

Umorismo e utilizzo del testo: a proposito de "Il medico di Isin"

F. D'Agostino – Università di Roma

[In the present article the author analyzes the text from Uruk known as "The Illiterate Doctor from Isin". A. Cavigneaux first published the text in 1979, rightly recognizing it as a piece of humoristic literature. A new interpretation of the text was offered by E. Reiner in 1989, and a new translation by A.R. George with an extensive philological commentary appeared in 1993. Unlike George, D'Agostino believes that the point of the text is not a sort of linguistic misunderstanding between Amēl-Baba and the old woman, but the irony that the famous doctor of Isin does not understand easy sentences in Sumerian. The text cannot therefore be used as a proof of the long life of that language. The reason for its existence was paedagogic: its main purpose was to teach the students Sumerian personal names which were difficult to memorize. It is the first example of the use of humour for paedagogic aims.]

Credo che qualsiasi uomo occidentale di oggi riterrebbe, in cuor suo, di poter sedere insieme ai cittadini di Roma nel secolo I a.C. e ridere, bevendo vino nella *Suburra*, dei lazzi, anche feroci o pesantemente volgari, che quelle persone erano capaci di inventare; e, forse, si potrebbe anche passare una giornata nel teatro di Atene ed ascoltare, assieme a commercianti, vasai e retori, le *Rane* o gli *Acarnesi*, provando il piacere di ridere sfrenatamente alle battute degli attori.

Ma sarebbe possibile, per un uomo moderno, il ridere di gusto per le strade di Babilonia o di Assur alle *boutades* di battellieri o venditori di mercato, o sedendo alla mensa di un Assurbanipal o di un Nabuchodonosor alle eventuali attitudini ilari o ai frizzi di quelle persone? Erano in grado, cioè a dire, i Babilonesi di una comicità che sia in qualche modo comparabile con quella greco-romana (che è poi, in definitiva, la base della *nostra* comicità)?¹ Come è noto, infatti, assai raramente si ritrova nella letteratura in lingua sumerica o assiro-babilonese un testo, una situazione, o insomma accenni che ci permettano di venire a conoscenza, *indubabilmente*, del loro modo di ridere o per lo meno di sorridere, del loro modo di divertirsi e di prendersi "gioco" della realtà intorno.

1. "Il riso è un riflesso condizionato di tipo particolare, ma un riflesso proprio dell'uomo soltanto, e perciò dotato di una sua storia" (V. Ja. Propp, "Il riso rituale nel folclore", in *Edipo alla luce del folclore. Quattro saggi di etnografia storico-strutturale*, Einaudi, 1975, 4, p. 48). Si vedano però le considerazioni negative sul saggio di Propp ora citato, in gran parte accettabili, di G. Mazzoleni, *I Buffoni sacri d'America e il ridere secondo cultura*, Bulzoni, 1979, pp. 188 sgg.; sugli aspetti generali di questa complessa questione si veda F. D'Agostino, *L'umorismo nella letteratura cuneiforme* (d'ora in poi: *L'umorismo*), cui si rimanda per tutte le implicazioni teoriche.

A tutt'oggi, i testi che si possono definire "comici" od "umoristici"² noti dal mondo mesopotamico si riducono solamente a tre,³ e sono tutti in lingua accadica, mentre di testi *esclusivamente* comici non si ha notizia per la letteratura sumerica:⁴ si tratta de "Il povero uomo di Nippur",⁵ di quello riguardante le strane istruzioni ad un follatore⁶ e infine, testo che sarà al centro dell'interesse di questo breve articolo, il racconto di Ninurta-Pāqidāt morso dal cane e il medico di Isin.⁷

Sottolineiamo dapprima che ciò che interessa in queste pagine non è una riedizione di quest'ultimo testo, quanto piuttosto una sua differente interpretazione sulla base di alcune considerazioni di carattere generale. Di seguito si offre la traslitterazione e la traduzione della tavoletta (per le varianti rispetto alla copia di A. Cavigneaux si veda A.R. George, *Iraq* 55, cit. alla n. 5). Il testo, nonostante le rotture, dal punto di vista paleografico è sufficientemente stabilito in quanto le molte ripetizioni interne permettono la ricostruzione delle poche rotture.

