene ad un rappresentante della corte, organizzando un festino per il suo ospite. Dopo aver ben mangiato e bevuto, il sindaco, spossato, vorrebbe andare a dormire, ma lo scaltro *Gimil-Ninurta* lo tiene sveglio con dei pretesti finché l'ospite, ormai senza più forze, cade addormentato; allora *Gimil-Ninurta* apre la scatola e fa volare via gli uccelli, mettendosi quindi ad urlare che l'oro è stato rubato e strappandosi le vesti in segno di disperazione: s'avventa allora sul sindaco e comincia a bastonarlo di santa ragione. Costui, terrorizzato, per salvarsi la vita gli promette due mine d'oro rosso e delle vesti nuove in cambio di quelle che lui s'era strappato durante il finto attacco d'ira.

Uscendo dalla casa del sindaco egli si palesa, affermando al portiere che si trattava della prima vendetta e che presto ne seguiranno altre due, con la notazione, certo comica alle orecchie degli ascoltatori, del pianto seguente del sindaco nell'udire ciò (contrappasso naturale al riso precedente).³⁵ A questo punto però, prima di continuare il racconto, è bene sottolineare alcuni punti narrativo-strutturali.

Innanzitutto, è chiaro come tutte le premesse iniziali della storia siano narrativamente concluse con questa sezione: *Gimil-Ninurta* ha mangiato e bevuto a spese del sindaco; lo ha bastonato; è diventato ricco sulla sua pelle (gustosamente comico è il tratto delle vesti che questi gli offre, evidente contrappasso per quelle miserevoli che lui s'era venduto per fare un dono proprio al sindaco). Se questo è vero, allora bisogna concludere che le restanti due vendette non sono originariamente parte del racconto di *Gimil-Ninurta* e che sono state a questo accorpate, in sede colta e letteraria, per avere queste lo stesso contenuto narrativo e psicologico (cioè un'ingiustizia vendicata mediante un furbo *ecamotage*).³⁶ Vedremo più oltre come questa considerazione possa avere un peso per il tema che stiamo qui trattando. Ma proseguiamo brevemente col racconto, dove a questo punto si introduce l'episodio che ci deve occupare più a lungo.

Al fine di potersi reintrodurre nella casa del sindaco lo scaltro *Gimil-Ninurta* questa volta si traveste infatti da medico: va dal barbiere e si fa radere tutti i capelli, quindi si munisce di una pentola (o trogolo), senza dubbio un oggetto che facendo parte dell'armamentario del "medico" (è qui termine usato ancora in senso neutro) rendeva chiaro all'ascoltatore (meno, invero, a noi) la professione (o ambito professionale) di chi la usava, e si presenta di nuovo alla porta della casa del sindaco. Il portiere gli chiede chi sia, e lo scaltro giovane nippurita risponde di essere un famoso medico di Isin, capace di guarire qualsiasi

32. Moltissimi sono i paralleli dai folklori di mezzo mondo a questa situazione narrativa, dilatati nello spazio e nel tempo, per cui si veda O.R. Gurney, "The Tale of the Poor Man of Nippur and Its Folktale Parallels", *AnSt* 22 (1972), p. 149 sgg.

33. Invero è più che probabile che proprio il chiaro sentimento filo-regale che permea di sé il racconto sia alla base dell'esistenza di questo testo nella Biblioteca di Assurbanipal e quindi della nostra conoscenza delle gesta di *Gimil-Ninurta* (si veda *Testi umoristici*, p. 110 sgg.), laddove simili racconti non sono mai stati considerati degni di far parte della tradizione letteraria (e del *curriculum*) di cui erano portatori gli scribi.

34. Questo sulla base della collazione alla l. 90 di A.R. George, *Iraq* 55, cit., p. 75.

35. Si veda *Testi umoristici*, p. 132, n. 120 (con bibliografia).

36. Ciò porta alla conclusione che tali storielle (di cui invero questo è l'unico esempio documentato in Mesopotamia) nascessero dall'unione di micro-storie di contenuto affine; più diffusamente su questo aspetto si veda *Testi umoristici*, pp. 109-116.

malattia.³⁷ Giunto allora di fronte al sindaco, con atti e parole appropriate, invero non esplicitate nel testo (ma v. oltre su questo punto), egli sembra conquistarsi la fiducia del suo aguzzino-vittima per la propria *valentia* professionale, tanto da convincerlo ad introdursi da solo, cioè senza i suoi sgherri, in una stanza buia dove soltanto, a detta del finto medico, possono avere effetto i suoi medicinali. Il testo recita:

(II. 124-127) “(Non appena) *Gimil-[Ninur]ta* entrò al cospetto del sindaco, / (questi) gli mostrò le ferite sul corpo che lui aveva bastonato. / (Quindi) il sin[daco] disse ai suoi [at]tendenti: ‘(Questo) è un medico competente!’ / (Disse allora *Gimil-Ninurta*): ‘O mio signore, i miei rimedi soltanto al b[ui]o funzionano, / in un luogo dove l’accesso è precluso (e) interdetta l’entrata.’”³⁸

Una volta giunto nella stanza segregata assieme al sindaco, dopo avere messo sul fuoco la pentola che si era portato³⁹ *Gimil-Ninurta* lo convince a farsi legare con dei pioli per terra e quindi, manco a dirlo, prende a bastonarlo di santa ragione dalla testa ai piedi, infliggendogli molto dolore (*nazāqu ēmissu*). Uscendo poi dalla casa del sindaco ricorda di nuovo al portiere che si tratta della sua seconda vendetta, cui ne seguirà una terza (ed ultima).⁴⁰

Vediamo ora di evidenziare il comportamento di *Gimil-Ninurta* rispetto a quello che è il tema del presente saggio.

