

MEDITERRANEA

Rivista annuale
diretta da
FRANCESCO RONCALLI

★

Comitato scientifico

MARIA GIULIA AMADASI · MARÌA EUGENIA AUBET
SANDRO FILIPPO BONDÌ · DOMINIQUE BRIQUEL
GIOVANNI COLONNA · CARLO DE SIMONE
MOHAMMED HASSINE FANTAR · MICHEL GRAS
DIETER MERTENS · ANNETTE RATHJE
DAVID RIDGWAY · VINCENZO TUSA

Redazione

VINCENZO BELLELLI
con la collaborazione di BIANCA ZAMBRANO

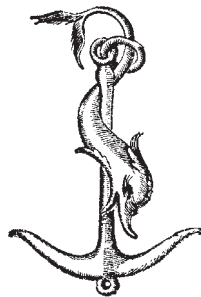
MEDITERRANEA

QUADERNI ANNUALI DELL'ISTITUTO
DI STUDI SULLE CIVILTÀ ITALICHE
E DEL MEDITERRANEO ANTICO
DEL CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

GIÀ

«QUADERNI DI ARCHEOLOGIA ETRUSCO-ITALICA»

II · 2005



PISA · ROMA

ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

MMVI

Amministrazione e abbonamenti
ACCADEMIA EDITORIALE®
Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa
Tel. +39 050 542332 · Fax +39 050 574888

Abbonamenti (2005):
Italia: € 395,00 (privati) · € 595,00 (enti)
Abroad: € 595,00 (Individuals) · € 695,00 (Institutions)
Prezzo del fascicolo singolo € 600,00

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550
o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*)

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati
e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima.

Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo
di inviare agli abbonati nuove proposte (Dlgs. 196/2003).

★

Autorizzazione del Tribunale: in attesa di registrazione.

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti,
per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm,
la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta degli

Istituti editoriali e poligrafici internazionali®, Pisa · Roma,
un marchio della *Accademia editoriale*®, Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

★

Proprietà riservata · All rights reserved
© Copyright 2006 by
Istituti editoriali e poligrafici internazionali®, Pisa · Roma,
un marchio della *Accademia editoriale*®, Pisa · Roma

★

www.libraweb.net

ISSN 1827-0506

SOMMARIO

JOSÉ-ÁNGEL ZAMORA, <i>L'ubriachezza a Ugarit: un'eredità discussa</i>	9
JÁNOS GYÖRGY SZILÁGYI, <i>Dall'Attica a Narce, via Pitecusa</i>	27
MASSIMO BOTTO, ANTONIO DERIU, DANIELA NEGRI, MASSIMO ODDONE, ROMEO SEGNAN, GIORGIO TROJSI, <i>Caratterizzazione di anfore fenicie e puniche mediante analisi archeometriche</i>	57
ALESSANDRO PALMIERI, <i>L'anfora del pittore di Micali RC 1042 del Museo di Tarqui- nia: un caso di 'special commission'?</i>	107
CARLO RESCIGNO, VALERIA SAMPAOLO, <i>Appunti sull'impiego del colore sulle terre- cotte architettoniche capuane</i>	133
LAURA AMBROSINI, <i>Su un nuovo guttus configurato ad elefante da Anzio</i>	165
FRANCESCA BORDIGNON, MASSIMO BOTTO, MATTEO POSITANO, GIORGIO TROJSI, <i>Identificazione e studio di residui organici su campioni di anfore fenicie e puniche provenienti dalla Sardegna sud-occidentale</i>	189
CARLO DE SIMONE, <i>Sull'origine e funzione della voce etrusca tarχianêsi della Tabula Cortonensis: i nomi etruschi in tarχ-</i>	219

L'UBRIACHEZZA A UGARIT : UN'EREDITÀ DISCUSSA ¹

JOSÉ-ÁNGEL ZAMORA

PREMESSA

CONTRARIAMENTE a quanto si verifica nella maggior parte delle società moderne, l'ubriachezza come tale non possiede nel mondo antico connotazioni necessariamente negative. In linea generale, queste ultime appaiono allorché l'ordine sociale può essere minacciato da tipi di condotta liberi o favoriti appunto da uno stato di ubriachezza. È a questo punto che sorge la stigmatizzazione e talvolta la punizione. Quando questo non è il caso, lo stato alterato di coscienza provocato dall'uso di bevande può addirittura risultare incoraggiato, specie in contesti regolamentati e controllati. L'ubriachezza in quanto condizione speciale alla quale l'individuo accede può inoltre rivestire un valore 'magico', sacro, e il fatto di bere in eccesso può divenire un atto di enorme importanza culturale.

¹ Di questo studio esiste una precedente versione in lingua francese, apparsa nel volume coordinato da J. M. MICHAUD, *La Bible et l'héritage d'Ugarit*, Sheerbrooke, 2005, pp. 183-211 la quale, purtroppo, per molteplici errori di stampa, è risultata incompleta e alterata. Il testo qui presentato non ne costituisce solo la traduzione italiana, ma è stata completata, rivisto e aggiornato nella bibliografia. Per le abbreviazioni qui impiegate – che sono quelle usuali in campo orientalistico e ugaritico – si rinvia alla *Keilschriftbibliographie* che appare annualmente in «Orientalia» nonché al sistema adottato in «Ugarit-Forschungen».

Curiosamente, i fondamenti delle concezioni negative del fatto di bere riposano in gran parte su antiche prevenzioni e, nel caso delle società occidentali, si ricollegano in ultima analisi all'antica tradizione vicino-orientale mediata dai testi biblici e dalla lunga storia della loro interpretazione. Questa circostanza pone in ombra e snatura il ruolo che il bere e, soprattutto, il bere fino all'ubriachezza, aveva nel Levante, presso le culture di Siria e Palestina, che servono da base e da contesto alla documentazione fornita dalla Bibbia ebraica.

Come in molti altri casi, i testi rinvenuti nell'antica città di Ugarit ci permettono per contro di penetrare direttamente in questo retroterra e quadro culturale. Gli archivi ugaritici hanno fornito testimonianze preziose sul bere e sull'ubriachezza nelle culture del Levante mediterraneo. Qui sembra essere esistita un'ubriachezza cosciente e voluta, culturalmente integrata in un più vasto sistema di valori. Alcune di queste testimonianze possono inoltre essere messe in rapporto diretto con il testo biblico, la cui comprensione si chiarisce e si arricchisce di conseguenza.

I TESTI UGARITICI

I diversi tipi di documenti forniti dalle tavolette d'argilla venute alla luce durante gli scavi dell'antica Ugarit, come

è noto, ci fanno conoscere vari racconti mitologici appartenenti alla cultura dell'area, scritti nella lingua locale ed emananti direttamente dal cuore della sua tradizione.

Uno di tali testi ci mostra il dio 'Ilu, padre del pantheon, procedere all'ingestione di vino fino alle estreme conseguenze. Si tratta del testo *RS 24.258 = KTU 1.II4*, noto anche con diversi titoli che alludono proprio all'«ubriacchezza di 'Ilu» o all'«ubriacchezza del padre degli dèi». ¹ In realtà questo testo si presenta come un racconto mitologico solo nella prima parte, che è la più lunga (ll. 1-28). Alla fine, dopo una riga di separazione, la tavoletta registra una seconda parte breve, che deve essere invece una ricetta medico-magica (ll. 29-31). Abbiamo probabilmente a che fare con la redazione scritta di una vicenda mitica da recitare nel corso di un rituale di guarigione, secondo una tradizione vicino-orientale molto diffusa, che integra l'evocazione di fatti mitici nella pratica medico-magica.

IL RACCONTO MITICO DELL'UBRIACHEZZA DI 'ILU

La parte mitologica, pur narrando un episodio i cui protagonisti sono alcuni tra i maggiori dèi del pantheon ugaritico, non è però un testo mitologico convenzionale (non casualmente è stato definito 'paramitologico'). Certe sue bizzarrie formali, alcuni possibili errori e la sua strana metrica hanno fatto sì che esso sia stato considerato un te-

sto scolastico o nato dalle mani di un poeta 'di secondo piano', che avrebbe addirittura riutilizzato una tavoletta contenente un testo precedente. Il suo tenore, ben diverso da quello dei testi del c.d. 'Ciclo di Baal' o del resto della mitologia ugaritica conservata – tratto che lo ha fatto ritenere burlesco o didattico – permette di farci intravedere qualche aspetto culturale importante concernente l'ubriacchezza a Ugarit e, in generale, nel mondo semitico nord-occidentale della fine del II millennio a.C.

