



Università
Ca' Foscari
Venezia



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Università
degli Studi
di Verona

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

CORSO DI DOTTORATO IN STUDI STORICI, GEOGRAFICI, ANTROPOLOGICI

Curriculum: Studi storico-religiosi e antropologici

CICLO XXIX

Il potere performativo della Parola Divina nei miti di Creazione del Vicino Oriente Antico

Coordinatrice del Corso: Ch.ma Prof.ssa Maria Cristina La Rocca

Supervisore: Ch.ma Prof.ssa Simonetta Ponchia

Dottorando: Silvia Gabrieli

Ai miei genitori

SOMMARIO

ABSTRACT.....	2
INTRODUZIONE.....	6
CAPITOLO 1.....	10
Problematiche metodologiche.....	10
1.1. Perché la “Parola Creatrice”?.....	10
1.2. La comparazione nelle discipline umanistiche: un approccio teorico-pratico.....	13
1.3. Performatività: un approccio linguistico.....	17
1.4. Storia degli studi.....	20
1.4.1. Confronti ancora tabù? Un secolo di <i>Babel und Bibel Streit</i>	21
CAPITOLO 2.....	31
La Parola Creatrice in Mesopotamia.....	31
2.1. Ambiti in cui è attestata.....	31
2.1.1. Premessa: il concetto di immagine divina in Egitto e in Mesopotamia.....	33
2.1.2. Il rituale <i>mīs-pî</i> in Mesopotamia.....	36
2.1.3. Il Rituale <i>wp-t-r3</i> in Egitto.....	42
2.1.4. Rituali a confronto.....	49
2.2. La storia degli studi dell’ <i>Enūma Eliš</i>	51
2.2.1. La tradizione del testo.....	55
2.2.1.1. Recensione assira.....	58
2.2.1.2. Commentari.....	61
2.2.1.3. Contro-testi e intertestualità.....	66
2.2.1.4. Occasioni per la fruizione.....	72
2.2.2. Sinossi del poema.....	74
2.2.2.1. I Tavoletta.....	74
2.2.2.2. II Tavoletta.....	74
2.2.2.3. III Tavoletta.....	75
2.2.2.4. IV Tavoletta.....	76
2.2.2.5. V Tavoletta.....	77
2.2.2.6. VI Tavoletta.....	78
2.2.2.7. VII Tavoletta.....	78
CAPITOLO 3.....	80
<i>Enūma Eliš</i>	80
3.1. Momenti di creazione.....	81
3.1.1 La coppia primordiale: Apsû e Tiāmat.....	84
3.1.2. Genealogie a confronto: Anu, Ea e Marduk.....	86
3.1.3. Mummu.....	88

3.1.4. La generazione delle coppie divine	94
3.1.5. Altri dei.....	100
3.1.6. La nascita di Marduk	102
3.1.7. Altre creazioni: gli undici mostri di Tiāmat	102
3.1.8. Apsû, Qingu e Marduk: il legittimo erede al trono.....	106
3.1.9. Il Destino e la Tavola dei Destini	107
3.1.9.1. Come si decreta un destino?.....	115
3.1.10. I destini nel poema.....	123
3.1.11. Anutu ed Enlilutu.....	128
3.1.12. Il destino di Marduk: sovrano, guerriero, e creatore	132
3.1.12.1. Il sovrano.....	133
3.1.12.2. Il guerriero.....	137
3.1.12.3. Il creatore	138
3.2. Lessico della creazione.....	144
3.3. A cosa serve la parola in <i>Enūma Eliš</i> ?	151
3.3.1. Esistere e ricevere un nome / Avere un nome per poter esister	151
3.3.2. Parola e Azione.....	155
3.3.3. Decreti Divini	156
3.3.4. Potere di Distruggere e di Creare.....	158
3.4. I Cinquanta Nomi di Marduk	159
3.4.1. Marduk.....	165
3.4.2. Lugaldimmerankia.....	168
3.4.3. Asalluḫi.....	169
3.4.4. Gli altri nomi.....	173
3.4.5. I nomi e la Parola Creatrice	179
3.5. Conclusioni preliminari.....	181
CAPITOLO 4.....	183
La Parola Creatrice in Egitto.....	183
4.1. Questioni metodologiche.....	183
4.1.1. Performatività: magia, parola e discernimento	183
4.1.2. Il Creatore e la Parola	188
4.2. Introduzione alle principali cosmogonie in Egitto	191
4.2.1. Cosmogonie: somiglianze e differenze.....	191
4.2.1.1. Il tempo precedente alla creazione.....	192
4.2.1.2. Il dio creatore	195
4.2.1.3. Il monticolo primordiale	196
4.2.1.4. Il processo creativo	197
4.2.2. La Teologia Eliopolitana	197

4.2.3. La Teologia Ermopolitana	199
4.3. La <i>Teologia Menfita</i>	201
4.3.1. Caratteristiche fisiche della <i>Pietra di Shabaka</i>	203
4.3.2. Storia degli studi	204
4.3.3. Problemi di datazione	209
4.4. Il testo della <i>Pietra di Shabaka</i>	218
4.4.1. La titolatura reale di Shabaka	220
4.4.2. Commento al testo della <i>Pietra di Shabaka</i>	222
4.4.2.1. Ptah: cuore e lingua come mezzi di creazione: col. 53-56.....	224
4.4.2.2. Creazioni individuali di Ptah: col. 57-60	226
4.4.2.3. Il Creatore come sovrano di Menfi: col. 61	228
4.4.2.4. Osiride e la manifestazione della regalità a Menfi: col. 62-64.	229
4.4.2.5. Il lessico della creazione	230
4.5. Analisi della figura del dio Ptah.....	232
4.6. Altre testimonianze.....	236
4.7. Note conclusive del capitolo	240
CAPITOLO 5	245
L'eredità mesopotamica ed egiziana nel mondo Occidentale.....	245
5.1. L' <i>Enūma Eliš</i> e l'Occidente	245
5.2. L'eredità intellettuale della <i>Teologia Menfita</i>	250
5.3. L'eredità del Vicino Oriente Antico.....	253
CAPITOLO 6	258
Note Conclusive.....	258
6.1. Approccio comparativo	258
6.2. La prospettiva linguistica	260
6.3. Le modalità di creazione	260
6.4. La creazione come piano divino.....	262
6.5. La terminologia della creazione	264
6.6. Eredità	264
ABBREVIAZIONI	266
BIBLIOGRAFIA	268
BIBLIOGRAFIA DELLA SEZIONE METODOLOGICA.....	268
BIBLIOGRAFIA <i>mis-pî</i> E <i>wp-t-r3</i>	269
BIBLIOGRAFIA ENŪMA ELIŠ	272
BIBLIOGRAFIA TEOLOGIA MENFITA.....	287
SITOGRAFIA	295

Il potere performativo della Parola Divina nei miti di Creazione del Vicino Oriente Antico

ABSTRACT

Obiettivo

Questa tesi è volta all'individuazione e all'analisi del ruolo della "Parola Creatrice" o "Parola Performativa" nei miti di creazione del Vicino Oriente Antico. Questo percorso si sviluppa attraverso lo studio di due casi specifici: la *Teologia Menfita* in Egitto e l'*Enūma Eliš* in Mesopotamia.

Metodo

Attraverso la definizione del concetto di "performatività", sia in ambito culturale, sia linguistico, e grazie ad un'attenta impostazione metodologica per la comparazione nelle discipline storiche-umanistiche, è stato possibile selezionare i due casi studio oggetto della presente indagine.

L'analisi dei due testi è stata preceduta da una sintetica presentazione e comparazione del *Rituale di Apertura della Bocca* in Mesopotamia (*mīs pī*) e in Egitto (*wp·t-r3*). Tale comparazione si è rivelata utile per comprendere l'approccio di queste due culture al medesimo problema: l'attribuzione di una valenza performativa ad un prodotto culturale/artistico.

L'analisi approfondita dei testi è stata affrontata all'interno di due capitoli separati, uno per l'ambito mesopotamico, uno per quello Egiziano. I due casi studio sono stati collocati storicamente e culturalmente, nonché posti in relazione con altri prodotti del medesimo contesto culturale (Egitto, Mesopotamia) aventi diversi gradi di affinità con i nostri due testi.

Viste tutte le peculiarità (struttura e lunghezza della narrazione, complessità, lingua, contesto di fruizione) dei due miti, la loro analisi non si è sviluppata in modo perfettamente speculare, bensì su una serie di problematiche specifiche che sono state individuate all'interno di ogni testo. La comparazione si è svolta prevalentemente sull'analisi delle analogie e delle differenze riscontrate in questi specifici argomenti (prospettiva linguistica; modalità di creazione; creazione come "piano divino"; terminologia specifica; eredità).

Conclusioni

L'attività di comparazione ha portato in luce non solo la presenza, in entrambe le tradizioni, del concetto di "Parola Performativa", ma anche il suo diverso livello di elaborazione e di specifico impiego all'interno dei diversi contesti culturali. Grazie a quest'indagine è stato possibile anche giungere a delle conclusioni circa l'eredità di questi testi nelle elaborazioni del pensiero del periodo successivo a quello in cui tali fenomeni sono stati prodotti e fruiti.

Parole Chiave

Performatività; Parola Performativa; Parola Creatrice; *creatio per verbum*; creazione; miti di creazione; *Teologia Menfita*; *Enūma Eliš*.

INTRODUZIONE

Nell'intraprendere un percorso di ricerca come quello che verrà presentato qui di seguito, numerosi sono i problemi metodologici che si incontrano, primo fra tutti il quesito circa la fattibilità stessa dell'indagine, condotta all'insegna della comparazione, seguito dai dubbi riguardanti la terminologia specifica di questo contesto e i diversi approcci che, necessariamente, si dovranno assumere e modificare in corso d'opera rispetto alla diversità delle fonti esaminate. Nonostante queste indubbe difficoltà, si ritiene che la prospettiva qui proposta necessiti una complessiva e approfondita considerazione scientifica.

Si è scelto di affrontare il problema del potere performativo della parola nei miti di creazione del Vicino Oriente Antico, prendendo in considerazione, in particolare, due casi molto interessanti, ovverosia il cosiddetto “*Poema della Creazione Babilonese*” o “*Enūma Eliš*” e la “*Teologia Menfita*”¹, e due contesti culturali, quali la Mesopotamia e l'Egitto, che sono spesso messi in stretta relazione, ma raramente comparati in modo puntuale. A tale proposito, il confronto tra queste due realtà culturali e le ipotesi circa lo scambio reciproco di uomini e idee dall'ambiente Siro-Mesopotamico a quello nilotico, sono più facilmente accettati e diffusi in certi ambiti di studio, quali quelli relativi alla storia economica del Mediterraneo Orientale, ai rapporti diplomatici internazionali o alla storia dell'arte e della circolazione di specialisti e manufatti, grazie anche al supporto delle evidenze archeologiche.

Dopo un lungo periodo di reciproca chiusura delle discipline specifiche (Assiriologia ed Egittologia), durato, quasi ininterrottamente, fino alla seconda metà del Novecento, sempre più spesso oggi l'Egitto viene incluso in volumi di storia e miscellanee sul Vicino Oriente Antico, non più solo come mera esposizione di un determinato fenomeno, bensì come termine di paragone per quello stesso fenomeno in esame. Questi studi di carattere sì generico, ma soprattutto inclusivo, fanno ben sperare che possa presto cadere il tabù dell'*incomparabilità* del mondo Mesopotamico con quello faraonico, nonché di quello Mesopotamico con quello Biblico o addirittura greco/ellenistico. Alla radice di tale rifiuto di accostare in maniera troppo “ardita” questioni relative alle discipline specifiche che si occupano di questi ambiti culturali, come l'Assiriologia o l'Egittologia, vi sono, fin dallo sviluppo delle prime ricerche nel corso dell'Ottocento, ragioni legate all'idea di prestigio e autonomia culturale auto-costruite dagli studiosi specialisti nell'una o nell'altra materia.

Come verrà meglio spiegato nel corso dei prossimi capitoli, l'interesse per il passato e per le culture preclassiche sorte attorno al bacino del Mediterraneo fu messo in moto dalla spedizione in Egitto di Bonaparte (1798-1801), evento storico che sortì, tra le altre cose, la nascita della moderna

¹ Nel testo *Enūma Eliš* è abbreviato come En.El.; *Teologia Menfita* è Te.Me. In questo secondo caso altri termini che si riferiscono a questo stesso documento sono: *Shabaka Stone* o *Pietra di Shabaka*.

Egittologia. A partire da questo episodio, l'Egitto venne percepito immediatamente come un mondo affascinante e misterioso, ma al contempo originale e chiuso in sé stesso, mentre la Mesopotamia venne invece sentita come la terra in cui era stata rivelata la Bibbia e quindi un territorio da leggere alla luce di quel testo, da usarsi quasi come guida storica e geografica² alla regione. La necessità di indagare quelle zone era quindi sostenuta da alcuni ambienti protestanti anglosassoni, come tentativo di dare una base di verità a quanto scritto nella Bibbia e in parziale opposizione al nascente spirito positivista, la cui tendenza a storicizzare e “de-divinizzare” ogni cosa era vista con grande paura e sospetto. In particolare, l'arrivo a Londra dei materiali scavati da Layard³ nei territori dell'Impero Ottomano, scatenò diverse reazioni: da un lato la posizione difensiva del suddetto clero protestante, che nelle università inglesi rappresentava la roccaforte dell'immobilismo biblico, al quale le nuove scoperte piacevano solo nella misura in cui si accordavano con la Bibbia; dall'altro i classicisti che guardavano con orrore queste sculture assire, ritenute di livello così inferiore rispetto ai marmi del Partenone da meritare a malapena di condividere lo stesso museo.

Da un punto di vista culturale, e forse anche storico, nell'immaginario Ottocentesco l'antica Mesopotamia, e, più nello specifico, Babilonia e le città Assire, poteva essere intesa secondo due prospettive differenti: da un lato, come sfondo e teatro delle vicende bibliche e delle tribolazioni del popolo ebraico; dall'altro come terra d'origine dei Persiani, che incarnavano tutto quel mondo asiatico e orientale che la Grecia classica aveva percepito come diverso e altro da sé e dal quale aveva sentito il bisogno di difendersi con sanguinosi conflitti. Solo nella prospettiva della conquista di Alessandro Magno e dello sviluppo dei successivi regni ellenistici questa zona aveva acquisito un qualche valore agli occhi degli studiosi del mondo classico, valore che, comunque, non aveva quasi alcun peso al confronto con la presunta superiorità e con i risultati ottenuti dalla civiltà Greca o Romana⁴. L'interesse prevalentemente aneddótico ed etnografico degli scrittori classici per l'Egitto e per la Mesopotamia, congiunto al loro scrivere in un momento storico in cui ormai lo splendore millenario di quelle civiltà stava rapidamente svanendo per lasciare il posto ad altri fenomeni culturali, fecero sì che si tramandasse un'immagine distorta del passato di quelle stesse civiltà, contribuendo ad alimentare una sorta di “leggenda” dei tempi antichi di tutto il Vicino Oriente Antico.

Quando l'Egittologia e l'Assiriologia nacquero come discipline scientifiche, ormai molti secoli dopo gli scrittori classici, esse cercarono in tutti i modi di rivendicare la propria autonomia

² Con spirito analogo a quello di Schliemann con l'Iliade presso la collina turca di Issarlik nel 1870.

³ Sir Austen Henry Layard (1817-1894), diplomatico e viaggiatore, appassionato d'Oriente. A soli 25 anni arrivò in Alta Mesopotamia carico di curiosità intellettuale e scavò in tre siti maestosi, che si rivelarono poi essere le tre capitali assire (Kalhu/Nimrud, Dur-Sharrukin (Khorsabad) e Ninive/Kuyunjik), a partire dal 1842 e poi sempre più intensamente dal 1845 al 1849. Da questi monticoli Layard estrasse bassorilievi, tori androcefali, bronzi, avori e alcuni testi in cuneiforme che alimentarono il mito della biblioteca di Assurbanipal.

⁴ Detienne 2008:7-8.

intellettuale e di affrancarsi dal peso della tradizione classica, con il risultato quasi immediato di una forte chiusura nei confronti di tutte le altre materie. Sul fronte degli studi mesopotamici, a cavallo fra Ottocento e Novecento, cominciarono a intravedersi delle aperture verso un atteggiamento comparativo e interdisciplinare: fecero la loro comparsa studi sistematici che volevano agganciare determinate questioni assire o babilonesi alla Bibbia oppure agli studi classici, dando origine, da un lato alla vicenda *Babel-Bibel*, dall'altro al gruppo Panbabilonista (dei quali si avrà modo di trattare ampiamente di seguito). La conclusione (amara) di queste vicende e il "richiamo all'ordine" da parte di Landsberger nel 1925 scoraggiarono per molti anni il confronto sistematico non solo tra il Vicino Oriente Antico e l'esterno, ma anche tra aree culturalmente diverse all'interno di quella stessa macro-regione (come appunto Mesopotamia ed Egitto).

Un importante tentativo nella storia degli studi di tutto il Vicino Oriente Antico fu il volume di Frankfort⁵, Wilson, Jacobsen e Irwin del 1946, *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East* (tit. it. *La filosofia prima dei greci*) nel quale tre specialisti (Wilson, Jacobsen e Irwin) si occuparono del pensiero dell'uomo e del suo affrancamento dal mito nei rispettivi settori di ricerca, ovverosia Egitto, Mesopotamia e Israele, lasciando ai coniugi Frankfort l'onore di intrecciare relazioni e confronti tra i tre ambiti e aprendo quindi la strada a future comparazioni.

Nonostante quest'opera importantissima, rimane a tutt'oggi diffusa l'idea, presso numerosi studiosi, che i tentativi di comparazione debbano riguardare specifici campi d'indagine, come quello economico, storico-politico o artistico, ma che l'accostamento o la comparazione tra testi mesopotamici e testi egiziani, come ci si propone appunto in questa tesi, sia da ritenersi quasi azzardato, soprattutto a causa delle peculiarità della documentazione delle due culture. La nascita e lo sviluppo nel corso dell'ultimo ventennio del *Progetto Melammu*⁶ consente che ad oggi tali tentativi possano godere della giusta considerazione in ambito scientifico e che possano avvantaggiarsi di un dibattito costruttivo tra studiosi di discipline differenti.

La comparazione con l'ambito classico, in particolar modo con la filosofia greca, rimane ancora un problema spinoso, che Van de Mieroop in tempi recentissimi ha così espresso: "[...]the concept of world philosophies may now finally be breaking the Eurocentric barrier. Still, rare are the students of philosophy who consider the Near Eastern traditions that dominated the eastern Mediterranean world for millennia before the Classical Greeks. I say rare because there is an increasing

⁵ In quest'opera sono presenti tra gli autori entrambi i coniugi Frankfort: Henri ed Henriette Antonia Groenewegen-Frankfort.

⁶ <http://www.aakkl.helsinki.fi/melammu/project/prdescriptionproj.php> . Link consultato il 28/04/2016.

awareness of a Near Eastern background to ancient Greek culture, including its philosophy, in which the clearest traces of such influence appear in the pre-Socratic corpus.”⁷

Una delle premesse fondamentali al nostro lavoro è vedere come il pensiero si sia sviluppato nel mondo vicino orientale nel suo complesso, ma dal momento che questa è, a sua volta, un’impresa vastissima, abbiamo scelto un particolare tema e un particolare tipo di comparazione.

Lo scopo finale del presente studio è arrivare a dimostrare l’importanza di questa visione complessiva nella sua eredità posteriore, a cui sarà dedicato anche un intero capitolo dopo l’analisi dei due casi in esame.

⁷ Van de Mierop 2016:3.

CAPITOLO 1

Problematiche metodologiche

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.
οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν.

In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio.

Egli era, in principio, presso Dio:

tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla di ciò che esiste è stato fatto.

Vangelo di Giovanni, 1, 1-3.

1.1. Perché la “Parola Creatrice”?

L'affermazione con cui si apre il Vangelo di Giovanni è una delle esposizioni più chiare della cosiddetta “Teoria del *Logos*”, che descrive la creazione del mondo come il risultato di un processo che parte dalla parola incarnata nel Dio creatore e mediante la quale ogni cosa entra in esistenza.

Abbiamo scelto questa citazione per un duplice motivo: il primo riguarda la notorietà di questa esposizione della teoria della creazione mediante la parola, il secondo è invece relativo alla funzionalità di questo brano come termine di paragone (già in epoca antica e non come costruzione mentale moderna) per ciò che verrà indagato durante il nostro percorso.

Si è scelto, infatti, di considerare, tra le varie modalità di creazione elaborate dal pensiero umano quella che viene definita “*Creatio per Verbum*”, ovvero sia “Creazione mediante la parola” e quindi, in ultima analisi, la “Parola Creatrice”. Tale espressione, “Parola Creatrice”, è stata impiegata nel nostro studio come sinonimo di “Parola Performativa”, laddove con performatività si intende la capacità che la parola possiede di agire nel reale e di farsi essa stessa realtà autonoma: nel momento in cui tale parola viene pronunciata dalla divinità, essa è in grado di cambiare il tessuto del reale. In tal senso, quindi, si parla di “Parola Creatrice”.

La seconda motivazione per la scelta della citazione dal Vangelo di Giovanni riguarda il contenuto della nostra ricerca, che andrà a toccare e a confrontare due cosmogonie che rappresentano una *summa* teologica di grandissima complessità, risultato di un lungo percorso nel pensiero Mesopotamico e in quello Egiziano. Di queste due cosmogonie vedremo non solo approfonditamente il testo e le tematiche in esso sviluppate, ma anche eventuali evoluzioni nelle epoche successive, toccando in parte anche esperienze del mondo classico, ma tralasciando, per motivazioni che verranno presto esplicitate, la comparazione con la Bibbia.

Il testo biblico offre spunti di riflessione e confronto di fondamentale importanza, ma in virtù del suo *status* di testo sacro si situa su un terreno estremamente insidioso per la comparazione. La scelta di escludere la Bibbia è stata dettata dalla nostra volontà di affrontare il rapporto tra la Parola

Performativa in Egitto e in Mesopotamia alla luce dell'autonomia intellettuale di tali culture, proprio perché, come si vedrà approfonditamente nel corso del *Capitolo 1.4.1. Confronti ancora tabù? Un secolo di Babel und Bibel Streit*, l'immanente presenza della Bibbia nello sfondo della storia degli studi delle discipline del Vicino Oriente Antico ha determinato per molto tempo la fattibilità stessa di specifiche ricerche in questi settori.

La Bibbia è stata fondamentale non solo nella storia del Mediterraneo, ma più in generale anche dell'Occidente Europeo, avendo connotato nel corso degli ultimi due millenni, i rapporti tra un "noi" seguaci degli insegnamenti biblici, e un "loro" rappresentato dagli orientali, dai "babilonesi" nemici di quel popolo che aveva trascritto le parole di Dio.

Fin dall'epoca della ri-scoperta della Mesopotamia, la Bibbia ha rappresentato il termine di confronto costante, il libro-guida per i monumenti e le civiltà della "Terra tra i due Fiumi"; un termine di confronto però intoccabile: nel momento in cui la nascente Assiriologia si accorse che le analogie tra i testi assiri e babilonesi con la Bibbia andavano dalla Mesopotamia verso la Bibbia e non viceversa, ecco che si verificò la polemica *Babel-Bibel* e avvenne il richiamo all'ordine da parte di Landsberger, con l'invito a tornare ad occuparsi ognuno della propria disciplina, senza più tentare questo tipo di approccio. Cent'anni dopo, sempre più studiosi sono consapevoli dello straordinario apporto letterario della tradizione Vicino-Orientale al testo biblico, tuttavia la Bibbia è, e rimane, un ambito per il confronto estremamente insidioso. La nostra scelta è stata quella di cercare di rendere evidenti le peculiarità del pensiero babilonese e di quello egiziano, nonché la straordinaria raffinatezza delle loro elaborazioni cosmogoniche e della loro concezione razionale della realtà indipendentemente dalla visione tramandataci dalla Bibbia. In questo senso va letta anche la storia degli studi che abbiamo deciso di raccontare e che dimostra esattamente come una comparazione tanto entusiasta quanto incauta con la Bibbia stessa abbia portato a conseguenze inaspettate nel campo dell'Assiriologia.

Sia la civiltà Egiziana che quella Babilonese⁸ hanno avuto il loro sviluppo su un arco di tempo lunghissimo, durato più di tre millenni, e nel corso di questo tempo sono cambiate e si sono evolute moltissime concezioni mitologiche e religiose, che hanno dato vita a livello locale alle tradizioni cosmogoniche più varie. Non potendo estendere la nostra analisi sull'arco di tre millenni e su due interi sistemi di pensiero, abbiamo dovuto operare una scelta sia cronologica, sia contenutistica.

Il problema cronologico è stata un'altra delle ragioni che hanno spinto ad escludere la Bibbia come terzo elemento per la comparazione: ci siamo infatti occupati di due testi che hanno avuto una

⁸ In questa introduzione generale impieghiamo questo termine in senso inclusivo, come sinonimo di Mesopotamia, e non già nel suo senso geografico e culturale più stretto in opposizione ai Sumeri o agli Assiri. Il termine avrà invece il significato proprio "di Babilonia" nel corso del capitolo 2 e 3, in opposizione con la tradizione Assira circa il testo dell'*Enūma Eliš*.

possibile gestazione attorno al XII secolo a.C., ma che sono sicuramente attestati entrambi nella loro forma completa a partire dalla fine dell'VIII secolo a.C., purtroppo il testo biblico non può rispettare tale quadro cronologico, in quanto non ancora esistente in una forma significativa e comparabile per il periodo di riferimento.

Per quanto riguarda i contenuti, la nostra scelta è stata ancora più rigorosa: non la Parola Performativa in ogni ambito culturale, come ad esempio nei rituali o negli incantesimi, o ancora nelle preghiere e nelle lamentazioni, bensì nei miti di creazione babilonesi ed egiziani. All'interno di questo gruppo sono stati ulteriormente selezionati due casi studio specifici, la *Teologia Menfita* dalla valle del Nilo e l'*Enūma Eliš* in quella del Tigri e dell'Eufrate. La scelta è ricaduta su questi testi perché esprimono un'idea di creazione del cosmo estremamente elaborata che passa proprio attraverso lo sviluppo della dottrina della Parola Creatrice. Come già accennato, entrambi i testi sono inoltre certamente attestati intorno alla fine dell'VIII secolo a.C., in un periodo che è estremamente significativo: Shabaka, il faraone che sembra averci restituito la versione a noi nota della Te.Me., regnava in Egitto tra il 715/713 e il 700/698 a.C.⁹; contemporaneamente in Assiria si insediava Sennacherib (705 – 681 a.C.), il quale, oltre a contrastare apertamente (e militarmente) Babilonia e la cultura babilonese, forse propose una profonda revisione della Teologia di Marduk in favore del dio Aššur. Tale sincronicità dimostra che in entrambi i Paesi era in corso la fissazione e la discussione di un pensiero estremamente complesso e quasi “filosofico”.