Testo

Recto

1. [nⁱⁿ]-urta-sag-èn-tar-bi-za-e-me-[en]
2. [aḥ(šeš) nⁱⁿ]-urta-mí-zi-dè-eš-ki-ág-gá-a-n[i]
3. [mār aḥ]ī([dumu-še]š)-šú šá en-líl-nibru^{ki}-ki-bé-gi
4. [kalbu(ur-gi,)] iš-šuk-šu-[m]a ana isin(pa-še)^{ki} āl(uru) be-let balāḫi(ti'-la) a-na bu-tal-lu-ṭi-šú illik(du^{ik})

2. La possibilità di intravedere nella colta e seria letteratura mesopotamica il genere "comico" ha attirato l'attenzione degli studiosi essenzialmente a cominciare dalla fine degli anni '50, dopo la pubblicazione del testo detto "Il povero uomo di Nippur" ad opera di O.R. Gurney, *AnSt* 6, 1956, pp. 145 sgg. (si veda in generale R.F. Kraus, "Altnesopotamisches Lebensgefühl", *JNES* 19, 1960, pp. 117 sgg.; tra gli studi, assai numerosi, che hanno avuto come argomento questo testo si vedano O.R. Gurney, "The Tale of the Poor Man of Nippur and its Folklore Parallels", *AnSt* 22, 1972, pp. 149 sgg.; J.S. Cooper, "Structure, Humor and Satire in the Poor Man of Nippur", *JCS* 27, 1975, pp. 201 sgg.), anche se negli ultimi tempi si è assistito ad un risveglio di interesse grazie in primo luogo al ritrovamento di documenti inediti (v. anche oltre); tra i contributi che si possono citare vanno ricordati (non si distingue tra saggi sulla letteratura sumerica o accadica) F.'A. 'Ali, "Sulla letteratura umoristica e burlesca presso i Sumeri ed i Babilonesi" (in arabo: *min adabi 'l-hazili wa 'l-fukāhati 'inda 's-sūmiriyyīni wa 'l-bābiliyyīni*), *Sumer* 26, 1970, pp. 87 sgg.; B.R. Foster, "Humor in Cuneiform Literature", *JANES* 6, 1975, pp. 69 sgg.; sui proverbi, nei quali è da ritrovarsi spesso accenno a situazioni di possibile natura comica, si veda B. Alster, "Paradoxical Proverbs and Satire in Sumerian Literature", *JCS* 27, 1975, pp. 201 sgg. (anche nel suo volume *Studies in Sumerian Proverbs*, Copenhagen 1975, *passim*); sulla figura del "buffone" si veda W.P. Römer, "Der Spassmacher im alten Zweistromland: zum 'Sitz im Leben' altnesopotamischer Texte", *Persica* 7, 1978, pp. 43 sgg. – sui singoli testi si veda oltre.

3. Su di un quarto testo, riconosciuto indipendentemente da D.O. Edzard e E. Reiner, si veda E. Reiner, *AOAT* 240 (*Fs. W. von Soden*), p. 408.

4. Si intende qui parlare di quei documenti che sembrano essere stati composti con il fine di eccitare il riso nell'ascoltatore, cosa che non implica quindi che non esistano, come esistono, testi che possano presentarci situazioni, affermazioni o frasi umoristiche all'interno di un contesto di differente natura (un caso eclatante può essere rappresentato da *ardu mitanguranni*); anche l'affermazione apodittica riguardante la letteratura sumerica andrebbe smussata. Per tutta questa serie di problemi rimandiamo al volume *L'umorismo*, cit., cap. 2.

5. Oltre alla bibliografia citata alla nota "2" precedente, si veda M. de Jong-Ellis, *JCS* 26, 1974, p. 89 (si tratta di considerazioni epigrafiche), e da ultimo le collazioni di A.R. George in *Iraq* 55, 1993, p. 75; inoltre: W. von Soden, *TUAT* III/1, pp. 174 sgg.; H. Jason, *JCS* 31, 1979, pp. 189 sgg. e la traduzione di B.R. Foster, *Before the Muses*, 1993, pp. 829 sgg.

6. C.J. Gadd, *Iraq* 25, 1963, pp. 177-188; sull'aspetto epigrafico da notare le collazioni di A.R. George in *Iraq* 55, cit., p. 73 sgg. Si vedano le importanti considerazioni sul testo di A. Livingstone, "At the Cleaners' and Notes on Humorous Literature", *AOAT* 220, 1989 (= *Fs. K.H. Deller*), pp. 175-187 e da ultimo E. Reiner, "At the Fuller's", *AOAT* 240 (*Fs. W. von Soden*), pp. 407 sgg.

7. *L'Editio princeps* dell'unico testo, che proviene da Uruk, nel quale è conservata la storia, è stata pubblicata da A. Cavigneaux in *BaM* 10, 1979, pp. 111-117 – si tratta del testo W23558 (per la copia *ibid.*, pp. 112-113). Tra le trattazioni successive si vedano E. Reiner, "The Illiterate Doctor from Isin", *PAPS* 130, 1989, pp. 1-6 (e le considerazioni generali della stessa in *AOAT* 240, cit., 1995, p. 407 sgg.) e soprattutto A.R. George in *Iraq* 55, 1993, pp. 69-72, su cui v. oltre nel testo (mancano ancora tuttavia le collazioni alla tavoletta).