Dal momento che questo documento è stato oggetto di numerose traduzioni, sintetizzerò qui semplicemente il suo contenuto. Il testo comincia con l'espone l'argomento principale: la celebrazione di una festa, di un banchetto nel palazzo di 'Ilu. Il dio stesso s'incarica di organizzarla, esortando gli dèi a mangiare e a bere fino alla sazietà e all'ubriacchezza. La narrazione continua con scene che sembrano corrispondere all'atmosfera eccessiva di un banchetto: distribuzione di carne, divinità che si comportano in modo strano, personaggi che li rimproverano... 'Ilu ridiviene il protagonista del testo, disponendosi a bere e ad ubriacarsi al punto che due divinità devono aiutarlo a ritornare nei suoi appartamenti. A questo punto fa la sua apparizione un essere tauriforme e 'Ilu «come un morto» cade nei suoi escrementi e nella sua urina. 'Anatu et 'Aṭṭartu, già intervenute al banchetto, escono poi a cercare qualcosa che le difficoltà e le lacune testuali non permettono di identificare con precisione. Si tratta forse di un rimedio, visto lo stato di 'Ilu, poiché il racconto, come si diceva, cede il posto a una ricetta

¹ Sul testo e i relativi problemi di lettura e interpretazione, si rinvia alla bibliografia selettiva finale, dove si troveranno numerosi riferimenti.

medico-magica (ll. 29-31) di difficile interpretazione, ma che sembra un rimedio (descritto in prosa) contro l'ubriachezza e i suoi effetti, circostanza che conferma ulteriormente il suo ruolo centrale in questo documento.

Apparentemente nel mito è la dignità di 'Ilu che è soprattutto in questione. Tuttavia, malgrado il fatto che il dio sia evidentemente trattato in termini quasi umani, fermarsi a rilevare l'indegnità o la mancanza di rispetto verso di lui equivale a cadere in un'interpretazione troppo impulsiva ed etnocentrica. Le interpretazioni che in questo testo non vedono che un tono umoristico e farsesco sono anch'esse troppo semplicistiche e condizionate eticamente. Al contrario, il testo parla di temi trascendenti che attengono alla base e alla valutazione dell'ubriachezza come tale.

IL BANCHETTO E L'UBRIACHEZZA

Il testo permette inoltre di cogliere l'importanza e il significato attribuiti a Ugarit al bere in eccesso, nonché di stabilire numerosi nessi con il testo biblico. Questo è evidente sin dalle prime linee, a partire dall'enunciato del tema del racconto e dall'invito-esortazione iniziale (1-4):

'Ilu ha offerto nella sua casa un banchetto
(di carne),
un pasto (di selvaggina) dentro il suo palazzo.

A mangiare egli invitò gli dèi:
"Che gli dèi mangino e bevano!
Che bevano vino a sazietà!
Mosto fino all'ubriachezza!"

'Ilu (che sembra avere un rapporto speciale con il vino, come indicano altri

testi e alcune testimonianze iconografiche),¹ offre un banchetto. L'occasione per ubriacarsi è il banchetto festivo degli dèi, offerto qui dal dio, designato attraverso il verbo *dbḥ*, radice che indica di solito, come sostantivo, il 'sacrificio' e dà un'idea del *background* ideologico di tali manifestazioni a Ugarit e dei suoi rapporti con il *zḅḥ* biblico.² Attraverso l'accentuato antropomorfismo che caratterizza gli dèi ugaritici, questi ultimi mangiano carne e bevono vino, con l'espressione tradizionale riferita alla buona carne che appare anche nei testi biblici (p. es. in *Gn* 27, 25 sgg. Isacco, alla fine dei suoi giorni, desidera mangiare della carne definita *mšyd*, come nel nostro testo ugaritico, e bere del vino). Tuttavia la convocazione (che precede obbligatoriamente il banchetto nei testi di Ugarit) esorta qui a qualcosa di più del semplice mangiare e bere: è un invito a farlo in abbondanza, fino alla sazietà e all'ubriachezza (ll. 2-4). Il carattere attuale della formula è attestato in altri testi, come nel documento mitico-rituale di 'Šaḥaru et Šalimu' (*KTU* 1.23). Si tratta di un banchetto in cui, a partire dall'invito stesso, si incoraggiano gli eccessi ponendo l'accento sul fatto di bere fino a ubriacarsi.

IL VINO

Il veicolo per giungere a tale ubriachezza (designata con la radice diffusa *škr*)³ è la bevanda alcolica per eccellenza

¹ Cfr. tra gli altri i riferimenti in ZAMORA 2000, p. 635 sgg.

² Cfr. p. es. già JACOB-CAZELLES 1979, p. 143⁸.

³ Mai usata nei testi ugaritici a designare la birra (menzionata forse – il dubbio persiste – con

nei testi ugaritici¹ (la ‘bevanda ideale’ propria degli dèi nell’universo del mito e della classi agiate nel mondo reale),² proprio come nei testi biblici:³ il vino. Esso è designato in parallelo da due termini differenti: quello abituale nei testi di Ugarit (ivi inclusi i documenti amministrativi), *yn* /yên- < *yayn*-/ (equivalente del biblico *yyn*, *yayin*), che sembra riferirsi al vino in quanto bevanda alcolica; e l’altro termine abituale in semitico nord-occidentale, *trt* /tīrāt-/ (o /têrāt- < *tayrāt*-/, biblico *trš*, *tīrōš*) il quale, sebbene tradotto a volte con ‘mosto’ (senso che si giustifica forse in base alla sua etimologia),⁴ si rapporta in verità anch’esso al vino, probabilmente in quanto prodotto naturale,⁵ senza dimenticare la sua natura alcolica. Il carattere psicoattivo della bevanda dovet-

te aggiungersi alle ricche connotazioni e al grande apprezzamento di cui godevano tanto il vino che la vigna in quest’area geografica⁶ – una delle zone più antiche di vinificazione – come si deduce chiaramente nei testi dell’Antico⁷ e anche del Nuovo Testamento.⁸

⁶ Sul ruolo culturale del vino (la ‘qualità’ simbolica) indipendente dalla geografia di produzione cfr. MILANO 1994, pp. 421-440.

⁷ Nei testi biblici la simbologia della vigna e del vino in rapporto con la fertilità della terra e la prosperità del paese è abituale e vari episodi molto noti ne permettono l’estensione ulteriore. Per es., i piedi di vigne vengono piantati dopo il diluvio, quando ricomincia l’umanità (*Gn* 9, 20). Essi sono anche i simboli della ricchezza della Terra Promessa: *Num* 13, 23, i grappoli grandi e pesanti delle vigne di Canaan (della valle di Eškôl) mostrano anche la fine fortunata dell’Esito, della Pasqua e il compimento dell’impegno assunto da Dio verso il suo popolo. In *Dt* 8, 8 vari alberi da frutta, tra cui la vite, appaiono nella descrizione che Yahvè fa della terra donata a Israele. La vigna e il vino divengono un tema ricorrente delle profezie bibliche: per es. in *Isaia* (5, 7), si paragona il popolo di Israele alla vigna del Signore (cfr. anche *Is* 2, 5 sgg.); in *Geremia* (2, 21), la vigna piantata dal Signore, cioè Israele, degenera e diventa selvatica. Si vedano le immagini della vigna in *Ger.* 5, 10; 6, 9; 12, 10. In altro contesto, i *Salmi* (80, 8-9) riflettono immagini simili. Il vino e la coppa di vino costituiscono altresì un’immagine eloquente dai *Salmi* (75, 8) all’*Apocalisse* (14, 10). Un po’ dappertutto il vino appare come un’immagine di ciò che è delizioso, desiderabile o prospero (ancora un esempio: *Gn* 49, 11-12). Si registra anche un uso contrario dell’immagine: la devastazione o la perdita delle vigne, la mancanza di vino come sinonimi di distruzione e di sterilità. Sul ruolo della vigna e della vite nell’Antico Testamento (con ulteriori riferimenti), cfr. ancora, p. es., SASSON 1994, p. 399 sgg., spec. p. 407 sgg.

⁸ Nel Nuovo Testamento, se in precedenza la vigna era un’immagine della Terra Promessa, ora lo è del Regno di Dio, cfr. *Mt* 20, 1. Perdura anche l’immagine della vigna come popolo di Dio, cfr. p. es. la parabola di *Mt* 21, 33-44; *Mc* 12, 1-12; *Lc* 20, 9-18. Essa permane come un’immagine

un altro nome, cfr. ZAMORA 2000, p. 145 sgg.) Circa i rapporti tra *yn* e *škr* con i rispettivi paralleli biblici cfr. p. es. DAHOOD 1972, pp. 209-210; cfr. anche DELCOR 1974, pp. 223-233.

¹ Altre figure letterarie nei testi ugaritici fanno apparire il vino come la bevanda per eccellenza, cfr. tra gli altri *KTU* 1.6:1: 10, da comparare p. es. con *Sal* 102, 10b.

² Sebbene i limiti tra le ‘zone a vino’ e quelle ‘a birra’ nel Vicino Oriente non devono essere esagerati – cfr. MILANO 1981, pp. 85-21 o IDEM 1994, pp. 421-440 – e per quanto sia possibile che l’alimentazione popolare, di contro all’ideale della carne e del vino, sia stata basata soprattutto sui cereali (inclusa di conseguenza la birra come bevanda comune), l’assenza documentaria della birra, di contro alla presenza abbondante del vino, lascia intravedere almeno l’importanza speciale che aveva la sua produzione per l’amministrazione del regno di Ugarit.

³ Sul vino nella Bibbia cfr. p. es. SASSON 1994, pp. 399-400.

⁴ Cfr. la proposta molto problematica di VAN SELMS 1974.

⁵ Si vedano ancora discussione e riferimenti in ZAMORA 2000, pp. 241 sgg., 266 sgg.