A questo quadro bisogna aggiungere la dominazione assira sull'Egitto durante i regni di Esarhaddon (successore di Sennacherib, 681 – 669 a.C.) e del figlio Assurbanipal (668-631 a.C.), dominazione che, per quanto breve, pose fine alla XXV dinastia egiziana nel 664 a.C. Benché lo stanziamento delle truppe assire nell'area del basso corso del Nilo sia durato pochi anni, è probabile che questa fase abbia dato origine ad una qualche forma nuova di contaminazione fra le due culture, ancorché per noi impossibile da determinare¹⁰. Va comunque sottolineato che questi due imperi avevano da molti secoli un confine comune nell'area Levantina e che le fonti attestano già dalla metà del II millennio un continuo scambio di professionisti e artigiani fra le corti dei sovrani Assiri, Babilonesi ed Egiziani, dimostrando come la circolazione di idee e modelli (iconografici e culturali) fosse certamente una realtà esistente e molto attiva. È infatti impossibile ritenere che i due popoli siano vissuti fianco a fianco per millenni senza che vi sia stata alcuna contaminazione culturale in entrambi i sensi. Il nostro approccio comparativo rispetto alla tematica scelta sarebbe dunque

⁹ Le datazioni egiziane seguono la cronologia elaborata dall'University College di Londra nell'ambito del progetto “Digital Egypt for Universities” e consultabili al sito:

<http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/chronology/index.html> (consultato il 27/10/2015.).

¹⁰ Lloyd 2004:36 “in the matter of direction of explanation, as between social institutions and intellectual end-products, the influences were not all one way, from the former to the latter, for they also evidently worked in the reverse direction”.

legittimato dalla prospettiva di un Vicino Oriente antico culturalmente vivace, dinamico e interconnesso.

1.2. La comparazione nelle discipline umanistiche: un approccio teorico-pratico

Qualunque indagine sul mondo antico deve necessariamente vagliare una grande varietà di fattori che riguardano soprattutto i dati a cui ci stiamo avvicinando e come essi siano stati trattati in relazione alla loro raccolta, alla loro interpretazione e alle conclusioni a cui hanno portato¹¹.

La comparazione nelle ricerche di carattere umanistico nasce “*from subjective experience, and therefore has a psychological character*” e quindi “*comparison is another word for pattern, and comparing as a cognitive process is identical to noting patterns*”¹², ne deriva che una ricerca che si avvalga di un approccio comparativo, volto ad individuare analogie, differenze e schemi ricorrenti, possa essere in qualche modo definita come “l’habitat naturale” dell’attività cognitiva dell’essere umano. Se comparare è dunque un’attività naturale e ampiamente accettata in moltissime discipline scientifiche, perché essa dovrebbe essere osteggiata nelle ricerche umanistiche? Secondo Detienne tale diffidenza nascerebbe principalmente nel campo della storia (e storiografia), sottomessa alla credenza che “*on ne peut comparer que ce qui est comparable*”¹³, a cui si sarebbero appellati la gran parte degli storici del passato (lontano e recente), ritenendo che la storia, così come altre discipline umanistiche, non potesse essere ridotta in singole “unità” (“comparables”) relazionabili tra loro. Soprattutto gli esponenti degli studi classici erano sicuri che il “miracolo greco” fosse un fenomeno talmente straordinario da non avere alcun altro termine di paragone nella storia dell’umanità. Dal momento che le scienze storiche note all’occidente europeo avevano avuto origine proprio nel mondo classico, questi studiosi ritenevano che ogni tentativo comparativistico nel settore andasse, possibilmente, scoraggiato¹⁴. La nascita, soprattutto nel corso degli ultimi due secoli, di scuole storiografiche prettamente nazionali – e nazionalistiche – fece il resto: la storia peculiare di una nazione non poteva essere messa in relazione con nessun’altra, giacché sembravano mancare, fin dalla base, delle caratteristiche comuni, come la permanenza sullo stesso territorio, piuttosto che la lingua o le singole vicende storiche. Agli antipodi di questa concezioni vi erano, già dall’inizio del 1600¹⁵ e poi sempre più nel corso del 1700¹⁶, le posizioni degli studiosi che si

¹¹ Lloyd 2004:16.

¹² Annus 2014:359-372.

¹³ Detienne 2008:i.

¹⁴ Detienne 2008:7-8.

¹⁵ Detienne 2008:3 a partire dal 1604 con il gruppo francese di Bodin, La Popelinière e Pasquier.

¹⁶ Müller è considerato il fondatore dell’etnografia con la sua opera di descrizione dei gruppi etnici siberiani incontrati nella sua spedizione in Siberia dal 1733 al 1743.

occupavano di etnografia e, a partire dalla metà del 1800, anche gli antropologi¹⁷. Questi ultimi, in particolare, afferivano ad una disciplina che era per natura comparativa e il cui scopo era mettere in relazione usi e costumi dell'uomo in diverse parti del mondo e in diverse epoche storiche e fu a costoro che i classicisti imposero di “non toccare” i greci¹⁸. Va detto che la comparazione è un terreno insidioso: bisogna cercare di evitare il più possibile di interpretare una cultura antica secondo schemi di pensiero che sono invece prettamente moderni e che, per forza di cose, si presentano nel momento stesso in cui cerchiamo di tradurre o di spiegare con parole nostre un concetto antico¹⁹. Bisogna infatti distinguere tra “*judgements the ancient themselves made, of different investigators and of different investigations, and those we implicitly or explicitly make in our comparative analyses of ancient work*”²⁰. Questa distinzione porta ad una valutazione dei dati in esame, che dovrebbe cercare di evitare anacronismi e teleologia. È alla luce di tali considerazioni e di quanto si vedrà nel corso del *Capitolo 1.4.1. Confronti ancora tabù? Un secolo di Babel und Bibel Streit* che va inteso anche l'altolà nella comparazione in campo Vicino-Orientale²¹, espresso non tanto come una condanna in toto del comparativismo, quanto un rifiuto della comparazione al di fuori del singolo ambito di competenza di uno studioso.

Perché, dunque, comparare? Per Detienne la risposta è semplice: non per trovare e imporre delle leggi universali, ma per analizzare il risultato delle singole *scelte* delle società umane, che originano tutte da una scelta iniziale, il cui risultato può essere più o meno differenziato, anche in società non in contatto fra loro²². Se dunque l'antropologia invita a paragonare fenomeni simili, ma distanti nel tempo e nello spazio, a maggior ragione ci impegniamo qui a portare a confronto il problema della Parola Creatrice nei miti di creazione elaborati in due civiltà prossime sia geograficamente, sia cronologicamente, quali la Mesopotamia e l'Egitto del I millennio a.C.

A partire da queste considerazioni, abbiamo deciso di impiegare per la nostra analisi comparativa una metodologia basata sull'apporto di diversi studiosi²³ e che, ci auguriamo, porterà interessanti risultati nel corso dei prossimi capitoli, giacché, come scrive Lloyd²⁴, “*the ambition is to use history to help resolve the philosophical problems associated with the dichotomies of realism and relativism, objectivity and constructivism, truth as correspondence and truth as consistency*”. Come per lo studioso, anche le interpretazioni che verranno fornite nei prossimi capitoli sono “*provisional conjectures to be tested in further enquiry*”, ma dove l'apporto delle antiche civiltà “*can, and*

¹⁷ Detienne 2008:5 tra i primi studiosi di questa disciplina, nota all'epoca col nome di “Science of Civilization” si ricordano Tylor, Morgan e Lang.

¹⁸ Detienne 2008:7-8.

¹⁹ Lloyd 2004:2, 8-9.

²⁰ Lloyd 2004:36.

²¹ Landsberger 1926.

²² Detienne 2008:37.

²³ In particolare Detienne 2008, Lloyd 2004 e Annus 2014.

²⁴ Lloyd 2004:11.

should, be used as a resource for new understanding of the world, of the capacity of humans to understand, and of ourselves”, dacchè è questo lo scopo degli studi comparativi.

Seguendo l’invito di Detienne²⁵ per prima cosa è stata scelta una categoria generica all’interno della quale cominciare a porre le limitazioni funzionali alla nostra ricerca. La categoria che abbiamo scelto è quella della “Creazione” nell’ambito del Vicino Oriente Antico. Da qui si è proceduto con il secondo livello di selezione, “Creazione mediante la parola divina”, che ha dato origine a tutta una serie di domande che hanno via via ridefinito l’ambito di studio. La raccolta dei dati relativi a questa domanda di ricerca ha dimostrato come essa fosse ancora troppo generica e come fosse quindi necessario, ad un terzo livello, introdurre ulteriori limitazioni che permettessero una raccolta e un’analisi sistematica e fruttuosa dei dati. Al terzo livello, quindi, la limitazione inserita è stata quella relativa ai miti di creazione nel Vicino Oriente antico, sfociata poi in un’ulteriore scelta, con la selezione dei due casi studio principali individuati in Mesopotamia (*Enūma Eliš*) e in Egitto (*Teologia Menfita*). La scelta di limitare il campo di indagine ha altresì permesso di individuare l’interazione tra un numero limitato di elementi, che sono stati oggetto effettivo di comparazione.

Il processo di selezione degli elementi non è stato arbitrario, ma si cercato di procedere nell’analisi dei testi e dei pattern comuni tra il sistema mesopotamico e quello egiziano secondo la teoria dei quattro livelli di comparazione: *Local type of global comparison* (G1); *Global type of global comparison* (Gg); *Global type of local comparison* (Lg) e, infine, *Local type of local comparison* (L)²⁶.

Questa metodologia è stata applicata concretamente nel seguente modo:

- *Local type of local comparison* (L), cioè “*comparison from fact to fact, from feature to feature*”: sono stati analizzati i singoli testi e si sono cercate analogie e differenze al loro interno. Con analogie si intendono tutti quei punti in cui il testo sembra in qualche modo ripetersi, come ad esempio in sequenze di più versi che vengono riproposte in momenti diversi della narrazione o singoli versi che presentano un contenuto simile, ma un soggetto o una scelta di termini diversa. All’interno del testo abbiamo cercato di enucleare anche tutta una serie di esperienze, come quella delle assemblee divine e dei decreti divini per l’esaltazione di Marduk, che sono stati ulteriormente sottoposti alla metodologia di Gabriel²⁷, centrata sull’individuazione dei criteri da rispettare per una perfetta realizzazione di tali fenomeni. Si è cercato di sistematizzare le analogie riscontrate, in modo da rendere evidente il nostro ragionamento di fondo. Per quanto riguarda le differenze, abbiamo cercato invece di portare gli esempi in cui il testo sembrava contraddire sé stesso, tuttavia tale criterio si è rivelato molto

²⁵ Detienne 2008:25-32.

²⁶ Annus 2014:362.

²⁷ Gabriel 2013:252-258.

meno fruttuoso, sia sul fronte mesopotamico, sia su quello egiziano, giacché entrambi i testi presentano al loro interno un sistema sostanzialmente coerente.

- *Global type of local comparison (Lg)*, cioè “*inductive comparison from fact to fact in search for a larger pattern into which the discrete facts could fit*”: in tale senso si è proceduto alla comparazione dei singoli testi con altri testi appartenenti alla medesima tradizione e che presentavano determinate analogie, vuoi nei contenuti di singoli passi (es. En.El. e *Lugal-è*, En.El. e *An-gim*, En.El. e *Anzu*), vuoi nell’ideologia fondo (Te.Me. e una stele Ramesside, Te.Me. e Inno di Berlino a Ptah).
- *Local type of global comparison (Gl)*, cioè “*deductive comparison of facts within the frame of a general theory*”: a questo livello sono state comparate le modalità di creazione all’interno dei testi. Tali modalità si riferiscono alle teorie più generali sulla distinzione tra cosmogonia (si occupa dell’origine e della formazione del cosmo/mondo/universo), teogonia (si occupa dell’origine e della natura della discendenza divina) e antropogonia (indaga il tema della venuta all’esistenza dell’uomo). Abbiamo riscontrato che in entrambi i casi i testi analizzati non possono essere ascritti solamente all’una o all’altra categoria, ma presentano esposizioni che riguardano la creazione nel suo complesso e nei suoi molteplici aspetti (divinità, cosmo, uomo).
- *Global type of global comparison (Gg)*, cioè “*comparison of the systems, ideologies or narratives to one another*”: questo tipo di analisi è stata applicata con risultati molto interessanti sia ai rituali di “Apertura della Bocca” presenti in Mesopotamia e in Egitto, sia ad alcune specificità che sono state riscontrate all’interno dell’En.El. e della Te.Me., come ad esempio il rapporto tra la creazione degli dei e la necessità di sistematizzazione del loro culto. A questo livello appartiene anche il confronto tra il sistema di percezione del reale di queste due culture, il quale sembra basarsi in entrambi i casi su uno stretto rapporto tra segno scritto (geroglifico o cuneiforme) e realtà / verità.

In tale sezione metodologica va inserita anche la teoria esposta da Assmann²⁸ sui due modelli di concepire la creazione del mondo: il modo intransitivo e quello transitivo. Il modo intransitivo vede l’origine del mondo come generazione spontanea che si sviluppa da un caos o da una materia primordiale, generalmente acquatica. A tale modalità, che è definita propriamente con il termine di “cosmogonia” si riferiscono l’auto-generazione di Atum dalle acque primordiali del Nun e la comparsa di Apsû e Tīāmat all’inizio dell’En.El. Generalmente questa modalità si sviluppa poi secondo una creazione di tipo “biologico” che si attua attraverso la nascita di generazioni successive di divinità. Il modo transitivo, invece, il cui termine proprio è “creazione”, prevede che il mondo sia

²⁸ Assmann 2007:17.

l'oggetto di un'attività costruttiva intrapresa da un creatore. In tale senso, Ptah e Marduk sono creatori in quanto entrambi intervengono attivamente nel processo di creazione del cosmo.

I due modelli possono interagire fra loro a vari livelli e ciò è stato riscontrato in entrambi i testi in esame: nel caso della Te.Me. è presente Atum come principio auto-generato che emerge dalle acque primordiali sulla cui materia Ptah agisce con la sua Parola Performativa; nel caso dell'En.El. Apsû e Tiāmat sono i due principi acquatici iniziali dai quali si sviluppa la genealogia delle divinità, a cui appartiene anche Marduk, il quale, a sua volta, nel momento in cui seziona il corpo di Tiāmat agisce come vero e proprio creatore.

1.3. Performatività: un approccio linguistico

L'analisi dei nostri casi studio è volta ad accertare la presenza della *Creatio per Verbum* all'interno dei due testi di riferimento. Tale "Creazione mediante la Parola" sarebbe espressa da espressioni e frasi performative, nelle quali linguaggio e azione sono unite insieme per ottenere un obiettivo specifico. Con l'espressione inglese *performative utterance* (in italiano "frase, discorso performativo") si intende "*a linguistic category recognized in many ancient and modern languages that has the peculiar function of explicitly creating its own context at the levels of both language and action. Performatives are "one-line verbal rituals" that seem to accomplish actions by referring to them*"²⁹. Ciò che è maggiormente interessante rispetto a questi performativi è il loro comportamento e la loro dimensione *meta-pragmatica*: agiscono sulla realtà nel momento in cui parlano dell'azione stessa.

L'idea della parola che compie un'azione viene spesso definita mediante l'espressione inglese "*How to Do Things with Words*", che deriva dall'omonimo saggio di Austin del 1962³⁰, nel quale questo studioso espose per la prima volta la sua "*Speech-Acts Theory*" o "*Teoria degli Atti Linguistici*", elaborata già nel corso delle *William James lectures* a cui aveva preso parte nel 1955. Nel suo studio Austin era interessato all'effetto di varie tipologie di enunciati, oltretutto all'aspetto performativo dell'uso della lingua. Nel pensiero di Austin esiste una contrapposizione tra enunciati performativi (es. "Lo Voglio" durante un matrimonio) che sembrano descrivere un'azione, ma invece la compiono; ed enunciati constativi che dicono qualcosa di vero o falso e non sono azioni (es. "La penna è sul banco"). L'attenzione di Austin è quindi rivolta verso gli enunciati e verso i risultati che essi ottengono in uno specifico contesto verbale. Gli enunciati performativi, per essere davvero tali, devono soddisfare quelle che Austin definisce le "condizioni di felicità": devono seguire una procedura convenzionale precedentemente stabilita che prevede il proferimento di quel

²⁹ Sanders 2004:162.

³⁰ Austin 1962.

determinato enunciato; le circostanze devono essere appropriate; la procedura dev'essere eseguita correttamente e completamente ed infine il parlante si deve comportare secondo quanto previsto dalla procedura.

Queste considerazioni danno origine a diversi modi per descrivere il legame tra parola e azione:

- Atto locutorio o atto di dire qualcosa;
- Atto illocutorio (*in+locutionary*), che si compie nel momento in cui si dice qualcosa;
- Atto perlocutorio (*per+locutionary*), che si compie mediante il dire qualcosa.

Ogni atto locutorio può, a sua volta, avere tre diversi aspetti: *fonetico*, quando è considerato come semplice emissione di suoni; *fatico* quando è considerato come una sequenza di parole che appartengono ad una lingua (es. discorso diretto) e, infine, *retico* quando tale enunciato è valutato come sequenza di parole dotate di significato (es. discorso indiretto).

Austin si spinge poi verso la teorizzazione dell'atto illocutorio, che è il modo in cui le parole vengono usate, come ad esempio per affermare, valutare, ordinare, chiedere, promettere... Tutti i verbi che designano tali atti illocutori sono verbi performativi. Quando l'atto illocutorio è eseguito in modo implicito, è accompagnato dall'uso di "indicatori di forza illocutoria", cioè particolari modi del verbo o forme sintattiche (es. in accadico precativo, vetitivo...), verbi modali o ausiliari, aggettivi o avverbi specifici, connettivi o altri elementi come intonazione o punteggiatura.

Nel caso specifico dell'En.El. si è cercato di individuare questi indicatori negli atti illocutori (da noi definiti anche solo "atti verbali") presenti nei momenti più significativi del poema, per studiare, anche sul piano della teoria del linguaggio, lo stretto rapporto tra la Parola Performativa/Creatrice e le sue immediate conseguenze.

L'atto perlocutorio consiste nell'assunzione di responsabilità, da parte del parlante, rispetto alle conseguenze del proprio atto locutorio o illocutorio, come l'ottenimento di una risposta sollecitata dall'atto illocutorio o come il verificarsi di conseguenze rispetto a quanto pronunciato, siano esse intenzionali o meno. Un esempio di atto perlocutorio nell'En.El. è dato dalla richiesta che l'assemblea divina fa a Marduk di far scomparire e poi riapparire la costellazione.

Searle³¹ e Grice³², altri esponenti della *Speech-Acts Theory*, completarono ulteriormente le affermazioni di Austin, ridefinendo alcuni suoi concetti e sviluppandone altri, come ad esempio il principio di cooperazione in ogni conversazione³³. Searle, in particolare, dichiara che gli atti illocutori devono rispettare un comportamento governato da determinate regole e che quindi il mero atto di dire qualcosa, non necessariamente costituisce un atto linguistico valido³⁴, qualora però tali

³¹ Searle 1965; Searle 1969; Searle 1979.

³² Grice 1975; Grice 1989.

³³ Grice 1975:45.

³⁴ Searle 1965.

regole non vengano seguite, diventa necessario tentare di ricostruire il significato di un enunciato mediante vari livelli di implicazioni³⁵.

L'applicazione dei principi di performatività linguistica esposti nella teoria di Austin, integrata da Searle e Grice, è stata possibile solo per il testo dell'*Enūma Eliš* questo perché in accadico tale concezione di performatività linguistica è supportata anche dall'individuazione di una serie di elementi grammaticali che gli studiosi hanno identificato come performativi e che servono a caricare l'espressione verbale di significati altri, che mirano a rendere la parola effettiva anche sul piano della realtà tangibile.

La Te.Me. non è stata sottoposta ad un'analisi linguistica basata sulla *Speech-Acts Theory* e ciò è dovuto in primo luogo alla difficoltà della lingua egiziana e, secondariamente, al contesto letterario di questa composizione. Nell'En.El., infatti, gli atti linguistici perlocutori più significativi avvengono in un contesto di discorso diretto all'interno del testo stesso, che rievocano, in certa misura, una situazione potenzialmente reale e attuale, mentre la Te.Me. è una narrazione ordinata e razionale del processo di creazione operato da Ptah, ma per la quale il contesto di fruizione non è conoscibile³⁶. La performatività della parola nella Te.Me. non è data tanto sul piano linguistico, quanto su quello contenutistico: è la descrizione di come opera la creazione che ci spinge a parlare di Parola Creatrice/Performativa.

Per poter procedere in questo tipo di indagine è stato necessario scomporre i due testi in sequenze tematiche, analizzarli sul piano del contenuto e, nel caso dell'En.El., anche sul piano filologico. Tale analisi ha permesso di riscontrare al loro interno non solo la presenza del concetto di Parola Performativa in sé, ma anche la concezione di base della performatività del linguaggio, soprattutto di quello divino.

In accadico tale concezione di performatività linguistica è supportata anche dall'individuazione di una serie di elementi grammaticali che gli studiosi hanno identificato come performativi e che servono a caricare l'espressione verbale di una serie di significati altri, che mirano a rendere la parola effettiva anche sul piano della realtà tangibile. In tal senso, quando gli dei si esprimono mediante l'impiego di precativi o proibitivi stanno *davvero* piegando il reale alla loro volontà, espressa mediante un comando verbale. Tale comando è performativo su ogni fronte: sotto il profilo linguistico, poiché si avvale di queste forme grammaticali; sotto quello del significato, perché ciò che viene pronunciato è esattamente ciò che si vuol vedere realizzato; e sotto quello del suo risultato, che diventa perfettamente evidente nella realtà.

³⁵ Grice 1975:49.

³⁶ Botha 2007:280.

L'esaltazione di Marduk nel corso del *Poema della Creazione Babilonese* procede secondo un metodo linguistico, soprattutto nella sezione finale. Tale sezione, quella dei Cinquanta Nomi di Marduk e il relativo commentario, presenta però molte problematiche sul piano della ricostruzione del significato del testo mediante implicazioni: infatti il costante impiego di una moltitudine di valori diversi dei segni cuneiformi impedisce un riconoscimento completo di tutti i diversi significati portati da ogni segno. Tale impedimento è dovuto in molti casi alla natura dei riferimenti: essi sono prevalentemente extra-testuali e rivolti soprattutto ad aspetti culturali e culturali che sono purtroppo completamente perduti.

La teoria degli Atti Linguistici si è rivelata molto utile nel corso del nostro studio, tuttavia va fatta un'ulteriore precisazione metodologica: una delle questioni principali che sorgono nel trattare testi come l'En.El. o la Te. Me. è la perdita completa del contesto d'origine. Gli studiosi moderni hanno avanzato numerose ipotesi circa la ragione della loro composizione, la loro fruizione e trasmissione, tuttavia, per quanto buone e verosimili, queste ipotesi non possono restituire la totalità dell'esperienza diretta e contestualizzata di quei testi. Nei contesti d'origine di questi documenti, il loro passaggio da una dimensione orale ad una scritta doveva certamente avere una valenza culturale e creativa molto importante: leggerli e rileggerli, declamarli per mezzo della voce³⁷, doveva servire a ricreare ogni volta l'esperienza originale³⁸ e a restituire il reale significato di ogni atto illocutorio in essi contenuto.

1.4. Storia degli studi

Nelle discipline umanistiche non è mai semplice riuscire a descrivere il percorso che un'idea compie, perché esso non è mai perfettamente lineare, né nel tempo, né nello spazio: alcune scintille si accendono e si consumano in tempo brevissimo, altre compaiono e poi rimangono latenti per molto tempo, in attesa di manifestarsi di nuovo. La storia degli studi che verrà presentata qui, è uno di quei casi. Non si presenterà un elenco di chi ha intuito per primo che potessero esistere dei legami tra alcuni testi del Vicino Oriente Antico e l'Egitto, perché, nello specifico del tema della performatività della parola nei miti di creazione, questa è la novità del progetto in corso, ma si presenterà la vicenda di una stagione coraggiosa dell'Assiriologia, quando essa riuscì ad uscire dal mero dibattito accademico, per affascinare il grande pubblico, scatenando un'ondata di interesse e di emozioni contrastanti. Si tratta di una vicenda che ha segnato profondamente e per lungo tempo

³⁷ La lettura silenziosa o endofasica è un'azione relativamente rara per l'antichità e si può quindi ipotizzare una sua affermazione molto più recente. Tra le menzioni più famose si ricorda Agostino che, con grande meraviglia, descrive Ambrogio come lettore silenzioso (Sant'Agostino, *Confessioni*, VI. 3.4). Braidotta 2013:4 racconta di come fino alla seconda metà del Settecento i libri a stampa riportassero particolari segni diacritici che dovevano aiutare il lettore durante la declamazione ad alta voce.

³⁸ Sanders 2004:162.

la possibilità di condurre un'indagine cercando di valicare i netti confini dell'Assiriologia stessa, nel tentativo di comprendere e rintracciare relazioni più ampie, tra fenomeni simili, vicini nel tempo e nello spazio, ma percepiti come appartenenti ad ambiti culturali completamente inconciliabili fra loro.

La vicenda che verrà presentata, nota con il nome di *Babel und Bibel Streit*, tocca in particolar modo i rapporti tra i testi mesopotamici e la Bibbia e la sua rilevanza qui è determinata dal fatto che, nell'analizzare le modalità con cui certe idee hanno viaggiato dal Vicino Oriente all'Occidente europeo, la loro eventuale inclusione nel testo biblico è stata sicuramente un passaggio di fondamentale importanza.

1.4.1. Confronti ancora tabù? Un secolo di *Babel und Bibel Streit*

L'interesse per il Vicino Oriente Antico cominciò a svilupparsi in Europa tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento, in concomitanza con l'avvento dell'Illuminismo e con la nascita del metodo scientifico, attraverso il quale, finalmente, alcune questioni potevano essere indagate mettendo da parte credenze e superstizioni. In quel periodo fiorirono ricerche filologiche, etnologiche e geografiche ispirate alla Mesopotamia, ma questa, purtroppo, rimaneva sempre un po' sfuggente agli europei e meno conosciuta della più distante India, dove gli interessi economici e commerciali avevano da tempo fatto da ponte per la conoscenza delle culture di quell'area³⁹.

La storia che si vuole raccontare ha origine dalle imprese dei primi grandi esploratori della Mesopotamia, come il francese Botta o l'inglese Layard negli anni quaranta dell'Ottocento, che per primi trovarono una traccia tangibile degli antichi Assiri, di cui si avevano notizie dalla Bibbia stessa, ma anche dal mondo classico e dai testi egiziani. In Francia, l'opinione pubblica cominciò ad "accorgersi" della Mesopotamia nel 1846, al ritorno di Botta dalla sua spedizione in Assiria⁴⁰; in Inghilterra, nonostante le gloriose scoperte di Layard, l'interesse cominciò a destarsi fuori dai circoli intellettuali solo quando il giovane George Smith (British Museum) il 3 dicembre 1872⁴¹, rese pubblico, durante una riunione presieduta dal primo ministro inglese Gladstone, il ritrovamento, tra le tavolette della biblioteca di Assurbanipal a Ninive, del "Poema del Diluvio". Negli Stati Uniti fu la presentazione dei risultati degli scavi condotti a Nippur dall'Università della Pennsylvania sotto la guida di Peters, Haynes e Hilprecht, ed esposti da quest'ultimo al grande pubblico nell'autunno del 1902, a scatenare un'ondata di interesse per l'Assiriologia.

³⁹ I contatti erano garantiti dalle varie Compagnie per le Indie Orientali che operavano nell'Oceano Indiano in modo sistematico dal 1600 per l'Inghilterra, 1602 per l'Olanda e 1664 per la Francia.

⁴⁰ Notz 1911:641.

⁴¹ Notz 1911:641.