5. 'lú-^dšul ^uisin(pa-še)^{ki}-ú ^usangû(sanga) ^dgula(me-me) ïmur(igi)-šú-ma šipta(én) iddi(šub)-šú-ma ú-bal-liṭ-su
6. ʾa^ʾna bul-lu-ṭi-ka-ma an-ni-i ^den-líl bēl(en) nibru^{ki} lik-ru-ub
7. [a-n]a nibru^{ki} āli(uru)-ia tal-la-kam-ma
8. šubāt(túg) bar-a a-na-áš-ši-ka pad-pad-da-a a-qar-raš-ka ù 2 šappī(šab) šikāri(kás-sag) ka-bar a-šaq-qé-ʾe^ʾ
9. a-na āli(uru)-ka ni[br]u^{ki} a-a-am-ma lul-li-ka
10. a-na ʾnibru^{ki} [ā]i([ur]u)-ia tal-la-kam-ma abulla(ká-gal-mah) ter-ru-ba
11. e-s[ír sila dag]al-ʾla^ʾ ri-bi-tum
12. e-sír [til]la₄-zi-ʾda^ʾ sila ^dnusku u ^dnin-ìmma ana šumēli(á-gùb-bé) tašakkan(gar^m)
13. 'n[in-lugal-ab]zu mārāt(dumu-mí) 'ki-ág-ge-^den-bi-lu-lu
14. ka[llat](^{sal}é-[gi-a]) [ùk]u^{mes}-a-ʾna^ʾ ʾé-a-tak-la
15. ^{sal}nu[karribat](^{sal}nu-[^{giš}kiri₆]) [ki]rī([giš]-kiri₆) hē-nun-^den-líl šá ina qaq-qār
16. sila [tilla₄-zi-d]a uššabu(dúr)-ma ʾarqūti(sar) ipaššaru(búr^m) ta-šal-ši-ma ú-kal-lam-ka
17. 'lú-^dšul ^uisin(pa-še)^{ki}-ú ^usangû(é-maš') ^dgu-la a-na nibru^{ki} iṭteḥā(te^o)
18. ʾab^ʾulla(ʾká-ʾgal-mah) i-ter-ba ʾe^ʾ-sír sila dagal-la ri-ʾbi-tum^ʾ
19. ʾe^ʾ-sír tilla₄-zi-da s[ila ^dnusku u] ^dnin-ìmma ana šumēli(á-gùb)-šú i[ʾl-ta-ka]n

Verso

20. [ʾnin]-lugal-abzu mārāt(dumu-mí) ʾki^ʾ-ág-ge-^den-bi-lu-l[u]
 21. [kal]lat([^{sal}é-g]i-a) ùku^{mes}-a-na-^dé-a-tak-la ^{sal}nukarribat(^{sal}nu-^{giš}kiri₆) kirī(giš-kiri₆) hē-nun-^den-líl
 22. [šá ina qa]q-qār sila [tilla₄-zi-d]a uššabu(dúr)-ma ʾarqūti(sar) ipaššaru(búr^m) i-ta-[mar^m]
 23. ʾnin^ʾ-[lug]al-abzu an-ni bēli(lugal-mu) am-me-ni ta-at-ta-nam-zar-in-ni
 24. am-me-n[i at-t]a-nam-zar-ka an-ni be-lí aq-bi-ka
 25. bītu(é) šá ^dnin^ʾ-urta-[mí]-zi-dè-eš-ki-ág-gá-a-ni
 26. aḥ(šeš) ^dnin-urta-[mí]-zi-dè-eš-ki-ág-gá-a-ni
 27. mār aḥī(dumu-šeš)-šú šá ^den-líl-nibru^{ki}-ki-bé-gi a-šal-ki-ma tu-kal-lam-in-ni
 28. ʾbēli ul^ʾ ašib(ʾen^ʾ nu^ʾ-tuš-me-en) am-me-ni ta-at-ta-nam-zar-in-ni
 29. am-me-ni at-ta-nam-zar-ka be-lí ul a-šib aq-bi-ka
 30. ʾx^ʾ-iš^ʾ il-lik ana bīt ilīšu(é dingir-bi) ^dšu-zi-an-na nīq meḥri inaqqi(sískura gaba-ri mu-un-bal)
 31. [am-me-ni] ta-at-ta-nam-zar-in-ni am-me-ni at-ta-nam-zar-ka
 32. [a(-)na bīt(é) ilī(dingir)]-šú ^dšu-zi-an-na ni-iq meḥri(gaba-ri) i-naq-qí <aq-bi-ka>
 33. [iṣḥap]pum^ʾ([^uHAB].BA)-ma šu-ú
 34. mā[rū](du[mu^{mes}]) mu-um-me lip-ḥu-ru-ma ina imšukkī(im-šú-kam)-šú-nu abulla(ká-gal-mah) li-še-šu-[šul/ú]
-
35. [a-na] ši-tas-si-i ^ušamallē(^ušab-tur) šaṭir(sar) unug^{ki} ʾ^u
 36. [A]D.ME.KÀR 1-kam ^damar-utu-ba-laṭ-su-iq-bi šarru(lugal) dannu(kal-ga) šàr TIN. TIR[^{ki}]