IL BANCHETTO COMUNITARIO E
L'UBRIACHEZZA REGOLAMENTATA

Sempre nel corso del festino (ll. 4-16), negli eventi che possono intendersi come inerenti all'atmosfera di eccessi della celebrazione, si è voluto vedere esempi del ruolo sociale che potevano avere i banchetti come quello qui descritto. Yariḫu, il dio lunare, appare in un ruolo strano e apparentemente poco degno,¹ e una distribuzione di carne da parte delle dee 'Attartu e 'Anatu (le quali agiscono già quasi come se fossero un'unica figura divina, come nel caso di altre divinità doppie ugaritiche) provoca delle recriminazioni da parte di un nuovo personaggio, il "portiere della casa di 'Ilu". In questo episodio si è voluto vedere l'esistenza implicita di regole di convivialità che definiscono uno spazio e un tempo determinato,²

della promessa divina. La vigna è la personificazione del Messia in *Gn* 15, 1-5, dove Cristo è presentato come la vera vigna, di cui Dio è il vignaiolo. Sulle 24 parabole di Cristo conservate nel Vangelo, 4 contengono riferimenti alla vigna.

¹ Lo si paragona a un cane, introducendo un motivo celebre, cfr. la bibliografia selettiva, p. es. i lavori di POPE o i riferimenti raccolti da PARDEE 1988, pp. 39-40, 43 o da WYATT 1998, p. 409, n. 29. Cfr. anche XELLA 1977, p. 243 e GROTTANELLI 1991, p. 158, n. 13.

² L'ubriachezza estatica o individuale è in principio disaggregante, essa conduce l'individuo al di là dell'ordine vigente. Inoltre può liberare delle forze istintive, pericolose, prima nascoste nella convivenza sociale, e provoca inoltre delle visioni personali, uniche e spesso ineffabili, che pongono a parte e isolano l'ubriaco nella propria comunità. In quanto stato alterato della coscienza, l'ubriachezza trascende la normalità e mette l'individuo al di là delle convenzioni. Sotto molti aspetti l'ubriachezza è un elemento centrifugo e asociale. Questo è il motivo per cui

quello in cui si beve in eccesso, che a loro volta marcano delle gerarchie e dei privilegi (per es., attraverso la ripartizione, la cui importanza è riscontrabile anche in passi biblici come *1 S* 9, 22). Regole che, forse, la bevuta consentiva di trasgredire, diluendone gli elementi di crisi. In tal modo l'ubriachezza stessa non solo non è presentata in una luce negativa, ma addirittura l'atmosfera etilica in cui certi comportamenti si collocano senza conseguenze è valutata positivamente.³ Tale aspetto positivo della bevanda in quanto elemento trasgressivo e disinibitore è stato anche constatato nelle narrazioni bibliche, ad es. in *Gen* 19, 30-35, episodio della concezione delle figlie di Lot da parte del proprio padre: il vino permette una situazione socialmente inaccettabile (incestuosa) ma necessaria (per la continuità della famiglia):⁴

(31) "E la maggiore disse alla più piccola: 'Nostro padre è vecchio e non c'è un uomo in questo territorio per unirsi a noi, secondo l'uso di tutta la terra' (32) Vieni, facciamo bere del vino a nostro padre e corichiamoci con lui, così faremo sussistere una discendenza da nostro padre' (33) Quella notte fecero bere del vino al loro padre e la maggiore andò a coricarsi

certi tipi di *transes* estatiche individuali sono di solito canalizzate in determinati spazi e tempi, dove l'eccesso è consentito, ritenuto profittevole e addirittura necessario. È questo ultimo aspetto che si è voluto cogliere a Ugarit, dove il solo caso di ubriachezza evidente ha luogo nell'ambito di un atto di bevuta comunitaria opportunamente ritualizzata.

³ Queste ultime idee sono centrali nei lavori di Grottanelli e Milano citati nella bibliografia.

⁴ La maggiore genera Moab, la minore, Ben-Ammi, ma anche se da esse nascono i Moabiti e gli Ammoniti, il tenore letterale del testo non mostra alcun tono peggiorativo.

col padre, il quale non se ne accorse, né quando essa si coricò, né quando essa si alzò ...”

Il testo ugaritico sottolinea in ogni caso l'atmosfera comunitaria e regolamentata nella quale si inquadrano l'ingestione di vino e la conseguente ubriachezza, specchio divino delle corrispondenti celebrazioni umane.

IL MRZḤ

Su questa linea, il testo ha dato luogo alle interpretazioni le più varie. L'esistenza di norme, di un tempo e di un luogo specifico dove l'eccesso ha diritto di cittadinanza e dove l'ubriachezza è incoraggiata, darebbe a questo banchetto un carattere 'ritualizzato', sia in una dimensione primariamente sociale, sia in una dimensione religiosa (dato che a questo livello, sebbene l'aspetto religioso sia inevitabile, l'ubriachezza nel banchetto non è necessariamente sacra, ma socialmente corretta – con i convitati, con gli ospiti – e religiosamente appropriata – con gli dèi – ristretta al quadro che le è istituzionalmente assegnato).¹ Approfondendo lo studio, si è però arrivati più lontano. Per cominciare, il testo ugaritico potrebbe non riflettere il quadro normale del banchetto: le scene di festino conviviale sono numerose nei testi di Ugarit, ma solo in *KTU* 1.II4 si giunge fino all'ubriachezza. Si tratta di una celebrazione speciale, di cui si è voluta vedere la chiave nella menzione

del *mrzḤ* che figura nel passo successivo della narrazione.

In effetti, dopo gli episodi esposti, il testo mette di nuovo in scena 'Ilu che si ubriaca (ll. 14-16):

'Ilu si siede come presidente (??)
'Ilu si siede nel suo *mrzḤ*
egli beve vino fino a sazietà,
mosto fino all'ubriachezza.

Il secondo parallelismo, che riprende quello dell'esortazione iniziale (ma riferito qui specificamente a 'Ilu), dissipa ogni dubbio. La presenza del termine *mrzḤ* (che figura purtroppo in una parte danneggiata della tavoletta e non permette di trarre conclusioni chiare sul parallelismo precedente) è molto più discussa.² Il termine in questione – e per suo tramite il testo ugaritico nel suo insieme – è stato naturalmente messo in rapporto con le associazioni culturali semitiche nord-occidentali, diffuse in tutta l'area nel corso del I millennio a.C. (come dimostrano varie testimonianze)³ con ulteriori sopravvivenze (che si sono volute individuare anche all'interno del mondo classico).⁴ Secondo l'interpretazione tradizionale,

³ Ve ne sono di fenici e di palestinesi; sono menzionati anche nei testi aramaici di Elefantina, presso i Nabatei e a Palmira. Si trovano testimonianze nella Bibbia (come si vedrà) e nei testi rabbinici. Le versioni greche dei testi semitici parlano, in questo caso, di *thiasos* o di *symposion*. Di recente si è attirata l'attenzione su documenti da Ebla. Varie testimonianze iconografiche sono anch'esse interpretate in chiave di associazione o confraternita. Si veda in bibliografia le brevi presentazioni di Baslez o Fabry; riassunto delle conti e delle interpretazioni tradizionali p. es. negli studi di Greenfield e Pope; riferimenti più recenti p. es. nelle opere citate di Dietrich e Loretz, Pardee o McLaughlin (questi ultimi, come anche Alavoine, critiche, cfr. *infra*).

⁴ Cfr. ad es. GROTTANELLI 1995, p. 70 sgg.

¹ Cfr. ancora MILANO 1993, pp. 74-76.

² Sul frammento e le sue diverse interpretazioni cfr. p. es. gli studi testuali di Pardee, Dietrich e Loretz, o i lavori recenti di McLaughlin, con numerosi riferimenti. Si veda anche la sintesi di Alavoine.

come è noto, queste associazioni sono intese come una sorta di 'confraternite' a carattere religioso, poste sotto gli auspici di una divinità, le quali avrebbero organizzato delle manifestazioni festive o cultuali nel corso di riunioni del gruppo (che alcuni definiscono come dei banchetti 'orgiastici'). Tali manifestazioni sarebbero associate, almeno in parte, al culto dei morti, e la loro antichità e carattere sarebbero confermati dalla testimonianza ugaritica, ritenuta di conseguenza esempio di banchetto culturale 'orgiastico' dalla dimensione funeraria.¹

Questa interpretazione, tuttavia, è stata ed è tuttora oggetto di discussione nei dettagli come nel fondo, sia per le fonti ugaritiche che per quelle posteriori: se ne è messa in dubbio la dimensione funeraria e la stessa importanza religiosa.² In effetti una caratterizzazione generale come quella qui esposta deve essere presa con prudenza, poiché le fonti sui fenomeni corrispondono a contesti e ad epoche molto diverse. Una realtà come quella oggetto di questo studio fu senza dubbio mutevole e si manifestò in forme diverse nei differenti contesti.

La trattazione del problema del *mrzḥ*, elemento importante di comprensione

del quadro sociale e culturale semitico di nord-ovest (e della sua evoluzione) è al di là degli obiettivi di questo lavoro in cui, per contro, conviene almeno segnalare i principali nessi che esistono al proposito tra testimonianze ugaritiche e testimonianze bibliche.