In questo scenario internazionale mancava ancora la Germania, che, pur avendo prodotto degli eccellenti filologi per la decifrazione e lo studio del cuneiforme accadico, come Grotefend⁴², ancora non aveva sviluppato un interesse specifico per l'archeologia del Vicino Oriente. Il Kaiser tedesco Guglielmo II era sinceramente interessato alle antiche civiltà, tanto che nel 1898 aveva viaggiato in Terra Santa, dove aveva visitato, tra le altre località, anche le antiche tombe reali di Gerusalemme. Proprio grazie al suo interesse, nello stesso anno venne fondata la *Deutsche Orient-Gesellschaft* (DOG - Società Orientale Tedesca), con il supporto diretto della corona e dell'élite politica, economica e culturale tedesca e con lo scopo di innalzare la Germania ad uno status eguale a quello di Francia e Inghilterra per prestigio e ricchezza del patrimonio archeologico raccolto in Egitto, Mesopotamia, Siria e Palestina⁴³. La questione andava naturalmente vista alla luce del momento storico: la Germania forte, voluta da Bismarck, godeva di enorme prestigio culturale, ma ancora non aveva trovato il suo "posto al sole" e partecipato alla spartizione delle terre coloniali allo stesso tavolo di Francia e Inghilterra. Per questo (e naturalmente altri motivi), si vide nel territorio dell'Impero Ottomano un possibile sfogo per le ambizioni espansionistiche tedesche. Come scrisse nel 1925 lo studioso inglese Sir Wallis Budge nella sua storia dell'Assiriologia, "*as for excavations in Assyria and Babylonia, many shrewd observers have remarked that Germany only began to excavate seriously in those countries when she began to dream of creating the German Oriental Empire, which was to be reached by way of the Baghdad Railway*"⁴⁴.

Nel 1897, l'anno precedente alla fondazione della DOG, la Germania aveva finanziato la spedizione esplorativa di Koldewey e Sachau per l'individuazione di nuovi siti da indagare archeologicamente e già nel 1898 poterono iniziare gli scavi presso Babilonia, sotto la direzione dello stesso Koldewey. In breve tempo la Germania avrebbe inaugurato campagne di scavo anche in altri due siti di fondamentale importanza per la storia del Vicino Oriente Antico: ad Assur (moderna Qalat Sharqat), capitale religiosa assira, a partire dal 1903 con Andrae, e ad Hattusa (moderna Boğazköy), capitale ittita, a partire dal 1905-6 con Winckler. La possibilità per la Germania di operare in quei territori fu resa possibile dal personale coinvolgimento del Kaiser e dalla sua amicizia con il sultano ottomano Abdul Hamid II, che donò ai tedeschi i siti di Assur e Babilonia⁴⁵.

Il motivo culturale per cui la Germania si stava muovendo verso quelle terre era lo studio della Bibbia. Queste sono le parole con cui Delitzsch, eminentissimo assiriologo tedesco dell'epoca, invitato dal Kaiser stesso a discutere in una serie di conferenze della rilevanza delle culture

⁴² Sayce 1908:10-13.

⁴³ Larsen 1995:96. I fondatori ritenevano che "the time has come for Germany to take part in the great task of discovering and recovering the earliest Orient through more extensive, systematic excavations".

⁴⁴ Citazione in Larsen 1995:96.

⁴⁵ Ponchia 2013:88; sulla costruzione dei rapporti tra il Kaiser Guglielmo II e il sultano Abdul Hamid II si veda McMeekin 2011.

mesopotamiche, aprì il suo intervento dal titolo “*Babel und Bibel*” il 13 gennaio 1902⁴⁶ davanti alla DOG nella “Sala della Singakademie” di Berlino⁴⁷:

“What is the object of these labours in distant, inhospitable, and dangerous lands? To what end this costly work of rummaging in mounds many thousand years old, of digging deep down into the earth in places where no gold or silver is to be found? Why this rivalry among nations for the purpose of securing, each for itself, these desolate hills – and the more the better – in which to excavate? [...] To either question there is one answer, which, if not exhaustive, nevertheless to a great extent tells us the cause and aim: it is the Bible.”

La sua conferenza si basava sulla nozione che le nuove scoperte mesopotamiche potessero dare una nuova prospettiva, talvolta anche radicalmente opposta, per l’interpretazione dell’Antico Testamento⁴⁸.

Delitzsch non poteva immaginare che la sua conferenza avrebbe segnato l’inizio di un periodo di enorme interesse per le antichità vicino-orientali, ma anche l’accensione di un violento dibattito, non più relegato all’ambito accademico, ma diffuso anche tra il grande pubblico. Si pensi che il testo della prima conferenza fu pubblicato in più di 60.000 copie, quello della seconda, tenutasi il 12 Gennaio 1903⁴⁹, di nuovo di fronte ai membri della *Deutsche Orient-Gesellschaft* e alla coppia imperiale, fu pubblicato in 45.000 copie. Nella sola Germania i due testi vennero recensiti sui giornali in più di 1350 trafiletti, in 300 articoli lunghi e in 28 pamphlet⁵⁰ e questi numeri non tengono minimamente conto dell’accoglienza delle idee di Delitzsch fuori dai confini tedeschi.

Il disagio generale prodotto dall’escalation delle affermazioni di Delitzsch e delle implicazioni contenute nella sua seconda conferenza fu tale che il terzo intervento in programma non poté essere presentato davanti alla DOG e lo studioso fu costretto a scegliere un pubblico ben più ristretto, come quello delle Società Letterarie di Barmen e Colonia.

Ma cosa, esattamente, nelle affermazioni di Delitzsch stava scatenando tutto questo clamore?

Nella prima conferenza l’assiriologo sosteneva che l’origine di molte vicende bibliche fosse nella cultura mesopotamica, dove si avevano testi che riguardavano episodi come il diluvio, la creazione, la concezione degli inferi, angeli e demoni e lo stesso Jaweh⁵¹ Ma in questi paralleli ritrovati non si vedeva un’opposizione, quanto, piuttosto, la possibilità di studiare la Bibbia sotto una luce nuova,

⁴⁶ Delitzsch 1903:2-3. La traduzione inglese qui riportata, pubblicata già nel 1903, è a cura di C.H.W. Johns.

⁴⁷ Su richiesta del Kaiser, Delitzsch ripeté la conferenza il 1 febbraio 1902 al Palazzo Reale di Berlino, cfr. Delitzsch 1902:52.

⁴⁸ Larsen 1995:97.

⁴⁹ Arnold & Weisberg 2002:441.

⁵⁰ Parpola 2004:237. Price 1903 e Price 1904 forniscono già un elenco commentato di alcune di queste opere in risposta alle conferenze di Delitzsch.

⁵¹ Ponchia 2013:89.

secondo lo slogan “für alle Zukunft eng verbunden bleiben Babel und Bibel”⁵². Le affermazioni di Delitzsch andavano inserite nello scenario generale dell’epoca, dove erano presenti “*vari filoni teoretici e critici che possono sinteticamente identificarsi con la concezione evoluzionista della formazione e della storia del monoteismo, oppure con le posizioni della critica conservatrice, o ancora con le posizioni panbabiloniste*”⁵³.

Le prime scoperte della metà del XIX secolo in Mesopotamia avevano provocato “*a triumphant feeling that the Bible had been vindicated by archaeology*”⁵⁴, perché stavano tornando alla luce luoghi semi-mitici e noti in precedenza solo, appunto, dall’Antico Testamento. La credibilità del testo biblico e, più nello specifico, delle profezie in esso contenute veniva inoltre avvallata dalle descrizioni degli esploratori, che guardavano alle rovine come alla realizzazione dei presagi veterotestamentari. Un esempio è dato dal parallelo tra Isaia 13:19-21 e la descrizione di Babilonia di Loftus nel suo *Travels and Researches in Chaldea and Susiana* del 1857:

Isaia 13:19-21

Loftus 1857:24

¹⁹E Babilonia, il decoro del regno, la gloria e l’orgoglio dei Caldei, sarà distrutta dal Signore come Sodoma e Gomorra.

²⁰Non sarà mai più popolata, né abitata, l’Arabo non vi alzerà la sua tenda, né il pastore vi riposerà.

²¹Invece vi avranno il loro covo le fiere, i guffi riempiranno le loro case; vi abiteranno gli struzzi e i satiri vi danzeranno.

[...] a profound stillness took possession of the camp, varied only by the regular tread and challenge of the sentinel. It was long, however, before I closed my eyes. The excitement of visiting a spot so remarkable in the history of the human race was such, that I lay awake for a length of time, recalling to my mind all the wonderful events which had befallen “the golden city”, and the astounding fulfilment of those prophecies which refer in so remarkable a manner to its present crumbling condition. No one who reflects seriously on such a subject and on such a scene can fail to be impressed with the truth of Scripture.

Le ricerche sul campo avevano, quindi, provato la storicità della Bibbia, tuttavia presto ci si rese conto che i “nuovi” testi spesso non concordavano con la versione già nota, come, ad esempio il “poema del diluvio” presentato da George Smith nel 1872 e si temeva che lo studio di queste differenze potesse portare a minare il nucleo della Bibbia e il suo valore di rivelazione divina. Si tentava, quindi, di limitare i danni prodotti da una simile ricerca con due diversi approcci: nel primo caso si sosteneva che la versione Assira fosse chiara prova che determinati eventi (come il Diluvio) fossero effettivamente accaduti, ma che solo la Bibbia ne riportasse il corretto svolgimento; nel

⁵² König 1905:410 “How altogether similar is everything in Babylon and the Bible”; Lehmann 1994:83.

⁵³ Ponchia 2013:89.

⁵⁴ Larsen 1995:97.

secondo caso, invece, si sosteneva che queste storie fossero patrimonio comune in Mesopotamia, che avessero viaggiato con Abramo nel suo allontanamento da Ur e che comunque, ancora una volta, il testo scritto nella Bibbia fosse l'unico affidabile⁵⁵.

Delitzsch veniva quindi attaccato per il suo voler sfrondare il testo biblico di tutto ciò che era stato aggiunto attingendo al patrimonio culturale mesopotamico, in modo da restituire un prodotto nuovo, più adatto alla coscienza dell'uomo moderno e su questo punto era anche fortemente sostenuto dal Kaiser che a Görlitz il 29 novembre 1902 pronunciò, in risposta alla prima conferenza di Delitzsch, il seguente discorso: “*Freedom of thought, freedom for the further development of religion*”⁵⁶, and *freedom for our scientific research, that is the freedom which I wish for the German people and hope to achieve for them*”⁵⁷.

Queste stesse parole le usò anche Delitzsch nella sua seconda conferenza, dove le sue affermazioni parvero spingere verso un'aperta critica del mondo semitico, arrivando ad affermare che il cristianesimo moderno non avesse bisogno della Bibbia ebraica, se essa dipendeva, comunque, dalla tradizione mesopotamica.

Dopo la seconda conferenza, il Kaiser, costretto dagli ambienti più conservatori della chiesa Luterana Tedesca, dovette prendere le distanze da Delitzsch e lo invitò a limitare il dibattito in ambienti dotti e accademici, occupandosi solo di Assiriologia e non di religione, evitando di comunicare le sue visioni in materia al grande pubblico. Forse lo studioso non colse l'invito, ma è certo che gli altri assiriologi lo fecero e la disciplina tornò, silenziosamente, alla sua dimensione accademica.

Molti esperti reagirono alle parole di Delitzsch affermando che, nonostante i paralleli ritrovati, di certo la Bibbia fosse da considerarsi “moralmente superiore” rispetto alla documentazione Mesopotamica⁵⁸.

Durante la terza conferenza, particolarmente temuta poiché doveva essere incentrata sul Nuovo Testamento, si registrò un ulteriore inasprimento delle posizioni di Delitzsch rispetto agli ambienti ebraici. Il punto più critico della sua esposizione fu sicuramente il tentativo di identificazione della popolazione di Samaria e Galilea come di deportati babilonesi, spostati in quei territori dai sovrani assiri. Questa nozione gli serviva per sostenere l'alto standard morale babilonese, che culminava nella frase: “*Jesus himself has erected a monument to universal neighborly love, an ideal of the Babylonians, great-hearted in this point, too, in his divinely spiritual parable of the Good Samaritan, which towers perceptibly over the whole terrestrial globe! Yes, indeed, not only do*

⁵⁵ Larsen 1995:99.

⁵⁶ *Weiterbildung der Religion* (further development of religion) è la frase chiaramente ispirata alla ricerca di Delitzsch.

⁵⁷ La traduzione è da Larsen 1995:100; il testo in tedesco in Lehmann 1994:217-220.

⁵⁸ Larsen 1995:103. Reagirono in questo modo sia il teologo tedesco Hermann Gunkel e William Rainey Harper primo rettore dell'Università di Chicago.

*Babel and Bible clasp hands in a brotherly fashion whenever in the wide world Samaritan service is rendered, but the Babylonian has been set up by Jesus as a pattern for all mankind: "Go and do likewise!"*⁵⁹. L'intervento di Delitzsch proseguiva, inoltre, con un tentativo di identificazione non semitica delle radici della civiltà mesopotamica, che, appunto, era stata fondata dai sumeri, che parlavano una lingua senza parentele note, e incolpava la Bibbia Ebraica di aver volutamente taciuto sull'esistenza di questo popolo in quell'area nella ricostruzione della propria visione del mondo. Questa visione, insieme ad altre affermazioni dello studioso, gli portarono un'accusa di antisemitismo, dalla quale tentò, in realtà in modo piuttosto inconsistente⁶⁰, di difendersi.

Recentemente, l'affermazione di Delitzsch che la moglie di Assurbanipal fosse da intendersi, in base ai rilievi assiri da Ninive, come una donna ariana, bionda e di pelle chiara è stata al centro di un dibattito sulla fondatezza o meno delle accuse di antisemitismo che gli erano state mosse. A più di un secolo dalla vicenda, alcuni studiosi, nel cercare di ricostruire il *Babel und Bibel Streit*, si sono schierati prevalentemente su due posizioni opposte: da un lato quella di Arnold e Weisberg⁶¹ che accusano apertamente Delitzsch di antisemitismo per l'utilizzo del termine "ariano", dall'altro Parpola⁶², che invece considera le parole dell'autore come frutto della cultura del suo tempo, in cui le teorie sulla razza erano in voga in qualunque ambito culturale.

La posizione di Delitzsch divenne sempre più estrema e comunque apertamente anti-semita nella sua ultima opera, *"Die grosse Täuschung"* (Il Grande Inganno), pubblicata in due volumi tra il 1920 e 1921, il cui titolo faceva riferimento alla Bibbia Ebraica. Lo studioso, nella sua "ricerca per la verità" alla base della Bibbia, nelle sue affermazioni sulla religione ebraica e cristiana, nella sua visione di Gesù come non ebreo, stava comunque alimentando la polemica nei confronti degli ebrei tedeschi, in un clima culturale che in un futuro non troppo lontano sarebbe sfociato nella follia razziale nazista.

L'ultimo capitolo di questa *Forschungsgeschichte* riguarda l'eredità intellettuale di Delitzsch: lo studioso, seppur in modo estremamente provocatorio, prima con il suo ciclo di conferenze e in seguito con tutte le pubblicazioni ad esso connesse, aveva fornito lo spunto per numerosi altri studi, spunto che fu colto da alcuni suoi allievi, che diedero il via ad una breve ma intensissima stagione di studi in chiave comparativa, nota con il nome di Panbabilonismo (dal tedesco: *Panbabylonisten*). Poco dopo la prima conferenza *Babel-Bibel*, Winckler, studente di Delitzsch, aveva pubblicato un libricino dal titolo *"Die babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur unsrigen"* ("La cultura babilonese nella sua relazione con la nostra"), pubblicazione che segnò l'inizio del Panbabilonismo.

⁵⁹ Citazione in Larsen 1995:103.

⁶⁰ Cercò di difendersi da critiche sia di antisemitismo, sia di "semitomania" nel libro *Babel und Bibel: Ein Rückblick und Ausblick* del 1904.

⁶¹ Arnold & Weisberg 2002

⁶² Parpola 2004:242.

Con Winckler lavoravano inizialmente anche altri due assiriologi, Jeremias e Zimmern, poi più tardi si aggiunse anche Weidner, uno studente di Jeremias⁶³. Partendo dagli studi di Eduard Stucken sul mito, i Panbabilonisti sostenevano che tutte le mitologie astrali e le concezioni dei popoli antichi dipendessero dalla culla di tutto il sapere astrologico, cioè Babilonia, dove si era manifestata per la prima volta e in modo già perfettamente sviluppato una concezione del mondo di origine preistorica⁶⁴.

König nel 1905 chiamava già Winckler, Jeremias⁶⁵ e Weber “Panbabilonisti” e riportava le seguenti dichiarazioni come “fondanti” del movimento⁶⁶:

Winckler: *“The contemplation of the old Orient as one great unit [!] in the matter of civilization compels us to estimate also the intellectual movements which exhibited themselves in this realm from the point of view of the oneness of this sphere of civilization.”*⁶⁷

Weber: *“Babylon and the Bible are emanations of a unitary world-concept”*⁶⁸ e *“Babylon and the Bible are radiations from one common center of civilization, different indeed in their development and final form, but still clearly fruits of the same field”*⁶⁹.

Il gruppo produsse tra il 1903 e il 1908 in totale 19 opere tra libri e pamphlet, tutti incentrati sulla loro interpretazione del rapporto tra il passato del mondo e il sapere babilonese. Le tesi che essi sostenevano vennero presentate al pubblico nel 1907 nell’opera di Winckler *“Die Babylonische Geisteskultur”* e nelle successive pubblicazioni di Jeremias⁷⁰.

I panbabilonisti, come chiaramente indicato dai titoli delle loro pubblicazioni, procedettero lungo il sentiero della comparazione inter-culturale aperto dalle conferenze Babel-Bibel e, allo stesso modo, ricevettero forti attacchi e pesanti critiche. Tra le tesi maggiormente osteggiate vi erano la presunta antichità dell’astronomia babilonese, nonché la sua diffusione nel mondo antico e la visione del mondo mesopotamico ricreata da questi studiosi. Si criticava, in particolare, l’applicazione di categorie posteriori, ellenistiche o tardo antiche, ad un periodo così antico, tacciando in questo modo l’intera ricerca di inconsistenza metodologica. A questo tipo di attacchi, Winckler e Jeremias risposero cercando di documentare nel modo più accurato possibile tutte le affermazioni fatte,

⁶³ Per l’elenco completo dei Panbabilonisti si veda Parpola 2004:238, n.8.

⁶⁴ Parpola 2004:238, n. 10.

⁶⁵ Jeremias 1904:234. Non una singola frase, ma è l’opera stessa a indicare le linee di pensiero del movimento.

⁶⁶ König 1905:410-411.

⁶⁷ Winckler 1903:208.

⁶⁸ Weber 1904:5.

⁶⁹ Weber 1904:10.

⁷⁰ Parpola 2004:239 elenca per Jeremias *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* (1904); *Babylonisches im Neuen Testament* (1905) e *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (1913). Per Weidner *Handbuch der babylonische Astronomie* (1913-15).

portando anche le nuove evidenze archeologiche degli scavi di Hattusa a sostegno delle proprie teorie⁷¹.

La polemica contro i panbabilonisti giunse ad una fine piuttosto brusca con la morte di Winckler nel 1913 e con il successivo scoppio della Prima Guerra Mondiale. Jeremias pubblicò ancora qualche opera, come il suo *“Der Kosmos von Sumer”* del 1932, ma senza più destare tutto il clamore precedente. Poiché la diatriba fu interrotta dalle vicende belliche che impedirono il fiorire di ulteriori pubblicazioni a sostegno o contro le teorie panbabiloniste, queste non vennero mai completamente smontate o confutate.

Nonostante, quindi, il loro passaggio “indenne” attraverso le critiche, la generazione di studiosi immediatamente successiva, rappresentata, in particolare, da Landsberger (allievo di Zimmern) si distanziò nettamente dal lavoro dei propri predecessori nel 1926, sostenendo “l’autonomia concettuale” (*Eigenbegrifflichkeit*)⁷² della civiltà mesopotamiche e una sua ricostruzione con il solo ricorso alle evidenze cuneiformi⁷³. L’assiriologo non rifiutava gli studi comparativi in genere, quanto, piuttosto, *“il metodo che si basa sull’utilizzo di idee significative per la nostra cultura come strumento euristico per individuare nel mondo antico gli elementi che sarebbero divenuti la cellula germinativa di più tarde costruzioni”*⁷⁴. Si delineava quindi l’invito ad attenersi al dato filologico e alle fonti, per quanto scarse, rinunciando a qualunque tentativo di interpretazione più ampio su varie tematiche, come quelle religiose, storiche o culturali.

Dopo questo “richiamo all’ordine”, l’Assiriologia ha in gran parte dimenticato il lavoro svolto dai panbabilonisti, ricordandone solo la critica negativa, senza che si riprendessero in mano direttamente gli studi di inizio Novecento. Certo, ad oggi quelle edizioni risultano datate e riportano letture o interpretazioni (es. nomi, cronologia) che successivamente si sono rivelate errate, a causa delle nuove scoperte e del normale progresso degli studi. È così avvenuto che i panbabilonisti fossero sommariamente etichettati come *“tendentious racists or charlatans with grossly exaggerated, fantastic claims”*⁷⁵, le loro tesi rovesciate e ridicolizzate. Eppure, paradossalmente, la tesi centrale del movimento panbabilonista, cioè che le idee mesopotamiche, le conoscenze e i sistemi di pensiero fossero largamente diffusi in tutto il mondo antico fin dalle epoche più antiche è un fatto oggi stabilito e ampiamente documentato. Naturalmente la vicinanza ad altre culture ha fatto sì che ci fossero scambi culturali vivaci e reciproci tra la civiltà mesopotamica e le sue vicine. La sempre maggiore settorialità degli studi assiriologici, che attingevano unicamente dalle fonti mesopotamiche, in tutta la seconda metà del secolo scorso ha indubbiamente condotto verso il

⁷¹ Parpola 2004:239, n. 12.

⁷² *“Conceptual autonomy”* (Hallo); *“cultural individuality”* (Michalowski); *“Eigenständigkeit”* (Kienast).

⁷³ Landsberger 1926:356-357; Parpola 2004:240.

⁷⁴ Ponchia 2013:93.

⁷⁵ Parpola 2004:240 e König 1954.

rischio di travisare completamente questi scambi, anche per la mancanza di preparazione in tutte le discipline che uno studio comparato serio e rigoroso dovrebbe richiedere. I panbabilonisti, ad inizio Novecento, rappresentavano il fiore all'occhiello della loro disciplina, essendo competenti in astronomia, astrologia, mitologia comparativa, studi classici, biblici ed etnologici e le loro ricerche erano sempre presentate con rigore metodologico.

Oggi, ad un secolo dalla conclusione dell'intera vicenda, più di uno studioso⁷⁶ si è posto il problema di affrontare sistematicamente gli scritti dei panbabilonisti, per fornirne un'edizione nuova, aggiornata, per verificarne effettivamente le tesi, per valutarne le ricostruzioni della civiltà mesopotamica proposta. Gli studi di carattere comparativo che coinvolgono il rapporto tra il Vicino Oriente Antico e il mondo mediterraneo sono oggi accettati, soprattutto per quanto riguarda la trasmissione di particolari *topoi* letterari o le idee scientifiche e astronomiche. Al contrario, il tentativo di tracciare paralleli o contatti tra la Bibbia e la Mesopotamia è, ancora oggi, criticato, soprattutto dal punto di vista metodologico e rappresenta ancora un tabù⁷⁷.

Negli ultimi quindici anni la costituzione del progetto interdisciplinare “Melammu”⁷⁸ ha condotto ad una nuova stagione di apertura nei confronti degli studi comparativi e nello spirito stesso di questo gruppo il lavoro dei panbabilonisti è di centrale importanza, non tanto per provarne o confutarne le teorie, quanto per mettere a disposizione le loro idee e le loro scoperte, attualizzando le problematiche riscontrate e portandole all'attenzione del numero più alto possibile di studiosi, non solo assiriologi, con lo scopo di affrontare la questione dell'interazione tra la cultura mesopotamica e le altre culture, un'interazione che abbraccia uno spazio e un arco temporale molto ampio⁷⁹.

Alla luce della vicenda del *Babel und Bibel Streit*, dell'entusiasmo della “fucina di idee” panbabilonista e delle chiusure ideologiche successive, si tenterà quindi di portare avanti un nuovo studio in chiave comparativa riguardante il potere performativo della parola divina nei miti di creazione mesopotamici, focalizzando l'attenzione sul caso studio dell'*Enūma Eliš*, e il loro rapporto con istanze simili riscontrate in Egitto durante il I millennio a.C., nel tentativo di capire se i due fenomeni potevano condividere un sistema di credenze o se entrambi siano sviluppi culturali autonomi.

⁷⁶ In particolare Parpola e gli altri ricercatori coinvolti nel progetto Melammu.

⁷⁷ Ponchia 2013:95-97.

⁷⁸ Nasce nel 1998 con l'idea di “investigate the continuity, transformation and diffusion of Mesopotamian and Ancient Near Eastern culture from the third millennium BCE through the ancient world until Islamic times”.

⁷⁹ Parpola 2004:244.

CAPITOLO 2

La Parola Creatrice in Mesopotamia

2.1. Ambiti in cui è attestata

Abbiamo già affermato in precedenza come il fulcro della nostra ricerca sia l'analisi della *creatio per verbum*, ovverosia la creazione mediante la parola in due testi cosmogonici, l'*Enūma Eliš* e la *Teologia Menfita*, provenienti, rispettivamente, dalla Mesopotamia e dall'Egitto.

Con parola "creatrice" o "performativa" si intende la capacità che la parola ha di agire nel mondo reale e, quindi, di acquisire una valenza concreta all'interno della Creazione. La "parola performativa" (o il "discorso performativo") è un atto verbale che cambia il tessuto stesso della realtà e porta qualcosa, cioè l'oggetto del discorso stesso, da una situazione di potenza ad una di atto o esistenza.

La "parola performativa" non si incontra però solo nei miti di creazione, anzi, questo è l'ambito in cui la sua identificazione diviene più complessa e la speculazione su tale fenomeno non può essere rilevata grazie all'impiego di un metalinguaggio (come quello in uso successivamente nel mondo greco) che, purtroppo, è assente sia nella lingua accadica sia in quella egiziana. Eppure, si percepisce chiaramente che, per entrambe le culture, la parola *crea e trasforma la realtà* e questa sua capacità viene impiegata soprattutto in ambito magico, laddove con il termine "magia" si intende un "*systeme de faits sociaux fondé sur la croyance à l'efficacité immédiate d'un certain nombre de comportements, de procédés et d'éléments, qu'on utilisait en vue de créer des effets essentiellement bénéfiques, mais dont les relations à leurs causes étaient, de notre point de vue, parfaitement irrationnelles*"⁸⁰. Nella pratica magica, tali comportamenti, procedimenti ed elementi, si articolano soprattutto nella sfera della religione, che comprende pratiche afferenti all'ambito della teurgia⁸¹, dell'esorcismo e del culto vero e proprio delle divinità.

La magia funziona tramite due elementi fondamentali, la mano e la parola. La prima si arma di intermediari e strumenti adatti, nonché di altre componenti dell'ambiente circostante (es. acqua, fuoco, piante, minerali, preparazioni animali...)⁸², che può modificare e mescolare insieme, per sfruttarne proprietà presunte o reali. La seconda, invece, funziona tramite la voce, che costituisce l'elemento fondamentale per esprimere i comandi e ottenere i risultati sperati⁸³. Entrambi gli elementi, cioè l'aspetto manuale e la parola, sono concordati insieme per determinare "[...] un

⁸⁰ Bottéro 1987-1990:201.

⁸¹ Con teurgia si intende, soprattutto con i filosofi neoplatonici, "*l'arte di costruire statue e immagini capaci di attrarre la presenza in esse degli dei, e, più in generale, il complesso di riti e di tecniche magiche atte a creare rapporti privilegiati fra gli dei e gli uomini.*", cfr. <http://www.treccani.it/vocabolario/teurgia/> (consultato il 07/03/2016).

