

Pietro Mander

Il mostruoso nelle mitologie sumerica e assiro-babilonese

Abstract

In the theory of epigenesis living beings are created by agglutination of different elements. The monstrous entities are the result of a non regular agglutination. Nonetheless, on another side, an apparent disorder is what explicitly shows the inner nature of divine powers. Agglutinations of heterogeneous parts mirror the hidden connections of a net that crosses the universe, making divination, rituals and liturgies possible. The article lists evidence of this cosmological conception in different kinds of textual cuneiform documents.

Keywords

Epigenesis, Mesopotamian cosmology, Images of divinities, Lugal-e, Enūma eliš, Gilgamesh

Received: 23/10/2020

Approved: 22/06/2021

Editing by: Lorenzo Marinucci

© 2021 The Author. Open Access published under the terms of the CC-BY-4.0.

pietro_mander@libero.it

Il presente studio intende essere uno sviluppo di una precedente ricerca, pubblicata nel 2013, incentrata sul tema dell'epigenesi quale presupposto teorico per la concezione di rappresentazioni di entità "mostruose", in quanto composte da forme eterogenee¹.

La teoria dell'epigenesi fu avanzata da Arnaud nel 1996, quando, studiando i manuali di mantica teratologica², desunse che gli dèi avrebbero potuto scrivere mediante malformazioni i segni del vaticinio nel feto, solo se la formazione di questo avvenisse per agglutinazione di parti successive su un nucleo originario centrale indifferenziato (Arnaud 1996). Infatti, alterando l'ordine di agglutinazione degli elementi che si sovrapponevano al nucleo, le entità divine potevano esternare all'uomo la loro volontà, facendo nascere una creatura mostruosa, nella quale la mostruosità appunto, costituiva il significante.

Ecco un passo, come esempio.

Se una donna dà alla luce due gemelli, che sono attaccati nelle costole, e quello di destra non ha la mano destra, il nemico mi (= il re) sconfiggerà sul campo e ridurrà (i confini del) paese, rendendolo debole; sconfiggerà il mio esercito (Leichty 1970: 40).

Gli esempi si potrebbero moltiplicare, perché questa tecnica divinatoria è ampiamente documentata. Nello studio del 2013 riferii a questa concezione, così nitidamente illustrata da Arnaud, due categorie di testi cuneiformi, etichettate dagli assiriologi una *Göttertypentext* (Köcher 1953) e l'altra *God Description Texts* (Livingstone 1986: 92-112). Queste due categorie si distinguono fra loro perché nella seconda sono descritte le divinità solo in forma antropomorfa, mentre la prima illustra l'aspetto delle statue raffiguranti divinità facendo ricorso anche ad elementi non umani.

Composte per scopi a noi ignoti, queste due categorie di testi forniscono le descrizioni illustrando una composizione di elementi di natura eterogenea. Due esempi:

¹ Mander (2013a). Nella presente occasione integro quello studio con ulteriori considerazioni.

² Esiste una serie di testi che illustrano le interpretazioni da dedurre dall'apparizione di un neonato, sia umano che animale, malformato (la serie si chiama *šumma izbu*); è stata pubblicata da Leichty (1970).

A. Descrizione della statua della dea-madre Nin-tu (= “Signora che genera”), nei *Göttertypentext*:

Con la destra ella benedice; dalla testa fino alla cinta ha un corpo femminile nudo, (mentre) dalla cinta alla pinna caudale lei è ricoperta (?) di squame come un serpente e attorno al suo ventre sono posti diademi. Il suo nome; (la dea) Nintu, (del seguito della dea) “Grande”. (Köcher 1953: 72-3)

B. Descrizione del dio Karkar (= “colui che splende”) nei *God Description Texts*:

(Il dio) Karkar: il suo pus è miele, il suo chignon è tamarice. La sua statura è (quella di un) cipresso. [Il suo ...] è canapa, le sue cosce sono ginepro. Le sue ginocchia sono cedro, le ossa delle sue caviglie sono nespolo. Le sue dita sono fasci di canne (e) il suo grasso è mirra. Il suo sangue è un gatto. I suoi fianchi sono quercia. Il suo sperma è oro, il suo petto lattuga. Il pelo del suo inguine è “spina santa di Barberia” (pianta *lycium solanacea*); i peli delle sue braccia sono un rovetto. I peli del suo petto [...]. (Livingstone 1986: 94-7.)

Questi esempi sono, a mio parere, sufficienti ad illustrare il riferimento dei *Göttertypentext* e dei *God Description Texts* alla concezione epigenetica avanzata da Arnaud, riflessa su un livello simbolico e non genetico.

La valenza simbolica degli eterogenei elementi, che in questi testi sono saldati insieme attorno ad un nucleo invisibile, nucleo che costituisce la natura della divinità, rappresentano, come sostiene Livingstone, i diversi contesti in cui si manifesta l’azione della divinità stessa (Livingstone 1986: 103).

Una linea interpretativa questa, ripresa più recentemente anche da Pongratz-Leisten, che, nel trattare il tema delle allegorie relative alle manifestazioni del Divino, ha esposto un’analogia visione, nella sua ricerca sulla materialità del Divino (Pongratz-Leisten 2015).

La studiosa infatti evidenzia la qualità, nel senso di caratteristiche intrinseche, che l’elemento usato per rendere l’immagine debba possedere, qualità che predomina sul mero aspetto sensoriale: così ella interpreta il ricorrente termine accadico *tamšilu*, “likeness”, cui vanno anche riferiti gli aspetti astrali delle divinità, aspetti citati in altri contesti.

L’attenzione sulla qualità dell’elemento eterogeneo agglutinato non può purtroppo essere oggetto di indagini sufficientemente approfondite, per la natura della documentazione pervenutaci: solo alcuni dettagli possono essere posti in luce: infatti, è opportuno rilevare come le due categorie testuali summenzionate, i *Göttertypentext* e i *God Description*

Texts, non costituiscono certo un monumento culturale isolato, ma trovano ampio riscontro – purtroppo non puntuale, come sarebbe stato auspicabile, e in questo consta il limite all’indagine – sia in descrizioni di divinità che ricorrono occasionalmente in altri generi letterari, come in contesti narrativi, ma anche nelle rappresentazioni figurative artistiche³.