4.1. Camuffamento o travestimento?

Si è già sottolineato più su come sia difficile farsi un’idea, in assenza di informazioni d’altra natura sulla “figura” (si intende qui l’apparenza fisica) di un medico antico di Babilonia, della reale valenza delle azioni che *Gimil-Ninurta* fa per recarsi dal sindaco sotto le spoglie di un medico. Sembrerebbe invero, a tutta prima, quasi impossibile non vedere nell’azione di tagliarsi i capelli e nel munirsi della “pentola” piena di cenere con cui si presenta al sindaco il desiderio dell’eroe di essere considerato a vista come un medico (la cui valenza viene poi sottolineata dalla sua sedicente provenienza da Isin).⁴¹ Ciò, però,

37. LI. 122-123: *a-su-u i-lit-ti i-ši-in^{ki} ha-a-’a’-[it (kala maršātī)]/ a-šar mur-ši ù ta-ku-li-e ina ‘pag-ri’ [...]*, “un medico, nativo di Isin, che guarisce (ogni malattia)”, dove nel corpo c’è malattia e consunzione” ...” (per *ta’akulū* come derivato dalla radice *’kl, “mangiare”, sost. indicante la consunzione da malattia, quindi “consuming [illness]” si veda J. Cooper, “Structure, Humor and Satire in the Poor Man of Nippur”, *JCS* 27 [1975], p. 173). Su tutto questo si vedano le considerazioni svolte più oltre, trovandosi proprio in questo camuffamento utili punti di riferimento per analizzare la figura del medico in questi testi. Il termine usato di “camuffamento” è volutamente ambiguo: se infatti le azioni di *Gimil-Ninurta* siano più intese a travestirsi da medico e a farsi passare per tale che non a mascherare la sua ormai nota fisionomia alle persone della casa del *hazannu* è questione fondamentale per utilizzare le informazioni che il testo ci offre. Il fatto che il portiere non lo riconosca a vista come “medico” (di qualsiasi natura fosse) sembra andare nella direzione del *camuffamento*, più che del *travestimento* (ma v. anche oltre nel corpo del saggio, § 4.1).

38. *’gimil-[-nīnūr]ta ina ma-har ‘ha-za-an-ni ina e-re-bi-šūl a-šar ‘zūnūr’-šū ū-ra-si-ba mi-hi-šs-ta-šū ū-kal-lam-šūl hazan[hu(nu.bān.[da] ana š]u-ut rēš^{meš}-šū a-su-u li-’u-ma iqbī(dug.ga) be-lī ina ek-[-l(e-t)]i i-šal-li-mu bul-ṭu-u-a’ ašar(ki) šēpu parsar^{ad} [(x) u]k-ku-šat a-lak-ta; per il comm. e traduzioni divergenti (invero solo formalmente), si veda C. Saporetti, *La storia del siciliano Peppe e del poveruomo babilonese*, Palermo 1985, p. 74 e *Testi umoristici*, p. 133 sg.*

39. Indipendentemente da quello che l’oggetto rappresenti nella realtà (se ne è discusso molto senza giungere ad una soluzione definitiva, per cui v. C. Saporetti, *La storia del siciliano Peppe*, cit. p. 72 ad l. 117 e le mie considerazioni in *Testi umoristici*, p. 134 e nn. 130 sgg.), ciò che fa *Gimil-Ninurta* è certo un atto che faceva parte dell’attività normale di un medico.

40. In quest’ultimo caso (II. 140-160) l’eroe del racconto si mette ad osservare i cittadini di Nippur che passavano presso la casa del sindaco per trovarne uno che gli somigliasse, quindi lo paga chiedendogli di andare di fronte alla casa di quello ed urlare: “Sono tornato alla porta del sindaco! Sono quello della capra!”; dopo avere urlato questo egli deve ovviamente darsi alla fuga il più velocemente possibile. Come il fine intuito psicologico di *Gimil-Ninurta* aveva previsto, nell’udire le urla del giovanotto il sindaco manda tutti i suoi servi a cercarlo, rimanendo solo a passeggiare nervosamente di fronte a casa sua, dove il nostro eroe lo sorprende saltando fuori dal suo nascondiglio; quindi lo malmena lasciandolo lì più morto che vivo.

41. Si veda già sopra, n. 20.

contrasta d'apprima con la domanda che gli rivolge il portiere *Tukulti-Enlil* quando questi si avvicina alla porta di casa del sindaco ("E chi sei tu per voler vedere [il sindaco]?"): ⁴² è facile notare infatti che se tutto lo sforzo di *Gimil-Ninurta* fosse stato fatto per apparire in guisa di un medico, la domanda del portiere avrebbe dovuto gettarlo in uno stato di sconforto e prostrazione! ⁴³ Inoltre, allorché egli viene introdotto alla presenza del sindaco, prima che questi gli conceda la sua fiducia professionale egli deve dimostrare la sua bravura, che si rivela però da un comportamento che doveva suonare assai umoristico alle orecchie degli ascoltatori babilonesi: *Gimil-Ninurta* infatti mostra al sindaco le parti del corpo che erano state da lui stesso colpite dianzi! ⁴⁴

Proprio queste considerazioni mi fanno ritenere che il nostro eroe non si sia vestito come un medico (tra-vestito), ma piuttosto abbia cercato ovviamente di nascondere la sua fisionomia a quelli che oramai la conoscevano e avrebbero potuto riconoscerlo; in questo senso tutto l'inizio dell'episodio è giustificato più dalla narrazione in sé che non dal desiderio dello scriba-scrittore di evidenziare a chi ascoltava che egli era, per finta, un medico. D'altro canto ai Babilonesi dell'epoca sarebbero bastati pochi tratti per delineare un medico, quindi tutta la trafila delle azioni che lui fa sarebbe stata forse superflua e tautologica ai loro occhi. ⁴⁵

Più interessante, a mio giudizio, è quello che accade dopo che lui è riuscito a spacciarsi per medico agli occhi del sindaco e dei suoi scagnozzi, poiché nelle azioni che lui fa si nasconde certo, almeno all'inizio di esse, un comportamento che doveva rientrare nella sfera delle attività di un medico dell'epoca (ciò anche per le considerazioni narrative che ci hanno fatto invece dubitare della possibilità di utilizzare come informazioni attendibili quello che *Gimil-Ninurta* fa prima di entrare al cospetto del sindaco: da questo punto egli è infatti un medico *per necessità narrativa*). E come vedremo queste azioni possono farci comprendere di quale figura professionale si tratti tra le due che afferiscono all'area medica e che abbiamo delineato più su.