Traduzione

Recto

1. [Nin]urta-pāqidā[r]
2. [il fratello di Ni]nurta-ša-kunnā-irammu,

3. [il nipo]te di *Enlil-Nippur-ašrīšu-tēr*,⁸
4. fu morso da un «cane» ad Isin, la città di *Bēlet-balāti* (la «Signora della vita»), andò per farsi curare.
5. *Amēl-Baba* di Isin, il sommo sacerdote di Gula, lo visitò, recitò un incantesimo su di lui e lo guarì.
6. (Esclamò allora *Ninurta-Pāqidāt*:) «Che Enlil, il Signore di Nippur, (ti) benedica, «poi»ché tu mi hai guarito!»⁹
7. Vieni [a] Nippur, la mia città:
8. (li) ti offrirò una veste ..., taglierò per te le parti (migliori di carne) e t[i] farò bere due pinte di birra ...!»¹⁰
9. (Rispose *Amēl-Baba*:) «(Ma) dove debbo venire (precisamente) nella tua città di Ni[pp]ur?»
10. «Vieni alla mia [cit]tà di «Nippur» (ed) entra per la «Grande Porta»!
11. <Passato> il «Cor[so] <troverai> una piazza] grande:
12. tu tieniti a sinistra, per la via [di]ri[tta], la «via di Nusku e Ninimma».¹¹
13. A *Bē[lt]ija-šarrat-Apsī*, la figlia di *Rā'im-kīni-Marduk*,
14. la nu[ora di Ni]šū-ana-Ea-takla,
15. la gia[rdiniera del] giardino (detto) «L'abbondanza di Enlil», che all'angolo
16. della via [dirit]ta starà seduta a vendere ortaggi, domanda ed essa ti indicherà (dove andare)!»
17. «*Amēl-Baba* di Isin, il sommo sacerdote di Gula, giunse a Nippur,
18. entrò per la «Grande [Po]rta» (e) <attraversò> la grande piazza;
19. <passato> il «Co[rs]o» (e) la via diritta, la «v[ia di Nusku e] Ninimma», si t[enne] a sinistra;

Verso

20. [*Bē[lt]ija-šarrat-Apsī*, la figlia di «*Rā'im-kīni-Marduk*»,
21. [la nu]ora di «*Nišū-ana-Ea-takla*, la gia[rdiniera del] giardino (detto) «L'abbondanza di En[lil]»,
22. [che all'an]golo della via [dirit]ta stava seduta a vendere ortaggi, inc[on]trò (e le chiese):
23. «Sei (tu) «*Bē[lt]ija-šarrat-Apsī*?» «Sì, mio signore!» (- rispose questa; *Amēl-Baba* disse allora:) «Perché ti prendi gioco di me?»
24. (Disse *Bē[lt]ija-šarrat-Apsī*:) «Perc[hé (dici che)] mi [pr]endo gioco di te? Ti ho detto (solamente): «Sì, mio Signore!»»
25. (Disse *Amēl-Baba*:) «(L'indirizzo del)la casa di «*Ninur[ta-pā]qidāt*,
26. il fratello di *Ninurta-š[a]-kunnā-irammu*,
27. [il nipo]te di *Enlil-Nippur-ašrīšu-tēr*, voglio chiederti e tu me lo indicherai.»
28. (Rispose *Bē[lt]ija-šarrat-Apsī*:) ««Il mio Signore non sta (in casa adesso).» (*Amēl-Baba* disse allora:) «Perché ti prendi gioco di me?»
29. (Disse *Bē[lt]ija-šarrat-Apsī*:) «Perché (dici che) mi prendo gioco di te? Ti ho detto (solamente): «Il mio signore non sta (in casa adesso)»».

8. Su questi nomi, e il significato che ad essi si attribuisce, si veda oltre nel testo.

9. Lett.: «per il tuo avermi guarito».

10. Per alcune ipotesi interpretative degli oggetti che formano la ricompensa per *Amēl-Baba* si veda A.R. George, *Iraq* 55, cit., p. 68 ad l. 8; indipendentemente dal loro significato, comunque, appare evidentemente la loro natura di gioco colto e raffinato sia sul piano grafico che semantico.

11. Differentemente da A.R. George, *Iraq* 55, cit., p. 72 e n. 23, non ritengo che le indicazioni del miracolato *Ninurta-pāqidāt* siano confuse, o pensate per confondere il sommo sacerdote di Isin: la «via di Nusku e Ninimma» è semplicemente una via dritta, non «che si trova a destra» – comunque l'Autore giunge a questa ipotesi per motivi di carattere generale sull'interpretazione del testo, per il cui commento v. oltre. Da notare da subito, però, che seguendo le supposte confuse indicazioni di *Ninurta-pāqidāt* *Amēl-Baba* incontra la venditrice di ortaggi, che è poi il fine di ogni indicazione dell'uomo di Nippur.