⁸² Black & Green 1992:126.

⁸³ Bottéro 1987-1990:206.

certain nombre de procédés spécifiques fondés, et sur les vertus de l'intervention manuelle, et sur les pouvoirs de la parole; transmis, intacts ou perfectionnés, d'une génération à l'autre, et ainsi ritualisés, et censés comme tels devoir faire effet sur le Mal, pour le calmer, l'écartier, l'abolir ou le transformer en bien".⁸⁴ Tutto ciò concorre anche nel rituale religioso, definito come "a repeatable set of directed actions and words that carry some meaning or significance extrinsic to the words and actions and whose express goal is to worship, honor, and communicate with the spiritual world. The latent goal of ritual performance is to align or realign the objects or participants of the ritual with traditional beliefs, to repeat and thus communicate what is spiritually and traditionally proper and acceptable. This "alignment" with beliefs and traditions occurs within a wide range of possibilities, from a modest daily prayer to rigidly formal processes, such as the *mīs pī* ritual"⁸⁵.

Nel sistema di credenze mesopotamico ed egizio la parola possiede dunque capacità magiche: già il nome di un individuo è carico di significato⁸⁶, ne determina l'essenza e il destino. Allo stesso modo una formula pronunciata può dare la vita ad una statua, ad un'iscrizione, ad un edificio; la giusta sequenza delle parole di un rituale sconfigge/trasforma "il male", incarnato dagli spiriti ritenuti responsabili delle malattie, ristabilendo l'ordine cosmico; le parole di una preghiera lusingano una divinità e ne garantiscono l'aiuto al momento del bisogno; il giuramento vincola gli individui coinvolti nell'atto, così come le benedizioni e le maledizioni. Tutte queste pratiche dimostrano come ogni volta che le parole pronunciate sono investite di una qualche autorità, esse diventano performative e sono libere di agire nel mondo tangibile e di modificarne il tessuto.

La parola, quando è investita di questo potere performativo, è vivifica. Si è scelto di descrivere, a dimostrazione del concetto di performatività verbale nel Vicino Oriente Antico, un rituale che, pur con tutte le differenze che si vedranno poc'anzi, appartiene all'ambito della teurgia e che era comune nel significato e nell'oggetto dell'azione sia all'Egitto, sia alla Mesopotamia. Per entrambi questi ambiti culturali è infatti attestato il cosiddetto "Rituale di apertura/lavaggio della Bocca", che assume il nome di *mīs pī / pīt pī*⁸⁷ (lett. "Lavaggio della bocca / Apertura della bocca") in Mesopotamia e di *wp-t-r3* (lett. "Apertura della bocca") in Egitto⁸⁸. Tale rituale, il cui scopo era di

⁸⁴ Bottéro 1987-1990:207.

⁸⁵ Boden 1998:42.

⁸⁶ Bottéro 1977:26-27: "[...] toutes ses composantes graphiques et phonétiques actuelles ou virtuelles, étaient la propre personnalité ainsi désignée".

⁸⁷ Dick 2001:10-12. Il nome sumerico della serie di tavolette che appartengono a questo rituale poteva essere:

1. LU₅ KA (KAR 44:2; variante: LU₅ KA.DINGIR.R[A] (Rm 717+): nome usato a Assur, Ninive e Sippar.

2. KA.LU₅.Ù.DA (KAR 44:11);

3. én an-na ní -bi-ta tu-ud-da (CTN IV no. 188): nome usato a Sultantepe, Nimrud e forse Babilonia.

⁸⁸ Lorton 1999:147, n. 37 mette in guardia contro la comparazione tra i due rituali, già affrontata da Blackman nel 1924. In quest'articolo Blackman sosteneva che la Mesopotamia potesse aver preso a prestito il rituale dal mondo egiziano e non vice versa (Blackman 1924:59); successivamente Baly 1930:181-183 sostenne come davvero ad un'analisi più approfondita entrambi i rituali fossero molto simili sul piano della purificazione della statua. Secondo Lorton, invece, la comparazione tra i due è impensabile per ragioni che sono principalmente cronologiche (quando sarebbe avvenuta

purificare il destinatario per prepararlo alle attività culturali⁸⁹, veniva compiuto anche più volte⁹⁰ su tutta una categoria di oggetti, quali templi, statue, edifici, iscrizioni, che sembrano essere comuni su entrambi i fronti. Nel momento in cui il rituale è compiuto, tali oggetti sono resi “vivi” e liberi di agire nel reale anche in assenza di un sacerdote o di qualcuno che continuamente svolga il rituale di animazione su di essi.

Un'altra delle motivazioni che spinge all'inclusione nella presente ricerca di tale rituale è il rapporto tra la pratica del *mīs pī pīt pī* e il poema “*Erra e Išum*”⁹¹: in tale testo una parte importante della vicenda viene messa in moto da Marduk che abbandona il proprio trono, a favore di Erra, per andare a sovrintendere al rinnovamento della sua statua vecchia e logora⁹², poiché, grazie proprio al *mīs pī*, la sua statua non solo rappresenta il re degli dei, ma è il re degli dei⁹³ ed ogni danno sul simulacro si riflette sulla persona divina.

Erra e Išum, Tav. I:124-128⁹⁴

- I:124 The warrior Erra set out for Shuanna, city of the king of the gods,
I:125 He entered Esagila, palace of heaven and earth, and stood before him.
I:126 He made ready to speak, saying to the king of the gods,
I:127 “Why has your precious image, symbol of your lordship, which was full of splendor as the stars of heaven, lost its brilliance?
I:128 “Your lordly diadem, which made the inner sanctum shine like the outside tower, (why is it dimmed?”

2.1.1. Premessa: il concetto di immagine divina in Egitto e in Mesopotamia

Nel sistema di credenze egizio la parola, sia essa scritta o pronunciata, possiede capacità magiche: i geroglifici iscritti sui monumenti permettono al processo di vivificazione di rinnovarsi e rafforzarsi ogni volta che vengono letti, poiché nel loro insieme sono le *mdw-ntr*, cioè le “parole divine”, e singolarmente sono detti *tj.t*, cioè “immagine”, e rappresentano il tessuto stesso della realtà, modellata secondo l'idea del creatore. Il concetto di base può essere sintetizzato così: le cose del

questa contaminazione / prestito da una cultura all'altra?), nonché una “*distance between the two areas of civilization*”, alla luce della quale egli sostiene che “[...] *the identical titles and similarities between the rituals to which Blackman has drawn attention are best viewed as coincidental: [...], there are actually profound differences in the concepts that underlie the two rituals*”. Lorton “concede” che in entrambe le culture vi sia “*a perceived need to transform the object ritually into something that was not “just” an inert piece of natural material fashioned by human hands*”, che tuttavia è sufficiente in questa sede ad autorizzare un parallelo sulla performatività che sottende la pratica di questo rituale.

⁸⁹ Walker & Dick 2001:12 “[...] *the ‘washing of the mouth’ was essentially a purificatory rite which prepared the object/person for contact with the divine. It washed away impurities*”.

⁹⁰ Civil 1967:211.

⁹¹ Tale testo è noto anche con il titolo di “*Poema di Erra*”, “*Epica di Erra*” o semplicemente “*Erra*”. È un'opera attribuita a Kabti-ilāni-Marduk, vissuto probabilmente nell'VIII sec. a.C. Cfr. Capitolo 2.3.1.3. Contro-testi per il suo rapporto con l'En.El.

⁹² Frahm & Jiménez 2015:295 non bisogna dimenticare che nell'elenco dei Cinquanta Nomi di Marduk ve n'è uno, Tutu, (VII:9) che sembra riferirsi esattamente al processo di rinnovamento delle statue degli dei, *Tutu bān tēdištišunu šūma*, “Tutu is he, who accomplishes their renovation”.

⁹³ Dick 2001:7.

⁹⁴ Traduzione da Foster 2004:764.

mondo sono i geroglifici dipinti sul papiro della creazione e letti ad alta voce dal creatore⁹⁵.

In Egitto l'immagine della divinità incarnata in una statua può avere diverse denominazioni⁹⁶:

1. *tut* “statua”;
2. *ba* della divinità, nel senso di “potere che si manifesta” o semplicemente “manifestazione”;
3. *shm* della divinità, nel senso di “*empowerment*” della statua da parte dell'essenza divina che entra al suo interno.

Nella statua vivificata dal Rituale di Apertura della Bocca si installa il *ka*, cioè “l'essenza vitale”, posseduta sia dagli individui defunti, sia dalle divinità e che viene trasmessa di generazione in generazione, attraverso la procreazione⁹⁷. È a questo spirito che sono rivolte le offerte per i defunti. Secondo la Cosmogonia Eliopolitana, da una parte del caos primordiale emerse spontaneamente la Monade⁹⁸ come primo “essere” assoluto e indifferenziato dell'universo, da questo stato, attraverso tre diversi passaggi, visti come generazioni divine, avvenne la differenziazione della Monade, portando come conseguenza la creazione del cosmo. Nel gruppo di divinità che viene dunque a crearsi, noto con il nome di Enneade⁹⁹, la prima coppia, Shu e Tefnut, ricevette da Atum (la monade) il suo *ka* o forza vitale attraverso un abbraccio. Con questo atto “*the life force of the absolute being that created, permeates, and is the cosmos became the life force of all that is part of it, all the generations of deities, kings and ordinary human*”¹⁰⁰. Attraverso la creazione che dall'Uno porta ai Molti ogni divinità e ogni essere mortale ha quindi acquisito il proprio *ka*.

Per quanto riguarda l'aspetto performativo delle statue divine non vi era dubbio che esse fossero abitate dall'essenza divina, tuttavia in nessuna fonte è scritto in modo esplicito che il *ka* è all'interno della statua costruita appositamente per ospitarlo. Nel caso del divino, il *ka* è infinito e “suddivisibile”, dal momento che poteva vivificare contemporaneamente più immagini della stessa divinità; non vi sono però testi che possano far pensare che anche se suddiviso su più “ospiti”, questo *ka* fosse meno che intero in ciascuno di essi.

Per il mondo egizio, quindi, le statue delle divinità agiscono nel reale perché oggetto di un rituale magico che permette loro di ospitare la forza vitale del dio che rappresentano e sono trattate come esseri viventi che necessitano di offerte di cibo, di incenso, di abiti. La Cerimonia di Apertura della Bocca serve quindi a permettere alla statua-dio di consumare le offerte in suo onore.

⁹⁵ Assmann 2007:27-28.

⁹⁶ Le definizioni sono tutte e tre da Lorton 1999:179.

⁹⁷ Lorton 1999:179.

⁹⁸ Monade è un vocabolo con forti connotazioni filosofiche, tuttavia si è deciso di impiegarlo ugualmente, giacché il suo significato primario di “unità” e in seconda battuta di “unità in quanto principio di molteplicità” (<http://www.treccani.it/vocabolario/monade/>, consultato il 10/01/2017) sembra esprimere perfettamente il concetto egiziano incarnato da Atum. Il termine va qui inteso quindi in questa sua accezione e non come riferimento anacronistico a concezioni filosofiche greche o moderne (es. Bruno, Leibniz).

⁹⁹ Allen 1988:8-10.

¹⁰⁰ Lorton 1999:182.

La parola accadica *šalmu*¹⁰¹, intesa generalmente come “*image*” da Winter¹⁰² e come “*representation*” da Bahrani¹⁰³, è il termine che esprime la rappresentazione mimetica di un soggetto che agisce e compie un’azione e che non mira ad un’oggettiva rappresentazione del reale, quanto piuttosto ad una sua ripetizione e ad una sostituzione del soggetto¹⁰⁴. *Šalmu* è un termine che si riferisce quindi a tutti i *media* che riproducono un’immagine, senza che vi sia distinzione tra pittura, rilievo, scultura o statuaria. Non è un concetto che ha una valenza artistica, ma si presenta come un termine con implicazioni “filosofiche”.

Nadali suggerisce che *šalmu* si possa tradurre come “*image*” nel suo significato primario, cioè l’immagine come concetto immateriale (un’idea nella mente); il significato secondario, “*picture*”, indica invece un concetto materiale (l’oggetto fisico)¹⁰⁵. Attraverso le statue, i rilievi, i dipinti (= i *media*), l’idea dell’immagine viene raffigurata e passa quindi da uno stato di assenza e immaterialità ad uno di immanenza e di forma manifesta. Sempre Nadali, fa proprio il concetto di Belting di immagini (*pictures*) che “*perform the presence of an absence*”¹⁰⁶.

Šalmu nella sua accezione di rappresentazione fisica non sarebbe una semplice copia del reale, bensì un sostituto a tutti gli effetti, che non è solo copia, ma diventa esso stesso parte del tessuto della realtà. *Šalmu* come “*picture*” è, secondo Nadali, “*part of its own reality and thus is involved and acts in it as either a subject or an object, that is as either a performer or a recipient of an act, or even as both*”¹⁰⁷. Nel mondo Assiro tutto questo è incarnato dall’immagine del sovrano, *šalmu šarrūtiya*, che esisteva in molte città dell’impero e fungeva da sostituto del sovrano stesso (era oggetto di numerosi rituali) e ne rappresentava la presenza e il potere.

Nell’ambito degli incantesimi riferiti ai rituali per “portare in vita” le statue delle divinità, *šalmu* è la statua ed è sia “*image*” immateriale del dio, sia “*picture*”, cioè la raffigurazione materiale. Il rituale che dona la capacità di agire nel reale è tutto incentrato sul tentativo di negare la componente terrena della manifattura, cercando di ripristinare il collegamento diretto con il divino: se la statua fosse solo il frutto del lavoro di un artigiano, come potrebbe ospitare in sé stessa ed essere a tutti gli effetti la divinità?

Ecco dunque la ragione mesopotamica per l’esistenza di un “Rituale di apertura della bocca”: la

¹⁰¹ CAD vol. S, *šalmu*, p. 78-85, in particolare p. 80 per il riferimento a En.El. V:75.

¹⁰² Winter 2008:337.

¹⁰³ Bahrani 2003:131, 137-138.

¹⁰⁴ Nadali 2012:583.

¹⁰⁵ Nadali 2012:584.

¹⁰⁶ Belting 2005:312: “*Images traditionally live from the body’s absence, which is either temporary (that is, spatial) or, in the case of death, final. This absence does not mean that images revoke absent bodies and make them return. Rather, they replace the body’s absence with a different kind of presence. Iconic presence still maintains a body’s absence and turns it into what must be called visible absence. Images live from the paradox that they perform the presence of an absence or vice versa*”.

¹⁰⁷ Nadali 2012:584.

statua, inerte, deve poter ospitare e diventare un tutt'uno con il dio per poter finalmente acquisire la capacità di agire nel reale e, ancora una volta, per consumare le offerte rituali.

2.1.2. Il rituale *mīs-pî* in Mesopotamia

Le procedure rituali babilonesi per preparare la statua di una divinità all'uso sono note con il titolo "lavaggio della bocca" (Bab. *mīs pî*) o qualche volta con la denominazione "apertura della bocca" (Bab. *pīt pî*). Sono sopravvissuti alcuni testi che riguardano sia il rituale in sé, sia tutte le diverse formule e preghiere sumeriche e babilonesi, che dovevano essere recitate durante il rituale per renderlo effettivo.

Winter chiama questo tipo di rituale "*ritual of constitution*", attraverso il quale "*the material form [of the statue] was animated, the representation not standing for but actually manifesting the presence of the subject represented. The image was then indeed empowered to speak, or to see, or to act, through various culturally-subscribed channels*"¹⁰⁸.

Informazioni esplicite riguardo il rituale di animazione che viene condotto sulle immagini divine affinché diventino agenti nel reale si trovano in testi bilingui in sumerico e in accadico dal periodo Neo-Assiro a quello Tardo Babilonese (VIII – V sec. a.C.).

La prima pubblicazione parziale del rituale sulla base delle copie neo-assire fu ad opera di Zimmern¹⁰⁹ nel 1901, seguita, nel 1906 da un commento sul concetto generale di "lavaggio della bocca" e da una discussione su due degli incantesimi principali. Successivamente Blackman (1924)¹¹⁰ pubblicò la traduzione inglese dei testi assiri di Langdon insieme ad una discussione su altre fonti per il rituale da testi religiosi e storici. L'anno successivo Smith¹¹¹ scrisse una traduzione completa in inglese della versione babilonese, mentre Ebeling nel 1931¹¹² ne curò una in tedesco, aggiungendo la prima edizione del testo di un rituale che era stato da poco rinvenuto durante gli scavi di Assur e che aveva a che fare con il restauro e la riconsacrazione di una statua danneggiata. A questi studi seguì nel 1966 il lavoro per la tesi di dottorato (non pubblicata) di C.B.F. Walker, *Material for a Reconstruction of the mīs pî ritual* (Oxford) nel quale l'autore diede la prima edizione di molti degli incantamenti che accompagnavano il rituale. Jacobsen¹¹³ nel 1987 tentò di comprendere la idee religiose e la logica di base del rituale babilonese.

Gli studi sul rituale proseguirono con Winter, che nel 1992¹¹⁴ ne diede una sintetica e chiara

¹⁰⁸ Winter 1992 (2010):167-168.

¹⁰⁹ Zimmern 1901.

¹¹⁰ Blackman 1924:47-59.

¹¹¹ Smith 1925.

¹¹² Ebeling 1931.

¹¹³ Jacobsen 1987:15-32.

¹¹⁴ Winter 1992 (2010): nella riedizione dell'articolo del 1992 all'interno del volume del 2010 in bibliografia l'autrice ha aggiornato la prefazione dell'articolo, ma il contenuto e le fonti sono rimaste invariate.

spiegazione all'interno però della discussione sugli "idoli" del sovrano. Walker e Dick collaborarono nel 1999 in un volume in cui il rituale mesopotamico e quello egiziano erano analizzati singolarmente¹¹⁵ e un paio di anni dopo (2001) diedero alle stampe un volume contenente l'edizione completa babilonese e assira¹¹⁶. Si segnala, infine, in anni più recenti (2009) la tesi di Beckerleg sul rapporto tra la creazione dell'uomo nella Genesi biblica e i rituali *mīs pī pīt pī* e *wp-t-r3*.¹¹⁷

Nei testi sumerici, già a partire da Gudea e Ur-Ningirsu (fine III mill.a.C. - 2150 a.C. ca) la natura animata delle statue di culto è evidenziata: laddove l'apparato degli oggetti cultuali, le stele di pietra e anche i leoni (*lamassu*) guardiani dei cancelli sono descritti con il verbo sumerico base per "fare" *dím*¹¹⁸, un verbo differente, *tud*¹¹⁹, è usato per riferirsi alla fattura di queste statue. Questa distinzione permane anche nei testi del primo millennio nella forma accadica equivalente, (*w*)*alādu*¹²⁰, "nascere" che è usata solo ed esclusivamente quando sono coinvolte delle immagini di pietra di esseri umani o divini.

La versione sumerica del rituale del *mīs pī* si occupa della creazione dell'immagine divina e la statua *alam*¹²¹ è descritta non come "fatta" in terra, ma come "nata" in cielo, con una forma, appunto, del verbo *tud*¹²².

Da un punto di vista puramente pratico, esistono dei riferimenti in alcuni testi amministrativi sumerici di epoca Ur III (ca. 2113-2006 a.C.) riguardo al mantenimento di queste "creature": sono citati approvvigionamenti di farina, di altri beni rituali e addirittura una capanna di canne per il rituale di apertura della bocca da compiersi su una statua del re defunto e divinizzato Gudea (2150 a.C. ca.)¹²³.

Un testo dell'ultimo re della Dinastia di Ur III, Ibbi-Su'en riguarda la dedica di un vaso d'oro da usare nel "*bathing festival of the moon-god Nanna in the 'place of the mouth-opening ritual'*"¹²⁴.

Cronologicamente, il riferimento successivo al rituale è dal regno di Nabû-apla-iddina, re di Babilonia durante la metà del IX secolo a.C., su una tavoletta di pietra, rinvenuta a Sippar nel 1881 e datata al suo trentunesimo anno di governo. Questo documento narra del rinvenimento

¹¹⁵ Walker & Dick 1999:55-121. I testi e le traduzioni inserite qui si riferiscono a questa pubblicazione.

¹¹⁶ Dick & Walker 2001. Il volume è in costante aggiornamento e le modifiche possono essere consultate alla pagina web: <https://sites.google.com/a/siena.edu/mis-pi/> (consultato il 07/03/2016).

¹¹⁷ Beckerleg (McDowell) 2009. La tesi è stata pubblicata nel 2015 con il medesimo titolo.

¹¹⁸ Foxvog 2009:12: "*dím to fashion, form, create, build; to be made like, make like, make into*".

¹¹⁹ Foxvog 2009:55: "*tu(d), ù-tu(d) to be born, begotten; to give birth, engender, beget; to form, create (statues)*".

¹²⁰ CAD vol. A1, *alādu*, "dare la vita, generare, partorire", p. 287-294, in particolare p. 292 l.c. "produrre", l.d. "dare forma".

¹²¹ Foxvog 2009:6: "*alam, alan figure; statue*".

¹²² Tavoletta IV:23 (Rituale da Ninive = RN); IV: obv. 3-4 (Rituale Babilonese = RB).

¹²³ Civil 1967:211, n. 34.

¹²⁴ Winter 1992 (2010):175 Ibbi-Su'en A9-10, 17-27.

dell'immagine di Šamaš¹²⁵ a rilievo nell'argilla come doveva apparire in una statua distrutta dal re suteo Simbar-šipak circa due secoli prima del regno di Nabû-apla-iddina e di come quest'ultimo decida di commissionare e consacrare una nuova statua alla divinità¹²⁶.

Una lettera neo-assira indirizzata al re (83-1-18,50 = ABL 970)¹²⁷, datata probabilmente al regno di Esarhaddon, registra il rinnovo/restauro e la consacrazione di una statua attraverso la cerimonia di “lavaggio della bocca” (KA.LUḪ.Ù.DA) ed è stata associata ad un evento analogo descritto in una delle iscrizioni di questo stesso sovrano e datato al 671/670 a.C. Esarhaddon si dovette occupare anche di restaurare altre statue di culto e di riportarle a Babilonia, da dove erano state prese “in ostaggio” e portate via dal suo predecessore allo scopo di far capitolare la città in rivolta costante. Su queste statue restituite vennero compiuti entrambi i rituali di “apertura” e di “lavaggio” della bocca (KA.LUḪ.Ù.DA = lavaggio; KA.DUḪ.Ù.DA = apertura)¹²⁸. L'ultima attestazione ufficiale del compimento del rituale è inserita in un'iscrizione di Assurbanipal ed essa risente della formulazione della descrizione del rituale da parte del suo predecessore Esarhaddon¹²⁹.

Tutto il materiale che sarà di seguito esaminato è di primo millennio, e, più nello specifico, compreso tra la metà del IX e il V secolo a.C., con alcuni frammenti da Uruk ancora più recenti. Le fonti provengono da Ninive, Assur, Sultantepe, Hama, Babilonia, Sippar, Nippur, Nimrud e Uruk, con una maggioranza di frammenti databile alla biblioteca reale di Assurbanipal del VII sec. a.C. Si tratta con ogni probabilità di copie di testi più antichi, tuttavia su questa serie di tavolette sono quasi completamente assenti i colofoni.

I rituali mesopotamici generalmente constano di una serie di azioni, inscritte su una o su più tavolette, che devono essere accompagnate dalla recitazione di incantamenti in sumerico e in accadico. Molti di questi rituali, se brevi, contengono semplicemente l'allusione ai titoli degli incantesimi da recitare, altri come il *mīs pī* sono molto più complessi, tanto da distribuirsi temporalmente su più giorni e testualmente su più tavolette che riportano per intero i testi degli incantesimi necessari alla perfetta riuscita della cerimonia rituale. Il testo degli incantesimi era solitamente presentato prima del rituale e all'interno della parte principale del testo esistevano dei rimandi alla prima riga di ogni incantesimo per segnalare cosa doveva essere recitato e in quale esatto momento.

Il rituale era strutturato in tre parti fondamentali:

1. la separazione dell'individuo (la statua) dal suo status corrente;
2. cambiamento di forma per preparare l'individuo al suo nuovo status;

¹²⁵ Dick & Walker 2001:8, n. 14: BM 91000 + BM 91002 + BM 91004 iv 22–28.

¹²⁶ Walker & Dick 1999:61-63.

¹²⁷ Parpola 1970, AOAT 5/2, p. 184.

¹²⁸ Borger 1956: §57, 20-24 e §60.

¹²⁹ Walker & Dick 1999:66, n. 37, riferita al testo K.2694+3050 col. iii.

3. reintroduzione dell'individuo cambiato.¹³⁰

Il testo del rituale non è purtroppo pervenuto completo, è stato ricostruito in gran parte dai frammenti. Le varie copie che sono sopravvissute spesso duplicano diversi passaggi, ma non coprono tutte le lacune, tuttavia si possono individuare due distinte “versioni”, quella rinvenuta a Ninive¹³¹ e quella di Babilonia¹³², che presentano numerosi cambiamenti sia nella gestualità del rito, sia negli incantesimi, sia nell'ordine in cui devono essere recitati. Dai frammenti si ricava che l'edizione babilonese doveva essere composta da sei tavolette, mentre quella ninivita era composta da otto.

Tabella di concordanza tra il rituale di Babilonia (RB), di Ninive (RN) e le cosiddette *Incantation Tablets* (IT)¹³³, rielaborata da Dick & Walker 2001:9-10.

Descrizione dell'azione	Testo del rituale
Il rituale dissocia la statua dall'artigiano umano	RN: 179-186
All'artigiano umano vengono simbolicamente tagliate le mani	RB:52; IT 3:83ab-86ab
Gli dei sono i veri artigiani che hanno creato la statua	IT 3:58ab-69ab, 87-91; 17ab-19ab
La statua nasce ed è allevata dagli dei	IT 4 A:23ab-33ab
Auto-generazione del dio/statua nei Cieli	IT 1/2; STT 199:1-5
Presentazione della statua ad Ea, suo padre	RN:61-63, RB 4
La statua entra nel numero delle divinità	RN:89, 165; IT 3 C:6-10
Il legno per la statua proviene da una foresta sacra	IT 1/2; STT 199:13-31
L'albero che ha dato il legno per la statua è considerato un <i>Weltbaum</i> ¹³⁴	IT 1/2; STT 199:30-31
È il dio in realtà a compiere il rituale	IT 1/2 C:15-93

L'essenza di tutto il rituale è perfettamente espressa dall'incantesimo “én u₄ dingir òim – ma”¹³⁵ (STT 200) nel quale si dice che una statua che non ha la bocca aperta non può annusare l'incenso, non mangia il cibo e non beve acqua. Altri incantesimi che raccontano al loro interno parte del

¹³⁰ Walker & Dick 1999:68-69.

¹³¹ Hurowitz 2003:149: la recensione assira da Ninive è attestata su ventuno manoscritti, ma è incompleta, giacché il testo è perduto verso la fine del secondo giorno del rituale.

¹³² Hurowitz 2003:149: la recensione babilonese è attestata da un'unica copia, fortunatamente completa, probabilmente più recente della controparte assira.

¹³³ Hurowitz 2003:149: le *incantation tablets*, provenienti da vari siti e da vari periodi (IX-V sec. a.C.) sono in sumerico e accompagnano il rituale. Non tutti gli incantesimi menzionati dalle tavolette del rituale sono sopravvissuti e in alcuni casi non c'è corrispondenza tra gli incantesimi e l'incipit inserito nelle istruzioni del rituale, così come in alcuni casi anche l'ordine di esecuzione è diverso. Sono cruciali per comprendere il rituale e, se poste nella sequenza corretta, costituiscono una sorta di commentario delle istruzioni e del loro significato.