4.2. Le azioni di *Gimil-Ninurta* e l'attività del "medico"

Indipendentemente dalla sua apparenza fisica, che come già sottolineato può esser dovuta alla necessità di non farsi riconoscere più che alla volontà di connotarsi, è però chiaro che le azioni e richieste del nostro eroe debbono essere state tali da non destare sospetti nella sua vittima (a maggior ragione se l'ipotesi del "camuffamento" è corretta, presupponendo ciò, per chi ascolta, un atteggiamento attento e guardingo da parte del sindaco); quindi in esse bisogna ritrovare, se non proprio un comportamento corretto sul piano procedurale (l'ascoltatore sa che *Gimil-Ninurta* non è un medico), perlomeno un atteggiamento credibile

42. V. I. 121: *man-nu at-ta šá ta-mar* [*ha-za-an-na*], così W.G. Lambert, *apud* O.R. Gurney, "The Sultantepe Tablets. Corrections to Previous Articles", *AnSt* 7 [1957], p. 136, accettata da J. Cooper, *JCS* 27, cit., p. 175; in questo caso la frase del portiere avrebbe una valenza più enfatica rispetto all'integrazione [*šú*], considerando lo stravolgimento dell'ordine sintattico normale).

43. A differenza di quanto da me ritenuto in *Testi umoristici*, p. 133 n. 124, dove consideravo che, benché il portiere riconoscesse nel convenuto un medico, tuttavia, non avendo avuto ordini in merito, chiedesse spiegazioni, mi sembra che questa interpretazione sia ora meno certa; l'insieme dei fatti narrati non spinge necessariamente, come già sottolineato, nella direzione di una vestizione da medico del nostro eroe (v. anche la n. seg.).

44. In *Testi umoristici*, p. 133, ho ritenuto al contrario che la competenza del finto medico apparisse agli occhi del sindaco a causa di azioni che erano implicite nel testo (cioè per via di comportamenti particolari che si consideravano tipici della classe medica). Ma la situazione comica è assai più incisiva se si considera che *Gimil-Ninurta* si guadagna la fiducia della sua vittima dimostrando di sapere ciò che proprio lui aveva prodotto (eccitando certo il riso nell'ascoltatore).

45. È facile notare come queste considerazioni, basate come sono su argomenti interni e narrativo-stilistici, siano solamente probabili e non definitive. Tuttavia in questa tipologia di testi (cioè a dire, nei testi in cui la valenza umoristica è necessariamente evidenziata dall'insieme della narrazione e non dalle sue parti scisse dal filo comune che le *deve* legare) gli argomenti narrativi hanno un'importanza peculiare (v. le pagg. precedenti).

sul piano professionale.⁴⁶ Ora, l'unica figura professionale che si poteva permettere di avanzare le richieste che *Gimil-Ninurta* presenta al sindaco con la certezza d'essere obbedito è senza dubbio quella dell'*āšipu*.

Effettivamente tutte le peculiarità professionali e profilattiche del "prete-scongiuratore", così come le conosciamo dalla ricca letteratura che lo riguarda, sono da ritrovarsi, *mutatis mutandis* (e su questa espressione dovremo tornare), nelle azioni dell'eroe. La pentola di cui lui si munisce e che viene da lui gettata sul fuoco quando si trova solo con il sindaco nella stanza (presumibilmente buia), per esempio, non può non richiamare il contenitore *agubbû*, dove lo scongiuratore preparava sin dalla notte precedente al rituale vero e proprio l'acqua benedetta che lo avrebbe aiutato nello scioglimento del male sul malato, sempre causato, è bene sottolinearlo, dalla presenza di forze maligne.⁴⁷ Invero le azioni precise che durante il rituale di liberazione dal male coinvolgevano l'*agubbû* non ci sono note, anche se, assieme ad altri mezzi, esso veniva utilizzato per la purificazione degli oggetti che avrebbero aiutato il prete nel suo compito apotropico e medico-guaritivo; si veda *ex.g.* il seguente scongiuro:

"Al mattino, quando il sole si alza, recati ad un pozzo d'argilla, consa[cra] il pozzo, / purifi[calo] con l'incensiere, la fiaccola e l'acqua pura; / 7 grani d'argento, 7 grani d'oro, cornalina e ag[ata?]⁴⁸ / getta nel pozzo, quindi prepara il rituale per il dio Šamaš; / poni un incensiere, liba birra di prima qualità, inginocch[iati], / risollevati e recita l'incantesimo (detto) 'Pozzo d'argilla, pozzo d'argilla!'