30. (Disse quindi *Amēl-Baba*:) "(E) ʾ dove' ʾ è andato?" (Rispose *Bēltīja-šarrat-Apsī*:) "(È andato) al tempio del suo Dio Šuzianna a fare l'offerta regolare."
31. (*Amēl-Baba* disse di nuovo:) "[Perc]hé ti prendi gioco di me?" (E di nuovo disse *Bēltīja-šarrat-Apsī*:) "Perché (dici che) mi prendo gioco di te?"
32. <Ti ho detto (solamente):> '(È andato) [al tempio] del suo [D]io Šuzianna a fare l'offerta regolare.'
33. (Ma) questo è (proprio) un [deficie]nte!
34. Gli st[udenti della sc]uola si dovrebbero riunire (qui) e cacciar[lo] dalla 'Grande Porta' a (colpi) di tavolette!"
-
35. Scritto [per] essere recitato dagli apprendisti-scribi (ad) Uruk; nel me[se ..., (nel giorno ...)]
36. [nell'a]nno primo di *Marduk-balassu-iqbi*, il Re forte, il Re di Babilon[ia].

Il testo non pone degli insormontabili problemi interpretativi e semantici, per cui si rimanda alle edizioni citate per commenti di dettaglio.

Già l'Editore¹² aveva messo in evidenza quella che sembra essere la caratteristica principale del documento, il fatto cioè che esso sia stato composto all'interno dell'ambiente scolastico e accademico. Innanzitutto, sin dalle prime tre righe appare chiaramente lo sforzo di erudizione dello scriba: il nome del personaggio iniziale (non principale, v. oltre!), e la sequela della sua lambiccata genealogia, dipendono direttamente dalla tradizione coeva lessicale: la lettura accadica dei nomi in grafia sumerica è infatti basata su una lista di nomi di persona tramandati nell'é-dub-ba;¹³ allo stesso modo sofisticati, e sospetti, i nomi che si ritrovano alle ll. r. 13-14 (e v. 1-2) riferiti alla venditrice di ortaggi.¹⁴ È stato poi ultimamente proposto che anche i nomi delle strade di Nippur, citati alle ll. r. 11/18 e 12/19, possano rappresentare delle intromissioni a carattere erudito nella composizione.¹⁵

Ma è soprattutto il colofone finale a tradire l'origine colta del testo (che peraltro lo scriba non ha mai tenuto a nascondere, anzi ha senz'altro voluto esaltare!): si tratta di una tavoletta composta per essere declamata di fronte alla classe raccolta – sulla base di questa considerazione, aggiungiamo, è necessario far derivare l'esistenza del testo da necessità, per così dire, di carattere didattico.

La storia sembra potersi seguire con una certa facilità: un tizio, Ninurta-pāqidāt, viene morso da un cane e va a farsi curare ad Isin, la città sacra alla "Signora che rende la vita"; qui, Amēl-Baba, il sommo sacerdote della dea Gula (il cui animale sacro è proprio il cane!), lo cura e lo guarisce. Non avendo con sé di che pagare la prestazione del medico-sacerdote, Ninurta-pāqidāt invita il suo guaritore a Nippur, sua città di residenza, per poterlo ricompensare come merita. Siccome Amēl-Baba non sa come raggiungere la sua casa, il nippurita gli offre una serie di indicazioni: giunto alla città e attraversata la "Grande Porta", egli dovrà passare per una serie di strade e piazze, finché non giungerà ad un angolo dove siede sempre Bēltīya-šarrat-Apsī, una fruttivendola, che gli saprà dare le ultime indicazioni. Manco a dirlo, il sommo sacerdote di Isin si reca a Nippur, passa la "Grande Porta" e segue pedissequamente tutte le indicazioni che Ninurta-pāqidāt gli aveva dato. I guai cominciano quando incontra, così come gli era stato predetto, la giardiniera che vende i suoi prodotti. Con lei, infatti, non c'è verso di comprendersi: ogni domanda e risposta genera una incomprensione che porta Bēltīya-šarrat-Apsī alla conclusione che il sommo sacerdote sia un deficiente!

12. A. Cavigneaux, *BaM* 10, cit., p. 113 sg.

13. Si veda A.R. George, *Iraq* 55, cit. p. 63 e n. 6 – con bibliografia. L'Autore considera questi nomi come traduzioni in sumerico di originali accadici, e ciò, oltre che per le elaborate considerazioni che si ritrovano nell'articolo, anche per motivazioni di carattere generale sul testo, per cui v. oltre. Per quello che qui interessa, la questione non è certo di fondamentale importanza.

14. Non sono attestati lessicalmente sinora, ma si veda A.R. George, *Iraq* 55, cit., p. 68 sg.

15. Si veda A.R. George, *Iraq* 55, cit., p. 64.

L'interesse dei commentatori, come è ovvio, è incentrato sulle motivazioni di questa incomprensione, tanto evidente quanto difficile da afferrare semanticamente.