In concreto, la caratterizzazione del *mrzḥ* a Ugarit è tutt'altro che semplice, poiché lo stesso termine e le sue differenti forme si presentano in vari contesti, lasciando cogliere rapporti complessi. Alcuni testi sembrano così designare sia una corporazione o un'associazione, sia la stessa riunione del gruppo, sia ancora il luogo dove si svolgeva (che si è anche voluto identificare con luoghi concreti).³ L'insieme dei dati sembra indicare che il *mrzḥ* funzionasse come istituzione, riconosciuta come tale nei testi amministrativi, provvista di un'organizzazione interna che doveva essere organica e regolamentata (e con qualche relazione – di patronato? – con una divinità). Il suo carattere funerario e l'importanza della sua dimensione religiosa non è così chiara per tutti, come si è anticipato. I sostenitori dell'interpretazione funeraria si basano essenzialmente su *KTU* I. II4, integrandone l'ideologia desumibile con il resto della documentazione ugaritica (soprattutto con i testi concernenti i Rapa'ūma, gli antenati).⁴ Tali testimonianze sono state anche contestualizzate con altre, e tra esse parti-

¹ Cfr. p. es. i lavori di Pope (che dà una buona sintesi, già sulla difensiva, p. es. in POPE 1981, p. 176: «Despite unfounded scepticism in some quarters, there is scant reason to doubt that the West Semitic Marzeah was a feast for and with the departed ancestors, corresponding to the Mesopotamian *kispu*») o le interpretazioni di Xella (di cui cfr. p. es. XELLA 1977, *passim*; spec. p. 255 sgg. con analisi delle testimonianze bibliche); cfr. sempre la bibliografia selettiva.

² Cfr. gli studi di PARDEE 1996 o di MCLAUGHLIN 1991 e 2001 con riferimenti. Cfr. anche O'CONNOR 1986.

³ Sull'istituzione ugaritica si rinvia ancora alla bibliografia per i riferimenti (lavori di Del Olmo, Dietrich e Loretz, Lewis o, soprattutto e con un'altra prospettiva, di Pardee e di McLaughlin).

⁴ Sebbene non sempre allo stesso modo o con la stessa portata. Cfr. p. es. i lavori, di epoche diverse, di Eissfeldt, Pope, Xella o Del Olmo.

colarmente importanti sono due passi biblici ben noti, dove il *mrzḥ* sembrerebbe presentato come un gruppo di bevitori edonisti e la “casa” del *mrzḥ* come un’associazione di banchetti funerari.

In *Am* 6,4 ss. si descrivono – in termini di condanna – i partecipanti a un banchetto sregolato che, più avanti, è chiamato *mirzah*:

(4) Quelli che si sdraiano su letti d’avorio e si stendono sui loro divani e mangiano gli agnelli del gregge, i vitelli cresciuti nella stalla. (5) Quelli che canterellano al suono dell’arpa, si pareggiano a David negli strumenti musicali, (6) che bevono il vino in larghe coppe e si ungono con gli unguenti più raffinati... (7) il *mirzah* dei buontemponi.

In *Ger* 16, 5, si menziona la “casa del *marzeah*”, dove non bisogna entrare (per un festino, per mangiare e bere), in un contesto funerario:

(5) Così parla Yahvè: Non entrare nella casa del *marzeah* non piangere né commiserarli ... (6) Essi moriranno dunque, grandi e piccoli, in questo paese e non saranno sepolti né si farà lamento per essi; nessuno si farà incisioni né si raserà la testa per loro. (7) Non si spezzerà il pane all’afflitto per consolarlo del morto e non gli si darà da bere il calice della consolazione per suo padre e per sua madre. (8) Non entrare nemmeno nella casa del festino per sederti a mangiare e a bere con loro.

Non è certo sorprendente, alla luce di queste testimonianze, che sia stata proposta l’esistenza di un tipo di culto funebre che implicava il banchetto e l’ubriachezza. In effetti, coloro che rifiutano questa interpretazione rifiutano le relazioni che costruiscono questo quadro, attenendosi allo studio dei sin-

goli casi e non accettando, per ciascuna conclusione isolata, che l’importanza sociale di questo tipo di istituzioni; essi respingono soprattutto la dimensione funeraria (che, come si vedrà nello studio separato di alcuni casi come quello ugaritico, si manifesterebbe sempre in modo indiretto). La stessa dimensione religiosa sarebbe ridotta d’importanza (sebbene è ben difficile che, anche nelle interpretazioni più minimaliste, una tale implicazione religiosa possa mancare ad attività con queste caratteristiche).

D’altro canto, alcuni tra quelli che ammettono l’esistenza di questo tipo di culto come caratteristico delle credenze ‘cananee’ – credenze religiose in generale e funerarie in particolare – interpretano l’insieme delle testimonianze in chiave di storia culturale, nel quadro di un’evoluzione, poiché la pratica dovette essere respinta – come sembrano indicare i passi biblici – o integrata in modi alternativi là dove vigeva o fu sviluppata una diversa ideologia. Da qui la difficoltà d’interpretare in modo diretto le testimonianze più tarde conservate poiché esse, più che un esempio di sopravvivenza di uno stesso fenomeno, monolitico e senza variazioni, dovrebbero corrispondere in funzione del quadro a delle evoluzioni o a delle reinterpretazioni di antiche pratiche (ivi comprese semplici manifestazioni commemorative o cerimonie esoteriche integrate in altre credenze). È così che, analogamente, è stato interpretato il modo in cui il cristianesimo e la sua concezione della morte mise fine a tali celebrazioni. La nuova credenza si sarebbe opposta, in generale, all’eccesso ‘pagano’, alla lamentazione e al cerimo-

niale funerario smisurato ma, soprattutto, ai riti funerari descritti, a causa della concezione della morte che essi comportavano. Nuove forme ricondussero le antiche pratiche, con i loro vecchi simboli, al servizio di un nuovo messaggio e di un nuovo culto.¹

L'UBRIACHEZZA E LA PIETÀ FILIALE

La ricchezza del testo ugaritico dell'«ebbrezza di 'Ilu» permette ancora di stabilire nuovi rapporti col testo biblico, concernenti aspetti culturali di grande importanza, difficili da cogliere in modo diretto nella Bibbia.

Avevamo lasciato 'Ilu che si ubriacava nel suo *mrzḥ*. Ritornando a lui, ci è riuscito. Il testo prosegue senza soluzione di continuità, con l'immagine del dio che, ubriaco, lascia il banchetto: lo è talmente, che dovrà essere aiutato per far ritorno alla sua dimora (ll. 17-19):

'Ilu va verso la sua casa,
si dirige verso la sua corte.
Egli è sostenuto da ʾTukamuna
e ʾŠunamu.

Due divinità minori del pantheon ugaritico, implicitamente due figli del dio padre 'Ilu, lo sostengono nell'ubriachezza. Si tratta di un aspetto essenziale nella sequenza, che appare senza particolare rilievo data la sua normalità: un banchetto con la partecipazione paterna, ingestione di alcool fino all'ubriachezza e, di conseguenza, aiuto dei figli nell'ubriachezza del padre.

Un altro testo ugaritico ci confer-

¹ Si pensi p.es. alla simbologia cristiana del vino, del banchetto e della vigna. Sull'interpretazione del modo storico presentato (con uno studio più puntuale delle testimonianze bibliche) cfr. p. es. XELLA 1977, p. 253 sgg.

ma questa normalità. La scena degli dèi ʾTukamuna e ʾŠunamu che conducono il loro padre 'Ilu a casa è un'allusione diretta all'elenco dei doveri del buon figlio che figurano nel frammento chiamato "il figlio ideale" o "i doveri del buon figlio" nell'epopea di 'Aqhatu.²

L'"epopea di 'Aqhatu" o la "storia di Dani'ilu e di 'Aqhatu", come è pure conosciuta, suddivisa in varie tavolette (RS 2.4, 3.340, 3.322+ = KTU I.17-19) e al centro di innumerevoli studi,³ narra la nascita per grazia del dio 'Ilu dell'eroe 'Aqhatu, a seguito della richiesta disperata di suo padre, il re Dani'ilu, angosciato per mancanza di discendenza. L'apparizione di un Daniele, presso Noè e Giobbe, in Ez 14, 12-20, è stata interpretata come una citazione della leggenda o dell'epopea. In effetti i tre sono menzionati come dei giusti e le loro storie hanno degli aspetti comuni circa la salvezza della loro discendenza.

Nel corso dei primi passi del testo – nella richiesta di Dani'ilu, nelle risposte divine – il testo presenta l'immagine che la cultura ugaritica si faceva del figlio ideale. È nella concessione del favore, nei discorsi e nelle benedizioni degli dèi che risiede forse la migliore descrizione (in KTU I. 17: 1: 25-33,⁴ passo oggetto di numerosi studi):⁵

² I passi furono messi in rapporto ben presto. Cfr. tra gli altri i riferimenti già raccolti da HEALEY 1979, pp. 353-356.

³ Si veda ancora la bibliografia selettiva, con ulteriori riferimenti.

⁴ I paralleli permettono di disporre di un testo integrale, cfr. KTU I. 17: 1: 42-47; I. 17: II: 1-8 e I. 17: II: 16-23.