(dopo una linea divisoria:) Incantesimo: Pozzo d'argilla, pozzo d'argilla! Il pozzo di An e di Enlil, / il pozzo di Ea, Signore dell'abisso, il pozzo dei grandi dèi sei tu! / Tu hai creato il signore per la signoria, hai creato il re per la regalità, / hai creato il principe per i giorni a venire! / T'è stato dato il tuo argento e tu l'hai accettato, / hai accettato il tuo dono; ora, al mattino, di fronte al dio Šamaš io l'argilla (per fare una figura apotropaica) di NN, figlio di NN, / spezzo: che (questo) sia di profitto e ciò che faccio riesca!"⁴⁹

Mi sembra che da questo esempio, che può senz'altro essere considerato paradigmatico e che ho quindi voluto citare nella sua interezza, ci si possa fare un'idea, per imprecisa che sia tuttavia indicativa, del *modus operandi* di un prete-scongiuratore, con il suo bagaglio di oggetti misteriosi e frasi magiche, con i suoi ammenicoli e le sue azioni misteriose. Invero non sono riuscito a trovare, nella copiosa

46. Vale la pena di sottolineare ancora una volta come tutte queste considerazioni siano fondamentali quando si cerchi di evidenziare il *quid* comico in un testo: solamente la variazione il-logica all'interno di una situazione nota può aiutarci a comprendere il segreto di un atteggiamento deviante (e perciò probabilmente, ma non necessariamente, comico); senza questo *Verschiebung* (v. la nota 5 più su) non si può enucleare l'umorismo nei testi. L'utilizzo di qualsiasi informazione in un documento così connotato va sempre subordinato alla chiarezza della situazione narrativa.

47. Si veda S. Maul, *Zukunftsbewältigung*, *Baghdader Forschungen* 18, Mainz, 1994, p. 40 sgg.; la preparazione del contenitore, o meglio del suo contenuto, prevedeva l'uso di un gran numero di erbe e piante (fino a diciannove e in qualche caso oltre) e la permanenza del vaso stesso durante la notte al cospetto delle stelle, che pare avessero il potere di amplificare il suo potere curativo; sugli scongiuri sumerici di consacrazione (di oggetti di culto) si veda anche V.V. Emel'janov, "Šumerskije zaklinanija konsekracii v svjazi s ponimanijem svjatosti y Šumerov", *Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik* 98, 1998, p. 39 sgg., con un elenco di testi di questa tipologia documentaria sin dalla prima metà del III mill. a.C., p. 42 sg. Vale poi la pena di sottolineare che la preparazione di quest'acqua capace di scacciare il male non è tipica soltanto dei rituali nam-búr-bi, ma anche di tutta la letteratura dell'*āšipu* nel suo complesso (cfr. S. Maul, *Zukunftsbewältigung*, cit., p. 45 e n. 96), e quindi tipica della sua figura professionale.

48. Si tratta della pietra NA₄.NÍR (sulla lettura /nir/ del composto ZA.TÙN si veda MSL 10, p. 19 ad 143), in acc. *hulālu*, la cui natura è invero oggetto di discussione scientifica; nella serie *abnu šikin-šu* la pietra si ritrova alla l. 16, dove viene descritta come screziata di bianco e di nero (*pūša u šulma [ed]ih*) e alle ll. 19-20a (la numerazione si basa sulla mia personale ricostruzione della lista) ne vengono ricordati altri due tipi, "l'agata (del colore) di piuma d'uccello" (na₄.nír.pa.mušen.na, *hulālu ša kappi iššūri*) e "l'agata (del colore) della tarma" (na₄.nír.ziz, *hulālu ša sāsi*); nella preparazione di acqua consacrata (a-gúb-bu) in percentuale di utilizzo essa segue soltanto la cornalina e il lapislazzulo (cfr. S. Maul, *Zukunftsbewältigung*, cit., p. 43).

49. Si tratta di un rituale per la confezione di statuette protettive apotropaiche, da utilizzarsi in vari modi durante l'espletamento del rituale, per il cui testo si veda F.A.M. Wiggermann, *Mesopotamian Protective Spirits: the Ritual Texts*, *Cuneiform Monographs* 1, Groningen 1992, p. 12, ll. 145-157 (e un commento in S. Maul, *Zukunftsbewältigung*, cit., p. 47).

letteratura che riferisce dell'attività dell'*āšipu*, un testo in cui le azioni di *Gimil-Ninurta* siano comparabili con azioni della realtà professionale del prete-scongiuratore, ma mi sembra di poter dire che in un testo connotato come è quello del pover'uomo di Nippur una certa dose di illogicità comportamentale non guasti.

Tutt'altra cosa sarebbe se fosse da ricercare un argomento di riso proprio nelle azioni del nostro eroe, se cioè il racconto di ciò che egli fa, per l'ascoltatore del tempo, fosse *il* motivo per eccitare il comico: in questo caso nulla potremmo dire di quanto ci viene raccontato in assenza di un materiale comparabile per quanto concerne il relativo giusto comportamento professionale e deontologico.⁵⁰ Da un punto di vista narrativo, però, è più verosimile che si abbia qui di nuovo un camuffamento (in guisa forse anche di uno scimmiettamento) dell'attività dell'*āšipu*, che serve *narrativamente* ad introdurre la seconda attesa punizione del sindaco tracotante. Nella direzione del camuffamento(-scimmiettamento) vanno infatti anche alcune informazioni dei testi rituali, sulla base dei quali *ex.g.* sappiamo che l'efficacia dell'acqua preparata per il rituale (*agubbû*) veniva rafforzata dal fatto che essa fosse preparata e mantenuta in un luogo separato da quello quotidianamente utilizzato ("sul tetto, un luogo dove non ci vanno i piedi", *ina ūri ašar šēpu parsat*),⁵¹ e ciò non può non richiamare la pretesa di *Gimil-Ninurta*, che trova consensiente anche il *hazannu* imprevidente, di segregarsi per effettuare la cura (il rituale). Nel testo citato più su, inoltre, anche il "gettare" il vaso (pieno di cenere in questo caso, ed anche questo aspetto, stante la complessa preparazione del contenuto del vaso che s'è sottolineata, potrebbe essere interpretato umoristicamente)⁵² sul fuoco sembra rispondere ad un'azione ben precisa, benché misteriosa agli occhi dei profani, che faceva parte del modo di procedere e della profilassi del prete-scongiuratore.

Nell'ultimo caso che voglio trattare di "medico" rappresentato in documentazione umoristicamente connotata, prenderò in esame un testo che rappresenta un vero *unicum* (come gran parte della letteratura qui trattata d'altronde), denominato "Il testo dell'*aluzinnu*".