A. Cavigneaux¹⁶ ritenne, nell'editare il testo, che le incomprensioni nascessero dalla lingua sumerica che la giardiniera usa quando risponde ad Amēl-Baba: non comprendendo le parole, che alle sue orecchie risultavano suoni senza senso, l'uomo di Isin pensa che essa si stia burlando di lui.¹⁷ Questa interpretazione ha avuto una larga fortuna tra i commentatori seguenti. A riprendere per prima, ed approfondire, questa ipotesi è stata la E. Reiner,¹⁸ la quale ritiene che il fulcro della comicità in questa storiella sia da ricercarsi proprio nella "punizione" della presunzione del colto sommo sacerdote di Isin, che non comprende quello che anche uno sprovveduto studente dell'Accademia comprenderebbe – afferriamo da subito che è senz'altro questa la linea da seguire per potere comprendere appieno l'umorismo che il raccontino contiene, benché sia necessario spostare l'attenzione dal personaggio alla situazione. Sulla scorta di questa interpretazione, comunque, si è cercata nel testo una risposta alla domanda, che ha angosciato ed angoscia varie generazioni di assiriologi, riguardo alla data presumibile di morte della lingua sumerica: se ci si può aspettare che una vecchia parli sumerico per le strade di Nippur in pieno II millennio, allora è possibile affermare che questa lingua aveva per lo meno delle "sacche di resistenza" all'accadico imperante, e non stupisce che una (o l'unica) si trovasse proprio a Nippur.¹⁹ Ma, ci chiediamo, è lecito cercare una risposta ad una domanda così "seria" in un testo così faceto? Prima però di proporre una soluzione al quesito, onestamente non retorico, bisogna commentare una innovativa presa di posizione su questo testo divulgata recentemente.

Nell'ultimo contributo su questo documento, A.R. George²⁰ ha proposto infatti una soluzione piuttosto particolare ed intrigante sulla quale è necessario soffermarci. Secondo l'Autore inglese, innanzitutto, la *boutade* non è da ricercarsi nell'incomprensione del sommo sacerdote di fronte all'uso della lingua sumerica: il *gap* tra la fine presunta dell'utilizzo quotidiano del sumerico (ca. 1900 a.C.) e il testo di Uruk (dopo il 1500 a.C.) rende assai improbabile che una venditrice di ortaggi lo parlasse per la strada.²¹ Inoltre, se il fine era quello di prendersi gioco di Amēl-Baba, non si comprende l'inizio della storia, allorché il sommo sacerdote cura con successo lo sfortunato Ninurta-pāqidāt. Sulla scorta di queste premesse, A.R. George propone che lo scherzo vada ricercato nella rivalità che si cela tra le città di Isin e Nippur, "as with Lancashire and Yorkshire in England": l'uomo di Nippur, in definitiva, cerca una possibilità per non pagare il dovuto al medico di Isin, e la trova usando il cattivo carattere della vecchia Bēltīya-šarrat-Apsī; tutto il gioco si regge sulla possibilità che frasi in accadico di Nippur vengano recepite come offesa dal grande sommo sacerdote di Isin, Amēl-Baba, che viene preso in giro (volutamente o inconsapevolmente) dalla giardiniera.²²

Nonostante le molte, utili e fondate interpretazioni filologiche di dettaglio che A.R. George offre per alcuni passi del testo, riprese ed analizzate più sopra in sede di commento alla traduzione, è necessario affermare che tutta la sua proposta interpretativa non sembra convincente. Va notato infatti, innanzitutto, che tutta l'argomentazione si basa su di un dato che viene considerato come assodato, che cioè

16. *BaM* 10, cit., p. 114.

17. Interessante notare che il carattere umoristico del racconto è dato dal Cavigneaux soltanto come probabile (*ibid.*, p. 113: "er erzählt eine kleine, wahrscheinlich humoristische Geschichte"), non riuscendo l'Autore a comprendere se la fine della storiella fosse positiva o negativa per il povero sommo sacerdote. L'Autore sembra propendere all'idea che alla fine, nonostante tutto, Amēl-Baba si sia compreso con la giardiniera e sia giunto a destinazione.

18. *PAPS* 130, cit., p. 1. Si veda anche A. Livingstone, *AOAT* 220, 1989 (= *Fs. K.H. Deller*), p. 183.

19. Si veda soprattutto T. Jacobsen, *JAOS* 108, 1988, p. 124 (rec. a M.-L. Thomsen *The Sumerian Language*, Copenhagen 1984).

20. *Iraq* 55, cit., pp. 64 sgg., spec. p. 71 sg.

21. *Ibid.*, p. 65; dopo avere affermato che certo il sumerico era parlato dagli scribi e dai loro apprendisti nella scuola, A.R. George esclama: "But by a woman selling vegetables on the street?", e certo gli si può difficilmente dare torto.