⁵ Oltre alle principali traduzioni dei testi mitologici di Ugarit, un'attenzione particolare è stata dedicata al frammento da parte di Eissfel-

E che vi sia un figlio nella sua casa,
 un discendente all'interno del suo palazzo,
 che eriga la stele del suo dio ancestrale,
 nel santuario il monumento della sua stirpe;
 che liberi dalla terra il suo spirito,
 che protegga dalla polvere i suoi resti;
 che chiuda la bocca dei suoi detrattori,
 che espella chi farà qualcosa contro di lui;
 che prenda la sua mano nell'ubriachezza,
 che si occupi di lui [quando] avrà bevuto
 vino a sazietà,
 che consumi la sua parte nel tempio di Ba'lu,
 [e] la sua porzione nel santuario di 'Ilu;
 che intonachi la sua terrazza nei giorni
 di [fan]go,
 che lavi i suoi panne nei giorni di spor-
 cizia.

Nel contesto concreto del figlio di Dani'ilu, si presentano le virtù che i figli devono possedere, gli obblighi a cui devono adempiere. Queste virtù del figlio ideale, a un primo livello di interpretazione, alludono certo all'assistenza del padre nel suo ruolo sociale. Ma, ancora una volta, esse sono state interpretate a un secondo livello (cioè anche letteralmente, data la parziale coincidenza), nel senso di allusioni al culto funerario e familiare. Tra tutti questi obblighi, quello che ci interessa di più, beninteso, è il più sorprendente: «che egli prenda la sua mano nell'ubriachezza, che si occupi di lui [quando] avrà bevuto vino a sazietà». Tanto per cominciare, una volta ancora l'ubriachezza è assimilata ad «avere bevuto vino fino a sazietà»,

bevanda alcolica per eccellenza (e, di nuovo, il fatto di bere è menzionato insieme al mangiare, stavolta chiaramente un obbligo culturale). Per questa ragione il frammento è stato nuovamente messo in rapporto con le istituzioni culturali del bere conviviale, come il *mrzh*,¹ e, una volta di più, si sono voluti sottolineare dei rapporti contestuali tra l'ubriachezza e la morte.

Come che sia, lo stesso tenore letterale del testo, a margine di ogni contesto, è già significativo. Poiché il padre ubriaco non se la può cavare da solo, spetta a suo figlio di occuparsi di lui, come i figli di 'Ilu si occupano di lui quando è ubriaco. L'obbligo di prendersi cura del padre nell'ubriachezza si integra in modo naturale alle funzioni del buon figlio. L'aspetto normativo del dovere filiale mostra il livello profondo d'integrazione dell'atto che motiva la norma.

La mancanza di connotazioni negative per il vino e l'ubriachezza e il rapporto con le manifestazioni della pietà filiale ci conduce ancora al mondo biblico. Un passo di Isaia ci parla in termini simili a quelli del testo ugartico, in un contesto simbolico (*Is* 51: 17-21):

... [Gerusalemme] Tu che hai bevuto dalla mano di Yahvè la coppa della sua ira. La coppa della vertigine hai bevuto, l'hai vuotata. (18) Nessuno la guida tra tutti i figli che essa ha partorito, nessuno la prende per mano tra tutti i figli che essa ha allevato ... (21) misera, ebra, ma non di vino.

La connessione si istituisce qui a livello formale, col sottolineare l'accettazione

dt, Koch, Healey, Avishur, Lewis o Dietrich e Loretz, tra gli altri, cfr., bibliografia selettiva.

¹ Connessione già istituita p. es. da EISSFELDT 1966, pp. 45-46.

dell'immagine che è allora applicata, all'inverso, alla sfortuna di qualcuno (in questo caso, la città personificata) che si vede privata, dopo aver finito una coppa (che in questa inversione non è di vino) ed essere ubriaca, dell'aiuto dei suoi figli, poiché nessuno di essi (come il testo ugaritico ci indicava dovesse accadere) le prende la mano.

Ma il parallelo più chiaro è la notissima storia di Noè (*Gn* 9, 20 sgg.):

(20) Noè, il coltivatore, cominciò a piantare una vigna (21) e, avendone bevuto il vino, si ubriacò e giacque scoperto all'interno della sua tenda. (22) Cam, padre di Canaan, vide la nudità di suo padre e raccontò la cosa ai suoi due fratelli che stavano fuori. (23) Sem et Jafet presero il mantello, se lo misero tutti e due sulle spalle e, camminando a ritroso, coprirono la nudità del loro padre. Poiché avevano distolto il viso, non videro la nudità del loro padre. (24) Più tardi Noè si risvegliò dalla sua ebbrezza e seppe quanto gli aveva fatto il figlio minore e (25) allora disse: 'Sia maledetto Canaan...'

Quando Noè si svegliò e apprese l'accaduto, maledì Cam e benedì Sem e Jafet. Ma non c'è una sola parola di condanna per il vino o l'ubriachezza. Noè, padre, non è marcato in alcun modo negativamente. La colpa commessa è contro la pietà filiale. Cam tenta al rispetto paterno senza aiutarlo. Sem e Jafet, per contro, aiutano loro padre. È impossibile non pensare alle virtù del figlio ideale nell'«Epopèa di 'Aqhatu»: assistere il padre quando è ubriaco (secondariamente, occuparsi delle sue vesti). Il racconto biblico nella sua versione finale introduce la nudità (come in *Lv* 20 8 ss.), un elemento che non si ritrova nei testi ugaritici (qui è il man-

tello e non il padre che i figli portano sulle spalle!). Questo elemento nuovo sembra spiazzare il fondo e il carattere centrale del meccanismo che si coglie con chiarezza nel testo ugaritico: bere fino a sazietà da parte del padre, ubriachezza paterna, aiuto filiale nell'ubriachezza. Anche se lo spostamento della colpa verso la sfera del pudore fa sì che il testo sia portatore di un nuovo messaggio, la continuità tra la considerazione dell'ubriachezza – non negativa, propria del padre di famiglia – e della pietà filiale, entrambe connesse, è evidente.¹ Non si tratta di una semplice sopravvivenza formale o topica,² ma di una base ideologica dalle forti implicazioni.

VISIONI E SCATOLOGIA

Le connessioni tra il testo ugaritico e la Bibbia ebraica si ampliano ulteriormente al momento in cui 'Ilu, ubriaco, è fatto ritirare dai suoi figli. Arrivato nella sua dimora, in piena ubriachezza, gli appare nel testo ugaritico, come già segnalato prima, una specie di essere

¹ Cfr. la bibliografia cit. sul passo. Si veda l'accento speciale posto p. es. da GROTANELLI 1982, pp. 217-234. Cfr. anche MILANO 1993, pp. 76-77.

² Come potrebbe invece essere il caso di certi testi classici, studiati sempre da GROTANELLI 1982, pp. 217-234 ovvero IDEM 1988, p. 180 sgg: egli cita un testo di Teocrito (*Idyll.* xvii, 13-33), in cui Eracle, ubriaco nell'Olimpo degli dèi, è riportato a casa dai suoi discendenti; un passo da *Le rane* di Aristofane (v. 460-500), dove Dioniso cade nelle sue immondizie, travestito da Eacle; e aggiunge un testo latino: Ammiano Marcellino (22, 12, 6) narra l'ubriachezza ('sacra') dei partecipanti a dei sacrifici dell'imperatore Giuliano, che deve essere trasportato da loro. Ma cfr. XELLA 1986, pp. 22-23, n. 4.

tauriforme, *Hby*.¹ Dato il filo conduttore di questa parte della narrazione che ha 'Ilu come protagonista in questa e nelle fasi successive, ormai completamente ubriaco, si è interpretata l'apparizione del personaggio come una visione estatica, propria di un'ebbrezza sacra. L'ingestione del vino avrebbe immerso l'individuo (qui il protagonista del testo, 'Ilu) in una condizione di estasi etilica. Gli strani passaggi della narrazione dove appare il dio o 'demon' tauriforme sarebbero visioni in stato di *transe*. L'ubriachezza arriverebbe dunque a uno stato di coscienza che permetterebbero a 'Ilu di contemplare una realtà diversa: egli arriverebbe in uno stato di inversione che gli permetterebbe di entrare in contatto con un mondo a cui non si ha normalmente accesso: il mondo dell'oltretomba, quello dei morti.² Questo sarebbe il tipo di relazione (evidentemente contestata)³ che unirebbe il testo sull'ubriachezza

¹ Su *Hby* e la sua interpretazione cfr. i riferimenti nella bibliografia (come gli studi di Gordon, Xella) e i lavori citati *infra*.

² P. es. POPE 1972, p. 170 sgg. parlava già di un'apparizione, di deliri e del bere sacro (sp. 202-203). Ma lo sviluppo principale lo si deve a XELLA 1977, p. 242 sgg. (cfr. anche XELLA 1986, pp. 17-25). Si noti che, in questa prospettiva, il rimedio aggiunto alla fine della narrazione, che sembra caratteristicamente giustaporre azioni terapeutiche pratiche a gesti 'magici', può essere considerata come un'azione rituale di reintegrazione: un rimedio contro l'ubriachezza o 'il cerchio alla testa' è, al contempo, una reintegrazione dell'individuo nella condizione normale dei vivi.