5. La terza figura: un medico per finta

Tra le figure inerenti all'ambito della guittoneria professionale, con eventuali funzioni anche comico-umoristiche, che abbraccia uno spettro che va dall'illusionista al prestidigitatore e dal trasformista al funambolo, su cui invero sappiamo poco o nulla, svetta la figura dell'*aluzinnu*.⁵³ Prima di rivolgerci alla sua sfera "professionale", e al fine di apprezzare la complessità sociale di questo personaggio, assai

50. Nulla, intendo dire e sottolineare per chiarezza, che ci possa dare informazioni riguardo all'attività professionale di un medico, poiché, invece, la certezza che il racconto sia esagerato e comico potrebbe dirci assai sull'idea di comicità presso i Mesopotamici.

51. Sulla segregazione dell'*āšipu* durante l'atto rituale si veda R. Caplice, "Namburbi Texts in the British Museum", *OrNS* 36 (1967), p. 30 sg. Invero che l'acqua per la consacrazione fosse mantenuta una notte intera sul tetto era dovuto anche all'effetto rafforzativo delle stelle su di essa, per cui v. S. Maul, *Zukunftsbewältigung*, cit., p. 45 e le note 97 sgg.

52. Vale la pena di sottolineare ancora che proprio la complessa valenza psico(il)logica del testo qui trattato impedisce qualsiasi sicurezza riguardo alle informazioni *in re* dell'attività medica, per cui non c'è alcuna necessità di vedere nella "cenere" di cui *Gimil-Ninurta* riempie il trogolo un mezzo per curare le ferite (v. C. Saporetti, *La storia del siciliano Peppe*, cit., p. 72 ad 117).

53. Si intende qui riferirsi all'*assinnu* e al *kurgarrû*, dalla valenza più religioso-culturale, quindi all'*ēpiš nu'ūti*, allo *ša (h)umāši*, al *huppû*, al *kāpiš(t)u* (su queste figure professionali-culturali e sull'*aluzinnu* in particolare si veda F. Blocher, "Gaukler im Alten Orient", in V. Haas (ed.), *Xenia. Aussenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients*, Heft 32, Konstanz 1992, p. 79 sgg.; *ibid.*, S. Maul, "kurgarrû und assinnu und ihr Stand in der babylonischen Gesellschaft", p. 159 sgg. - bibliografia ulteriore in *Testi umoristici*, ad 5, p. 26 e note relative).

impropriamente tradotto dal termine inglese "clown" o dall'italiano "buffone",⁵⁴ si può citare la sequela di entrate sumeriche che prevedono, nella serie lessicale "lú = ša", una traduzione con *aluzinnu*:⁵⁵ alan-zu, [u₁-da]-tuš-(ša), gu-za-tuš-a, hal-la-tuš-a.⁵⁶ Indipendentemente dai significati di queste voci di vocabolario, la loro esistenza è un indice per rendersi conto delle molteplici sfumature o aspetti di questo personaggio nella realtà sociale della Mesopotamia antica.

Incentrato su di lui come protagonista, in vario modo come vedremo subito appresso, esiste un testo, detto appunto "Testo dell'*aluzinnu*", in cui, *sub specie* di composizione letteraria, egli presenta se stesso e ovviamente la sua attività. Il documento, di cui esistono invero paralleli ancora inediti⁵⁷ e il cui studio è annunciato da tempo ad opera di C.B.F. Walker, è noto sin dall'inizio della scienza assiriologica, essendo stato edito da H. Rawlinson nella II metà del secolo scorso.⁵⁸ Nonostante il suo stato di conservazione non sia ottimale, tanto che non è certo neanche l'ordine di lettura tra *recto* e *verso*, tuttavia sembra chiaro che in esso il protagonista, in prima persona o in forma dialogica con un antagonista non evidenziato da didascalia (e da immaginare forse, seguendo l'ipotesi di una rappresentazione drammatizzata, "fuori scena"), si presenta scimmiettando una serie di mestieri o attività professionali, ovvero figure sociali particolari. Nella prima parte del testo si ha una sequela di nomi di divinità cui viene appaiata la sede cittadina, laddove però si ha sempre lo scarto tra le due parti, cosicché si assiste allo sfalzamento di una riga (per cui il dio in un registro è da accorparsi alla città che viene citata per il nome divino che segue) - che si tratti di una "parodia" è assai probabile, anche se è difficile dire di che cosa;⁵⁹ nella parte che segue sembra assistere ad una parodia di una donna non bella che si presenta sulla scena con un camuffamento teriomorfo (leone?), la cui traduzione, stante la difficoltà di comprensione degli accenni che l'attore fa di

54. Vale la pena di sottolineare che molto probabilmente non esiste una figura, quindi un termine unico nelle culture occidentali di oggi che possa rendere la complessità professionale e sociale dell'*aluzinnu* assiro-babilonese (ma è termine noto anche in Anatolia, benché le sue funzioni paiano diverse, per cui v. E. Badalı, "ALAM.ZU₁ = Adoratore di statue o clown", *BibOr* 24, 1984, p. 45 sgg.); il personaggio è spesso equiparato etnologicamente ed antropologicamente al buffone delle culture indiane nord-americane, per cui v. B. Foster, "Humor and Cuneiform Literature", *JANES* 6, 1975, p. 78 sg.

55. Si veda *MSL* 12, p. 136 alle ll. 245-249a; esistono invero altre sequenze sumeriche che sono tradotte con *aluzinnu*, per cui v. W.H.P. Römer, "Der Spaßmacher im alten Zweistromland: zum 'Sitz im Leben' altmesopotamischer Texte", *Persica* 7 (1978), p. 46 sgg. L'etimologia del nome non è trasparente (il verbo *lezēnu*, "burlarsi [di qc.], prendere in giro", sembra piuttosto derivato da *aluzinnu*), anche se il sumerico alan-zu mi pare il calco da cui il lemma può essere stato formato, nonostante alcune perplessità di carattere morfologico (v. *Testi umoristici*, p. 28, n. 33, con bibliogr. precedente - *ibid.* per la variante alan-zú, laddove si tratterebbe di un attore che agisce con una maschera con evidenziati i denti [zú = *šinnu*, cioè "dente"]).