Esempio citato in genere a proposito, è l’episodio riferito in un inno templare sumerico. Nel cuore della seconda metà del III millennio a. C. il signore del regno di Lagaš, Gudea, riceve in sogno, durante un rito d’incubazione, l’immagine del dio poliade, che gli ordina di erigergli un tempio:

Il primo uomo (che mi apparve) in sogno, – era enorme, come il cielo, era enorme come la terra! – doveva essere un dio, per la sua testa⁴ e un’aquila leontocefala per le sue ali, mentre le sue parti inferiori erano il diluvio – a destra e sinistra sedevano leoni. (Jacobsen 1987: 392-3)⁵

Questa visione onirica si pone nello stesso ambito letterario in cui troviamo descrizioni di divinità in composizioni a carattere fondamentalmente teologico:

Il dio (della terra) Uraš è Marduk coltivatore;
Il dio (della corrente cosmica) Lugal-ida è Marduk degli abissi;
Il dio (guerriero) Ninurta è Marduk del piccone;
Il dio (della peste) Nergal è Marduk della battaglia;
Il dio (guerriero) Zababa è Marduk della campagna militare;
Il dio (signore degli dèi e dell’universo) Enlil è Marduk della signoria e del consulto; ecc. (CT XXIV 50. Cfr. Lambert 1975: 197; 2013: 264.)

In questa lista il dio Marduk si manifesta attraverso altre divinità: Lambert, presentandola, parlò di “sophisticated polytheism”⁶, che qui si rea-

³ Rinvio, oltre ai succinti riferimenti nel mio studio, alle esaustive sintesi esposte in Wiggermann (1993-1997) e Green (1993-1997: 246-64).

⁴ Probabilmente perché la testa era ricoperta dal copricapo con il triplice ordine di corna, caratteristico delle divinità nell’iconografia.

⁵ L’immagine onirica rappresenta il dio Nin-ĝirsu, dio poliade di Lagaš.

⁶ Nel corpo dell’articolo Lambert riprende un precedente commento di Delitzsch a questo stesso testo, commento pronunciato prima della Prima Guerra Mondiale, nell’epoca in cui si mirava a sminuire l’originalità del pensiero religioso biblico. Lambert, senza i secondi fini di Delitzsch, riafferma l’esistenza di un monoteismo nell’ambito di un “sophisticated polytheism”. Resta tuttavia difficile parlare di “monoteismo” a proposito di questo testo: rinvio a Pettazzoni (1957: 156-62) per una definizione di monoteismo.

lizza in una piena concezione enoteistica⁷. Non può questa lista essere l'esito di un processo sincretistico, infatti qui non sono menzionati nomi di divinità minori, come attestato altrove, ma di divinità principali, con un loro carattere individuato⁸. Questa, con poche altre liste simili (Lambert 2013: 264-5), sono testimonianze che documentano tendenze enoteistiche, almeno negli ambienti delle accademie scribali.

Una lista simile, dove però la divinità oggetto del culto enoteistico è il dio Ninurta, e le divinità attraverso cui il dio agisce nel cosmo sono parti del suo corpo (ne riporto i versi più salienti, Pongratz-Leisten (2015: 122-3):

4'. O Ninurta, guerriero, tu [...]

...

8'. O signore, la tua ira è un diluvio [...]

9'. O guerriero degli dèi, tu sei eccelso [...]

10'. O signore, il tuo volto è (il dio del sole,) Šamaš,

11'. i tuoi occhi, o signore, sono (il re degli dèi) Enlil e (la sua paredra) Ninlil,

12'. i tuoi bulbi oculari sono (la dea madre guaritrice) Gula (= "la Grande") e Bēletilī (= "signora degli dèi),

13'. le tue palpebre, o signore, sono i gemelli (il dio Luna) Šin e Šamaš,

14'. le tue sopracciglia sono la corona del Sole quando [...],

15'. La forma della tua bocca, o signore, è la stella della sera (= pianeta Venere, Ištar).

16'. (Il dio del Cielo) An e (la sua paredra) Antu sono le tue labbra, il tuo parlare è [(il dio del fuoco e della luce) Nusku (?)]

...

21'. Le tue orecchie sono (il dio demiurgo) Ea e (la sua paredra) Damkina, saggi di sapienza [...],

22'. la tua testa è (il dio della tempesta) Adad, che fa rimbombare cielo e terra come una fucina [...].

Il testo prosegue con ulteriori equivalenze, che in questa sede è superfluo riferire, poiché è charo anche da questo campione, che il dio vi "appears to permeate and perhaps even to encompass the entire cosmos"

⁷ Sull'enoteismo in rapporto al monoteismo, quale possibile stadio di percorso, rinvio a Liverani (2005: 203-8), dove, Liverani, riferendo sulla "axial age" e sul correlato sorgere del monoteismo biblico, riporta la traduzione di CT XXIV 50 che qui ho presentato. In sintonia con Liverani, si esprime anche: Levine (2014: 29-31). Relativamente alla Mesopotamia, una sintesi si può trovare in M. Seymour (2011: 777-8).

⁸ Seguo le argomentazioni cogenti di Lambert (2013: 264-5).

(Lambert 2015: 217), coerentemente con l'immagine apparsa in sogno al signore di Lagaš, Gudea, menzionata prima⁹.

Il criterio comune che sottende a tutte queste descrizioni è la concezione del divino come unità, risultante da – e superiore ad – una molteplicità di elementi disparati, dalla diversa origine nel mondo sensibile, quello dell'esperienza ordinaria. Se la forma, infatti, è composta da elementi di eterogenea appartenenza, il fatto che l'unità risultante non sia riconducibile ad alcuna di queste ultime, dimostra la superiorità dell'insieme, ovvero l'unità, sulle sue stesse componenti.

La dea Nintu è superiore sia al serpente, che al pesce e alla donna, presi come singoli elementi, poiché essa non è né gli uni, né l'altra, ma tutti li trascende nella sua natura divina, che dall'insieme di quelli è rappresentata come sua manifestazione riconducibile all'ambito sensibile; in altre parole, senza l'espedito, per così dire, di includere elementi eterogenei nella sua iconografia, sarebbe stato impossibile raffigurarla. Il che comporta che la sua essenza trascende quella di ogni specie o realtà da cui la sua immagine ha tratto gli elementi costitutivi. Vedremo appresso, come quest'affermazione si rifletta nel rapporto tra le divinità ed i "mostri" che sono propri dell'ambito di quelle divinità stesse (Wiggermann 1993-1997: 226).