³ Cfr. tra gli altri i lavori di Pardee il quale, fin dall'inizio, riteneva questa interpretazione incoerente con la natura magico-medica del testo e considerava varie alternative (la presenza di una divinità psicopompa, rappresentazioni sacre, ecc.) cfr. PARDEE 1988, pp. 39 sgg., 65 sgg. e altri suoi studi cit. in bibliografia.

e la morte, associazione che si avrebbe ancora nel seguito del racconto.

In effetti, dopo l'apparizione di *Hby*, 'Ilu resta immerso «nei suoi escrementi e nella sua urina». A un primo livello di interpretazione, sembra di trovarci di fronte alla descrizione, crudemente realistica, degli effetti dell'ubriachezza, poiché non è invano che nel mondo degli dèi si proiettano le vicende dei vivi. Tuttavia, beninteso, ci si è spinti più lontano. Circa i rapporti esistenti con le testimonianze bibliche di cui qui ci occupiamo, è difficile non mettere in relazione questa immagine di 'Ilu con quella descritta in *Is* 28, 1 sgg.⁴ (a proposito di Samaria):

(1) Guai alla corona superba degli ubriachi di Efraim ... oh ubriachi di vino! ... (7) Anche costoro barcollano per il vino, vanno fuori strada per le bevande inebrianti; sacerdoti e profeti barcollano per la bevanda inebriante; affogano nel vino; vanno fuori strada per le bevande inebrianti, s'ingannano mentre hanno visioni, dondolano quando fanno da giudici. (8) In verità, tutte le tavole sono piene di vomito e d'escrementi; non c'è un posto pulito ... (15) Voi avete detto: 'Abbiamo concluso un'alleanza con la morte e con lo *šé'ol*, abbiamo fatto un patto'.

Non è sorprendente che il frammento ugaritico sia stato considerato una narrazione parallela a quella qui menzionata, di ubriachezza, di visione, di immondizia e di degradazione. Le considerazioni finali del passo biblico circa la morte aggiungono una nuova connessione con l'oltretomba. Infatti un altro frammento dello stesso libro biblico (sebbene in un contesto meno chiaro)

⁴ Cfr. p. es. HALPERN 1986.

ci parla almeno – attraverso la sua negazione – di un certo atteggiamento edonistico di fronte alla morte che si riassume nel mangiare e bere gioiosamente, il che ci permette di vedere come la visione negativa che si impone nel testo trovi il proprio fondamento, come è logico, nei pregiudizi religiosi contrari alla celebrazione di fronte al lutto (*Is* 22, 12):

E in quel giorno, 'Adonay, Yahvè Š^eba'ot fece un appello al pianto, al lutto, a rasarsi la testa e a vestire di sacco. (13) Ecco invece si gode e si sta allegri, si sgozzano buoi e si scannano greggi, si mangia carne e si beve vino.. 'Si mangi e si beva, perché domani saremo morti' (14) ... certo, non sarà espriato questo vostro peccato, finché non sarete morti, dice 'Adonay, Yahvè Š^eba'ot.

Per tornare al vacillare, al barcollare dell'ubriaco, il testo ugaritico stesso, descrivendo il modo in cui 'Ilu crolla, reintroduce un'immagine trascendente (ll. 21-22):

'Ilu si accascia come un morto,
'Ilu come coloro che discendono (sotto)
terra.

Questo paragone dell'ubriaco con il morto fornirebbe un nuovo sostegno a coloro che hanno preso il testo come una prova dell'interpretazione funeraria o del legame con l'oltretomba¹ del banchetto eccessivo. Alcuni individuerrebbero così nel testo un'ubriachezza trascendente, intesa nel contesto che la genera come porta d'ingresso sul mondo dell'aldilà (di cui la visione sordida, cupa e sgradevole, propria della mentalità ugaritica, potrebbe ugualmente es-

sere intravista nei passi precedenti, nella menzione scatologica – scatologica nel suo duplice senso, (e)scatologica – degli escrementi e dell'urina).² Si spiegherebbe in tal modo il meccanismo ideologico, con paralleli con il contesto culturale, che soggiacerebbe al carattere funerario di tali celebrazioni.

Si tratta di nuovo di un'interpretazione discussa, soprattutto nei dettagli. Vi sono poche prove dirette a disposizione circa, ad esempio, un'ingestione ritualizzata di vino per indurre *transes* o visioni profetiche. Anche se suscettibili di essere addotte in questo senso, le testimonianze in Siria dopo l'inizio del II millennio a.C.³ che collegano la bevanda alla rivelazione sono sempre di natura indiretta. Un testo biblico può forse essere chiamato in causa, sebbene la connessione esista su un piano più lontano: in *Ger* 23, 9 si paragona all'ubriaco, a chi è preda del vino, la situazione in cui si trova il profeta, a causa di Yahvè e delle sue sante parole.⁴

È possibile che i rapporti individuali non provino, in realtà, l'esistenza di una vera ebrietà 'estatica' nel mondo 'cananeo'. Ma il modo in cui l'ubriachezza sembra 'ritualizzarsi' (in senso lato) e integrarsi come un fatto di cultura nel sistema di valori, oltre a confermare l'importanza sociale e culturale del fatto di bere in eccesso (regolamentato, comunitario), apre le porte

² Cfr. ancora XELLA 1977, p. 246 sgg.

³ P. es. in testi da Mari, cfr. DURAND 1995, p. 328 sgg.

⁴ Cfr. SASSON 1994, p. 410. Si veda, nella stessa opera, pp. 417-419, i riferimenti completi ai testi e alla terminologia sull'ubriachezza nella Bibbia.

¹ Cfr. p. es. POPE 1972, pp. 183-194; IDEM 1981, pp. 159-179. Cfr. *infra*.

alla sua trascendenza religiosa, una dimensione che è sempre difficile rifiutare (e di separare o distinguere) a qualsiasi tipo di manifestazione nel mondo antico, tanto più per le manifestazioni che comportavano l'ingestione di prodotti psicoattivi come il vino. E i rapporti – diretti e indiretti, contestuali e intertestuali – che le testimonianze citate stabiliscono tra l'ubriachezza e la morte sono senza dubbio un elemento interessante nella discussione, prima accennata, intorno ai banchetti levantini, le confraternite semitiche nord-occidentali e la caratterizzazione e le implicazioni precise delle loro attività, in particolare il loro legame con i culti funerari.

L'UBRIACHEZZA, UGARIT E LA BIBBIA

Risulta comunque chiaro che a Ugarit l'ubriachezza era ben lungi dall'essere ritenuta un fatto negativo, almeno intrinsecamente: in certi contesti definiti l'ubriachezza era un fatto accettato e normalizzato, dalle implicazioni profonde. È forse questa idea di fondo che getta nuova luce sulla maniera di considerare l'ubriachezza e il consumo di vino che possiamo constatare nei testi biblici, complessa come la Bibbia stessa, varia nelle sue differenti redazioni, generi e influssi.¹ Una tale complessità

emerge dietro quella che sembrerebbe una banale immagine bifronte del bere, positiva e negativa, secondo un criterio razionale di moderazione e di rifiuto degli eccessi ma che, in realtà, non riesce a nascondere del tutto le profonde implicazioni del bere e dell'ubriachezza che è possibile reperire nei testi ugaritici. Non è vano pensare, come si è potuto verificare, che passi biblici rilevanti potrebbero avere qualcosa a che vedere proprio con una parte interessante e oscura dell'eredità ugaritica: la testimonianza di credenze e di pratiche 'cananee' che, a loro volta, ci sarebbero difficilmente comprensibili (e mai completamente) senza la vicinanza del testo biblico. Una volta di più, Ugarit e la

Cantico dei Cantici, p. es. *Ct* 7, 8-9; 12). La proibizione di *Lv* 10, 8-11 è sacerdotale, pratica. La proibizione votiva di *Nm* 6, 1-4 è anch'essa speciale e ristretta. Per contro in *Dt* 21, 20 non solo l'ubriachezza è trattata in senso peggiorativo, ma essa sembra anzi essere parte dei motivi di una punizione severa (ma con interessanti associazioni con le colpe contro la pietà filiale, che si rivelano i veri motivi del castigo). Come è logico, la letteratura sapienziale è contraria alla bevanda (p. es. *Pr* 20, 1; 31, 1-9), anche se riflette una buona conoscenza del vino e dei suoi effetti (*Pr* 23, 29-35). Visioni positive appaiono tuttavia anche in *Ec* 2, 3; 9, 7; 10, 19; *Pr* 31, 6-7; o in *Sal* 104, 15; i motivi si ripetono nella linea di passaggi narrativi ben diversi come *Gn* 27, 28 (dove il vino è considerato un dono di Dio) o come il rivelatore *Jc* 9, 13 (dove la vigna personificata dice del suo vino che esso «rallegra gli dèi e gli uomini» – come se un racconto come quello ugaritico gli fosse familiare). Si osservi anche come nel cristianesimo primitivo, anche in un contesto molto più evoluto, il vino non sia proibito neppure ai sacerdoti, per quanto la sobrietà sia raccomandata. Si confronti 1 *Tim* 3, 2-8 con 1 *Tim* 5, 23. Si veda anche *Lc* 1, 15 o 7, 33, dove appare un ascetismo votivo vicino a *Nm* 6, 1-4. Cfr. soprattutto, p. es., XELLA 1977, p. 255 o, più specificamente, ancora SASSON 1994, p. 403 sgg.