56. E' assai difficile determinare il valore di queste sequenze, alcune delle quali vengono spesso considerate, invero con poca coerenza interpretativa, come sumerico non ortografico: u₁-da- per *ud₃-a-, quindi "che siede su di una capra"; gu-za- per *gúz-a-, quindi "che siede [cammina?] su di un filo", v. anche per altre ipotesi *Testi umoristici*, loc. cit.; hal è al contrario un vaso, e il gioco può risiedere nel fatto che "colui che siede sul vaso-hal" stia magari espletando funzioni corporali (forse improprie se il vaso in questione non era adibito a quello, v. W.H.P. Römer, "Der Spaßmacher", cit., p. 47, ma *Testi umoristici*, p. 29, n. 36). Come si può notare, si tratta di interpretazioni assai dubbie e certo fondate su di una considerazione pregiudiziale della sfera di attività dell'*aluzinnu* all'interno della clownerie e della teatralità guitonnesca. Accenniamo qui, brevemente poiché non è argomento di questo saggio, al fatto che la funzione para-culturale, se non addirittura religiosa, di questa e delle altre figure afferenti a questo ambito così difficilmente evidenziabile epigraficamente rende assai complessa la comprensione della reale valenza sociale e psicologica di queste figure all'interno della società mesopotamica antica, per cui rimandiamo alle considerazioni in *Testi umoristici*, p. 38 sg.

57. Ex.g. ND 5426 in *CAD* Š/2, p. 55 ad h.

58. Per le fonti a tutt'oggi note, che provengono essenzialmente, ma non esclusivamente, da Kuyunjik, si vedano E. Ebeling, in *Tod und Leben nach der Vorstellung der Babylonier*, Lipsia 1931, p. 9 sgg.; B.R. Foster, *JANES* 6, cit., p. 74 sg. e W.H.P. Römer, "Der Spaßmacher", cit., p. 53 sg.; *Testi umoristici*, p. 29 sgg.

59. Si veda l'ipotesi, invero azzardata, di W.H.P. Römer, "Der Spaßmacher", cit., p. 54, di vedervi una parodia della tendenza della teologia ufficiale alla sistematizzazione del mondo divino.

sé, è molto ipotetica;⁶⁰ quindi compare *ex abrupto* il re di Dilmun (mai noto dalla tradizione mesopotamica), che deve tornare a casa e cita quindi una serie di toponimi, inventati forse o umoristicamente connotati (tra cui *hilibāna*, cioè gli Inferi), cui segue una sezione, molto mal conservata, in cui sembra che ci sia una serie di *omina* fittizi, relativi ad animali. Dalla parte seguente inizia la sezione in cui compare la figura del medico.

Qui ad un certo punto viene detto espressamente che la figura professionale cui si fa riferimento è l'*āšipu*, la cui abilità tecnica (*āšipūtu*) è menzionata dallo stesso protagonista, il quale in forma dialogica, in risposta alla domanda "Cos'è che sai fare, o *aluzinnu*?", riporta una serie di azioni che sono certo nel bagaglio professionale di un prete scongiuratore, almeno fino alla soluzione come si vedrà (K 9287, II, 7 sgg.):

«"Cos'è che sai fare, o *aluzinnu*?"

"L'arte tutta de(l prete de)gli scongiuri non scappa alla mia mano!"

"O *aluzinnu*, e come s'esprime la tua capacità in quest'arte?"

"Ecco come: mi ficco nella casa dell'indemoniato, ci metto il vaso-*agubbû*,
ci lego la capra,⁶¹

scuoio un asino e lo riempio di paglia, lego insieme delle canne, le incendio e le butto lì dentro:
solo le mura e il perimetro si salvano,

ma non si salvano certo il demone, il serpente e lo scorpione!"»

Questo è forse l'esempio più chiaro di utilizzo delle attività d'un prete-scongiuratore a fini umoristici. Ma, al solito, la questione principale risiede nella domanda sulle ragioni che muovono al riso (o muoverebbero) l'astante, se cioè il fine comico sia raggiunto dalla "parodia" delle sue attività professionali, ovvero dalla sua supponenza. Infatti è probabile che ogni azione descritta, in sé, fosse tale da non risultare estranea al bagaglio profilattico dell'*āšipu*, come l'uso dell'*agubbû* e delle fiaccole sembra far presupporre,⁶² e che la catastrofe finale trovi la sua ragion d'essere proprio nell'improbabile tentativo che un inetto fa di gestire realtà complicate ed esoteriche. In altre parole, l'errore (e quindi il catartico riso che ne consegue) non risulta parodistico nel senso che tende a minare l'attività, che nasconde la verità profonda che sta alla base dell'agire del prete-scongiuratore, ma nella figura, inadeguata, che cerca d'imitarla. Non si tratta tanto di parodia, quindi, quanto di presuntuosa ignoranza, che ci riporta ad un clima più morale e, forse, più consono ad una figura a metà tra sacro e profano che l'*aluzinnu* rappresenta.

Va sottolineato poi che questa sezione non era riservata al prete-scongiuratore in modo esclusivo, infatti nell'ultima parte prima della rottura si legge: "[O *aluz*]innu, come s'esprime la [tua] capacità nell'arte del lavandaio?", la cui risposta è purtroppo in rottura; quindi la sezione proseguiva con la messa alla berlina del comportamento professionale di altre categorie lavorative.⁶³

60. Cfr. *Testi umoristici*, p. 30 sg. e note relative.

61. Vale la pena di sottolineare che il termine "capra" traduce l'accadico *mašhultuppû*, di origine sumerica (cfr. CAD M/1, p. 365 s.v.), che indica l'animale utilizzato nei rituali per liberare la casa dal male (animale rappresentato assai spesso appunto da una capra); esso non ha niente a che vedere quindi con la "capra" (acc. *enzu*) che si ritrova nel testo di *Gimil-Ninurta* presentato più su.