In altre parole, l'eterogeneità degli elementi con cui la figura divina viene rappresentata, serve a mostrare da un lato l'estraneità del personaggio divino stesso alla quotidianità del mondo in cui l'uomo vive, quel

⁹ Né Marduk né Ninurta e neppure il Nin-ĝirsu del sogno di Gudea sono la divinità apicale del pantheon, al cui vertice resta comunque stabilmente il dio An / Anu (un "essere celeste", "personificazione del cielo": si veda a riguardo Pettazzoni 2005: 29-32), e, gerarchicamente sotto di lui, il dio Enlil, anche se entrambe le figure, dopo il trionfo di Marduk, appaiono quasi evanescenti rispetto alla potenza fattiva di quest'ultimo. Ninurta non assurse mai al ruolo di signore dell'universo, che fu assegnato a Marduk vincitore delle forze del caos. Non può quindi la figura di Marduk in questo testo essere equiparata all'Essere Supremo, di cui R. Pettazzoni (1957, 2005) ha delineato i contorni. Si consideri, comunque, che il "politeismo sofisticato" è, appunto, sofisticato, e quindi il concetto che esso esprime non può essere applicato estesamente, senza attente cautele, al pensiero religioso dell'epoca. Piuttosto si potrebbe accostare a questi testi d'impostazione teologica il "monoteismo emotivo" (*Monotheismus der Stimmungen und Affekte*, nelle parole di Brigitte Groneberg), ovvero la devozione particolare nei confronti di una divinità, che viene pregata e lodata quale fosse unica: cfr. Groneberg (1986: 93-108). La relazione fra queste due polarità del pensiero religioso, ovvero quella che ha condotto alla composizione delle liste qui esposte e quella di cui ha trattato Groneberg, merita un esame particolare, che non si può affrontare in questa sede.

mondo che quest'ultimo percepisce mediante i sensi; dall'altro – implicitamente –, serve a mostrare le connessioni che lo stesso personaggio divino ha con diversi elementi sparsi nell'universo sensibile.

Come s'è detto, non siamo in grado di dimostrare, sulla base dei testi, i motivi per cui, per riferirci ai primi esempi, la dea Nintu sia posta in relazione con la pinna caudale dei pesci o il dio Karkar sia in rapporto col miele, per quanto riguarda il suo pus. Siamo più fortunati col sogno di Gudea, in quanto possiamo spiegare perché Ningirsu sia connesso all'aquila leontocefala, il cui nome è Anzu, entità che si manifesta nell'uragano – i tuoni ruggiscono come leoni e l'abbondanza di pioggia porta esondazioni – e che Ningirsu domina, assorbendone i caratteri, come illustrato da Jacobsen (Jacobsen 1976: 128-9). Ma è un caso fortunato molto raro.

La frequenza di questi accostamenti per noi oscuri è così alta nei testi, che siamo costretti a postulare l'esistenza di scuole di pensiero che di questi accostamenti stessi fornirono spiegazioni, forse orali, e, comunque, allo stato dei fatti, risultano per noi irrimediabilmente perdute. Questa mia convinzione poggia sulle seguenti considerazioni.

Fin dalle epoche più antiche, espressa in tutt'altra forma e riferita a tutt'altro ambito che quello delle rappresentazioni delle figure divine, la medesima concezione appare distintamente in contesto cosmologico. Intendo riferirmi ai testi che connettono realtà diverse ad un comune elemento; sono quei testi che mostrano l'universo come una rete di analogie tra aspetti apparentemente tra loro lontani. Ne ho discusso in altra occasione, cui rinvio per la bibliografia di riferimento (Mander 2009: 7-8, 46-9; Mander 2010: 5-26):

Consideriamo questi due testi; il primo (A.) è databile alla metà del III millennio a. C. proveniente da al-Hiba, l'antica città di Lagash.

Il testo A. raccoglie in sezioni (distinte dal grafema DIL) la sequenza: 1. nome di corso d'acqua, 2. nome di divinità, 3. nome di un pesce, 4. nome di un serpente, e, talvolta, 5. nome di un uccello, tutti e cinque qualificati come "suo" (riferito evidentemente ad una specifica città). Diamo, come esempio, le prime tre sezioni di A.

DIL Il suo canale è Nina-gin, la sua dea è Nanše, la potente signora, il suo pesce è u-lu-gu-gu, il suo serpente è ... [lacuna]; DIL Il suo canale è ... [lacuna], la sua divinità è ... [lacuna], il suo pesce è ... [lacuna], il suo serpente è ...[lacuna]; DIL Il suo canale è Ena-..., la sua divinità è Hendur-sag, il grande messaggero dell'oceano sotterraneo di acque dolci (= Abzu), il suo pesce è il pesce-serpente, il suo serpente è serpente cornuto.

Il secondo testo (B.), è posteriore al testo A. di due millenni, databile al periodo seleucide (III sec. a. C.) e proviene dalla biblioteca della città di Uruk.¹⁰

La “stazione” è il dio Enlil, il mese è il I, (la costellazione) Ariete; il “sentiero” è il dio Šamaš, il mese è il II, (la costellazione) Toro; la “dolce bocca” è il dio Nusku, il mese è il III, (la costellazione) Orione; la “forza” è la dea Uraš, il mese è il IV, (la costellazione) Cancro, Stella-aratro; la “porta del palazzo” è la dea Ninegal, il mese è il V, (la stella) Regolo; la “bolla” è il dio della tempesta Adad, il mese è il VI, (la stella) il Corvo; la “vescica della bile” è il dio Anu, il mese è il VII, (la costellazione) Bilancia; [... testo lacunoso ...]¹¹

Il testo B. elenca: 1. un nome di una parte del fegato d’agnello per l’aruspicina, 2. un nome di divinità, 3. il nome di un mese, 4. il nome di una costellazione o stella.¹²

Di questo modo di pensare le testimonianze sono varie.¹³

Il cosmo, così concepito, non è tuttavia abbandonato a se stesso, ma è diretto da grandi forze che lo governano, e che sono in esso incluse: le divinità.