22. *Ibid.*, p. 72: "And here is what I feel to be the central concern of the story: how the citizen of Nippur gets out of his obligation to the man of Isin, without being seen to renege on his promise".

tra Isin e Nippur esistano gli stessi rapporti "psicologici" che legano il Lancashire e lo Yorkshire in Inghilterra, o i Pisani e i Livornesi in Italia, cosa che, benché assai possibile sul piano astratto, è ovviamente da fondarsi su quello filologico.²³ Ma soprattutto sul piano linguistico appaiono troppo deboli le interpretazioni dei doppi sensi in accadico che l'Autore propone: che *an-ni*, che significa "sì, certo!", venga recepito da Amēl-Baba come "il mio peccato" (ll. v. 4-5) in una situazione assolutamente innocua, quale è quella di una richiesta estemporanea all'angolo di una strada, non può essere accettato senza ulteriori prove di una tale, possibile ambiguità.²⁴ Ancor meno convincente l'ipotesi di interpretazione della l. v. 9: "*bēlī ul ašib = bēlī ul asim*", "il mio signore non c'è = il mio signore (= Amēl-Baba) non vale nulla", fondata sulla possibilità di una colta contrapposizione dei segni sumerici "tuš" e "du."²⁵

Ma ciò che meno convince è proprio la sua interpretazione dell'intera situazione: perché, innanzitutto, dovrebbe essere messa in discussione la buona fede del povero Ninurta-pāqidāt quando afferma, con una certa enfasi per la verità, di volere ricompensare i servigi del famoso²⁶ Amēl-Baba, che era d'altronde stato all'altezza della sua fama? Perché agli occhi dei Nippuriti un tale comportamento dovrebbe sembrare "furbo" e non, ad esempio, "meschino"? Inoltre, la pretesa cattiva volontà dell'uomo di Nippur è basata su di un *escamotage* assai labile: come poteva esser sicuro Ninurta-pāqidāt che la vecchia Bēlīya-šarrat-Apsī avrebbe reagito proprio in quel modo e che ci sarebbero state quelle incomprensioni?²⁷ Nonostante la natura comica del testo (e la sua complessità in quanto *unicum* o quasi nella letteratura cuneiforme!), tutta la ricostruzione della situazione appare troppo illogica²⁸ nella sua totalità e basata su interpretazioni filologiche e semantiche che mi sembrano forzare eccessivamente il dato epigrafico.

Bisogna cercare una soluzione differente. Come si è già sottolineato più su, il dato certo dell'intero testo è uno solo (anche e soprattutto per volontà dello scriba): la venditrice di ortaggi si esprime dapprima in sumerico e poi, di fronte all'incomprensione di Amēl-Baba, *traduce* in accadico per il basito interlocutore. Quanto si ricava, quindi, è incontrovertibile, per quanto strano: la vecchia, bizzosa, povera e, presumibilmente, sporca Bēlīya-šarrat-Apsī *parla* sumerico. Ma è lecito, come è stato fatto, dedurre da questo dato la conclusione che il sumerico fosse parlato ancora all'epoca cassita? D'accordo con A.R. George, ovviamente no. Senza bisogno di citare una lunghissima bibliografia, d'altronde notissima, sulle ipotesi riguardo la data del decesso del sumerico, possiamo affermare con una certa tranquillità che in epoca cassita nessun parlante genuinamente sumerico fosse sopravvissuto alle complesse vicissitudini storiche che videro protagonista la Mesopotamia (anche meridionale). Ma, a mio avviso, è proprio in questa considerazione che va ricercata l'arguzia e la comicità che la storia racchiude.

Fondamentale, infatti, è il problema riguardo all'ambiente nel quale una storia comica nasce, e in questo caso non ci sono dubbi di sorta: il testo è stato composto nell'accademia e i fruitori sono gli

23. Anzi, a questo proposito, giova ricordare che la tavoletta proviene da Uruk, quindi le due città sono scelte probabilmente perché rappresentanti, *simboli*, di aspetti inerenti alla storia stessa (la guarigione dal morso del cane nella città, Isin, sede di una dea che possiede come simbolo il cane, città definita *āl bēlet balāfi*, r. 4; la vecchia che parla sumerico nella sede principe della tradizione scribale sumerica, Nippur). Si veda oltre.

24. *Ibid.*, p. 69, ad 24.

25. *Ibid.*, p. 69, ad 29. Per la verità, A.R. George è molto cauto nel proporre, sul piano filologico, queste interpretazioni, benché sia però di contro troppo convinto della sua interpretazione generale del documento.

26. Si veda A.R. George, *Iraq* 55, cit., p. 72.

27. Per la verità anche A.R. George si rende conto, implicitamente, di questo problema logico, ed infatti, parlando della vecchia e bizzosa venditrice di ortaggi afferma: "(art. cit., p. 71) Quite probably the gardener woman... was a local character well known to students. They may have patronized her stall every day on the way to and from their teacher's house".