62. Si veda S. Maul, *Zukunftsbewältigung*, cit., p. 124 sgg.

63. Ho già notato in *Testi umoristici* come il richiamo all'arte del lavandaio abbia un parallelo in un testo paleo-babilonese in cui si ritrova un battibecco tra un avventore e appunto un lavandaio indispettito (cfr. I. cit. p. 139 sgg. e E. Reiner, "At the Fuller's", in M. Dietrich-O. Loretz (edd.), *Vom Alten Orient zum Alten Testament [Fs. W. von Soden zum 85. Geburtstag]*, 1995, p. 407 sgg.).

Ma nella sezione seguente, l'ultima conservata del testo, però, sembra possibile ritrovare un ulteriore richiamo in qualche maniera all'arte del medico.⁶⁴ Si tratta della parodia di un tipo di documentazione assai peculiare, quella cioè a dire dei testi emerologici, in cui, quotidianamente, si sottolineava la valenza positiva o negativa della data in questione, con eventuali ulteriori indicazioni sia di ciò che veniva consigliato, che di quanto veniva interdetto. Nel caso in questione l'argomento del contendere riguarda la prescrizione alimentare, nota nei testi cui si accenna soprattutto nella proibizione, in certi giorni o mesi, all'uso di determinati prodotti alimentari.⁶⁵ Che questa sezione abbia a che fare con il mondo della medicina, anche se, è ovvio, molto alla lontana, non è certo, ma a me pare che da accenni si possa immaginare una presa in giro delle indicazioni alimentari dei medici, specie quando queste prescrizioni si incontravano con la astrologia popolare, generando un *pot-pourri* di confusioni e mistificazioni.

Il testo è diviso per mese (di cui in rottura quelli dal primo, *Nisannu*, al quinto, *Abu*), e segue una struttura sempre identica a se stessa: alla domanda di un ignoto antagonista su quello che l'*aluzinnu* consiglia come cibo nei vari mesi, questi risponde con ricette che, nonostante la nostra ignoranza della cucina mesopotamica antica, certo suonano strane ed iperboliche. Per di più, gli ingredienti utilizzati appaiono bizzarri se non addirittura fantasiosi.⁶⁶ Ad esempio, per i mesi da novembre a gennaio, in esso si legge (K 4334, col. III; K 6392):

«“[Nel me]se di *Arahsamnu* cos'è che consigli come cibo?”⁶⁷

“La pianta-*sungira* con le rape

e verdure-*šippatu* in erbe puzzolenti ti devi mangiare!”⁶⁸

“Nel mese di *Kislīmu* cos'è che consigli come cibo?”

“Escrementi di asino selvatico con aglio amaro

e pula di frumento in latte acido ti devi mangiare!”⁶⁹

“Nel mese di *Tebētu* cos'è che consigli come cibo?”

“Uova di oca in cattività, messe a macerare nella sabbia,

e infuso di cumino dell'Eufrate

(sciolto) in burro ti devi mangiare!”⁷⁰

Che queste indicazioni abbiano una valenza prescrittiva di carattere medico è ipotesi di lavoro da confermare, stante la nostra poca conoscenza del mondo della medicina mesopotamica: l'interpretazione si fonda, in fin dei conti, sull'uso di alcuni degli ingredienti citati anche in ambito medico (certamente non esclusivamente). Ma lo spirito che anima il microdialogo, o meglio il monologo guidato dell'*aluzinnu*,

64. Si veda anche *Testi umoristici*, p. 35 sgg. - il termine “medico” è usato qui in senso generale e tale da comprendere le due figure professionali dell'*āšipu* e dell'*asû*.

65. Si veda per una introduzione generale a questa tipologia testuale G. Pettinato, *La scrittura celeste*, 1998, p. 253 sgg., spec. p. 278 sgg., con bibliogr. precedente.

66. Vale la pena di sottolineare che se si tratta effettivamente di parodia di una tipologia letteraria (oltre che di un comportamento professionale), bisogna presupporre l'esistenza di testi prescrittivi che in effetti, così come presentati da questo testo, anche se sotto forma di parodia, non mi sono noti dalla tradizione letteraria mesopotamica (la situazione psicologico-letteraria sarebbe quella che lega i sonetti di *Folgore da San Gimignano* a quelli di *Cenne della Chitarra*); né è da escludere la possibilità che la loro non esistenza stia alla base del riso che questa porzione del testo vuole sollevare.

67. *minū ukulta-ka*, lett. “qual'è il tuo cibo?”; lo stile sembra essere prosaico e colloquiale, aumentando l'impressione di drammaticità teatrale al documento - sul rapporto tra teatro e umorismo si veda dello scrivente “Alcune riflessioni su umorismo e teatralità in Mesopotamia (a proposito dell'*arad mitanguranni*)”, in H. Waetzoldt (ed.), *Von Sumer nach Ebla und zurück* (Fs. G. Pettinato), Heidelberg, in stampa.

68. Queste erbe e piante (le “erbe puzzolenti” sono le bab. *tajatu*, sum. “NU.LUH.HA, che crescono in luoghi sporechi, probabilmente i pozzi neri o le buche delle latrine) possono avere un uso medico, per cui v. CAD N/2, p. 322 s.v. *nuhurtu* A).