¹³⁴ Hurowitz 2003:150.

¹³⁵ Walker & Dick 1999:96-100.

rituale sono “én è-a-zu-dè” e “én me-te bára-maḥ ki-tuš nam-tar-ra”, nei quali sono specificati anche i materiali che servono per compiere l’apertura e il lavaggio della bocca. È evidente che queste formule dovessero essere state composte appositamente per il rituale, mentre altri incantesimi usati durante la lunga cerimonia potevano provenire da altri contesti, come ad esempio altri riti¹³⁶.

Il rituale babilonese, ricostruito dalla Tavoletta BM 45749 (81-7-6, 162+234) si svolge secondo le tre fasi elencate sopra: 1. la separazione dell’individuo (la statua) dal suo status corrente; 2. cambiamento di forma per preparare l’individuo al suo nuovo status; 3. reintroduzione dell’individuo cambiato; nel seguente modo:

1. (obv. 1-12) La statua viene circondata da panni bianchi e rossi e fisicamente isolata dal *workshop* del tempio (*bīt mummi*)¹³⁷ e dagli artigiani che l’hanno creata e viene portata sulla riva del fiume, dove viene appoggiata su una stuoia con gli occhi rivolti verso il tramonto. Si compiono libagioni sulla tavola d’offerta, si sacrifica un ariete tagliandogli il ventre e riempiendolo con un’ascia, un chiodo, una sega, una tartaruga di terra e una d’acqua in argento e in oro, e gettando il tutto nel fiume¹³⁸. Seguono ulteriori libagioni con birra, latte, vino e miele. Mentre si intonano diversi incantesimi si procede con il “lavaggio della bocca” (obv. r.11). In seguito, la statua è presa per mano e condotta in un frutteto, dove è posta in una capanna di giunchi, con gli occhi rivolti verso l’alba.

2. (obv. 13-35; rev. 36-45) Mentre attende il sorgere del sole, la statua “nasce” attraverso una gestazione divina. Un recipiente di legno di tamarindo, modellato a forma di utero, è riempito con l’acqua del fiume, vista come seme fruttifero. Il materiale di cui è fatta la statua stessa viene purificato e usato per la rinascita divina. Il recipiente di legno è posto su nove mattoni, in onore della dea della nascita e dei nove mesi di gestazione; per ogni mattone una diversa divinità viene invocata. Si continua con il lavaggio della bocca. Al mattino si preparano delle altre capanne per Ea, Šamaš e Asalluḥi¹³⁹ (Marduk), vengono posti tre troni e tre tavole d’offerta e continua la recitazione degli incantesimi. Si sacrifica un altro ariete.

3. (rev. 46-70) La statua del dio è ora rinata e gli artigiani che hanno preso parte alla sua fabbricazione vengono radunati con le mani legate. Quando vengono toccati da un coltello di legno di tamarindo devono recitare la formula *anāku la ēpuššu Ninagal Ea ša nappaḥi īpuššu*, “non l’ho fatto io, Ninagal (che è) Ea (dio) del fabbro lo ha fatto”. Gli occhi del dio vengono aperti e si procede a condurre la statua verso il tempio recitando incantesimi che negano la natura terrena della

¹³⁶ Walker & Dick 1999:70-72.

¹³⁷ CAD vol. M2, *mummu*, p. 197-198. Cfr. *Capitolo 3.1.3. Mummu*

¹³⁸ Il significato di questi oggetti è rituale: ognuno di essi rappresenta un elemento sacro al dio Ea/Enki, divinità che ha “modellato” l’uomo e che “crea le immagini”, Walker & Dick 1999:75, n. 60.

¹³⁹ Cfr. *Capitolo 3.4.3. Asalluḥi*.

statua-dio, esaltandone invece quella celeste. Una volta installata nella propria cappella, la statua viene nuovamente purificata ed ora che ha la bocca e gli occhi aperti è oggetto di offerte di cibo. Si procede con la recitazione di ulteriori formule fino alla notte.

La versione Assira vede invece il rituale svolgersi in maniera un po' diversa: il sacerdote incaricato va a osservare l'alba in un frutteto lungo il fiume e lì traccia un confine. Da qui torna al tempio e osserva che tutto l'apparato culturale sia in ordine, poi si reca nuovamente al frutteto, dove costruisce delle capanne di giunchi per Ea, Šamaš e Asalluḫi, continuando a recitare formule e purificando numerosi bacili d'acqua. Il sacerdote brucia incenso, versa birra e sacrifica un ariete, successivamente si dirige verso il *workshop* dove la statua ha preso forma e dove è ora in attesa delle fasi successive della cerimonia. Viene spruzzata dell'acqua per purificare l'edificio e sulla statua vengono compiuti entrambi i riti di apertura e di lavaggio della bocca (r.58), poi la statua stessa viene bagnata con l'acqua e purificata.

Il sacerdote, dopo aver recitato per tre volte una formula che è volta a vivificare la statua, la “prende per mano” (= la porta in processione) e la conduce alle capanne costruite nel frutteto precedendola con una torcia. Tutti gli artigiani che hanno partecipato alla creazione della statua portano il loro equipaggiamento lungo il fiume e di nuovo, come nel rituale visto in precedenza, si apre il ventre di un ariete e si riempie con un'ascia, un chiodo, una sega, una tartaruga di terra e una d'acqua in argento e in oro e il tutto viene poi gettato nel fiume (r.78-80).

A questo punto la statua è posta su una stuoia, rivolta verso l'alba, e al suo fianco vengono posti tutti gli strumenti degli artigiani. Il sacerdote prepara nove tavole d'offerta, sempre in riferimento ai mesi della gestazione, e compie nuovamente i rituali di Apertura della Bocca e di Lavaggio della Bocca, per due volte. Al mattino si procede con altri sacrifici e libagioni, in particolare si riempiono tre coppe con il sangue di tre pecore sacrificali (r.116-117).

Da qui in poi il rituale è conservato in modo frammentario, ma si può capire che la statua viene riportata al tempio, dove viene lavata e purificata. La fase successiva prevede che si chiamino gli artigiani a dichiarare, come per la versione babilonese, che non sono stati loro a creare l'oggetto, bensì Ea, dio dei carpentieri e degli artigiani. Vengono recitate numerose altre formule, poi si procede con lo smontaggio di tutte le tavole d'offerta che erano state preparate per il rituale.

Da entrambe le versioni di tale rito è chiaro lo scopo definitivo: nel momento in cui viene compiuto il rituale finale di Lavaggio e di Apertura della Bocca all'interno del tempio la statua è finalmente viva e incarna completamente la divinità.

Il fatto che sancisce in modo permanente questa “nascita”, avvenuta all'alba lungo il fiume, è il passaggio dalla soglia del tempio e il definitivo rituale di installazione sotto un baldacchino, con la ripetizione dei rituali della Bocca: “*from this point on, the god is treated as a living person, fed,*

*adorned, and cared for with rites and actions appropriate to daily and festival worship*¹⁴⁰.

2.1.3. Il Rituale *wp-t-r3* in Egitto

Al pari del mondo mesopotamico, anche in Egitto la cerimonia di “Apertura della Bocca” era uno dei rituali più importanti, con riferimenti circa il suo compimento già all’inizio dell’Antico Regno (XXVIII-XXII sec. a.C.) e per tutta la storia egiziana, fino all’epoca Greco-Romana.

La cerimonia poteva avere come oggetto interi edifici, statue di culto di divinità e di sovrani, statue di privati, mummie umane e dei Tori Api, sarcofagi antropomorfi, *ushabti* e amuleti a forma di scarabeo¹⁴¹. Poteva essere anche compiuto su figurine modellate a scopo magico e, durante il Nuovo Regno, fu addirittura portato a termine sulla polena della prua della Barca di Amon¹⁴².

L’effetto del rituale era di animare l’oggetto delle azioni o, nel caso dei defunti, di rianimarli, permettendo a chi beneficiava dell’atto culturale di mangiare, respirare, vedere, sentire e gioire delle offerte dei viventi.

Il “Rituale di Apertura della Bocca” poteva trovarsi in combinazione con il “Rituale di Apertura degli Occhi”, il titolo completo in lingua egizia suonava come “*Performing the Opening of the Mouth in the workshop of the statue (tut) of N*”, dove “N” sta per il nome dell’individuo – umano o divino – sulla cui statua veniva compiuto¹⁴³.

I termini egizi usati per il rituale sono *wp-t-r3* e *wn-r3*, che possono essere entrambi tradotti letteralmente con “apertura della bocca”. Il primo dei due ricorre più frequentemente, il verbo *wpj*¹⁴⁴ sembra essere indicativo di un’apertura che deve separare, dividere, scindere. Il verbo *wn*¹⁴⁵ viene invece inteso come apertura che ha a che fare con l’accessibilità e l’esposizione di qualcosa e di solito viene usato ad esempio nella locuzione *wn-hr*, “aprire il volto”, nel senso di “vedere” o “essere visto”. È stato suggerito che *wpj* possa avere a che fare con l’origine “artigianale” del rituale, in riferimento al processo di intaglio del legno o di lavorazione della pietra, e quindi essere preferito nella denominazione del rituale, giacché la procedura si riferisce alla separazione delle labbra¹⁴⁶.

Le numerose attestazioni del rituale che sono pervenute fino a noi, contrariamente a quanto si è visto per l’ambito mesopotamico, sono di carattere prettamente funerario e quindi condizionano il

¹⁴⁰ Winter 1992 (2010):176-177.

¹⁴¹ Lorton 1999:147-148.

¹⁴² Goyon 1972:90, n. 1.

¹⁴³ Lorton 1999:147, n. 38.

¹⁴⁴ Beckerleg 2009:121, n. 425.

¹⁴⁵ Beckerleg 2009:121, n. 426.

¹⁴⁶ Roth 2001:605-606.

giudizio finale su questa importantissima sequenza culturale.

Il testo del rituale è stato pubblicato e studiato inizialmente da Budge nel 1909, poi successivamente (1960) da Otto, e nel 1972 Goyon pubblicò un'ulteriore traduzione con commentario. Al 1993 si datano i due lavori di Roth sugli oggetti impiegati nel rituale e sulla funzione delle asce/lame *ntrwj*, e di Smith sulla liturgia dell'“Apertura della Bocca per Respirare” (*wpy-t-r3 n sns*) di epoca Tolemaica e successiva, ricostruita attraverso lo studio di quattro papiri demotici. Del 1999 è il lungo articolo di commento del rituale ad opera di Lorton e del 2001 è la voce scritta sempre da Roth per “*The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*”. Come già visto per il *mīs pī*, il rituale egiziano viene analizzato nel 2009 nella tesi di dottorato di Beckerleg, sempre rapportato alla creazione dell'uomo nella Genesi biblica¹⁴⁷.

Lo studio di Otto, oltre a fornire una traduzione rinnovata e commentata della versione del Nuovo Regno, era incentrato sui cambiamenti e sull'evoluzione che il rituale subì attraverso i secoli. Egli ipotizzò che il rituale fosse in realtà il risultato dell'unione di più pratiche religiose originariamente disgiunte e che la redazione del Nuovo Regno contenesse tracce distinte di un rituale originariamente compiuto sulle statue, di rituali di imbalsamazione e di sepoltura per i defunti, un rituale templare e infine riti di macellazione e di offerta. Dal momento che nelle raffigurazioni del periodo da lui analizzato l'ascia era al centro della composizione figurativa, egli ipotizzò che questa pratica culturale potesse aver avuto origine all'interno degli ambienti che si occupavano della manifattura delle statue.

Un'interpretazione differente delle origini del rituale è stata proposta nel 1993 da Roth ed essa è basata sull'analisi delle testimonianze dell'Antico Regno. La studiosa suggerì che non fu che a partire dalla VI Dinastia che la statuaria entrò a far parte del rito di “Apertura della Bocca”, fino a quel momento limitato esclusivamente all'ambito funerario. Dato che i primi “utensili” associati ai corredi funerari sembrano essere dei “mignoli” di sacerdoti – poi sostituiti da lame di ferro meteorico a forma di dita – e visti i contesti in cui compaiono le prime attestazioni del Rituale, la studiosa suggerì che esso non fosse altro che la ricostruzione metaforica della pulizia della bocca del neonato durante il parto. Il rituale sulle statue si sarebbe quindi evoluto parallelamente, ma autonomamente, a partire dalla stessa metafora e la sua versione dal Nuovo Regno non sarebbe altro che una composizione volutamente complessa e ridondante del rituale più antico¹⁴⁸.

Non ci sono attestazioni grafiche precedenti al Nuovo Regno e, come si è già detto all'inizio di questo capitolo, tutte provengono dall'ambito funerario, creando notevoli problemi per l'identificazione delle origini di questo fenomeno culturale.

¹⁴⁷ Beckerleg (McDowell) 2009. La tesi è stata pubblicata nel 2015 con il medesimo titolo.

¹⁴⁸ Roth 2001:606.

Il concetto centrale, cioè “l’Apertura della Bocca”, è di epoca remota: la menzione più antica del rituale compare nella Tomba di Metjen, un alto funzionario vissuto all’inizio della IV Dinastia (ca. 2600 a.C.) con la formula “Opening of the Mouth”¹⁴⁹. Altre attestazioni “civili” compaiono sulla Pietra di Palermo¹⁵⁰, ma si tratta di occasionali riferimenti (come eventi principali di un anno di regno) alla fattura di una statua per una divinità e, in un caso, per un sovrano.¹⁵¹ Oltre alla notizia della realizzazione delle due statue, in due casi viene anche citato il Rituale di Apertura della Bocca¹⁵²:

1. Durante il regno di Neferirkara (V Din.)¹⁵³ si dice “*creating images of the gods*” (*mst ntrw*)¹⁵⁴ e “*creation and (performing the) opening-of-the-mouth (ceremony on) an electrum statue of (the god) Ihy*”^{155,156}.
2. La seconda attestazione dice “*the fashioning and opening of the mouth of (the statue of) god X in the goldsmiths’ quarter/Hatnub*” ([god X] *mst wpt-r m hwt-nbw*)¹⁵⁷

Dal contesto templare, in particolare in riferimento alle statue cultuali, le parole “*Fashioning and Opening the Mouth in the workshop*”¹⁵⁸ sopravvivono su un frammento dal Tempio Solare costruito da Niuserra, faraone della V Dinastia (2400 a.C. ca.). Riferimenti al rituale provengono anche dai testi delle piramidi (PT) di Unas (V Din., ca. 2375-2345 a.C.) e di altri sovrani della VI Dinastia¹⁵⁹. Nel corso del Medio Regno il rituale continuò a far parte dei Testi delle Piramidi di quest’epoca, ma nel frattempo cominciò a comparire anche sui Testi dei Sarcofagi¹⁶⁰.

Con il Nuovo Regno le attestazioni del rituale si moltiplicarono ed esso è sopravvissuto, sia in forma di testo, che di rappresentazione iconografica, in un’ottantina di tombe e su almeno ventotto stele¹⁶¹, laddove l’esemplare migliore, più antico e più completo del periodo, si conserva sulle pareti della cappella/tomba di Rekhmira, visir durante il regno di Thutmose III e Amenhotep II (XVIII

¹⁴⁹ Goyon 1972:6; Beckerleg 2009:123.

¹⁵⁰ Si tratta di una stele di basalto che riporta gli annali dei sovrani – reali e mitici – dalla I alla V dinastia, ca. 3100-2350 a.C. Una delle edizioni più recenti e complete della stele è Wilkinson 2000.

¹⁵¹ Redford 1986:87-89.

¹⁵² Beckerleg 2009:121-122.

¹⁵³ Wilkinson 2000:172, PS v.IV.3, riga 1.

¹⁵⁴ Dickson 2006:59; Wallis Budge 1920:321 il verbo *msi* significa “to bear, to give birth to, to produce, to fashion”. Cfr. accadico CAD vol. A1, *alādu*, “dare la vita, generare, partorire”, p. 287-294, in particolare p. 292 l.c. “produrre”, l.d. “dare forma”.

¹⁵⁵ Wilkinson 2003:132-133 Ihy è un dio figlio di Hathor.

¹⁵⁶ Wilkinson 2000:173, PS v.IV.3, riga 7.

¹⁵⁷ Roth 2001:606.

¹⁵⁸ Lorton 1999:148.

¹⁵⁹ Roth 2001:607.

¹⁶⁰ Beckerleg 123, n. 441.

¹⁶¹ L’elenco di tutte le attestazioni, con relativa bibliografia, è in Schulman 1984:171, n. 19.

Al link <http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/religion/wpr.html> (consultato il 10/03/2016) è presente una tabella che riporta, seguendo Otto 1960 – II:189-190, quali dei settantacinque episodi attestati sono presenti nelle sette versioni più complete, provenienti dalle tombe di Rekhmira, Seti I, Tausret, Butehamun, Amenirdis, Padiamenipet, Sais.

Din, ca. 1450 a.C.)¹⁶². L'attestazione più recente, infine, è su un papiro di I secolo d.C.¹⁶³

Nella sua forma completa, il “Rito di Apertura della Bocca” era composto di settantacinque episodi¹⁶⁴ che, come nei rituali compiuti giornalmente, erano percepiti come separati fra loro, e potevano essere rappresentati graficamente tutti insieme o solo in parte, a seconda dello spazio disponibile sui muri della tomba. Le parole che accompagnavano il rituale potevano essere iscritte sul sarcofago del defunto o su papiro. Poiché la maggior parte delle attestazioni sono in forma grafica, i vari passaggi del rito vengono definiti “scene”. Nonostante i vari episodi siano di natura diversa, la maggior parte di essi è incentrata su due temi principali: l'animazione o la rianimazione della statua o della mummia (apertura della bocca, degli occhi, delle orecchie e del naso, giunzione delle ossa, composizione delle membra, attaccatura della testa, posizionamento del cuore nella sua sede) e la purificazione e presentazione di offerte (cibo, bevande, abbigliamento) per assicurare la continua sopravvivenza dell'essere (ri)animato¹⁶⁵.

Il rito sulle statue si svolgeva, secondo la Pietra di Palermo, nel *hwt nbw*¹⁶⁶, il quartiere dei fabbri, secondo le seguenti modalità: dopo il risveglio, la vestizione e la purificazione del sacerdote-*sm*, gli artigiani venivano condotti al cospetto della statua. Nella scena successiva il sacerdote-*sm* cambiava abbigliamento, poi si procedeva con la presentazione alla statua della zampa anteriore e del cuore di un toro sacrificato. Si continuava toccando la bocca della statua con una serie di strumenti appartenenti alla sfera degli artigiani e con il mignolo del sacerdote-*sm*. Il contatto con un oggetto chiamato *ascia-ntrwj*¹⁶⁷ doveva essere il punto focale, tanto che l'intero rituale può essere riassunto con la semplice raffigurazione di questo momento. L'importanza non era data tanto all'oggetto in sé, uno strumento dell'artigiano, quanto piuttosto al significato portato dal nome dell'ascia, *ntrwj*, in cui è presente la radice *ntr* “dio”: mostrare le labbra toccate da questo strumento serviva ad indicare l'obiettivo del rituale, cioè vivificare la statua per il culto¹⁶⁸.

A questa scena seguiva l'ingresso nel laboratorio della persona che doveva occuparsi del culto della statua (e quindi del defunto che essa rappresentava). A questo passaggio, seguivano alcune scene

¹⁶² Edizione online del testo a cura di Quirke: <http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/religion/wpr2.html> , (consultato il 10/03/2016).

¹⁶³ Roth 2001:608.

¹⁶⁴ Smith 1993:13 indica che esistono casi noti in cui il rituale si protraeva per più giorni, come nel caso di quello per Arsinoe II (quattro giorni). Non si sa se, al di là delle scene non inserite graficamente per ragioni di spazio, il rituale fosse compiuto in tutte le settantacinque parti durante tutte le occasioni, o se ne esistesse, piuttosto, una versione ridotta con gli episodi di maggiore importanza, ma avente la stessa efficacia magica di quella completa.

¹⁶⁵ Smith 1993:13.

¹⁶⁶ Beckerleg 2009:134. Letteralmente il significato è “Casa dell'Oro” e si trattava, per l'appunto, di un laboratorio artigiano annesso al tempio, dove le statue divine “nascevano” sotto la supervisione di Ptah, divinità protettrice degli artigiani e preposta al Rituale di Apertura della Bocca.

¹⁶⁷ Roth 1992:57-79. Quest'oggetto è sempre in coppia e si presenta con i bordi smussati. Secondo la studiosa, la lama rappresentava le dita della levatrice nell'atto di pulire la bocca del neonato subito dopo la nascita. Alcuni esempi possono essere visti al link: <http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/religion/wpr.html> , punto '3' (consultato il 10/03/2016).

¹⁶⁸ Smith 1993:149, n. 41: i defunti oggetto di un culto funerario e di offerte sono a tutti gli effetti “*ntr*”.

iniziali ripetute e poi alcune sequenze che invece riguardavano il culto giornaliero delle statue nei templi: l'immagine veniva vestita con vari abiti, unta con oli, munita di scettro, fumigata e in ultimo omaggiata con una complessa offerta. Si compiva infine la rimozione rituale delle impronte per mezzo di una scopa di saggina e finalmente la statua era pronta per lasciare il laboratorio ed essere installata nel suo santuario¹⁶⁹.

Coloro che si occupavano del rituale erano in particolare due figure: il sacerdote-*sm* (il significato del titolo è sconosciuto) e un "ritualista" chiamato *hrj-ḥb-t*, il cui nome letteralmente significa "Colui che regge il rituale" (nel senso del papiro su cui il rituale è scritto). La presenza di questo secondo personaggio è caratteristica del mondo egizio: un rituale ha valenza magica fintanto che viene letto, perché la parola scritta ha valore divino e garantisce che si realizzi la condizione di performatività riguardante il motivo per cui viene pronunciata.

Nel caso di una statua, come si è visto sopra, il Rituale veniva compiuto all'interno dello spazio del laboratorio in cui era stata modellata e prodotta. Dal momento che il rituale e gli oggetti in esso impiegati sembrano avere un legame molto stretto con la sfera artigianale, non stupisce che gli artigiani stessi fossero presenti nelle prime scene, in concomitanza con i primi riti di purificazione, per stabilire la natura sacrale dello spazio (altrimenti profano: è il laboratorio artigiano) in cui il rito doveva essere portato a compimento.

Si descriveranno ora più dettagliatamente scene¹⁷⁰ dalla VIII alla LXXII del Rituale, nella forma in cui si è conservato nel Nuovo Regno.

Nelle prime scene (VIII-XIII) il sacerdote-*sm* sta dormendo nel *workshop* e viene raggiunto dal ritualista, con il quale discute delle visioni avute in sogno riguardo alla statua. Il sacerdote-*sm* si veste e poi si rivolge agli artigiani. Colloquia con la statua, chiamandola "padre", e pone il problema di chi abbia creato la statua-dio.

Nella scena successiva (XIV) il sacerdote-*sm* tocca la bocca della statua con il suo mignolo destro e si dichiara Horo, l'amato figlio. Questa scena si ripeterà in seguito, sia il gesto del mignolo, sia la presentazione dell'"amato figlio": ciò è probabilmente dovuto al fatto che il rituale è composto di molte parti, appartenenti ad epoche e a sfere culturali differenti, come si è già detto in precedenza. Il gesto del mignolo poteva servire a togliere dalle labbra gli ultimi residui della manifattura, così come alla nascita toglie dalla bocca del neonato le tracce dei fluidi del parto¹⁷¹.

Negli episodi da XV a XVIII il sacerdote-*sm* passa improvvisamente dall'apprezzamento per la manifattura della statua alla collera, chiedendo chi abbia colpito il padre. Gli artigiani presenti si dichiarano "colpevoli", tuttavia chiedono di essere "esentati" da eventuali persecuzioni o punizioni

¹⁶⁹ Lorton 1999:148-149.

¹⁷⁰ Si segue commento e testo di Lorton 1999:154 ss. e di Roth 2001:607-608.

¹⁷¹ Roth 1993:57-79.

per aver “danneggiato” la statua. Questo passaggio si riferisce alla presa di consapevolezza che ogni azione compiuta da un artigiano sulla materia grezza potrebbe uccidere un corpo di carne. In questa sequenza vi è una duplicazione degli eventi visti finora: il sacerdote-*sm* si identifica nuovamente come Horo e come amato figlio, venuto a proteggere nel suo abbraccio il padre/statua. Allora egli tocca nuovamente la bocca con il dito mignolo e stavolta è alla luce della consapevolezza della “violenza” della manifattura che compie il gesto, come a voler cancellare le ultime tracce di questa “brutalità”. Gli artigiani dichiarano nuovamente l’essenzione: la violenza del lavoro sulla materia grezza è servita per uno scopo più alto, cioè modellare la statua per renderla viva. Le sequenze XVII e XVIII coinvolgono per l’ultima volta gli artigiani, poi il sacerdote proibisce alcuni tipi di danni che la statua potrebbe subire. Vengono invocati Horo, Seth e Iside come precedenti mitici¹⁷². Tra le scene XIX e XXI il sacerdote-*sm* cambia abbigliamento, indossando una pelle di pantera, segno che è stato raggiunto un importante punto di transizione; la scena XXII è una processione di sacerdoti coinvolti nella prossima parte del rituale.

La sequenza che comprende le scene da XXIII a XXVII ha a che fare con la macellazione di un toro, giustificata da una donna chiamata “il grande falco femmina”¹⁷³, seguita dalla presentazione della sua zampa anteriore e del suo cuore alla statua. A questo fa seguito un’ulteriore ripetizione del Rituale di Apertura della Bocca, stavolta usando altri oggetti dell’apparato cultuale, in particolare l’ascia *ntrwj* (XXVI). La scena della manifattura e quella della macellazione sono legate insieme dall’idea di violenza: nella prima le azioni compiute contro la materia sono negate come “assalto violento al corpo”, ma sono anzi necessarie per lo scopo più alto di dare forma al blocco grezzo e dargli la capacità performativa; nel caso della macellazione, la donna-falco nega che l’uccisione del toro sia un atto di violenza ingiustificata, in modo che la vivificazione della statua non avvenga attraverso le forze del caos e della colpa¹⁷⁴.

Nel passaggio successivo (XXVII) è usata un’ascia chiamata *wr hkꜣw* (“great of magic”)¹⁷⁵ che porta all’apertura degli occhi e la statua viene inviata all’*jrj-pꜣt*¹⁷⁶ (“leader of nobility”) (XXVIII), mentre le sequenze XXIX e XXX sono la ripetizione delle scene XVII e XVI, riguardanti il rituale da eseguire sulla statua, ma con alcune variazioni.

In XXXI compare “l’amato figlio”, un sacerdote che si occuperà dei successivi rituali di Apertura della Bocca. Nella scena seguente il rito è compiuto con lo strumento d’ebano chiamato *mdꜣft* e con

¹⁷² Nel rituale di vivificazione di Osiride.

¹⁷³ Lorton 1999:162-163.

¹⁷⁴ Lorton 1999:162-163.

¹⁷⁵ Alcuni esempi possono essere visti al link: <http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/religion/wpr.html>, punto 2. (consultato il 10/03/2016).

¹⁷⁶ Roth 2001:608. Per il significato del termine vedere Strudwick 2005:27: l’*iry-pꜣt* talvolta viene tradotto come “nobile ereditario”, laddove con *pꜣt* si intende “nobiltà” come concetto religioso o mitologico, più che come classe sociale. È il titolo più importante alla corte reale, già a partire dalla I Dinastia.

un dito d'oro che viene riusato anche nella scena XXXIII. A questo punto il sacerdote-*sm* dà la pelle della pantera al sacerdote che impersona il figlio¹⁷⁷.