L’universo che risulta da questa documentazione è una “rete cosmica”, di cui gli dèi costituiscono i nodi, nodi che connettono realtà diverse tra loro, come fiumi, uccelli, pesci, mesi, parti del fegato, stelle, mesi, ecc.

Il concetto di “rete cosmica” è centrale per la comprensione del pensiero mesopotamico antico. Esso è il presupposto sia per la magia (nel suo duplice aspetto di liturgia e terapeutica, e del loro opposto, la stregoneria o magia nera), che per la mantica. Su questo aspetto mi sono soffermato diffusamente altrove (Mander 2009: 46-9; Mander 2010: 5-8), e qui mi limito a riferire un breve quadro.

Un mito sumerico¹⁴ narra dell’arresto della potenza generativa del demiurgo, il dio Enki, dopo che egli aveva fecondato Nin-hursaĝa, la figlia

¹⁰ Weidner (1967: 39-40). ha rintracciato in un testo della biblioteca del re assiro Assurbanipal (di 450 anni quindi più antico) la tradizione, cui il materiale in esame appartiene.

¹¹ I termini tecnici dell’aruspicina non sono tutti chiari. Sappiamo che la “stazione” (o “presenza”) è la *impressio reticularis*, mentre il “sentiero” è la *impressio abomasalis*. La “dolce bocca” e la “forza” dovrebbero situarsi presso la *fissura umbelicalis*, mentre la “porta del palazzo” è la *fissura umbelicalis* stessa. Del resto si hanno vaghe identificazioni nell’anatomia ovina.

¹² Sullo zodiaco babilonese, si vedano i commenti di Reiner (1995: 78). Cfr. inoltre, Hunger, Pingree (1999: 17-8).

¹³ Testi analoghi sono stati pubblicati da Weidner (1967). Cfr. inoltre, per le connessioni col pensiero medico: Heeßel (2005: 1-22).

¹⁴ Cfr. *Electronic Text Corpus of the Sumerian Literature* (etcsl.orinst.ox.ac.uk) 1.1.1; Attinger (1984: 1-52); Alster (1978: 1-52).

generata da lei, Nin-nisig, e poi anche la figlia nata da quest'ultima unione, Nin-kura, e successivamente anche la figlia nata da quest'ultima dea, Nin-imma, la quale, anch'essa fecondata da Enki, diede alla luce la dea-ragno Uttu, dea della tessitura, qui da intendersi come "trama e ordito" del mondo sensibile, la tela della quale è prototipo dell'organizzazione del cosmo¹⁵. Il mito narra come questo arresto fosse opera di Nin-hursaĝa che asportò il seme di Enki dal grembo di Uttu. Così il cosmo assunse l'aspetto attuale, simbolo del quale è il tessuto, in quanto incrociarsi di trama e ordito (Mander 1995: 25).

La "rivoluzione neolitica", sia con la coltivazione dei campi (attività che comporta un ridisegnare lo spazio mediante canali e solchi), sia con la tessitura (ancora un disegno di fili che s'incrociano in trama e ordito) aveva già introdotto questo schema geometrico come tipico del lavoro dell'uomo in quanto propagatore dell'azione ordinatrice dell'universo iniziata dagli dèi.

In questa direzione di pensiero si deve considerare anche l'attività edilizia, possibile in Mesopotamia con mattoni di fango essiccati – tecnica in uso ancora oggi – allineati nel formare il muro, riprendendo la verticalità del muro e l'orizzontalità delle file di mattoni; in particolare ha sommo rilievo la costruzione dei santuari (con la città attorno, come un satellite), ove prestare culto nelle forme prescritte, costruzione che completa, sul piano geografico, la stabilizzazione dei nodi della rete, poiché le posizioni geografiche in cui si trovano le divinità, sparse nei loro templi, riflettono la distribuzione degli astri nel cielo.

La scansione della tavoletta in colonne e righe di nuovo ripropone lo schema cosmico trama-ordito (si consideri, inoltre, l'etimologia di "tessuto – tessuto" anche in italiano), ma questa volta la riproduzione dello schema è posta in posizione di privilegio.

Infatti, da un lato si deve considerare il valore della parola in Mesopotamia, dove la parola non è mai stata considerata la mera pronuncia di un nome, un segnale fonetico che funge da denominazione, ma come riferimento diretto – e quindi evocazione, quando pronunciata – dell'essenza reale stessa della realtà denominata.

¹⁵ Si veda Kirk (1980: 106-13); Alster (1978: 17fn14). Cfr., relativamente al simbolismo della rete Eliade (1993: 98-108): in particolare, "[...] lo stesso Cosmo è concepito come un tessuto, come un'enorme 'trama'. Nella speculazione indiana, ad esempio, l'aria (vâyu) ha 'tessuto' l'universo collegando, come tramite un filo, questo e l'altro mondo e tutti gli esseri insieme [...]" (Eliade 1993: 104).

Ancor più quindi sarà il valore della parola scritta, ovvero espressa secondo una tecnica che è derivata dai codici di segni che gli dèi tracciavano nei responsi oracolari: infatti, accanto a diverse mnemotecniche a carattere amministrativo, l'idea di scrivere discende dall'osservazione di quei tratti distintivi che determinano il vaticinio.

Dall'altro lato, non si deve dimenticare che quanto conosciamo della civiltà mesopotamica, del pensiero, della religione di quel mondo, ci deriva proprio dal materiale epigrafico; in definitiva, tutto ciò che documenta direttamente il pensiero degli antichi e che ci è pervenuto, è stato filtrato dalla classe degli scribi e delle loro accademie.

È quindi evidente che la tavoletta scritta assurge a paradigma della tela di ragno della dea Uttu, essendo strutturata secondo colonne e righe, a imitazione di trama e ordito, con un rilievo ancor più ampio di quanto avrebbe dovuto, se messo a confronto con realtà socialmente più rilevanti, quali l'agricoltura e la tessitura.