69. Si veda CAD K, p. 28 s.v. *kabû* e *Testi umoristici*, p. 37, nota 75.

70. Il cumino è spesso utilizzato in ricette a carattere medico, per cui v. CAD K, p. 132 s.v. *kumūnu* A ad b.

tende abbastanza chiaramente a mettere alla berlina il generale mondo della prescrizione fondata sull'osservazione magico-mantica e sull'astrologia degradata e popolare,⁷¹ anche in questo caso senza voler intaccare i presupposti ideologici di quelle scienze, ma col fine di ridere catarticamente di esse, rinsaldando, nel dimostrare che la procedura può indurre al riso se estrapolata dai punti di riferimento da cui è giustificata, che quei punti di riferimento sono in sé giusti e coerenti.

6. Conclusioni

Giunti a questo punto è possibile trarre alcuni spunti di riflessione non tanto, o non solamente, sulla figura del medico e il ruolo della medicina nella quotidianità dell'uomo mesopotamico, quanto anche, e piuttosto, sull'umorismo nella vita del babilonese e dell'assiro. Se infatti la connotazione dei testi qui presentati impedisce, come si è più volte sottolineato, di utilizzare in modo affidabile e certo le informazioni in essi contenute relative alla figura professionale e alle procedure profilattiche e deontologiche del medico, che di volta in volta debbono essere vagliate in comparazione ad altra tipologia letteraria (tecnica e mantica in prima istanza), la presenza sicura, e direi significativa percentualmente, del medico nella poca documentazione umoristicamente indirizzata non può essere considerata casuale. Tale presenza perciò è un possibile indice per comprendere i meccanismi comici presso gli antichi mesopotamici, che in essa dovevano intravedere qualcosa su cui ridere, qualcosa, quindi, da cui ci si doveva catarticamente liberare.

Il medico antico, intendendo qui una figura professionale che prevede l'unione tanto delle pratiche dell'*asû* che di quelle dell'*āšipu*, non differentemente da quelli moderni, aveva a che fare con il male e la sofferenza: nella realtà popolata da dèmoni violenti e malvagi; permeata da prescrizioni complesse che potevano facilmente essere infrante, anche involontariamente, dall'uomo; abitata da maghi e streghe cattivi ed infidi, che con arti di magia nera avevano la possibilità di rompere l'equilibrio precario che teneva l'uomo sano e sotto la protezione del suo dio, l'operato di queste figure professionali aveva un impatto chiaro ed evidente nella quotidiana lotta dell'uomo per la sua sopravvivenza e soprattutto per il mantenimento della sua buona salute. La fiducia nelle capacità esoteriche dell'*āšipu* e in quelle tradizionali dell'*asû*, accanto ai rimedi derivati dall'esperienza dei secoli e tramandati di bocca in bocca e di generazione in generazione,⁷² erano l'unico schermo che potesse allontanare la sofferenza e il male, o anche solamente il terrore di essi, non meno doloroso e angustiante.

Da questa premessa, assiomatica ma facilmente dimostrabile,⁷³ si può cercare di dedurre la motivazione primaria del riso a Babilonia, o almeno di quella che ha trovato la via della tradizione scritta. Come si è sottolineato in apertura di questo breve saggio, il riso babilonese nasce dall'avvertimento di una frattura, quella che si instaura cioè tra una premessa e il capovolgimento della sua soluzione ovvia e naturale, tra un'attesa e la delusione di essa. Ma questa delusione, questo fallimento logico, non è

71. È conclusione cui porta essenzialmente la divisione in mesi delle ricette proposte. Vale la pena di sottolineare come siano note dalla Mesopotamia alcune ricette a carattere culinario, che se ricordano in parte le formule usate dall'*aluzinnu*, tuttavia non ci dimostrano alcun carattere astrologico; si veda oggi J. Bottero, *Textes culinaires mésopotamiens*, Winona Lake 1995, p. 111 sgg.

72. Oltre che dalla comparazione antropologica, questa considerazione si basa anche sul racconto che Erodoto fa della pratica dei Babilonesi di portare i malati in piazza per aver consiglio sul da farsi (*Hist.*, III, 1 sgg., per cui v. anche la n. 11 più su), che io mi spiego appunto con una forte tradizione medica popolare tra la gente della Mesopotamia (cosa che potrebbe rendere ragione della evanescenza, specialmente a cominciare dall'inizio del I mill. a.C., della figura dell'*asû* rispetto a quella dell'*āšipu*, cfr. A.L. Oppenheim, *L'antica Mesopotamia*, cit., p. 252).

73. Si veda per una disamina comparativa del folklore di mezzo mondo O.R. Gurney, "The Tale of the Poor Man of Nippur and Its Folklore Parallels", *AnSt* 22, 1972, p. 154 sgg.

distruttivo della realtà, non nasce da una visione disincantata dell'uomo e dei suoi difetti, quanto piuttosto dalla certezza della giustizia della linea nota e conosciuta della realtà, quella linea che pure nello straordinario nascere ed estinguersi di regni e città, di popoli e nazioni, è rimasta apparentemente invariata per oltre venti secoli, cristallizzata in una tradizione scritta normativa di portata unica nella storia del mondo antico e moderno. In una realtà in cui alla ricerca dell'*arkè* si contrappone la ossessiva ripetizione di procedure e profilassi, uniche a garantire agli occhi dei mesopotamici la gestione del reale (tratto culturale e direi psicologico che sarà tipico di Babilonia anche dopo l'incontro con la Grecia), il riso ha una valenza assolutamente catartica, non critica del mondo circostante; esso serve a confermare, giammai a mostrare una via innovativa, più corretta o anche semplicemente diversa.

Se qualche abitante di Babilonia o Assur, di Larsa o *Harrān*, di Sippar o Mari, si è mai rivolto al cielo con il dubbio che quanto la tradizione gli insegnava fosse vero e legittimo, ebbene costui non ha mai scritto su di una tavoletta la sua angosciata domanda, e se da un tale eventuale atteggiamento sia mai sorto un riso violento e rivoluzionario, un sarcasmo distruttivo e nichilista, non possiamo dire oggi nell'assoluta mancanza di ogni indizio in proposito.