Nelle scene da XXXIV a XXXVI vengono fatte alcune offerte che non sono state identificate e che portano il nome di *nms* (contenuta in un vaso) e di *'bt*¹⁷⁸.

In XXXVII il sacerdote-*sm* tocca la bocca della statua con un oggetto chiamato *psš-*kf**, uno strumento affilato con un'estremità a forma di coda di pesce¹⁷⁹. Nelle scene XXXVIII e XXXIX si offrono, rispettivamente, dell'uva e una piuma di struzzo, una formula che deriva dal testo PT 32b, dove viene offerto un vaso *mnsz* vuoto¹⁸⁰.

La scena XL è la ripetizione di XX/XXI e XXXVI, quindi c'è di nuovo il sacerdote-*ms* che indossa la pelle che aveva ceduto in precedenza all'"amato figlio", una nuova processione di cultisti e, infine, altre offerte analoghe alle precedenti.

In XLI viene portato in dono un recipiente pieno d'acqua e in XLII il sacerdote che impersonava il figlio se ne va dal laboratorio, chiudendo la sequenza narrativa che si era aperta con la scena XXXI. Nelle scene XLIII – XLV vi è di nuovo la sequenza della macellazione del toro e la rinnovata offerta del suo cuore e della sua zampa alla statua, tuttavia non pare possibile che sia un'ulteriore sacrificio, quanto, piuttosto, la riproposizione del tema e dell'offerta ad esso connessa¹⁸¹. In XLV la bocca viene aperta con un cesello e nella scena successiva viene bruciata un'offerta di incenso.

Da XLVIII a LIV vengono presentate offerte di tessuto e di strisce di stoffa, forse un altro richiamo ai Testi delle Piramidi (PT 60-61, 81)¹⁸², a cui segue l'unzione della statua con oli rituali. Nella scena LVI all'offerta di olio segue l'offerta di pittura verde e nera per gli occhi (*kohl*).

In LVII viene presentata una serie di scettri e tra LVIII e LXI vengono descritti vari momenti in cui la statua viene incensata dal sacerdote¹⁸³.

La scena LXII comincia con una sequenza che illustra un atto di omaggio alla statua con un vaso-*nmst*, a seguito del quale si procede, nelle due parti successive, ad un'ulteriore libagione e incensamento. Il rituale prosegue con la preparazione e la presentazione delle offerte di cibo (LXV – LXXII), intervallate da ulteriori incensamenti e libagioni. Viene recitata la formula dell'offerta *h_{tp}-dj-*nswt**, e le impronte lasciate dai sacerdoti vengono cancellate dal pavimento (LXX). Con

¹⁷⁷ Lorton 1999:171.

¹⁷⁸ Lorton 1999:170.

¹⁷⁹ Roth 1992:13-126. Nelle fasi più antiche il *psš-*kf** serviva forse a tagliare il cordone ombelicale alla nascita, la forma rimane molto simile nel corso della storia dell'Antico Egitto; in epoca tarda esistono molti amuleti a forma di *psš-*kf** con un'estremità antropomorfa. Alcuni esempi possono essere visti al link: <http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/religion/wpr.html>, punto '1' (consultato il 10/03/2016).

¹⁸⁰ Roth 2001: 608: il geroglifico a forma di piuma che è usato per scrivere *šw*, "vuoto" è stato interpretato erroneamente come un'ulteriore offerta.

¹⁸¹ Lorton 1999:161, n. 57.

¹⁸² Roth 2001: 608.

¹⁸³ Beckerleg 2009:141-142, n. 517, 518.

un'ultima offerta a Ra-Harakhti il rito finalmente si conclude.

Le tre scene finali riguardano il trasporto della statua nel tempio, la sua installazione e la conclusione della cerimonia.

2.1.4. Rituali a confronto

Dopo aver descritto il rituale mesopotamico alla luce delle due recensioni Babilonese e Assira e dopo aver analizzato la versione del Nuovo Regno del Rituale Egizio, è possibile fare alcuni confronti:

	Mesopotamia	Egitto
1. Materiali per la statua	Si preferiscono pietra e argilla con dettagli incastonati (es. occhi di madreperla o di pietre dure).	Favoriti sono legno, pietra e metalli ¹⁸⁴
	Le statue sono colorate per assomigliare alla realtà.	Le statue sono colorate per assomigliare alla realtà
	Le statue sono oggetto di offerte votive e di cure, come lavaggio, vestizione, profumazione, ecc.	Le statue sono oggetto di offerte votive e di cure, come lavaggio, vestizione, profumazione, ecc.
2. Rappresentazione del rituale	Non esistono immagini del rituale. Su alcune tavolette sono presenti disegni di come gli oggetti necessari al perfetto svolgimento delle procedure dovevano essere organizzati spazialmente (es. Tavoletta A.418 = TuL No. 27 ¹⁸⁵ , Museo Archeologico di Istanbul).	Il rituale è descritto per immagini a partire dal Nuovo Regno, come per la tomba/cappella di Rekhmira ¹⁸⁶
3. Il trasporto della statua	Il viaggio della statua dal laboratorio al fiume e poi di nuovo al tempio ha un'importanza fondamentale. È connotato dalla recitazione di incantesimi che fanno riferimento agli spostamenti, al cambiamento di stato e alla purezza.	Il viaggio verso il santuario non ha alcuna particolare rilevanza. Tutto il rituale si svolge all'interno del laboratorio artigiano.
4. Il laboratorio	Valenza negativa. Gli artigiani sono condotti al fiume e costretti a negare con forza ogni ruolo nella	Valenza negativa. Gli artigiani non negano il loro ruolo, il rituale, anzi, si svolge proprio all'interno del

¹⁸⁴ Le attestazioni di statue in metallo sono più rare, in quanto è una materia prima da sempre fusa e riusata all'occorrenza.

¹⁸⁵ Walker & Dick 1999:103-115, immagini della tavoletta a p. 104-105.

¹⁸⁶ I 51 episodi dalla tomba di Rekhmira possono essere consultati, sia nel loro contenuto, sia sul piano grafico, al link <http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/religion/wpr2.html> (consultato il 10/03/2016).

	lavorazione della statua-dio. (Incantesimo STT 200:11–19 én an-na ní-bi-ta tu-ud- da-a, “ <i>Born in Heaven</i> ”)	<i>workshop</i> e l’eventuale violenza subita dalla materia serve allo scopo più alto di darle vita.
5. La gestualità del rito	Non sono noti i gesti pratici che accompagnano il lavaggio, le fonti presumono che chi fa uso del rituale sia un sacerdote o un esorcista adepto e che abbia quindi già una base di conoscenze che gli sono state trasmesse, ma che non possono essere scritte per non cadere nelle mani di un non iniziato (Tavoletta BM 45749, r. 66- 70).	La bocca della statua è toccata con vari strumenti del culto appartenenti però all’ambito degli artigiani. Fanno eccezione il dito (di carne o di metallo prezioso) del sacerdote- <i>sm</i> e la lama <i>psš-<i>kf</i></i> che si riferiscono alla nascita in senso stretto.
6. Rituali associati	L’Apertura della Bocca è, più facilmente, il “Lavaggio” della Bocca	Al rituale di Apertura della Bocca sono associati quello di Apertura degli Occhi, delle Orecchie e del Naso
7. Offerte rituali	Ruolo centrale: attestano la compiuta vivificazione della statua divina. Sacrificio di sangue.	Ruolo centrale: attestano la compiuta vivificazione della statua divina. Sacrificio di sangue (cuore e zampa anteriore di un toro)
8. Acqua	Purezza.	Purezza.
9. Vivificazione	Le statue non sono “abitate”, sono semplicemente “vive”, poiché sono <i>šalmu</i> , cioè rappresentazione fisica del divino e attraverso il rituale diventano esse stesse divine.	Le statue egizie sono “abitate” dal <i>ka</i> della divinità o del defunto divinizzato.
10. Divinità preposta	Ea / Enki, dio degli artigiani e degli incantesimi.	Ptah, dio degli artigiani, demiurgo (Teogonia Menfita)

Da queste considerazioni si può infine giungere alla conclusione che in Mesopotamia il concetto di performatività esiste anche applicato all’oggetto del “Rituale di Apertura della Bocca”, in particolare quando tale oggetto è la statua di una divinità. Nel momento in cui essa viene vivificata, acquisisce a tutti gli effetti la capacità di agire nel reale. In questa cultura la statua divina è percepita come una manifestazione fisica della realtà in potenza e quindi essa stessa divina, per questo è necessario che la sua produzione terrena sia ripetutamente negata, poiché solo gli dei hanno il potere di dare la vita a qualcosa di inanimato¹⁸⁷.

¹⁸⁷ A tale proposito, il rimando è alla creazione in En.El. Nel poema Tīamat e Damkina sono effettivamente descritte come “madri” che danno vita ad altri esseri viventi. Marduk, invece, è il demiurgo che plasma la materia preesistente secondo schemi che dimostrano le sue grandissime capacità. La creazione dell’uomo è un progetto di Marduk, ma viene portata a termine dal padre, Ea, grazie all’impiego del sangue di Qingu. Per una discussione completa di queste problematiche si rimanda all’intero *Capitolo 3: Enūma Eliš*.

In Egitto la statua acquisisce un valore performativo quando il *ka* del Dio entra al suo interno e condivide quindi con essa lo spirito divino, che, secondo i principi della Cosmogonia Eliopolitana, è emanazione diretta della Monade / Atum.

Il problema della parola performativa nel mondo antico-egiziano sarà indagato approfonditamente nel corso del Capitolo, grazie all'analisi della *Teologia Menfita*, si procederà invece ora all'indagine sul caso studio mesopotamico, l'*Enūma Eliš*.

2.2. La storia degli studi dell'*Enūma Eliš*

Il testo dell'*Enūma Eliš* è stato oggetto di numerose edizioni: alcune presentavano il testo in accadico, affiancato da traduzioni in inglese, francese o tedesco; altre offrivano il testo esclusivamente in accadico, presentandolo come un prodotto uniforme, privo delle differenze interne che, invece, le varie copie esistenti registrano; altre edizioni ancora, infine, non presentavano affatto il testo in accadico, ma solamente la traduzione in una lingua moderna.

La fortuna dell'En.El. in epoca moderna è legata ad una lettera che George Smith (British Museum) inviò il 4 marzo 1875 al *Daily Telegraph*, nella quale egli dichiarava di aver ricostruito, grazie a frammenti rinvenuti fino al quel momento negli scavi di Ninive, ad opera di Layard, Rassam e dello stesso Smith, un testo che egli intitolò "*Fragments of the Chaldean Account of Genesis*". A novembre dello stesso anno spedì una "breve comunicazione" contenente il testo ricostruito alla *Society of Biblical Archaeology in London*. La pubblicazione durante l'anno successivo (1876)¹⁸⁸ della sua comunicazione iniziò a stimolare l'interesse degli assiriologi, dei teologi, di altri studiosi e, addirittura, del grande pubblico. Nello stesso anno Smith diede alle stampe il suo "*The Chaldean Account of Genesis*"¹⁸⁹, contenente non solo la traduzione dei frammenti, ma anche tutta una serie di altri testi della tradizione mesopotamica.

Nel 1890 Jensen editò molti dei frammenti noti fino a quel momento nel suo "*Die Kosmologie der Babylonier*"¹⁹⁰ e sei anni dopo, nel 1896, Delitzsch¹⁹¹ presentò la sua edizione, dedicata unicamente ai frammenti riguardanti la creazione del mondo. L'originalità di questo lavoro era costituita dal fatto che il testo traslitterato era posizionato, sui disegni dei frammenti, in corrispondenza al carattere cuneiforme originale. I segni cuneiformi erano invece mantenuti tali se non riconoscibili o rovinati. Nella parte normalizzata e nella traduzione il testo era diviso in quartine, dove ogni riga, a sua volta, era divisa in due parti.

¹⁸⁸ Smith 1875-1876:363-364.

¹⁸⁹ Smith 1876.

¹⁹⁰ Jensen 1890:263-364.

¹⁹¹ Delitzsch 1896.

Nel 1900, in opposizione al lavoro di Delitzsch¹⁹², Jensen presentò nel suo “*Assyrisch-babylonische Mythen und Epen*” un’ulteriore edizione¹⁹³ del poema, corredata da numerose note e da un commento molto approfondito sui problemi filologici¹⁹⁴ riscontrati durante lo studio sul testo.

Nel 1901 King si occupò dell’edizione delle copie di numerose tavolette, poi, nel corso dell’anno successivo, pubblicò la sua opera in due volumi, “*The Seven Tablets of Creation*” che, oltre a contenere una nuova edizione dell’epica, includeva anche “*Other Accounts of the History of Creation*”, il tutto corredata da un’introduzione molto esaustiva e diverse appendici, compresi gli antichi commentari sul testo dell’En.El. e ulteriori copie delle tavolette, alle quali l’autore dedicò un volume separato. Nel corso degli anni il numero di frammenti riconosciuti come facente parte dell’epica era aumentato considerevolmente, tanto che per King risultò impossibile seguire l’esempio di Delitzsch di un’edizione in cui i caratteri tipografici imitavano la distribuzione di quelli cuneiformi su ogni singola tavoletta. Lo studioso favorì, invece, la ricostruzione dei singoli versi del poema, ottenendo così un testo più o meno uniforme, in cui le variazioni di sillabazione e di scrittura non erano più oggetto di studio approfondito, ma solo di note, spesso prive di commento.

Qualche anno dopo, nel 1907, Dhorme¹⁹⁵ curò un’edizione francese del testo, corredata di traduzione e commento, senza però specificare le fonti delle varianti.

Nel 1909, nella terza edizione del “*Keilinschriftliche Textbuch zur Alten Testament*” di Winckler¹⁹⁶, apparve una traduzione dell’epica, corredata da un’edizione, che, tuttavia, dava molta più rilevanza, anche sul piano grafico, alla resa in tedesco del testo, che non alla sua trascrizione dal cuneiforme.

La prima edizione in latino dell’epica babilonese, con tanto di indicazione delle varianti in appendice, venne preparata da Deimel (Pontificio Istituto Biblico) e pubblicata nel 1912¹⁹⁷. La particolarità di questa versione era la resa del testo accadico mediante l’impiego delle due varianti del cuneiforme attestato nelle fonti, quello babilonese e quello assiro, di cui lo studioso tenne conto nel suo lavoro, generando però uno strano miscuglio di caratteri appartenenti a tradizioni diverse che potevano alternarsi non solo nei singoli versi, ma anche all’interno della stessa parola.

Sempre nello stesso anno Rogers curò, sulla falsariga del lavoro di Winckler del 1909, un’edizione dell’En.El. all’interno del suo “*Cuneiform Parallels to the Old Testament*”¹⁹⁸, mentre si dovette attendere il 1921 per quella di Ebeling¹⁹⁹, costruita come parallelo “tedesco” di quella di King,

¹⁹² Jensen 1900:xviii-xix.

¹⁹³ Jensen 1900:2-39.

¹⁹⁴ Jensen 1900:302-359.

¹⁹⁵ Dhorme 1907:2-81

¹⁹⁶ Winckler 1909:94-118.

¹⁹⁷ Deimel 1912.

¹⁹⁸ Rogers 1912:3-44.

¹⁹⁹ Ebeling 1921.

sfruttando i nuovi frammenti emersi dagli scavi della città di Assur condotti dalla *Deutschen Orientgesellschaft*.

Due anni dopo, nel 1923, Langdon licenziò alle stampe il suo “*Babylonian Epic of Creation*”²⁰⁰, nel quale, già nel sottotitolo, dichiarava l’integrazione al testo del materiale recentemente scoperto da Assur. Le varianti, anche in questo caso, erano segnate in nota.

L’edizione di Labat, “*Le poème babylonien de la création*”²⁰¹ comparve nel 1935 e in questa furono inclusi i frammenti rinvenuti a Kish. Similmente ai lavori di King e Langdon, anche in questo lavoro era presente una lunga introduzione, ad accompagnamento di un testo reso sostanzialmente omogeneo e con le varianti indicate unicamente in nota.

L’anno successivo apparve una seconda edizione, ampliata con i testi recentemente scoperti, dell’opera di Deimel²⁰², che presentava il medesimo sistema del cuneiforme standard babilonese e assiro, ma dove le varianti erano ora solo incluse come lista di letture alternative dei segni e non più presenti nelle copie disegnate, ma solo in traslitterazione. Il titolo rimase in latino, ma l’apparato critico fu completamente riscritto in tedesco.

Per circa trent’anni, fino al 1966, non furono prodotte ulteriori edizioni del testo in accadico, fino al lavoro di Lambert²⁰³, pensato per insegnare la scrittura cuneiforme nelle università. Questa versione era presentata in cuneiforme neo assiro e non conteneva né traslitterazione, né traduzione e, nemmeno, le fonti per la ricostruzione del testo.

Nel 2005 Talon²⁰⁴ presentò la sua versione, ancora una volta ad uso “pedagogico”²⁰⁵, che seguiva il testo ricostruito da Lambert, presentandolo nello stesso cuneiforme neo assiro, che, ancora una volta, non includeva le varianti specifiche. L’opera di Talon era però completata da una traslitterazione in caratteri latini, dove talvolta qualche variante poteva comparire, nonché da una traduzione in francese.

Nel 2012 Kämmerer e Metzler²⁰⁶ si occuparono di pubblicare un’edizione dell’En.El. che contenesse non solo la lista aggiornata dei manoscritti, ma anche una traslitterazione con varianti, una traduzione in tedesco, un commento sulla struttura poetica del poema e numerose fotografie delle tavolette e dei frammenti.

²⁰⁰ Langdon 1923.

²⁰¹ Labat 1935.

²⁰² Deimel 1936.

²⁰³ Lambert 1966.

²⁰⁴ Talon 2005.

²⁰⁵ Talon 2005:v. L’edizione di Talon è inclusa nella collana *State Archive of Assyria Cuneiform Texts*, che comprende numerose edizioni “standardizzate” di testi mesopotamici, quali, fra gli altri, l’*Epica di Gilgamesh*, l’*Epica di Etana*, l’*Epica di Anzu*.

²⁰⁶ Kämmerer & Metzler 2012.

Nell'anno successivo, il 2013, fu pubblicato (postumo) il volume di Lambert *"Babylonian Creation Myths"*²⁰⁷, atteso da più di trent'anni da tutti gli studiosi del settore. Questo volume presentava, ancora una volta, una forma "standard" del testo in traslitterazione, con varianti in nota, corredata da un vastissimo commento, intrecciato a quello di altri numerosi miti di creazione appartenenti alla tradizione babilonese. Lambert inserì in quest'opera anche un'ulteriore elenco dei manoscritti del poema e dei commentari, nonché una selezione di immagini delle tavolette. Tale (maestoso) lavoro presenta comunque qualche difetto, come ad esempio la frequente mancanza nei capitoli di commento di note e riferimenti precisi ai lavori che vengono citati (dovuta al fatto che il lavoro non fu completato dall'autore, , rendendo talvolta frustrante il tentativo di risalire alle fonti originali.

Nel 2014, infine, è uscito il volume di Gabriel²⁰⁸ che presenta un titolo piuttosto curioso: *"Enūma Eliš – Weg zu einer globalen Weltordnung"* e come, come sottotitolo: *"Pragmatik, Struktur und Semantik des babylonischen 'Lieds auf Marduk'"*. Si tratta di un'opera particolare che non presenta una vera e propria nuova edizione dell'epica, dal momento che viene riportata solamente la normalizzazione dell'accadico (con varianti annotate) di numerosi versi del poema, che vengono discussi filologicamente e tradotti alla luce di tutta una serie di argomenti, classificati come elementi extra-testuali (*Pragmatik*), costitutivi (*Struktur*) e di significato (*Semantik*). Questa edizione è la prima a commentare in modo così estensivo il testo e ad applicare vari criteri e teorie sulla performatività linguistica ai versi del poema. È molto utile la presenza di una tabella di concordanza tra la numerazione delle tavolette e dei frammenti pubblicata da Kämmerer & Metzler del 2012 e da Lambert 2013. Sempre al 2014 è datata anche la traduzione ed edizione in spagnolo di Feliu Mateu e Millet Albà²⁰⁹, corredata anche dalla traduzione di alcuni altri testi babilonesi di carattere cosmogonico o antropogonico, come ad esempio il mito bilingue della creazione dell'uomo o il mito bilingue della creazione del mondo da parte di Marduk.

Accanto alle edizioni che includono il testo accadico, vi sono state nel corso del tempo anche numerose pubblicazioni riguardanti la sola traduzione dell'En.El. in una lingua moderna. Tali traduzioni fanno quasi sempre parte di antologie di testi del Vicino Oriente Antico e tra queste vale la pena di segnalare:

- Ebeling in *"Altorientalische Texte zum Alten Testament"*²¹⁰;
- Speiser in *"Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament"*²¹¹ (supplemento, nello stesso volume, a cura di Grayson²¹²)

²⁰⁷ Lambert 2013: è l'edizione di riferimento per la traduzione e il testo accadico anche per il presente lavoro di ricerca.

²⁰⁸ Gabriel 2014. Un grande limite è costituito dai neologismi che Gabriel spesso inventa nel corso del suo lavoro e che possono influire negativamente sulla comprensione delle tesi da lui sostenute.

²⁰⁹ Feliu Mateu & Millet Albà 2014.

²¹⁰ Ebeling 1926:108-130.

²¹¹ Speiser 1969:60-72.

- Labat in “*Les religions du Proche-Orient asiatique*”²¹³;
- Dalley in “*Myths from Mesopotamia*”²¹⁴;
- Bottéro e Kramer in “*Lorsque les dieux faisaient l'homme*”²¹⁵;
- Lambert in “*Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*”²¹⁶;
- Foster in “*Before the Muses*”²¹⁷; “*Context of Scripture*”²¹⁸.

Pubblicazioni che includono solo la traduzione e nessun altro testo sono molto più rare e tra queste vale la pena di citare “*The Babylonian Genesis*” di Heidel²¹⁹, oggetto anche di una riedizione, e, più recentemente, una traduzione in svedese ad opera di Wikander²²⁰ e una in spagnolo di Peinado²²¹.

Risulta, infine, quasi impossibile ricostruire la storia degli studi di tutti gli articoli che hanno edito qualche verso dell’epica o ne hanno citato qualche aspetto, si rimanda però al volume di Kämmerer e Metzler²²² per una panoramica sulla discussione, nel corso dell’ultimo secolo, dell’incipit (Tavoletta I:1-10) del poema.

2.2.1. La tradizione del testo

L’epoca di composizione dell’*Enūma Eliš* non è certa ed è ancora oggi dibattuta tra diverse possibilità, che spaziano su un arco temporale della durata di un millennio: dal periodo paleo-babilonese²²³, a quello Cassita²²⁴, al regno di Nabucodonosor I²²⁵ e, più in generale, il primo millennio a.C.²²⁶

La datazione proposta da Lambert al regno di Nabucodonosor I (1125-1104 a.C.) sembra essere la più plausibile, in base al criterio dell’esame del momento politico particolare che Babilonia stava vivendo con la seconda dinastia di Isin e sotto il regno di questo sovrano²²⁷.

Non esiste un “testo originale” dell’*En.El.* né, tantomeno, diversi “testi originali”, ma solo copie e trascrizioni di copie²²⁸. Non essendo stato rinvenuto l’originale per eccellenza, ogni tavoletta

²¹² Grayson 1969:501-518.

²¹³ Labat 1970:36-70.

²¹⁴ Dalley 2000:228-277.

²¹⁵ Bottéro & Kramer 1993:602-679.

²¹⁶ Lambert 1994:565-602.

²¹⁷ Foster 1996:350-401.

²¹⁸ Foster 1997:390-402.

²¹⁹ Heidel 1951.

²²⁰ Wikander 2005.

²²¹ Peinado 2008.

²²² Kämmerer & Metzler 2012:55-72.

²²³ Jacobsen 1968, Dalley 1997a.

²²⁴ Sommerfeld 1982:175.

²²⁵ Lambert 1964; 2013:3-4; Yingling 2011:33-38.

²²⁶ Abusch 1999:547-548.

²²⁷ Lambert 1964; 2013:3-4; Yingling 2011:33-38.

²²⁸ Kämmerer & Metzler 2012:36.

contenente versi e frammenti dell'epica rimanda, in qualche modo, alla fortuna del testo in antichità. Le fonti giunte fino a noi comprendono molteplici tradizioni del testo, che possono essere divise tra:

- tradizione intertestuale: riguarda la ripresa o l'allusione all'En.El. in altre opere come le recensioni²²⁹ (es. recensione assira con il dio Aššur come protagonista), i cosiddetti "contro-testi" (es. "*Ordalia di Marduk*", "*Erra e Išum*"), certi rituali (es. festa *Akītu*) o le iscrizioni reali che alludono ad episodi della trama;
- tradizione meta-testuale: riguarda soprattutto il rapporto tra i commentari e il poema e dunque la riflessione filologica, rituale e teologica applicata all'En.El. già quasi al momento della sua composizione e che affianca il testo per tutta la durata della sua fortuna in Mesopotamia;
- la tradizione scolastica: riguarda le differenze di grafia (es. cuneiforme assiro e cuneiforme babilonese), nonché l'inserimento, per molti secoli, di brani del poema nel curriculum scribale del Vicino Oriente Antico.

Bisogna, in ultimo, tenere conto anche della vera e propria "fortuna" che il poema ha avuto in tradizioni *altre* dal mondo mesopotamico, come nelle opere di Beroso, Eudemo di Rodi o Damascio, le cui osservazioni fanno intravedere l'esistenza di un interesse e di una discussione, ancorché per noi quasi totalmente perduta, attorno all'*Epica della Creazione Babilonese*.

Da molti decenni c'è consenso tra gli assiriologi sul fatto che uno dei titoli alternativi per indicare l'En.El. possa essere l'appena citato *Epica della Creazione Babilonese*, in quanto si tratta effettivamente di un testo incentrato sulla figura di Marduk, il dio poliade di Babilonia, sia come guerriero, sia come demiurgo. È altresì necessario notare, però, che i frammenti considerati come più antichi sembrerebbero provenire tutti dagli scavi della città di Assur, mentre le copie di tradizione babilonese sarebbero più recenti, ponendo quindi un dubbio (irrisolvibile) sulla reale origine geo-politica del testo. La distinzione tra queste due tradizioni, quella assira e quella babilonese, si basa principalmente sul tipo di scrittura utilizzata: il cuneiforme assiro e quello babilonese²³⁰.

La variante paleografica assira è presente su 86 tra tavolette e frammenti. Di questi:

- 46 da Ninive: su molti di questi frammenti è indicato il nome di Assurbanipal nel colofone, la grafia è molto curata e le varianti sono poche²³¹;
- 25 da Assur: i frammenti di epoca tardo-assira risentono dell'influenza di scribi assiri, sia nella grammatica, sia nell'ortografia del testo;

²²⁹ Con il termine "recensione" si intende una versione del testo alternativa rispetto a quella individuata come "canonica".

²³⁰ Lambert 2013:3-4.

²³¹ Lambert 2013:9.

- 13 da Sultantepe: sono molto simili ai frammenti più recenti da Assur;
- 2 da Nimrud.

Le tavolette provenienti da Assur possono essere suddivise in tre gruppi, in base ai periodi della scrittura cuneiforme assira impiegata: 7 sarebbero del periodo tardo medio-assiro²³², 18 di epoca neo-assira e contemporanee con quelle della raccolta di Assurbanipal e, infine, un piccolo gruppo, privo di colofoni, che è impossibile da datare, poiché utilizza una scrittura che non è né quella medio assira, né quella neo assira, ma che potrebbe forse situarsi a metà fra le due. Sebbene la datazione proposta (fine XII sec. a.C.) non sia supportata, ad oggi, da frammenti del poema coevi a quest'epoca, le tavolette definite come "medio assire", e datate al IX secolo, sicuramente costituiscono il *terminus ante quem* della composizione.