L'azione dell'uomo si svolge pertanto nello schema della rete, quello del tessuto cosmico, che è proiezione – come s'è detto – di un ordine superiore, espresso nella volta stellata; di questo ordine superiore l'uomo è conservatore e continuatore. Egli, quindi, opera nell'intreccio delle parti del cosmo, vincolate per analogia secondo le leggi della simpatia e dell'antipatia: questa è la prima manifestazione della tela di Uttu, che potremmo definire "magia", nel senso di conoscenza e tecniche che includono i principi generali che rendono efficaci, da un lato liturgia, mantica ed esorcistica, dall'altro stregoneria e magia nera.

Le figure composte, i *Mischwesen*, quindi, devono essere considerate nel contesto della concezione fondante della "rete cosmica", per essere valutate nel loro senso loro attribuito dalla cultura che li ha generati.

Ma non è esclusivamente su livelli non sensoriali – la "magia" della rete cosmica della dea Uttu – che si svolge l'azione umana, in qualità, come s'è detto, di conservatore e continuatore.

Illuminato dal santuario, il re nel suo palazzo deve dirigere l'attività del regno, secondo le direttive volute nel Cielo delle divinità. Il regno sarà prospero, se il re ottempererà correttamente al suo compito, e sarà allora possibile ampliare i confini, includendo nel regno le regioni che precedentemente ne erano poste all'esterno.

Poiché è il solo regno ad essere riflesso terreno dell'ordine celeste, allargarne i confini significa, in altri termini, dilatare il cosmo sconfiggendo il caos.

Richiamando l'immagine proposta precedentemente relativa all'essenza divina, che trascende, unificandole, le parti di natura eterogenea che ne co-

stituiscono la raffigurazione, possiamo dire che l'espansione del regno svolge analoga funzione, unificando aree esterne a quell'unità ispirata dal volere divino.

La realtà costituita dalla missione dell'umanità di conservare e continuare l'ordine cosmico voluto dagli dèi, missione che può essere compiuta – nell'ordine – dall'erezione del santuario, dalla consacrazione del sovrano, dall'attività prospera ed ordinata del regno, e dalla dilatazione dei confini di questo, sia con le spedizioni militari, che con quelle mercantili, è di necessità fondata sul livello mitologico.

E, infatti, questi miti sono documentati; considererò in questa sede i più importanti.

1.) Il poema sumerico in oltre 700 versi, detto dal suo *incipit*: *Lugal-e*¹⁶, dotato successivamente di traduzione interlineare in accadico, e il più recente

2.) E *Enūma eliš*¹⁷, che dal *Lugal-e* in gran parte discende (Lambert 1986). A questi due, che narrano combattimenti sostenuti da divinità, va aggiunto

3.) il poema sumerico *Gilgameš e Humbaba*¹⁸, il cui contenuto è stato riversato nella versione babilonese del "rapsoda" *Sîn-lêqi-unnini*, l'Epopea standard, come è etichettata in Assiriologia¹⁹.

I primi due poemi narrano le gesta di un giovane dio guerriero che sconfigge le forze del caos, consentendo così all'universo di svilupparsi nella natura del divenire secondo l'ordine divino. I due dèi guerrieri sono rispettivamente Ninurta e Marduk. Il conflitto scende al livello eroico nella terza composizione poetica, dove sono due eroi i protagonisti che vincono un essere mostruoso, custode della Foresta dei Cedri.

Per semplicità espositiva è preferibile cominciare col considerare il terzo poema, che si colloca ad un livello inferiore rispetto a quello sommo degli dèi, materia degli altri due.

La trama della vicenda narra come Gilgameš, divenuto amico di Enkidu, abbia deciso di recarsi nella Foresta dei Cedri (verosimilmente il Libano) per affrontarvi e sconfiggere il suo custode, il mostro Humbaba. Con diverse vicende, alla fine i due eroi riescono ad uccidere il mostro, atto em-

¹⁶ Cfr. traduzione in italiano: Pettinato (2001: 193-234).

¹⁷ Cfr. traduzione in italiano: Bottéro, Kramer (1992: 640-722. Titolo: *La glorificazione di Marduk*).

¹⁸ Cfr. traduzione italiana: Pettinato (1992: 313-23).

¹⁹ Cfr. traduzione italiana: Pettinato (1992: 153-69).

pio, perché non voluto dal re degli dèi, Enlil. Tornati nella loro città, Uruk, della quale Gilgameš è re, i due eroi si troveranno ad affrontare altre difficoltà: la dea Inana / Ištar, l'Afrodite sumerica²⁰, s'invaghisce di Gilgameš, che la respinge, suscitando l'ira di lei, ira tanto violenta da inviare in terra un mostro terribile, il Toro celeste, che sarà anch'esso ucciso dai due eroi.

Quest'impresa "fonda" la prassi di inviare spedizioni per acquisire legname da costruzione, assente in Mesopotamia, ma anche, ad un livello più profondo, segna la rottura di livello tra la regalità più antica e quella introdotta dal regno di Gilgameš²¹. Questa appare un misto di elementi negativi (Gilgameš viola i voleri divini: uccide Humbaba contro il volere di Enlil; respinge Inana / Ištar, uccide il Toro Celeste; opprime il suo popolo ed esercita lo *ius primae noctis* ad Uruk, prima di essere affrontato da Enkidu), ma anche positivi (le mura di Uruk; la preoccupazione per gli anziani della città, per i quali avrebbe voluto portare ad Uruk la pianta che fa ringiovanire). Steinkeller vede nell'eroe la proiezione dei sovrani Sargonici, in particolare Naram-Sîn²², figura altrettanto controversa, nel pensiero mesopotamico. Gilgameš, apparentemente trascurato dai sovrani di Akkad, viene invece accolto dai re della III dinastia di Ur, coerentemente con il loro distinguersi dalla dinastia accadica²³.

Questo episodio epico è rappresentato in diversi modi, ed è uno dei pochi episodi narrati nei testi letterari che ci siano pervenuti. Di Humbaba abbiamo rappresentazioni sia dell'intera figura, e allora la sua forma richiama un feto, o della sola testa, dopo che il mostro fu decapitato dai due eroi, vista frontalmente. Mentre la prima tipologia richiama gli *omina* teratologici, come s'è visto prima, la seconda, spesso a forma di intestino, esprime la potenza racchiusa nel mostro Humbaba, potenza che si dispiegherà nelle innovazioni – acquisizione dei cedri da costruzione, nuovo aspetto della regalità – che seguiranno (Graff 2013: 129-42).