28. Un certo grado di illogicità in una storia comica non solamente è possibile, ma anzi addirittura necessario, il problema è vedere *quando* questo scarto logico interviene. Si veda oltre su questo punto.

stessi scolari. Frùitori, vale la pena di notare, in duplice senso, come appare chiaramente dal testo, poiché da un lato sono proprio loro che debbono (sor)ridere del suo contenuto, e dall'altro debbono imparare, mandandoli a memoria, quei nomi, lambiccati e lunghi, che vengono utilizzati dall'arguto insegnante per educare i suoi discepoli.²⁹ In questo clima, è certamente risibile che una vecchia, dal complesso nome altisonante (cosa che già da sola, crediamo, generava il riso nella scolaresca), parli sumerico, una lingua, come sappiamo, nella quale dovevano esprimersi per obbligo i membri dell'édub-ba.

Nel testo ci sono personaggi principali, riguardo all'effetto comico, e personaggi secondari; in questo senso Ninurta-pāqidāt mi sembra un personaggio non fondamentale nello svolgimento della situazione umoristica, mentre a questo proposito lo sono senz'altro Amēl-Baba e più ancora Bēltiya-šarrat-Apsī: l'uomo di Nippur che viene morsó dal cane è stato introdotto solamente per creare, a mio avviso, la situazione iniziale dalla quale si sviluppa poi la causa del riso.³⁰ E questa causa va ricercata nello scontro logico, perciò comico, che si avverte, come già proposto dalla E. Reiner, tra quanto il colto Amēl-Baba *dovrebbe* sapere, e quello che l'incontro con la venditrice di ortaggi mette invece in evidenza. Contrariamente a quello che ci si aspetta, dati i personaggi, si assiste allo stravolgimento dei ruoli e allo smacheramento di un certo tipo di boria supponente ed ignorante.³¹

La situazione è ovviamente paradossale, e in questo senso non stupisce né è da considerare contraddittorio che Amēl-Baba abbia recitato un incantesimo su Ninurta-pāqidāt per guarirlo, e che lo abbia recitato certamente in sumerico. È l'intero meccanismo (il)logico ad essere chiaro: una volta uscito dall'aula e messo in una situazione reale, il grande professore non sa più usare le sue armi culturali e non riesce a ridere di se stesso.³²

In conclusione, interpreto il documento, di natura senz'altro comica, come un testo creato a tavolino con il fine di utilizzare, o far utilizzare, una serie di conoscenze e permettere una loro più sicura e duratura memorizzazione; a tal fine il compositore (forse *aiutato* da situazioni note a tutta la classe) ha preso di mira un personaggio reale ma nascosto nella figura del sommo sacerdote di Isin, beffato da una povera contadina vecchia e ignorante, ma con un nome di lunga tradizione e che parla sumerico. Ciò che non possiamo sapere, è per così dire l'aspetto "psicologico" della *boutade*, cioè a dire quanto benevola, o malevola, fosse la presa in giro che si nasconde dietro la situazione comica. Quest'ultimo aspetto, così importante per farci un'idea del tipo di comicità in uso presso i mesopotamici (aristofanei o plautini?), rimane ancora nascosto, a me almeno, dietro i secchi battibecchi di Amēl-Baba e Bēltiya-šarrat-Apsī.

29. Se l'ipotesi della natura, *in primis* didattica, del testo è giusta, va notato che si tratterebbe della prima esperienza di un tentativo di contestualizzazione di un dato a fini pedagogici e dell'utilizzazione della comicità come veicolo di conoscenza (da notare a questo proposito che l'espressione "ana šitassī" che si ritrova nel colofone indica propriamente la recitazione a memoria piuttosto che la lettura, cfr. *AHW* p. 1196 s.v. *šasū*, 9 e 10, da cui la traduzione offerta). Non è il caso di approfondire qui questa complessa tematica, per la quale rimandiamo al volume *L'umorismo*, benché vada osservato che questa ipotesi, se confermata, getterebbe nuova luce sulla presenza del riso nella civiltà mesopotamica.

30. E soprattutto per l'altro, altrettanto importante aspetto del documento, per ripetere cioè la sfilza di nomi in accadico e memorizzare la controparte sumerica!

31. Questa situazione, *mutatis mutandis*, fa venire in mente le frequenti, simili condizioni di inferiorità in cui vengono messi gli incolti da coloro che sanno, o presumono di sapere, nelle letterature di tutto il mondo; si pensi, per quanto concerne la tradizione letteraria italiana e per citare il più famoso tra gli esempi, al dott. Azzecagarbugli del cap. 3 dei *Promessi Sposi* e e al suo *latinorum* che tanto confonde Renzo Tramaglino.

32. G. Pettinato mi ha raccontato che un giorno fu chiesto ad A. Falkenstein in che lingua avrebbe parlato una volta incontratosi nel mondo dei più con il principe di Lagaš, Gudea; la risposta di A. Falkenstein fu: "Certamente in sumerico. Ma non so se mi capirà!". Ad Amēl-Baba mancava certo l'arguzia di A. Falkenstein.