Per quanto riguarda, invece, il gruppo babilonese, esso consta di 95 frammenti, di cui solo 7 provenienti da scavi ufficiali (3 da Kish, 2 da Uruk, 1 da Sippar, 1 da Tell Haddad), tutti gli altri sono arrivati nei musei occidentali attraverso il mercato antiquario. La scrittura riportata sui frammenti è di tipo tardo-babilonese e, molto probabilmente, l'epoca in cui sono state fisicamente scritte poteva essere già quella persiana, se non addirittura, in alcuni casi, Seleucide o Partica²³³; la mancanza di colofone, purtroppo, impedisce di stabilire con certezza la data di stesura o il luogo di provenienza.

Per quanto concerne la sequenza di segni fisicamente incisi sulle tavolette, solo due testi da Sultantepe presentano una copia segno per segno, mentre normalmente gli altri frammenti rispondono a criteri di composizione diversi: talvolta gli scribi preferirono forme arcaizzanti, altre, invece, mantennero il valore logografico di alcuni segni invece di trasformarli nei corrispondenti segni sillabici, altre ancora lo stesso suono venne reso con segni diversi²³⁴. I ritrovamenti di epoca tarda dimostrerebbero come gli scribi coinvolti non si occupassero solo della copia del testo, ma agissero come editori, tentando di riscrivere il testo secondo le contemporanee regole ortografiche e grammaticali. Il tutto era reso possibile dal valore polisemico della scrittura cuneiforme, che venne sfruttato in tutto il suo potenziale nell'attività di commento all'*Enūma Eliš*, di cui, forse, la VII Tavoletta e l'analisi ossessiva dei Cinquanta Nomi di Marduk rappresenta il perfetto risultato²³⁵.

²³² Lambert 2013:3, 10 interpreta i frammenti come medio assiri, anche se dal punto di vista paleografico sembrano potersi collocare nel IX secolo a.C. Le tavolette interpretate come tardo medio-assiro sarebbero: VAT 10345; VAT 10585 + VAT 9971; VAT 10579 + VAT 12240 + VAT 11857.

²³³ Lambert 2013:4; 527-606 per le tavole relative a questi frammenti.

²³⁴ Lambert 2013:9-17.

²³⁵ Cfr. *Capitolo 3.4. I Cinquanta Nomi di Marduk*.

All'interno della cosiddetta "tradizione assira", alcuni frammenti da Assur e da Ninive attestano, infine, un tentativo di sostituzione di Marduk con il dio Aššur, mentre tale consuetudine non è attestata a Sultantepe.²³⁶

2.2.1.1. Recensione assira

Nell'ambito della tradizione manoscritta, è degno di nota il ritrovamento di una recensione/variante del testo in chiave assira²³⁷, attraverso la sostituzione di Marduk con il dio Aššur, scritto mediante la grafia ^d*an-šar*, grafia in uso a partire dal regno di Sargon II²³⁸ (721-705 a.C.). È molto probabile che questo tentativo sia databile alla riforma, in senso assolutizzante, della teologia del dio Aššur durante il regno di Sennacherib

Oltre all'introduzione di Aššur/^d*an-šar* il testo dovette subire ulteriori aggiustamenti:

- il nome di Babilonia fu sostituito con il toponimo Baltil, nome cerimoniale della città di Assur:
- la genealogia divina fu ritoccata, in quanto un dio Anšar era già presente nella trama, come figlio della coppia Laḫmu e Laḫāmu e bisnonno di Marduk.

L'implicazione che Anšar fosse allo stesso tempo sia una divinità primordiale, sia una delle divinità più giovani, fu anche oggetto di un'affermazione in un'iscrizione di Sennacherib che parla di Aššur/Anšar come auto-generato (creatore di sé stesso)²³⁹. È impossibile stabilire se chi aveva accesso a questa versione scritta del testo fosse in grado di distinguere quando il nome AN.ŠĀR fosse da leggere Anšar o Aššur o se optasse per l'una o per l'altra per tutto il poema²⁴⁰.

Le variazioni significative all'interno del testo sono le seguenti²⁴¹:

Testo	Verso	Originale	Recensione	Traslitterazione
I	I:74	Ea	[Ea / Laḫmu]	[^d <i>é-a</i>] ²⁴² <i>uš-ziz-zu er-net-ta-šú</i> UGU <i>ga-ri-šú</i> [Ea/Laḫmu] seinen Triumph über seine Gegner gesetzt hatte
VAT 9677	I:78	Ea e Damkina	[Laḫmu e] Laḫāmu	[^d <i>laḫ-mu u</i> ^d <i>la-ḫa-mu ḫi-ra-tuš</i> ina ^r <i>rab</i> - <i>ba-a-te</i> [<i>uš-bu</i>] [Setzten sich Laḫmu und] Laḫāmu, seine Gemahlin, in Großartigkeit
	I:80	^d Bēl	Anšar / Aššur	[(x)? <i>l</i>]e- ^{u-ú-ti} ^r NUN ⁷ .ME DINGIR.MEŠ AN. ^r ŠĀR

²³⁶ Lambert 2013:4.

²³⁷ Luckenbill 1921; Lambert 1997a; Lambert 2013:4-6; Frahm 2010:8-13; Kämmerer & Metzler 2012:26-33; Scoggins Ballentine 2015:39-47. Si tratta di VAT 9677 e VAT 10663 da Assur, K 3445+Rm 396, K 17124 da Ninive.

²³⁸ Frahm 2010:9.

²³⁹ K 5413a (=Grayson & Novotny 2014, 159), l. 1: *a-na* ^rAN⁷ .ŠĀR LUGAL *kiš-šat* DINGIR.MEŠ *ba-nu-u ram-ni-šú* AD DINGIR. ^rMEŠ GAL.MEŠ⁷, "Al dio Aššur [n.d.r. scritto Anšar] re di tutti gli dei, colui che ha creato sé stesso, padre dei grandi dei".

²⁴⁰ Kämmerer & Metzler 2012:29-30.

²⁴¹ Tabella rielaborata su dati di Kämmerer & Metzler 2012:28. Si rimanda alla medesima pubblicazione p. 355-360 per la traduzione in tedesco dell'intera versione da Assur.

²⁴² Kämmerer & Metzler 2012:129, n.1: qui ci si dovrebbe aspettare Laḫmu.

				<i>it-tar-ḫe</i> Wurde dann der Tüchtige der Tüchtigen, der Weise der Götter, Anšar / Aššur, gezeugt
	I:81	Marduk	Anšar / Aššur	[<i>ina qé-r</i>]eb ABZU <i>ib-ba-ni</i> AN.ŠÁR [In der Mit]te des Apsû wurde Anšar / Aššur geschaffen
	I:82	[Marduk]	Anšar / Aššur	[<i>ina qé-r</i>]eb KÛ ABZU <i>ib-ba-ni</i> AN.ŠÁR [In der Mit]te des Apsû wurde Anšar / Aššur geschaffen
	I:83	Ea	Laḫmu	[<i>ib-n</i>]i-šu-ma ^d <i>lāḫ-mu a-ba-šu</i> Laḫmu, sein Vater, [schu]ft ihn
	I:84	Damkina	[Laḫ]āmu	[^d la-ḫ]a-mu AMA-šu <i>ḫar-šá-as-šu</i> [Laḫ]āmu, seine Mutter, lag mit ihm im Kindbett
	I:89	Anu	Laḫmu	<i>i-mur-šu-ma</i> ^d <i>lāḫ-mu ba-nu-u</i> AD-šú Laḫmu, der Schöpfer seines Vaters, sah ihn
III VAT 10663	III:1	Anšar	Anšar / Aššur	AN.ŠÁR <i>pa-a-šu i-[pu-šam-ma]</i> Anšar / Aššur bedie[n]te sich seines Mundes
	III:4	Laḫmu e Laḫāmu	Laḫmu e Laḫāmu	<i>āš-riš</i> ^d <i>lāḫ-mu</i> ^d <i>la-[ḫa]-mu ka-a-šá lu-uš-p[ur-ka]</i> Zum Ort von Laḫmu (und) La[ḫā]mu will ich [dich] schick[en]
	III:10	[Mar]duk	Anšar / Aššur	<i>a-na</i> AN.ŠÁR <i>mu-ter</i> ^r <i>gi-mil</i> ^r -li-šú-nu <i>li-ši-mu</i> [...] Anšar / Aššur, ihrem Rächer, sollen sie [das Schicksal] bestimmen
	III:13	[Anšar]	Anšar / Aššur	AN.ŠÁR <i>ma-ru-ka</i> [...] Anšar / Aššur, dein Sohn, [hat mich gesandt]
	III:131	Anšar	Anšar / Aššur	[<i>i-ru-b</i>]u-ma <i>mut-ti-iš</i> AN.ŠÁR <i>im-^rlu-u</i> ^r [...] [Sie traten] ein vor Anšar / Aššur, sie wurden voll [der Freude]
	III:138	Marduk	Anšar / Aššur	<i>a-na</i> AN.ŠÁR <i>mu-ter gi-mil-li-šú-nu i-ši-mu</i> <i>šim-[ta]</i> Anšar / Aššur, ihrem Rächer, sollen sie das Schick[sal] bestimmen
V K 3445 + Rm 396 + K 17124	V:48	[Marduk]	Anšar / Aššur	AN.ŠÁR <i>ib-ta-n</i> [i ...] Anšar / Aššur schuf dann [...]
	V:107	Laḫmu e Laḫāmu	Laḫmu e Laḫāmu	^d <i>lāḫ-mu u</i> ^d [<i>la-ḫa-mu</i> ...] Laḫmu und [Laḫāmu ...]
	V:109	[Mar]duk	Anša[r] / Aššu[r]	<i>pa-na-a-ma</i> AN.ŠÁ[R ...] Früher war Anša[r] / Aššu[r] [unser geliebter Sohn]
	V:113	Marduk	An[šar] / Aš[šur]	<i>e-nu-ma a-na</i> ^r AN ^r .[ŠÁR] Als sie An[šar] / Aš[šur] [die Königsherrschaft übergeben hatten]
	V:117	Marduk	Anšar / Aššur	AN.ŠÁR <i>pa-a-šú DÛ-uš-ma i-qab-bi</i> † Anšar / Aššur bediente sich seines Mundes, er sprach
	V:129	[Bablonia]	[Assu]r	<i>lu-[ub-bi-ma šum-šu</i> ^{uru} BAL.TI]L ^{ki} É.MEŠ DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ † Ich will [seinen] Namen [Assu]r nennen,

				“Häuser der Großer Götter”
V:132	[Marduk]	An[šar] / Aš[šur]		10 ⁷ AN.[ŠÁR bu ⁷ -kur ⁷ -šú ⁷ -nu ⁷ ú-šá-i]-lu ka-ma † An[šar] / Aš[šur], [ihren Erstgeborenen, befr]agten sie so
V:137	[Babilonia]	Assur		^{uru} *BAL.TIL ^{ki} šá taz-ku-ra ʾMU ⁷ du[m ⁷ -qi] Assur, das du mit gu[ten] Namen benannt hast
V:143	[Marduk]	[A]nšar / [A]ššur		iḫ-du x [... A]N.SAR [...] Es freute(n) ⁷ sich [...] [A]nšar / [A]ššur [...]

Il “raddoppiamento” di Anšar è stato visto da Lambert²⁴³ come un tentativo confusionario e inconsistente, risultato delle scarse capacità narrative degli intellettuali assiri, laddove, invece, Frahm²⁴⁴ lo ha interpretato come un’opera raffinata, da considerarsi alla luce della riforma religiosa di Sennacherib²⁴⁵ e del suo tentativo di ricreare lo scenario sacro di Babilonia nella capitale religiosa assira, importando nel cuore del suo impero feste liturgiche, paramenti religiosi e altri testi, tutti da declinare secondo il nuovo modello “Aššur-centrico”.

Dopo il regno di Sennacherib, segnato dal conflitto con Babilonia, questa variante assira dell’*Enūma Eliš* sembra però totalmente scomparire già con Esarhaddon (680-669 a.C.) e ancora di più con Assurbanipal (669-630 a.C. ca.), a favore di un ritorno alla tradizione babilonese, sia attraverso la restaurazione di quella stessa città, sia con il ripristino del testo originale, che, tuttavia, fu ancora oggetto di speculazioni e di reinterpretazioni in chiave assira²⁴⁶, in particolare nei commentari.

Con la caduta dell’impero assiro nel 612 a.C. il centro di potere più importante tornò ad essere Babilonia e il testo in esaltazione di Marduk mai come in quel momento sembrava aderire alla realtà dei fatti. Per questo motivo fu copiato, inserito nei programmi scolastici²⁴⁷, recitato, celebrato. Tutto questo sotto la dinastia Caldea, che regnò a Babilonia dal 626 al 539 a.C. Durante il regno di Nabonedo (556-539 a.C.) la centralità di Marduk fu messa fortemente in discussione; con la conquista persiana, poi, tutta la questione dell’importanza di Babilonia e del suo dio poliade passò decisamente in secondo piano, nonostante la festa dell’*Akītu* continuasse ad essere celebrata, come sempre incentrata sulla preminenza del dio Marduk e viepiù di suo figlio Nabû. Con la fine del regno achemenide nel 331 a.C. e l’arrivo di Alessandro Magno la situazione rimase sostanzialmente immutata, giacché non risultano attestati nuovi slanci verso una ripresa sistematica dell’*Epica Babilonese*.

²⁴³ Lambert 1997a:79.

²⁴⁴ Frahm 2010:8-9.

²⁴⁵ Frahm 1997:282-288.

²⁴⁶ Frahm 2010:11.

²⁴⁷ Gesche 2001:177-178; 808.

Dopo la caduta di Babilonia nel 539 a.C. cambiò il modo in cui il testo era studiato nelle città ostili a Babilonia e finalmente libere dal suo giogo. L'esempio meglio documentato è quello di Uruk: nei livelli archeologici di VI secolo a.C. sono ancora presenti numerosi frammenti appartenenti all'epica, mentre nei livelli appena successivi, in concomitanza con il dominio achemenide e seleucide, il poema non è più documentato, benché, in generale, Uruk abbia restituito moltissimi documenti da questo periodo storico²⁴⁸. Alla base di questo rifiuto di continuare la tradizione babilonese, dovevano esserci sicuramente delle ragioni politiche, ma la principale giustificazione che ne fu data fu di tipo teologico²⁴⁹, chiamando in causa Marduk come assassino del compagno della dea Ištar, divinità protettrice di Uruk²⁵⁰. Questo tipo di interpretazione rivela la presenza di un'ampia discussione, sull'En.El. e sulla teologia di Marduk, che tuttavia sembra sfuggire ad ogni tentativo di ricostruzione completa.

2.2.1.2. *Commentari*

Sempre sul fronte della tradizione del testo e delle sue possibilità di trasmissione, un posto particolare è riservato ai commentari²⁵¹ (anche in frammenti) che si sono conservati dell'*Enūma Eliš*.

I commentari funzionavano alla maniera tradizionale: alcune righe del testo venivano citate e spiegate. Questa spiegazione poteva essere principalmente di due tipologie: la prima, sinonimica, tentava di chiarire il significato di una determinata parola con un'altra; la seconda, di tipo culturale, prevedeva l'aggiunta al testo di alcuni riferimenti a particolari pratiche rituali²⁵².

Queste composizioni furono prodotte, con intenti diversi, sia dai *litterati* babilonesi, sia da quelli assiri che, anzi, nelle loro speculazioni cercarono di interpretare e spiegare i versi dell'epica alla luce di fenomeni culturali e religiosi che potevano essere noti e comuni ad entrambe le culture²⁵³.

I commentari procedevano secondo un sistema ermeneutico basato su sinonimia, omofonia, etimografia, che aveva senso in funzione della natura stessa della scrittura cuneiforme, nella quale ogni segno che compone una parola può essere letto in modi diversi, con significati diversi, che servono a spiegare la parola stessa. Queste tecniche, già presenti nella stesura della Tavoletta VII, si vedono ben applicate nel Commentario B, che si occupa solo di questa sezione del poema (Tav. VII). In questa parte dell'epica a Marduk vengono attribuiti cinquanta nomi che servono a definirne la natura divina ed ogni nome, almeno all'interno dei gruppi che vengono a delinearsi, può essere

²⁴⁸ Per una panoramica sui testi rinvenuti a Babilonia e ad Uruk si rimanda a Clancier 2009.

²⁴⁹ Frahm 2011: 361-362.

²⁵⁰ Frahm 2010:17-18.

²⁵¹ Lambert 2013:135-144. Benché rinvenuti in Assiria, sono tutti scritti in babilonese. (Frymer-Kensky 1983:131).

²⁵² Lambert 2013:137-138.

²⁵³ Frahm 2010:11. Un esempio è il commentario K 4657+, probabilmente dalla Biblioteca di Assurbanipal a Ninive, in cui la nutrice di Marduk menzionata in En.El. I:86 viene identificata come Ištar di Ninive.

inteso come derivato etimologicamente dal precedente²⁵⁴: i commentatori in questo modo crearono collegamenti tra i singoli nomi, ma provarono anche ad estendere la spiegazione ad altri passaggi dell'En.El. che nulla avevano a che vedere con i nomi stessi.

I commenti, contrariamente al testo dell'epica, non dovevano essere uno strumento alla portata di tutti: la loro complessità e le allusioni extra-testuali (culto in primis) sono chiaramente destinati ad un pubblico di intellettuali estremamente selezionato, tanto da rendere molto difficile, se non addirittura impossibile, agli studiosi moderni una loro perfetta comprensione.

Questi testi secondo Frahm²⁵⁵ possono essere divisi in diversi gruppi:

- Commentario A: si occupa di tutte le sette tavolette. È noto da numerosi manoscritti, molto danneggiati, che commentano più di settanta righe del poema. Tali manoscritti divergono sia nelle linee che coprono, sia nelle spiegazioni che danno, dimostrando però di essere tutti frutto della medesima tradizione²⁵⁶. I frammenti hanno varie provenienze²⁵⁷:

Provenienza	Tavolette	Righe dell'En.El. trattate
Ninive	K 4657 ²⁵⁸ + K7038 + K 9427 + K 9911 + K 10008 + K 12102 + K 16818 + Sm 747 ²⁵⁹	I: 3, 4, 6, 33, 36 [?] , 76, 86, 103, 121, 122, 139, 159; II: 1, 130; III: 53,54, 55, 134, 135; IV: 46, 47, 62, 113–114, 124, 131– 132, 140,144; V: 21–22, 24–25; VII 77 [?] , 92, 97, 98, 108, 109–110, 112, 114, 135, 121, 127, 139, 144.
	Rm 395 ²⁶⁰	V: 33, 55, 59, 70, 90, 95, 101/115; VII: 2, 9, 35, 53, 57, 70, 77, 92, 97.
	K 8585 ²⁶¹	VI: 94, 132; VII: 2, 9, 35, 53.
	Rm 2.538 ²⁶²	VII: 1, 2, 9, 35, 57, 67.
Assur	VAT 10616 + VAT 11616 ²⁶³	VII 70, 77, 92, 97, 98, 108, 109–110, 121, 127, 139.

²⁵⁴ Frahm 2011:115.

²⁵⁵ Frahm 2011:112-117; 345-368.

²⁵⁶ Frahm & Jiménez 2015:296, 298. Per quanto riguarda l'epoca di composizione, i manoscritti da Ninive e Assur sembrerebbero essere del VII secolo a.C., mentre quelli da Sippar sarebbero stati composti tra il VII e l'inizio del V secolo a.C.

²⁵⁷ Tabella elaborata su dati di Lambert 2013:135-136.

²⁵⁸ Frahm 2010:11-12. In tale commentario, nella voce relativa a VII:110 vi è una spiegazione, relativa agli dei che portano doni a Zababa (controparte assira di Nabû – Dirven 1997:112, Frahm 2010:25, n. 40) tra il sesto e il dodicesimo giorno della festa *akītu*, che lascia l'impressione che nei secoli successivi una tradizione *altra* (cristianesimo) si sia appropriata dell'usanza che viene descritta:

^{rev.6} [...] x [DI]NGIR-MEŠ *maḥ-ri-šú 'li 'še-ri-bu kàd-ra-šú-un qí-šá-a-tú šá ina* ⁱⁱⁱ*bára ta ud 6-kám en ud 12-kám sum-na mu* ^d*za-ba4-ba4 ki-i dug4-ga*

[...] ... “The gods shall bring in their gifts before him” – the presents given (to him) in the month of *Nisannu* from the sixth to the twelfth day are related to Zababa, as is said.

²⁵⁹ Edizione online: <http://ccp.yale.edu/P365300> (consultato il 26/04/2016).

²⁶⁰ Edizione online: <http://ccp.yale.edu/P424738> (consultato il 26/04/2016).

²⁶¹ Edizione online: <http://ccp.yale.edu/P397690> (consultato il 26/04/2016).

²⁶² Edizione online: <http://ccp.yale.edu/P425165> (consultato il 26/04/2016).

Sippar	BM 54228 (82-5-22, 379) ²⁶⁴	I: 4, 6; V: 157; VI: 89; VII: 1, 2, 9, 35, 57, 67, 70, 77, 92, 97, 98.
	BM 66606 (82-9-18, 659) + BM 72033 (82-9-18, 12037) ²⁶⁵	I: 103; IV: 113, 131–132; V: 64,70, 83, 84; VI: 89; VII: 1,9, 70,
	BM 69594 (82-9-18, 9591) ²⁶⁶	I: 1, 4.

- Commentario B: si occupa esclusivamente dei nomi di Marduk contenuti nella Tav. VII. Anche in questo caso i frammenti provengono da siti diversi. Lo scopo di questo lavoro era commentare ogni nome seguendo il precedente, in modo così meticoloso che laddove il commentario si è preservato, è stato addirittura possibile integrare il testo originale dell'En.El.²⁶⁷. I nomi cominciavano già nella VI Tavoleta (VI:123), ma il commentatore scelse di non occuparsi dei primi nove nomi, ma solo di quelli presenti sulla VII Tavoleta, interrompendo il lavoro dopo il cinquantesimo nome, non considerando la parte finale (narrativa) del poema²⁶⁸.

Provenienza	Tavolette	Righe dell'En.El. perdute nel commentario
Ninive	Rm 366 + 80-7-19,288 + 80-7-19,293 K 2053 + K 8299 BM 134499 (1932-12-12,494) ²⁶⁹	VII: 6-8, 14-16, 22-25, 28-36, 42-47, 59-63, 81, 87-89, 93, 99-101, 133,
	Sm 11 + Sm 980 + Sm 1416 K 4406 K 11169 + K 13614 + 82-3-23,151 ²⁷⁰	

- Testi esegetici che si riferiscono all'*Enūma Eliš*, ma che non sono dei veri e propri commentari²⁷¹:

Provenienza	Tavolette	Relazione con l'En.El.
-------------	-----------	------------------------

²⁶³ Edizione online: <http://ccp.yale.edu/P461326> (consultato il 26/04/2016).

²⁶⁴ Edizione online: <http://ccp.yale.edu/P461254> (consultato il 26/04/2016).

²⁶⁵ Edizione online: <http://ccp.yale.edu/P461277> (consultato il 26/04/2016).

²⁶⁶ Edizione online: <http://ccp.yale.edu/P461283> (consultato il 26/04/2016).

²⁶⁷ Lambert 2013:167.

²⁶⁸ Lambert 2013:167 l'autore commenta ancora VII:138-139 e con la copia di VII:140-144 termina il proprio commento.

²⁶⁹ Edizione online: <http://ccp.yale.edu/P394159> (consultato il 26/04/2016).

²⁷⁰ Edizione online: <http://ccp.yale.edu/P373860> (consultato il 26/04/2016).

²⁷¹ Frahm 2011:116.

Sippar	BM 54311	Cita e spiega parecchie righe dalla Tav. VI e altri testi + topografia della città di Babilonia ²⁷²
Babilonia	BM 55466 + BM 55486 + BM 55627	Parte di un calendario tardo-babilonese che mette in relazione mesi e fenomeni astrali con episodi storici o mitologici. Sono presenti allusioni all'En.El., ma poche corrispondenze esatte. ²⁷³
	BM 32654 + BM 38193 ²⁷⁴	Mito con alcuni paralleli dell'En.El., intitolato da Lambert "Enmenšarra's Defeat" ²⁷⁵ . La tavoletta è di epoca neo-assira.

Vi sono infine alcuni frammenti che presentano una relazione con il testo ancora troppo incerta: tra questi citiamo il frammento BM 69594 (tardo-babilonese, Sippar), che sembrerebbe iniziare come un commentario, ma che è troppo piccolo per dare informazioni utili; BM 76063 (tardo-babilonese, Sippar) + BM 76205 (tardo-babilonese, Sippar) che sembra essere un testo scolastico che include pezzi di un trattato astronomico e le righe del poema I:98-105²⁷⁶.

Un testo noto con il titolo di "Ordalia di Marduk"²⁷⁷ è sopravvissuto in due versioni differenti²⁷⁸, una da Assur (a cui è stato integrato anche un frammento da Nimrud)²⁷⁹ e una da Ninive²⁸⁰. Secondo Frahm²⁸¹ lo scopo di questa composizione sarebbe stato di fornire "a polemical, one might even say heretical re-reading of Babylonian Marduk theology". Composto forse durante il regno di Sennacherib²⁸², ma ancora in uso negli ambienti intellettuali anche con i suoi successori²⁸³, tale testo racconta di un processo a Marduk in cui gli dei Nabû, Zarpānītum e Tašmētum agiscono in qualità di suoi difensori dinanzi a Šamaš e Sîn²⁸⁴, per poi continuare con il commento dei rituali svolti durante la festa *Akītu*. Vi sono allusioni anche all'En.El., però le spiegazioni che vengono fornite in relazione al poema non sono in linea con gli altri commentari, quanto, piuttosto, con il

²⁷² Frahm 2011:116 riferisce che questa tavoletta è simile al testo i-NAM-giš-ḫur-an-ki-a, edito in Livingstone 1986:17-52.

²⁷³ Frahm 2011:116.

²⁷⁴ Lambert 2013:290-297.

²⁷⁵ Lambert 2013:281-298.

²⁷⁶ Frahm 2011:117.

²⁷⁷ Edizione più recente in Livingstone 1989:82-91, questa edizione è usata anche per le traduzioni nelle tabelle che si riferiscono a questo testo; storia degli studi in Frymer-Kensky 1983:130-131.

²⁷⁸ Frymer-Kensky 1983:131 tali versioni, contrariamente agli altri commentari, sono scritte in dialetto assiro.

²⁷⁹ Livingstone 1989:82. La versione da Assur è nota anche come KAR 143 ed è desunta dalle tavolette VAT 9555 (linee 1-49, 52-76); VAT 9538 (linee 28-63); il frammento da Nimrud è ND 812a (linee 60-71).

²⁸⁰ Livingstone 1989:86. La versione da Ninive è desunta dalle tavolette K 6330 + K 9138 + K 6359 (linee 1-32); K 7979 (linee 5-18); BM 134503 (linee 18-50); Rm 275 (linee 26-33, 50-55); Sm 1564 + K 20151 (linee 35-41); BM 134504 (+) Sm 1903 (linee 54-76).

²⁸¹ Frahm 2010:12

²⁸² Vera Chamaza 2002:161. Siccome nel manoscritto da Assur VAT 9555, VAT 9538, ND 812a non è presente l'equazione Aššur = Anšar del regno di Sennacherib, la studiosa rifiuta questa ipotesi di datazione.

²⁸³ Frahm 2010:25, n. 44 indica che il luogo di ritrovamento di queste tavolette fa pensare che fossero ancora in uso durante il regno di Assurbanipal.