Se due eroi aprono, anche contro il volere divino, nuove vie nelle umane vicende, su un livello ben superiore agiranno gli dèi Ninurta e Marduk. Dopotutto, scriveva Abamone (*nom de plume* di Giamblico),

²⁰ Le affinità tra Afrodite e Ištar sono tali da far accogliere l'ipotesi di una discendenza della divinità greca dalla contigua area vicino-orientale: cfr., da ultima, Pryke (2017: 3, 21, 27, 126; ringrazio la collega dott. Noemi Borrelli per la segnalazione); cfr. inoltre West (1997: 56-7), Burkert (1992: 96-100; 1985: 152-3). L'affinità fra gli dèi olimpici e quelli mesopotamici è rilevata da Lambert (1975: 192).

²¹ Steinkeller (2018). Ringrazio il collega dott. Palmiro Notizia per la segnalazione.

²² Dinastia di Akkad (città forse posta prossima a quella di Kiš): 2335-2200 circa a. C., fondata da Sargon.

²³ Dal 2112 al 2004 a. C.

che “[...] il genere degli Eroi, producendo primieramente il contatto con gli ultimi gradini (= anime disincarnate ed incarnate), partecipa in certo modo anche dei gradi superiori (= prima i demoni e poi le divinità). Certo, anche partendo da questi generi intermedi, si potrebbe comprendere il legame che ininterrottamente unisce i primi (= gli dèi) agli ultimi generi [...]” (Sodano 2013: 21-3).

Difatti, gli elementi eterogenei o le divinità o gli astri, che “qualitativamente” compongono la figura degli dèi guerrieri, trovano riscontro nella gestualità rituale del sovrano durante la celebrazione di liturgie ufficiali (Pongratz-Leisten 2015: 128): e questo costituisce il “contatto con gli ultimi gradini” di Abamone. La partecipazione ai “gradi superiori” si manifesta nel parallelismo con le vicende epiche relative allo scontro cosmico, cantate nei due poemi menzionati prima: *Lugal-e* e *Enūma eliš*.

Il nucleo comune della trama consiste nella battaglia che un giovane dio guerriero sostiene contro un’entità avversa all’ordine divino, e contro l’esercito che questa comanda²⁴. Il culmine dell’azione si ha allorché l’entità avversa viene abbattuta ed il suo esercito distrutto. Al termine della descrizione della vittoria, viene cantato il segmento qualificante l’intera trama: l’eroe vincitore mette ordine nel cosmo, rendendo possibile la vita del mondo in cui viviamo.

Di natura diversa sono invece gli avversari protagonisti dei due poemi. Nel *Lugal-e* Ninurta deve combattere il dèmone Asag, seguito dal suo esercito di pietre. Di costui si dice solo che è pari a Ninurta. Nell’*Enūma eliš* è il Mare, Tiāmat, quale caos primordiale, ad essere il nemico di Marduk. L’*Enūma eliš* fu fra i grandi poemi accadici fra i primi ad essere tradotto nella storia dell’assiriologia, e fu intitolato dai suoi traduttori *The Babylonian Genesis*²⁵, sulla base del contenuto della sua prima tavola. Questa, infatti, prima fra sette, composta da 162 versi, espone la dottrina babilonese circa l’origine del cosmo e relativa teogonia, dal primo momento, per giungere poi alla nascita, appunto, di Marduk, ai versi 80-108, quando si solleva la ribellione delle primigenie forze del caos. Un racconto quindi, così consistente, da giustificare l’equivoco in cui caddero i primi filologi che fornirono la traduzione integrale dei manoscritti del poema ai loro tempi conosciuti. Tiāmat organizzò un esercito di undici mostri, che la fiancheggiarono nello scontro con Marduk.

Nel *Lugal-e* Ninurta libera le acque del Tigri, che erano trattenute, in modo che il fiume possa scorrere nella piana mesopotamica, consen-

²⁴ Nomi molteplici: Lambert (2013: 147-8).

²⁵ Così s’intitola la prima edizione: Smith (1876), e successivamente quella di Heidel (1962).

tendo l'esercizio dell'agricoltura. Sua madre, la dea Ninlil, parda del signore degli dèi, Enlil, a beneficio del quale Ninurta s'è battuto, si precipita dal figlio, che vedendola le attribuisce il nome della dea-madre, Nin-hursaĝa, conferendole le qualità di quella, ovvero far nascere e vivere uomini, animali, piante e minerali (così nella concezione sumerica). Altrove ho delineato le affinità fra Ninlil / Nin-hursaĝa ed Ecate degli *Oracula Chaldaica* (Mander 2013b: 115-32), per la sua funzione intermedia tra Cielo e terra. Ninurta, inoltre, determina il destino delle pietre che avevano militato a favore di Asag, distinguendole dalle altre, che non si erano ribellate ad Enlil.

La vittoria di Marduk nell'*Enūma eliš* apre anch'essa la strada ad una sistemazione radicale e definitiva dell'ordine cosmico. Con la carcassa di Tiāmat uccisa, Marduk creò i cieli e la terra, fece sgorgare i fiumi e sistemò i livelli del cosmo. Col sangue di Kingu, il comandante degli undici mostri di Tiāmat, Ea, padre di Marduk, seguendo il consiglio del figlio vincitore, impastò l'argilla e fece l'uomo.

Accanto alla forte somiglianza fra i due caratteri dei due dèi eroici protagonisti – il più recente assorbì i tratti del più antico – spicca la differenza tra i due avversari, Asag e Tiāmat, così come divergono le modalità di riordinamento del cosmo dopo la vittoria. Marduk venne addirittura proclamato signore dell'universo dal dio Enlil, che gli cedette il suo ruolo, mentre nulla di simile è riferibile a Ninurta, cui nemmeno è demandato il merito di aver partecipato in qualche modo alla creazione l'umanità.