¹ L'orizzonte più lontano dei precetti legali e morali del popolo ebraico (il "Decalogo" e il "Codice dell'Alleanza" di *Es* 20 sgg.) non presenta delle restrizioni particolari: episodi come quello citato di Lot (*Gn* 19, 30 sgg.) introducono inoltre implicitamente i valori positivi dell'ubriachezza (si noti anche l'unione tra il vino e il sesso – come nella sensualità generale del

Bibbia si arricchiscono, e ci arricchiscono, nel loro intimo dialogo.

BIBLIOGRAFIA SELETTIVA

- ALAVOINE (2000) = V. ALAVOINE, *Le mrzḥ est-il un banquet funéraire? Étude des sources épigraphiques et bibliques* (Am. 6, 7 et Ier. 16, 5), «Le Muséon», 113, 2000, pp. 1-22.
- AVISHUR (1985) = Y. AVISHUR, *The 'Duties of the Son' in the 'Story of Aqhat' and Ezekiel's Prophecy on Idolatry* (ch. 8), «UF», 17, 1985, pp. 49-60.
- BASLEZ (1992) = M.-F. BASLEZ, *Associations religieuses*, in *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, ed. E. Lipiński, Turnhout, 1992, p. 45.
- BRYAN (1979) = D. B. BRYAN, *Texts Relating to the Marzeah. A Study of an Ancient Semitic Institution* (Diss. Ph. D.), Ann Arbor, 1979.
- CAQUOT-SZNYCER-HERDNER (1974) = A. CAQUOT, M. SZNYCER, A. HERDNER, *Textes ougaritiques I. Mythes et légendes*, Paris, 1974.
- CATHCART-WATSON (1981) = K. CATHCART, E. WATSON, *Weathering a Wake: A Cure for a Carousal. A Revised Translation of Ugaritica V Text 1*, «Proceedings of the Irish Biblical Association», IV, 1981, pp. 35-58.
- CATHCART (1996) = *Ilu, Yariḥu and the One with the Two Horns and a Tail*, in *Ugarit, Religion and Culture. Proceedings of the international colloquium on Ugarit, religion and culture. Edinburgh, July 1994. Essays presented in honour of Professor John C. L. Gibson*, edd. N. Wyatt, W. G. E. Watson, J. B. Lloyd (UBL 12), Münster, 1996, pp. 1-8.
- CAVALLETTI (1981) = S. CAVALLETTI, *Il dio ebbro di vino*, «Ricerche bibliche e religiose», 15, 1981, pp. 135-136.
- DAHOOD (1972) = M. DAHOOD, *Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs*, in *Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible 1*, Rome, 1972, pp. 71-382.
- DE MOOR (1969) = J. C. DE MOOR, *Studies in the New Alphabetic Texts from Ras Shamra I*, «UF», 1, 1969, pp. 167-188.
- DE MOOR (1984) = J. C. DE MOOR, *Henbane and KTU 1.114*, «UF», 16, 1984, pp. 355-356.
- DE MOOR (1985) = J. C. DE MOOR, *The Ancestral Cult in KTU 1.17:I: 26-28*, «UF», 17, 1985, pp. 407-409.
- DEL OLMO (1981) = G. DEL OLMO, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid, 1981.
- DEL OLMO (1992) = G. DEL OLMO, *La religión cananea según la liturgia de Ugarit*, Sabadell, 1992.
- DEL OLMO (1996) = G. DEL OLMO, *Once again on the 'Divine Names' of the Ugaritic Kings. A Reply*, «AuOr», 14, 1996, pp. 11-16.
- DEL OLMO-SANMARTÍN (1998) = G. DEL OLMO, J. SANMARTÍN, *Kultisches in den keilalphabetischen Verwaltungs- und Wirtschaftstexten aus Ugarit*, in *Und Mose schrieb dieses Lied auf. Festschrift für O. Loretz* (AOAT 250), edd. M. Dietrich, I. Kottsieper, Münster, 1998, pp. 175-197.
- DELCOR (1974) = M. DELCOR, *De l'origine de quelques termes relatifs au vin en hébreu biblique et dans les langues voisines*, in *Actes du premier congrès international de linguistique sémitique et chamito-sémitique, Paris 16-19 juillet 1969*, edd. A. Caquot, D. Cohen, Paris, The Hage, 1974, pp. 223-233.
- DIETRICH-LORETZ (1981) = *Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit (I). 3. Kolometrie und Aussage in KTU 1.114*, «UF», 13, 1981, pp. 88-98.
- DIETRICH-LORETZ (1982) = M. DIETRICH, O. LORETZ, *Der Vertrag eines MRZḤ-Klubs in Ugarit. Zum Verständnis von KTU 3.9*, «UF», 14, 1982, pp. 71-76.
- DIETRICH-LORETZ (1993) = M. DIETRICH, O. LORETZ, *KTU 1.114, ein 'Palimpsest'*, «UF», 25, 1993, pp. 133-136.
- DIETRICH-LORETZ (1998) = M. DIETRICH, O. LORETZ, *'Siehe, da war er (wieder) munter!' Die mythologische Begründung für eine me-*

- dikamentöse Behandlung in KTU 1.114 (RS 24.258)*, in *Boundaries of the Ancient Near Eastern World. A Tribute to C. H. Gordon*, M. Lubetski, edd. C. Gottlieb, Sh. Keller (JSOT Supp. Ser. 273) Sheffield, 1998, pp. 174-198.
- DIETRICH-LORETZ (2000) = M. DIETRICH, O. LORETZ, *Studien zu den ugaritischen Texten I. Mythos und Ritual in KTU 1.12, 1.24, 1.96, 1.100 und 1.114*, Münster, 2000.
- DURAND (1982) = J. M. DURAND, *In vino veritas*, «RA», 1982, pp. 43-50.
- DURAND (1995) = J. M. DURAND, *La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari*, in *Mitología y religión del Oriente antiguo. II. I. Semitas Occidentales (Ebla, Mari)*, ed. G. Del Olmo, Sabadell, 1995, pp. 125-528.
- EISSFELDT (1966) = O. EISSFELDT, *Sohnespflichten im alten Orient*, «Syria», 43, 1966, pp. 39-47.
- EISSFELDT (1969) = O. EISSFELDT, *Kulturvereine in Ugarit*, in *Ugaritica VI*, Paris, 1969, pp. 187-195.
- FABRY (1986) = H.-J. FABRY, *Marzeah*, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, edd. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, v, Stuttgart, 1986, coll. II-16.
- FENSHAM (1972) = F. CH. FENSHAM, *The First Ugaritic Text in Ugaritica V and the Old Testament*, «VT», 22, 1972, pp. 296-303.
- FRIEDMAN (1979-1980) = R. E. FRIEDMAN, *The mrzḥ tablet form Ugarit*, «Maarav», 2, 1979-1980, pp. 187-206.
- GIBSON (1978) = J. C. L. GIBSON, *Canaanite Myths and Legends (2d. ed.)*, Edinburgh, 1978.
- GORDON (1986) = C. H. GORDON, *Ḥby, Possessor of Horns and Tail*, «UF», 18, 1986, p. 129-132.
- GRAY (1978) = J. GRAY, *Canaanite Religion and Old Testament Study in the Light of New Alphabetic Texts from Ras Shamra*, in *Ugaritica VII*, Paris, 1978, pp. 79-108.
- GREENFIELD (1974) = J. C. GREENFIELD, *The Marzeah as a Social Institution*, «ActAntHung», 22, 1974, pp. 450-455.
- GROTTANELLI (1981) = C. GROTTANELLI, *L'ideologia del banchetto e l'ospite ambiguo*, «DdA», 3, 1981, pp. 122-154 = *The Roles of the Guest in the Epic Banquet*, in *Production and Consumption in the Ancient Near East*, ed. C. Zaccagnini, Budapest, 1989, pp. 272-332.
- GROTTANELLI (1982) = C. GROTTANELLI, *La prova del buon figlio*, «Religioni e Civiltà» (Studi in memoria di A. Brelich) 3, 1982, pp. 217-234.
- GROTTANELLI (1988) = C. GROTTANELLI, *Ancora sull'ebrezza del dio El (KTU 1.114)*, «VO», 7, 1988, pp. 177-188.
- GROTTANELLI (1991) = C. GROTTANELLI, *Carne e vino: misura e dismisura*, in *Homo Edens, II. Storie del Vino*, ed. P. Scarpi, Milano 1991, pp. 151-166.
- GROTTANELLI (1995) = C. GROTTANELLI, *Wine and Death - East and West*, in *In Vino Veritas*, edd. O. Murray, M. Tecusan, Rome, 1995, pp. 62-89.
- HALPERN (1986) = B. HALPERN, 'The Excremental Vision': *The Doomed Priest of Doom in Isaiah 28*, «Hebrew Annual Review», 10, 1986, pp. 109-121.
- HEALEY (1979) = J. F. HEALEY, *The Pietas of an Ideal Son in Ugarit*, «UF», II, 1979, pp. 353-356.
- HEALEY (1996) = J. F. HEALEY, *Grain and Wine in Abundance: Blessings from the Ancient Near East*, in *Ugarit, Religion and Culture. (Proceedings of the international colloquium on Ugarit, religion and culture. Edinburgh, July 1994. Essays presented in honour of Professor John C. L. Gibson)*, edd. N. Wyatt, W. G. E. Watson, J. B. Lloyd (UBL 12), Münster, 1996, pp. 65-74.
- HEALEY (1999) = J. F. HEALEY, *Tirash*, in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (2nd ed.), Leiden, 1999, pp. 871-872.
- HERDNER (1963) = A. HERDNER, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939 (CTA)*, 2 voll., Paris, 1963.