Vi è un punto cardinale comune ai due poemi: la sconfitta dell'avversario pone a disposizione del dio vincitore l'enorme potenza posseduta dal vinto, analoga alla potenza di Humbaba sul gradino degli eroi. Potenza che il dio dirigerà verso una nuova sistemazione dell'universo.

Non mi addentro sul significato che è attribuibile – ed io attribuisco – ai due poemi. Entrambi rappresentano lo scontro cosmico che consente lo scorrere del tempo, dando all'universo la configurazione adatta alla moltiplicazione degli esseri individuali (Mander 2009-2010: 81-98); questa interpretazione ben s'attaglia alle considerazioni che seguono.

Prendo le mosse da uno studio di Laura Feldt sulle descrizioni dei due rivali nel *Lugal-e* (Feldt 2011: 123-63): l'esame minuzioso mostrò come queste non consentissero la determinazione della figura dei contendenti. In altre parole, le descrizioni mancavano in maniera consistente di coerenza. Un'osservazione questa, che si può estendere anche alle rispettive descrizioni nell'*Enūma eliš*, dove mancano descrizioni "pittoriche" sia di Tiāmat e degli undici mostri, sia di Marduk.

Ora, mentre nel “gradino eroico”, – assumendo la nomenclatura di Giamblico citata prima – l’entità da sconfiggere è ben descritta, con ampi riscontri nell’iconografia, in questa battaglia cosmica, che si svolge ad un gradino superiore e che determina l’assetto del mondo dei viventi, le descrizioni mirano a suscitare un’impressione, senza formalizzarla distintamente.

Possiamo quindi sostenere che le descrizioni “mostruose” dei *Göttertypentext* e dei *God Description Texts*, e relativi riscontri in altri testi, costituiscano il versante rivolto al mondo corporeo, il mondo della natura, mentre il versante rivolto al mondo divino si serve di simboli vaghi, come si conviene all’esposizione di realtà ineffabili. Simboli idonei a suscitare impressioni, piuttosto che a delineare forme di figure definite.

In tale ambito di considerazioni si colloca anche la *mise* di alcuni tipi di sacerdoti, come gli esorcisti, vestiti da pesce per richiamare la figura del mitico Oannes, l’uomo-pesce, che, come sappiamo da Berosso, trasmise agli uomini le conoscenze necessarie per stabilire il culto e con esso la civiltà, e anche per richiamare le capacità esorcistiche di Enki / Ea, dio la cui sede sta nell’oceano di acque dolci sotterraneo.

Sull’altra figura, l’uomo-leone, abbiamo molte meno informazioni. La sua esistenza è stata individuata da Ellis (1977: 67-78). In alcuni rilievi monumentali neo-assiri sono rappresentati individui che indossano una pelle con la testa da leone che sembrano danzare.

Ellis suggerisce, poiché il contesto rappresenta una scena successiva ad una battaglia, che i danzatori in veste leonina stiano esorcizzando i fantasmi dei guerrieri nemici caduti.

L’attenzione sulla *mise* di due sacerdoti, che rende loro l’apparenza di *Mischwesen*, pone in rilievo la valenza simbolica delle forme composte di elementi eterogenei.

Parti di animali diversi ne rappresentano non solo le qualità specifiche (nel caso del leone, la forza e l’aggressività), ma anche l’adesione ad uno specifico contesto divino (come l’uomo-pesce).

La composizione di queste parti, dall’origine diversa, assomma le qualità da cui quelle provengono, in un nuovo ordine, che diventa il nodo di una rete cosmica centrata sullo scopo per cui i sacerdoti agiscono. La regolarità delle rappresentazioni indica una funzione specifica di ogni singola parte. Per fare un esempio, è documentato un demone protettivo dal corpo leonino e dalla testa umana: si tratta dell’*uridimmu*, “Leone pazzo” (Wiggermann 1992: 186, fig. 5); se ne sa poco, ma la diversa distribuzione di parti leonine ed umane sembra indicare differenze significative nelle sue caratteristiche e funzioni rispetto ad altri esseri, la cui testa è a forma leonina.

Posso sostenere, per concludere, che, il mostruoso nell'antica Mesopotamia non costituisce caratteristica del Sacro: il mostruoso è un'estensione della concezione dell'epigenesi nel contesto più generale della rete cosmica, rete di cui le divinità costituiscono gangli centrali. Il mostruoso è una manifestazione di questo universo divino, sia come "segni del codice" impressi al feto deforme, sia come *Mischwesen* collocati nell'ambito della potenza cosmica che la divinità esprime.

Di conseguenza l'eterogeneità di forme indicano solo rapporti con parti o elementi del cosmo che a quell'entità sono connessi o – meglio – che di quell'entità costituiscono manifestazione.

In conclusione, quindi, il mostruoso è una modalità espressiva di realtà non corporee desunto dalla concezione dell'epigenesi.

Bibliografia

- Alster, B., *Enki and Ninhursag: the creation of the first woman*, "Ugarit Forschungen", n. 10 (1978), pp. 15-27.
- Arnaud, D., *Le foetus et les dieux au Proche-Orient sémitique ancien*, "Revue d'histoire des religions", n. 13/2 (1996), pp. 124-42.
- Attinger, P., *Enki et Ninhursaga*, "Zeitschrift für Assyriologie", n. 74 (1984), pp. 1-52.
- Bottéro, J., Kramer, S.N., *Uomini e dèi della Mesopotamia*, Torino, Einaudi, 1992.
- Burkert, W., *Greek religion*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1985.
- W. Burkert, *The Orientalizing revolution: Near Eastern influence on Greek culture in the Early Archaic Age*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1992.
- Ellis R.S., "Lion-men" in Assyria, in R.S. Ellis, M. de Jong (eds.), *Essays on the Ancient Near East in memory of Jacob Joel Finkelstein*, Hamden (CT), Archon Books, 1977.
- Feldt L., *Monstrous identities: narrative Strategies in Lugal-e and some reflections on Sumerian religious narrative*, in F. Hagen, J. Johnston et alii (eds.), *Narratives of Egypt and Ancient Near East*, Leuven-Paris-Walpole, Peeters, 2011.
- Graff, S.B., *The head of Humbaba*, "Archiv für Religionsgeschichte", n. 14/1 (2013), pp. 129-42.
- Green, A., *Mischwesen. A. Archäologie. Mesopotamien*, "Reallexikon der Assyriologie", 8, Berlin-Boston, De Gruyter, 1993-1997, pp. 246-64.
- Groneberg, B., *Eine Einführungsszene in der altbabylonischen Literatur: Bemerkungen zum persönlichen Gott*, in K. Hecker, W. Sommerfeld (eds.), *Keilschriftlichen Literaturen*, Berlin, Reimer Verlag, 1986, pp. 93-108.
- Eliade, M., *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Galimard, 1952 (tr. it. M. Giacometti, *Immagini e simboli*, Milano, Jaca Book, 1993).
- Heeßel, N., Stein, *Pflanze und Holz. Ein neuer Text zur "medizinischen Astrologie"*, "Orientalia", n. 74 (2005), pp.1-22.

- Heidel, A., *Babylonian Genesis*, Chicago, The University of Chicago Press, 1962.
- Hunger, H., Pingree, D., *Astral sciences in Mesopotamia*, Leiden-Boston, Brill, 1999.
- Jacobsen, Th., *The treasures of darkness*, Yale University Press, New Haven & London, 1976.
- Th. Jacobsen, *The harps that once ... Sumerian poetry in translation*, New Haven & London, Yale University Press, 1987.
- Kirk, G.S., *Myth: its meaning and function in Ancient and other cultures*, Berkeley & Cambridge, University of California, 1970 (tr. it. B. Fiore, *Il mito: significati e funzioni nella cultura antica e nelle altre culture*, Napoli, Liguori, 1980).
- Köcher, F., *Die babylonische Göttertypentext*, "Mitteilungen der Instituts für Orientforschung", n. 1 (1953), pp. 57-95.
- Lambert, W.G., *The historical development of the Mesopotamian pantheon: a study in sophisticated polytheism*, in H. Goedicke, J.J.M. Roberts (eds.), *Unity and diversity: essays in history, literature and religion in the Ancient Near East*, Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press, 1975, pp. 191-200.
- Lambert, W.G., *Lugal-idda*, "Reallexikon der Assyriologie", 6, Berlin-Boston, De Gruyter, 1980-83, p. 142.
- Lambert, W.G., *Ninurta mythology in the Babylonian epic of creation*, in K. Hecker, W. Sommerfeld (eds.), *Keilschriftlichen Literaturen*, Berlin, Reimer Verlag, 1986, pp. 55-60.
- Lambert, W.G., *Babylonian Creation Myths*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns, 2013.
- Leichty, E., *The omen series "Šumma izbu"*, New York, Locust Valley, 1970.
- Levine, B.A., *Global monotheism: the contribution of the Israelite prophets*, in M.J. Geller (ed.), *Melammu: the Ancient world in an Age of Globalization*, Berlin, Open Access, 2014.
- Liverani, M., *Israel's history and the history of Israel*, London & Oakville, Equinox, 2005.
- Livingstone, A., *Mystical and mythological explanatory works of Assyrian and Babylonian scholars*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- Mander, P., *Designs on the Fara, Abu-Šalābīkh and Ebla texts*, "Annali dell'Istituto Universitario Orientale", n. 55 (1995).
- Mander, P., *La religione dell'antica Mesopotamia*, Roma, Carocci, 2009.
- Mander, P., *The magic duel from Sumer to the grail: considerations on a study by Coomaraswamy*, in M.G. Biga, J.Ma. Cordoba Zoilo, C. del Cerro, E. Torres (eds.), *Homenaje a Mario Liverani, fundador de una ciencia nueva (I) – Omaggio a Mario Liverani, fondatore di una nuova scienza (I)*, "ISIMU", n. 11-12 (2009-2010), pp. 81-98.
- Mander, P., *Divinazione e magia cerimoniale nelle civiltà mesopotamiche*, in G.M. Cazzaniga (a cura di), *Esoterismo*, Torino, Einaudi, 2010.
- Mander, P., *Mischwesen nella religione mesopotamica*, Roma, Quasar, 2013a.
- Mander, P., *Hekate's roots in the Sumerian-Babylonian pantheon according to the Chaldean oracles*, in G. Sfameni Gasparro, A. Cosentino, M. Monaca (a cura di), *Religion in the history of European culture: proceedings of the 9th European*

- association for the study of religions annual conference and IAIR special conference*, "Officina di Studi medievali", n. 16/1 (2013b), pp. 115-32.
- Pettazzoni, R., *L'Essere supremo nelle religioni primitive*, Torino, Einaudi, 1957.
- Pettazzoni, R., *Monoteismo e politeismo*, Milano, Medusa, 2005.
- Pettinato, G., *La Saga di Gilgameš*, Milano, Rusconi, 1992.
- Pettinato, G., *Mitologia sumerica*, Torino, UTET, 2001.
- Pongratz-Leisten, B., *Imperial allegories: divine agency and monstrous bodies in Mesopotamia's body description texts*, in B. Pongratz-Leisten, K. Sonik (eds.), *The materiality of divine agency*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2015, pp. 119-41.
- Pryke, L.M., *Ishtar*, Abingdon UK & New York, Routledge, 2017.
- Reiner, E., *Astral magic in Babylonia*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1995.
- Seymour, M., *Mesopotamia*, in T. Insoll (ed.), *Oxford handbook of archaeology of ritual and religion*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Smith, G., *The Chaldean account of genesis*, New York, Scribner Armstrong, 1876.
- Sodano, A., *Giamblico, I misteri egiziani*, Milano, Bompiani, 2013.
- Steinkeller, P., *The reluctant En of Inana – or the persona of Gilgameš in the perspective of Babylonian political philosophy*, "Journal of Ancient Near Eastern history", n. 5 (2018), pp. 149-77.
- Weidner, E., *Gestirn-Darstellungen auf babylonischen Tontafeln*, Wien, Böhlau, 1967.
- West, M.L., *The east face of Helicon*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- Wiggermann, F.A.M., *Mesopotamian protective spirits: the ritual texts*, Groningen, Styx & PP, 1992.
- Wiggermann, F.A.M., *Mischwesen. A. Philologisch. Mesopotamien*, "Reallexikon der Assyriologie", 8, Berlin-New York, De Gruyter, 1993-1997, pp. 222-46.