- HEUREUX (1979) = C. E. L'HEUREUX, *Rank among the Canaanite Gods: El, Ba'al, and the Repha'im*, Missoula, 1979.
- JACOB-CAZELLES (1979) = E. JACOB, H. CAZELLES, *Ras Shamra et l'Ancien testament*, «SDB», 9, 1979, coll. 1425-1439.
- JIRKU (1970) = A. JIRKU, *Šnm (Schunama), der Sohn des Gottes 'Il*, «ZAW», 82, 1970, pp. 278-279.
- KOCH (1967) = K. KOCH, *Die Sohnesverheißung an den ugaritischen Daniel*, «ZA», 58, n.f. 24, 1967, pp. 211-221.
- LEWIS (1989) = TH. J. LEWIS, *The Duties of an Ideal Son (CTA 17.1.26-34)*, in *Cults of the dead in ancient Israel and Ugarit*, Atlanta, 1989, pp. 53-71.
- LEWIS (1997) = TH. J. LEWIS, *El's Divine Feast*, in *Ugaritic Narrative Poetry. Writings from the Ancient World*, edd. M. S. Smith, S. B. Parker (SBL 9), Atlanta, 1997, pp. 193-196.
- LOEWENSTAMM (1969) = S. E. LOEWENSTAMM, *Eine lehrhafte ugaritische Trinkburleske*, «UF», 1, 1969, pp. 71-77 (= *A Didactic Ugaritic Drinkers' Burlesque*, in IDEM, *Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literature* [AOAT 204], Münster, 1980, pp. 419-422).
- LORETZ (1979) = O. LORETZ, *Das biblische Elterngelot und die Sohnespflichten in der ugaritischen AQHT-Legende*, «BN», 8, 1979, pp. 14-17.
- LORETZ (1982) = O. LORETZ, *Ugaritisch-biblisch mrzḥ 'Kultmahl, Kultverein' in Jer 16,5 und Am 6, 7*, in *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten (Fes. J. Schreiner)*, edd. L. Ruppert, P. Weimar, E. Zenger, Würzburg, 1982, pp. 87-93.
- LORETZ (1993) = O. LORETZ, *Marziḥu im ugaritischen und biblischen Ahnenkult. Zu Ps 23; 133; Am 6, 1-7 und Jer 16, 5.8*, in *Mesopotamica - Ugaritica - Biblica. Fes. K. Bergerhof*, edd. M. Dietrich, O. Loretz (AOAT 232), Neukirchen-Vluyn, 1993, pp. 93-144.
- MAIER-DÖRRFUSS (1999) = C. MAIER, M. DÖRRFUSS, *Um mit ihnen zu sitzen, zu essen und zu trinken. Am 6,7; Jer 16,5 und die Bedeutung von marzeḥ*, «ZAW», III, 1999, pp. 45-57.
- MARGALIT (1970) = B. MARGALIT, *A New Ugaritic Farce (RS 24.258)*, «UF», 2, 1970, pp. 131-138.
- MARGALIT (1979) = B. MARGALIT, *The Ugarit Feast of the Drunken Gods: Another Look at RS 24.258 (KTU 1.114)*, «Maarav», 2/1, 1979, pp. 65-120.
- MCLAUGHLIN (1991) = J. L. MCLAUGHLIN, *The marzeḥ at Ugarit. A Textual and Contextual Study*, «UF», 23, 1991, pp. 265-281.
- MCLAUGHLIN (2001) = J. L. MCLAUGHLIN, *The marzeḥ in the Prophetic Literature. References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence*, Leiden-Boston-Köln, 2001.
- MILANO (1981) = L. MILANO, *Alimentazione e regimi alimentari nella Siria preclassica*, «DdA», 3, 1981, pp. 85-121.
- MILANO (1988) = L. MILANO, *Codici alimentari, carne e commensalità nella Siria-Palestina di età pre-classica*, in *Sacrificio e società nel mondo antico*, edd. C. Grottanelli, N. F. Parise, Roma, 1993 (1ª ed. 1988), pp. 55-86.
- MILANO (1994) = L. MILANO, *Vino e birra in Oriente. Confini geografici e confini culturali*, in *Drinking in Ancient Societies: History and Culture of Drinks in the Ancient Near East. Papers of a Symposium held in Rome, May 17-19, 1990*, ed. L. Milano, Padova, 1994, pp. 421-440.
- MILLER (1971) = P. D. MILLER, *The mrz Text*, in *The Claremont Ras Shamra Tablets*, ed. L. R. Fisher (AnOr 48), Roma, 1971, pp. 37-49.
- O'CONNOR (1986) = M. O'CONNOR, *Northwest Semitic Designations for Elective Social Affinities*, «JANES», 18, 1986, pp. 67-80.
- PARDEE (1988) = D. PARDEE, *RSO 4: Les textes para-mythologiques de la 24e campagne (1961)*, Paris, 1988.
- PARDEE (1996) = D. PARDEE, *Marziḥu, Kispu, and the Ugaritic Funerary Cult: A*

- Minimalist View*, in *Ugarit, Religion and Culture (Proceedings of the international colloquium on Ugarit, religion and culture. Edinburgh, July 1994. Essays presented in honour of Professor John C. L. Gibson)*, edd. N. Wyatt, W. G. E. Watson, J. B. Lloyd (UBL 12), Münster, 1996, pp. 273-287.
- POPE (1972) = M. H. POPE, *A Divine Banquet at Ugarit*, in *The Use of the Old Testament in the New and other Essays (Fes. W. F. Stinespring)*, ed. J. M. Efrid, Durham, 1972, pp. 170-203 (= UBL 10, 1994, pp. 153-180).
- POPE (1979-1980) = M. H. POPE, *Le mrzḥ à Ugarit et ailleurs*, «AAAS», 29/30, 1979/1980, pp. 141-143.
- POPE (1981) = M. H. POPE, *The Cult of the Dead at Ugarit*, in *Ugarit in Retrospect. Fifty Years of Ugarit and Ugaritic*, ed. G. D. Young, Winona Lake, 1981, pp. 159-179.
- SASSON (1994) = J. M. SASSON, *The Blood of the Grapes. Viticulture and Intoxication in the Hebrew Bible*, in *Drinking in Ancient Societies: History and Culture of Drinks in the Ancient Near East. Papers of a Symposium held in Rome, May 17-19, 1990*, ed. L. Milano, Padova, 1994, pp. 399-419.
- SCHORCH (2003) = S. SCHORCH, *Die Propheten und der Karneval: marzeach – maioumas – maimuna*, «VT», 53/3, 2003, pp. 397-415.
- TROPPER (2002) = J. TROPPER, *Schlange, Hund und Götter. Neue Überlegungen zu KTU 1.100:6 und 1.114:4-6*, «AuOr», 20, 2002, pp. 221-230.
- TROPPER-VITA (2005) = J. TROPPER, J. P. VITA, *La fin d'un marziḥu*, «Le Muséon», 118, 2005, pp. 214-217.
- VAN SELMS (1974) = A. VAN SELMS, *The Etymology of Yayin, 'Wine'*, «JNSL», 3, 1974, pp. 76-84.
- VIROLLEAUD (1968) = CH. VIROLLEAUD, *Les nouveaux textes mythologiques et liturgiques de Ras Shamra – Le Festin du Père des dieux (RS 24.258)*, in *Ugaritica V*, Paris, 1968, pp. 545-551.
- WATSON (1990) = W. G. E. WATSON, *Comments on KTU 1.114: 29'-31'*, «AuOr», 8, 1990, pp. 265-267.
- WYATT (1998) = N. WYATT, *Religious texts from Ugarit. The Words of Ilmilku and his Colleagues*, Sheffield, 1998.
- XELLA (1977) = P. XELLA, *Studi sulla religione della Siria antica. I. El e il vino (RS 24.258)*, «Studi Storico Religiosi», 1, 2, 1977, pp. 229-261.
- XELLA (1986) = P. XELLA, *Un antecedente eblaita del "demone" ugaritico ḤBY?*, «SEL», 3, 1986, pp. 17-25.
- XELLA (1999) = P. XELLA, *Haby, Dictionary of Deities and Demons in the Bible (2nd ed.)*, Leiden, 1999, p. 377.
- ZAMORA (2000) = J. A. ZAMORA, *La vid y el vino en Ugarit*, Madrid, 2000.

COMPOSTO, IN CARATTERI «BEMBO BOOK» MONOTYPE
E «PERPETUA TITLING» MONOTYPE,
IMPRESSO E RILEGATO IN ITALIA DALLA
ACCADEMIA EDITORIALE[®], PISA · ROMA.

★

Novembre 2006

(cz2/fg13)