²⁸⁴ Vera Chamaza 2002:161.

milieu che ha prodotto la recensione assira dell'epica, anche se l'*Ordalia di Marduk* sembra non conoscere l'esistenza di questo controverso prodotto letterario.

Viene ribadito più volte, nel corso di questo testo, che Bēl è prigioniero e in relazione all'En.El. viene detto nel manoscritto da Assur (KAR 143)²⁸⁵:

r. 34 *e-nu-ma e-liš ša da-bi-ib-u-ni* *Enūma eliš* which is recited and chanted in front of Bēl in
ina IGI^dEN ina ITI.BARAG i-za- Nisan, concerns his imprisonment.
mur-ú-šú-ni ina UGU ša ša-
bit-u-ni [šú-ú]

Secondo Frahm, il commentatore/autore dell'*Ordalia di Marduk*, avrebbe quindi riletto molte delle attività culturali da svolgere durante la festa *Akītu* come riferimenti a tale processo contro Marduk. A questo proposito, gli abiti rossi fatti indossare alla statua di Marduk durante la processione sacra sarebbero dei riferimenti alle ferite ricevute dal dio durante la sua prigionia²⁸⁶, e non, come invece volevano i teologi babilonesi, agli straordinari poteri di Marduk²⁸⁷.

r. 15 *[ta-ḥap-šu] ša ina KI.TA-šú* [The saddle] beneath him, (and) the red wool with which
S[IG].tab-ri-bu ša lab-bu-šu-ni he is clothed, are the blows with which he was struck.
mi-ih-ši ša maḥ-ḥu-šu-ni šú- They are [dyed] with his blood.
nu ina MÚD.MEŠ-šú [šar-pu]

In generale l'*Ordalia di Marduk* è un testo che, pur non essendo coevo alla Recensione Assira dell'En.El., sembra presentarsi già come un'opera di propaganda, volta al tentativo di minare la centralità della teologia babilonese²⁸⁸. Contrariamente però agli altri commentari dell'En.El. che indicano la segretezza della conoscenza a cui si riferiscono, l'*Ordalia* ha come obiettivo la massima diffusione (come peraltro si ribadisce nel poema stesso) che viene esortata con le seguenti parole (r. 70-76):

r. 70 *man-nu ša ṭup-pu an-ni-u e-* ⁷⁰⁻⁷¹ Whoever crushes this tablet of throws it into water, or
mar-ra-qu-u-ni lu-u ina A.MES sees it but does not tell about it to one who does not know
i-kar-ra-ar-u-ni it,
r. 71 *ù em-mar-u-ni a-na ša la ú-*
du-u-ni la ú-šá-áš-mu-u-ni
r. 72 ^daš-šur ^d30 ^dUTU ^dIM ^duš.TAR may Aššur, Sîn, Šamaš, Adad and Ištar, Bēl, Nabû,
^dEN ^dAG ^dU.GUR ^d15 *ša* Nergal, Ištar of Nineveh,
NINA.^rKI^r
r. 73 ^d15 *ša URU.arba-il* ^d15 *ša É-* Ištar of Arbela and Ištar of the Kidmuri Temple,
kid-mur-r[i]
r. 74 DINGIR.MEŠ *ša AN-e KI.TIM* *ù* the gods of heaven and earth, and all the gods of Assyria
DINGIR.MEŠ *KUR-aš-šur.KI ka-*
li-šú-nu
r. 75 *ar-rat la nap-šu-ri ma-ru-uš-* curse him with an indissoluble, grievous curse and not
tu li-ra-ru-šu-ma a-di UD.MEŠ have mercy on him all the days of his life.
bal-tu a-a ir-šu-šu re-e-mu

²⁸⁵ Traslitterazione e traduzione da Livingstone 1989:82-91.

²⁸⁶ Frahm 2010:12.

²⁸⁷ Frahm 2010:13.

²⁸⁸ Frahm 2010:13.

r. 76 MU-šú NUMUN-šú ina KUR li- May they remove his name and seed from the land and
 še-lu-ú UZU.MEŠ-šú ina pi-i ša put his flesh in the mouth of a dog.
 kal-bi liš-kun-[nu]

2.2.1.3. Contro-testi²⁸⁹ e intertestualità

L'*Enūma Eliš* ebbe un posto centrale nel pensiero religioso mesopotamico per circa un millennio, determinando riscritture e reinterpretazioni dei temi centrali alla vicenda. Tale centralità, protratta su un periodo così lungo, dovette avere un impatto notevole anche sulle culture vicine, anche se questo tipo di rapporto è molto più difficile da determinare e lo troviamo espresso in maniera più o meno esplicita solo in opere come le *Babiloniaca* di Beroso (III sec. a.C.) o nei commenti filosofici di Eudemo di Rodi (IV sec. a.C.) e Damascio (V-VI sec. d.C.)²⁹⁰.

La sopravvivenza e la ri-edizione dei testi sumerici, già a partire dal periodo paleo-babilonense, e la prosecuzione di questa pratica anche nel corso delle epoche successive alla data iniziale di composizione, come è testimoniato, ad esempio, dalla presenza di un *Poema di Anzu* paleo-babilonense e da una versione “standard” di I millennio a.C., testimonia che “*the old clearly continued both to influence, along with other sources, the composition of the new, and to offer alternative perspectives on the stories and issues they all represent*”²⁹¹. Alla luce di queste considerazioni, si parla di rapporti intertestuali che l'En.El. intesse con il resto della tradizione mesopotamica grazie alla sistematica ripresa, all'interno del poema, di numerosi motivi letterari propri di altri testi e motivi mitologici appartenenti a tradizioni religiose diverse da quella della città di Babilonia. Per quanto concerne questo secondo punto, è chiaro dalle vicende del poema che Marduk non solo punta a occupare il posto che nella tradizionale teologia di Nippur spettava a Enlil, ma riprende e rielabora anche la figura del figlio Ninurta, il dio guerriero per eccellenza²⁹².

Sul fronte dell'intertestualità, l'En.El. include, a quello che Seri chiama “*borrowings at the basic level*”²⁹³, epiteti tipici delle iscrizioni reali²⁹⁴, oppure elementi della fraseologia solitamente impiegata per esorcismi, testi magici, inni e preghiere, che, tuttavia, diventano fonti estremamente

²⁸⁹ Frahm 2010:3, 14. Lo studioso definisce come “contro-testo” (in questo specifico ambito) un testo che è stato scritto “*in response to the ideological challenges posed by Enūma eliš*”. Nel suo elenco l'autore include anche la Bibbia (Genesi 1-11:9) come contro-testo, in particolare Genesi 1-2:3 come parallelo di En.El. I:1-20 per quanto riguarda il racconto della creazione e Genesi 11:1-9 come parallelo di En.El. V:39-81 per la costruzione di Babilonia. Per una discussione più dettagliata dei parallelismi riscontrati si invita a consultare Frahm 2010:15-17.

²⁹⁰ Cfr. *Capitolo 5.1. L'Enūma eliš e l'Occidente*.

²⁹¹ Machinist 2005:59.

²⁹² Frahm 2010:5.

²⁹³ Seri 2014:97.

²⁹⁴ Seri 2014:97 cita come esempio En.El. V:115 *ultu ūmi atta lū zāninu parakkīni*, “Henceforth you are the caretaker of our shrine”, dove l'espressione *zānin* + nome del tempio è tipica delle iscrizioni reali già dal *Codice di Hammurabi* col. I:60-62. Seri vede un parallelo molto stretto tra En.El. V:115 e un'iscrizione neo-babilonense di Nabucodonosor (VAB 4:196, n. 20, iii 92-93) che recita ^d*nabû-ku-du-ur-ri-ú-su-ur lu-ú za-ni-in eš-re-ti-ni*, “Nebuchadnezzar is indeed the provider for our sanctuaries”. I termini *parakku* (CAD vol. P, *parakku* A, p. 145-153) e *ešertu* (CAD vol. A 2, *aširtu* A, p. 436-439) sono sinonimi ed entrambi significano “santuario”.

difficili da rintracciare, poiché si tratta di espressioni ricorrenti e che oramai appartengono al patrimonio comune mesopotamico.

Su fronte del cosiddetto “*intermediate level of intertextuality*”²⁹⁵ la relazione che l’En.El. ha con altre fonti può estendersi per più linee e può essere una citazione letterale, una riscrittura o una semplice allusione ad un episodio o ad una vicenda descritta in un altro testo. Appartengono a questa categoria i rapporti di intertestualità che l’En.El. ha con testi come *Lugal-e*²⁹⁶, *An-gim*²⁹⁷, il *Poema di Anzu*²⁹⁸ e ancora *Atra-Ḥasīs* (A.Ḥ.)²⁹⁹ o le liste lessicali di divinità come *An = ^dA-nu-um*³⁰⁰ che sembrano appartenere ad una tradizione letteraria precedente alla presunta data di composizione dell’En.El. (ca. XII sec. a.C.)³⁰¹.

Per quanto riguarda A.Ḥ, il parallelo più stringente si ha sicuramente al momento della creazione dell’uomo³⁰², dove, in entrambi i testi, Ea³⁰³ è al lavoro per portare a compimento il progetto e dove viene sacrificato un dio affinché il suo sangue possa essere impiegato per dare la vita all’uomo (En.El. VI:29-34, Qingu – A.Ḥ. I:223 Wê o Wê-ila).

La lista di divinità *An = ^dA-nu-um* e altre liste a tre colonne possono essere all’origine del materiale presente tra la fine della VI e l’inizio della VII Tavole e che va sotto il nome di “Cinquanta nomi di Marduk”³⁰⁴ e che, come sostiene Seri³⁰⁵, sembra essere stato magistralmente intrecciato alla narrazione originale e non semplicemente copiato da una tradizione precedente. La sezione dei Cinquanta Nomi avrebbe un parallelo stringente anche con *Lugal-e*, righe 416-647³⁰⁶, dove Ninurta assegna un nome/destino benevolo o malevolo a quarantanove pietre che nel corso della vicenda lo hanno aiutato o ostacolato. Il parallelo non è solo nell’atto di nominare, ma anche nel processo di

²⁹⁵ Seri 2014:99.

²⁹⁶ Van Dijk 1983. *Lugal-e* è noto anche come “Ninurta's exploits: a šir-sud (?) to Ninurta”, ETCSL 1.6.2, traslitterazione:

<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.6.2&display=Crit&charenc=gcirc#> (consultato il 10/07/2016);

traduzione: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.6.2#> (consultato il 10/07/2016).

Questo testo bilingue racconta delle imprese di Ninurta contro il suo rivale á.sàg / *asakku*, un demone,

²⁹⁷ Cooper 1978. *An-gim* è noto anche come “Ninurta's return to Nibru: a šir-gida to Ninurta”, ETCSL 1.6.1;

traslitterazione: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.6.1&display=Crit&charenc=gcirc#> (consultato il 10/07/2016);

traduzione: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.6.1#> (consultato il 10/07/2016).

²⁹⁸ Annus 2001. Traslitterazione composita e traduzioni: <http://oracc.museum.upenn.edu/cams/anzu/corpus> (consultato il 12/07/2016).

²⁹⁹ Lambert & Millard 1969. È un testo probabilmente composto in epoca paleo-babilonese, la cui più antica attestazione compare su una tavoletta rinvenuta a Sippar e datata al regno di Ammišaduqa (XVII sec. a.C.).

³⁰⁰ Litke 1998.

³⁰¹ Lambert 1964; 2013:3-4.

³⁰² Cfr. *Capitolo 3.1.12.3. Il creatore* sulle relazioni più dettagliate tra *Atra-Ḥasīs* e l’En.El. in relazione alla creazione dell’uomo.

³⁰³ Seri 2014:101. Va certo notata in En.El. l’originalità dell’idea di Marduk, l’assenza delle dee della nascita e la presenza di un dialogo tra Marduk ed Ea che ricorda, seppur in modo inverso, visto che qui Marduk è la mente del piano, quelli degli incantesimi che presentano la coppia Asalluḫi-Ea (cfr. *Capitolo 3.4.3. Asalluḫi*).

³⁰⁴ Cfr. *Capitolo 3.4. I Cinquanta Nomi di Marduk*.

³⁰⁵ Seri 2006:507-519.

³⁰⁶ Van Dijk 1983:38-39.

esegesi a cui i nomi sono sottoposti, che ricordano le modalità dell'En.El. e del commentario alla VII Tavoletta: i nomi vengono scomposti nei loro elementi fonetici, che possono essere rimpiazzati da altri segni con valore omofono o omonimo, ai quali viene poi attribuito un senso arbitrario³⁰⁷.

Oltre al già citato *Lugal-e*, l'En.El. ha rapporti anche con altri testi del ciclo di Ninurta³⁰⁸, come *An-gim* e *Anzu*. Negli episodi descritti da questi testi (tranne *An-gim* che presuppone che lo scontro sia già avvenuto e che la vicenda ruoti attorno all'esito della battaglia e alla distribuzione del bottino a Nippur) il dio guerriero deve abbandonare la sua posizione per andare a lottare contro un nemico, come Azag (*Lugal-e*) o come Anzu o, infine, come Tiāmat nell'En.El. Tutti questi nemici hanno in comune il fatto di essere entità considerate come “*a monster outside of and inimical to the community of ruling gods*”³⁰⁹.

Nel caso di *Lugal-e* e di *An-gim* sono riscontrabili paralleli con l'En.El. nella presenza, in entrambi i casi, dei cosiddetti ug₅-ga o *dingiruggû*, i “Dead Gods” di cui fa parte Qingu (*Lugal-e* 128 – En.El. IV:120), chiamati a En. El. IV:127 (e VII:27) anche *ilāni kamūtum* “Bound Gods”³¹⁰, una formula che rimanda al termine dab₅-ba-ĝu₁₀ di *An-gim* 157. Il numero totale di questi guerrieri e la loro natura sembra avere un parallelo stringente anche con i mostri dell'esercito di Tiāmat. Tra gli altri esempi che è possibile citare sempre sul piano dell'intertestualità, vi è l'attribuzione all'arco di Marduk a VI:89 del nome *iṣu arik*, “Long Stick” che ha senso solo alla luce del parallelo con Ninurta, possessore di una lancia, chiamata *giš-gíd-da* (in accadico *ariku*³¹¹), che viene citata sia da *Lugal-e* 78 (*ĝiš-gíd-da á ì-ur₄-ur₄-re*: “*His arms grasped the lance*”), sia da *An-gim* 143 (*á-taḥ ĝuruš-a ĝiš-gíd-da-ĝu₁₀ mu-/da\-[an-ĝál-la-àm]*: “*I bear the helper of men, my spear*”).

Altre relazioni intertestuali molto significative sono state riconosciute³¹² tra En.El. e il “*Poema di Anzu*” e riguardano, soprattutto, la struttura del racconto³¹³ e verranno esposte qui in modo schematico:

ENŪMA ELIŠ	ANZU ³¹⁴
Prologo innico	
Non presente	- Introduce e presenta Ningirsu/Ninurta (S.B. I:1-14)
Ordine iniziale, seguito da perturbazione	
- Creazione delle coppie divine; - Rumore degli dei;	- Nascita di Anzu; - Decisione di Anzu di rubare la Tavola del

³⁰⁷ Van Dijk 1983:45.

³⁰⁸ Vari aspetti verranno poi approfonditi nel corso del *Capitolo 3. Enūma Eliš*.

³⁰⁹ Machinist 2005:54.

³¹⁰ CAD vol. K, *kamū* B, p. 127-128 e Lambert 2013:216.

³¹¹ CAD vol. A1, *ariku* A, “spear”, p.267.

³¹² Lambert 1986:56-60; Lambert 2013:202-247; Machinist 2005; Seri 2014:101.

³¹³ La tabella che segue è elaborata da Machinist 2005 e Seri 2014:101.

³¹⁴ *Anzu* è sopravvissuto in una versione paleo-babilonese (O.B.) di inizio II millennio a.C. con protagonista il dio Ningirsu e in una versione di I millennio a.C. (forse VII sec. a.C.) neo/tardo assira definita “babilonese standard” (S.B.) con protagonista il dio Ninurta.

<ul style="list-style-type: none"> - Morte di Apsû; - Decisione di Tiāmat di annientare gli <i>Anšar-Götter</i>³¹⁵. (I:1-162)	Destino; (S.B. I:15-83 ; O.B. II:1)
Reazione degli dei garanti dell'ordine	
<ul style="list-style-type: none"> - Sovranità: Anšar; - Anu ed Ea vanno contro Tiāmat, ma falliscono; - Ea convince Marduk ad andare contro Tiāmat. - Marduk ottiene il potere supremo sull'assemblea divina (II:1 – IV:34)	<ul style="list-style-type: none"> - Sovranità: Enlil; - Adad, Girra e Šara vengono mandati contro Anzu per recuperare la Tavola, ma falliscono; - Ea e Mami convincono Ninurta/Ningirsu a intraprendere la missione. (S.B. I:84 - II:27 ; O.B. II:2-73)
La battaglia	
<ul style="list-style-type: none"> - Battaglia tra Marduk (ordine) e Tiāmat (caos); - Uso di armi e incantesimi; - Marduk prende la Tavola dei Destini a Qingu e la tiene per se; (IV:35-133)	<ul style="list-style-type: none"> - Battaglia tra Ningirsu/Ninurta (ordine) e Anzu (caos); - Uso di armi e incantesimi; - Ningirsu/Ninurta prende la Tavola dei Destini per se. (S.B. II:28 – III:21 ; O.B. II:74 – III:77)
Reintegrazione del campione tra gli dei dell'ordine	
<ul style="list-style-type: none"> - Marduk crea il mondo; - Marduk restituisce la Tavola dei Destini; - È proclamato sovrano supremo e il suo ruolo viene confermato dalla sottomissione dell'assemblea divina. (IV:134 – VI:79)	<ul style="list-style-type: none"> - Gli dei promettono a Ningirsu/Ninurta il potere supremo sull'assemblea divina e sul cosmo; - Ninurta/Ningirsu viene convinto a restituire la Tavola dei Destini. (S.B. III:22 – III:111)
Lista di nomi	
<ul style="list-style-type: none"> - Esaltazione di Marduk; - Conferimento di 50 Nomi (50 = numero sacro di Enlil). (VI:80 – VII:164)	<ul style="list-style-type: none"> - Esaltazione di Ningirsu/Ninurta; - Conferimento di nomi / epiteti onorifici. (S.B. III:112 – 161)

Sono naturalmente presenti altri riferimenti che è impossibile citare qui per intero, ma che fanno capire come il ciclo di Ninurta sia stato impiegato dall'autore dell'En.El. come una sorta di canovaccio sul quale costruire le vicende relative all'esaltazione di Marduk.

Per quanto riguarda i cosiddetti “contro-testi”, sono stati invece visti punti di contatto significativi con “*Erra e Išum*” e con la composizione nota con il titolo di “*Ordalia di Marduk*”, che, in virtù della sua natura di commentario culturale della festa *Akītu* è stato inserito nel capitolo precedente³¹⁶.

Il testo intitolato *Erra e Išum*³¹⁷ narra di come Erra, divinità della violenza e della distruzione, scateni il caos nel mondo dopo aver convinto Marduk ad abbandonare il proprio posto sul trono dell'Esagila per sovrintendere alla riparazione della propria statua negli Inferi. È solo l'intervento di Išum che riesce a riportare l'ordine dopo il caos e la devastazione (sotto forma di guerra civile e di

³¹⁵ Per questa terminologia cfr. *Capitolo 3.1.9.1. Come si decreta un destino?*

³¹⁶ Cfr. *Capitolo 2.2.1.2. Commentari*.

³¹⁷ Išum, visir (*sukkallu*) di Erra, viene riconosciuto già da Edzard 1976-1980:166-170, in particolare p. 169, come di fondamentale importanza per la vicenda. La traduzione impiegata qui è Foster 1996:757-789.

invasioni di genti barbariche che vandalizzano i luoghi di culto) generati da Erra. Il poema aveva con ogni probabilità anche uno scopo apotropaico: la sua recitazione o la sua trascrizione doveva servire a tenere lontano la violenza e il disordine citati nel testo³¹⁸.

Non c'è accordo fra gli studiosi sull'epoca di composizione di questo testo, ma sembra assai probabile che sia successivo all'En.El. e che sia stato scritto come risposta letteraria ad un momento di grande incertezza politica babilonese (forse verso la metà dell'VIII secolo a.C.), che in nulla ormai rispecchiava la situazione idilliaca descritta nel poema della creazione babilonese³¹⁹. Se fosse dunque corretto ritenere En.El. precedente a *Erra* sarebbe legittimo “*to regard the latter as a kind of counter-text to the former, a somewhat farce-like sequel produced at a time of political insecurity and widespread violence*”³²⁰.

Questo testo presuppone che l'ordine cosmico, come nell'En.El., sia garantito da Marduk, il quale, tuttavia, è ormai talmente inerte nella propria perfetta immobilità, da non volere o non riuscire più a mantenere tale garanzia (Marduk conosce già i piani di Erra, prima ancora che costui si presenti al suo tempio). A Marduk viene qui attribuita la responsabilità sul Diluvio che, in altre composizioni letterarie come Gilgameš o Atra-Ḫašīs, tradizionalmente apparteneva ad Enlil. Nel momento in cui Marduk finalmente esce dal suo stato di inerzia, egli lascia il proprio trono ad Erra le forze del caos e della distruzione sono di nuovo libere di sovvertire l'ordine cosmico.

Sul fronte della schematizzazione sull'intertestualità suggerita da Machinist³²¹ e vista nel confronto En.El. – Anzu, è possibile stabilire che per Erra le fasi presenti sono:

1. Ordine iniziale: I:15-190.

- Erra è inquieto perché gli mancano guerre e conflitti, vorrebbe lanciarsi in una nuova battaglia, ma gli manca l'incoraggiamento di Išum, così le armi di Erra, i “Sette Terribili”, gli forniscono una serie di pretesti.
- Išum obietta, ma Erra sostiene che l'empietà debba essere contraria al volere di Marduk e pertanto si reca all'Esagila con lo scopo di convincere il re degli dei a lasciare il proprio posto e a punire l'umanità.
- Erra fa notare a Marduk lo stato pietoso della sua statua³²².

³¹⁸ Frahm 2010:8.

³¹⁹ Frahm 2010:6; Machinist 2005:37, n. 18: la data oscilla tra il 1000 e il 700 a.C., con grande propensione per la prima metà dell'VII sec. a.C., in virtù dei conflitti dell'epoca tra Aramei, Caldei e Babilonesi, nonché per la sottrazione della statua di Ištar dal santuario dell'Eanna di Uruk durante il regno di Erība-Marduk o di Nabû-šuma-iškun (Beaulieu 2001:29-40; Beaulieu 2003:119, 134). Tale “rapimento” sembra essere citato in *Erra* IV:52, 59-62. Visti i riferimenti nel testo ai Sutei, Lambert 1957-1958:396-400 preferisce datare l'opera al regno di Nabû-aplu-iddina (IX sec. a.C.).

³²⁰ Frahm 2010:7.

³²¹ Machinist 2005:46.

³²² Cfr. *Capitolo 2.1. Ambiti in cui è attestata*.

- Marduk, dopo un lungo monologo sulla qualità inimitabile della fattura della sua statua, decide di lasciare il trono a Erra per andare negli Inferi a sovrintendere alla riparazione della sua immagine.

2. Perturbazione dell'ordine iniziale: II:1- IV:127.

- Marduk lascia il proprio posto e il mondo precipita nel caos.
- Gli dei si riuniscono per discutere la situazione ed Ea dichiara che è possibile creare delle repliche degli artigiani che inizialmente avevano prodotto la statua di Marduk.
- Le riparazioni vengono completate.
- Marduk ritorna al suo trono e congeda Erra.
- Erra non tollera questo trattamento e decide di scatenare la sua ira e inizia un lunghissimo monologo narrativo³²³ sugli orrori della guerra, l'anarchia e la privazione che ha portato nel mondo. Non pago, Erra libera anche i Sette. Išum gli chiede il perché di questo suo comportamento.
- Erra sostiene che l'assenza di Marduk abbia cambiato inesorabilmente l'equilibrio del cosmo.
- Išum narra le devastazioni compiute da Erra, compresa la conquista dell'Esagila, e poi continua citando la guerra civile a Babilonia, la distruzione delle mura di Sippar e l'invasione Sutea a Uruk. Erra non sarà soddisfatto finché non avrà distrutto completamente l'ordine cosmico, del paese e i santuari.

3. Reintegrazione dell'ordine: IV:128 – V:61.

- Erra è contento delle sue azioni e manda Išum a combattere contro la montagna da cui vengono i Sutei.
- Erra si rivolge agli dei e dichiara di aver combattuto contro tutto l'ordine cosmico.
- Erra loda il pronto intervento di Išum che ha posto fine alla sequenza di distruzioni.
- Išum chiede ad Erra di calmarsi.
- Erra si calma e benedice Babilonia.
- L'autore del testo si presenta.

È possibile schematizzare le relazioni tra i due poemi nel seguente modo³²⁴:

ENŪMA ELIŠ	ERRA E IŠUM
Ordine Cosmico	Caos e disordine
Epica eroica	Farsa
Creazione	Distruzione

³²³ L'autore del testo, un certo Kabti-ilāni-Marduk, mette in atto una serie di strategie narrative innovative per la tradizione mesopotamica, come l'impiego della prima persona al presente da parte di Erra o della seconda persona da parte di Išum per narrare le vicende.

³²⁴ Tabella basata su Frahm 2010:8.

Esaltazione di Marduk	Discesa di Marduk agli inferi (per la propria statua)
Il diluvio (<i>abūbu</i>) è usato da Marduk per sconfiggere Tiāmat	Il diluvio è usato da Marduk contro l'umanità
Marduk è il garante dell'ordine e siede sul trono dell'Esagila	Marduk non può più essere il garante dell'ordine perché ha lasciato il proprio trono

La tabella mostra quindi come davvero all'interno di *Erra e Išum* vi siano una serie di temi che appaiono ripresi da En.El., ma che vengono completamente capovolti. Tra questi è fondamentale il focus della narrazione che in En.El. è rivolto alle azioni di creazione svolte da Marduk e al suo impiego intelligente della materia corporea di Tiāmat; mentre in *Erra* il focus è rivolto alle azioni di distruzione che lo stesso Erra ha portato nel mondo. In entrambi i casi, tali azioni, che purtroppo non sono speculari, pertanto non paragonabili, sono narrate con dovizia di particolari, lasciando intendere la loro importanza nell'economia dei testi in cui sono inseriti.

2.2.1.4. Occasioni per la fruizione

Per la gente comune dell'antichità l'*Enūma Eliš* poteva essere noto dalle letture pubbliche durante il calendario liturgico babilonese. Tuttavia questo testo, in quanto tale, aveva anche una tradizione letteraria e, soprattutto durante il regno del sovrano neo-babilonese Nabucodonosor II (634 - 562 a.C. ca.), divenne di centrale importanza nel curriculum delle scuole scribali di tradizione babilonese.

Il momento in cui effettivamente questo testo passava da una dimensione puramente scritta ad una orale, al di là delle diverse varianti che potevano circolare in forma scritta, era la festa dell'*Akītu*, celebrata all'inizio dell'anno, durante il mese di *Nisannu*, che culminava con una processione della statua di Marduk fino alla "casa dell'*Akītu*" (*bīt akīti*) a nord della città di Babilonia. Durante questo evento, di cui l'*Enūma Eliš* costituiva il fondamento teologico, il testo era centrale nelle pratiche culturali e la sua diffusione ad un pubblico ampio, mediante declamazione o rappresentazione, fondamentale³²⁵.

La tradizione relativa allo svolgimento della festa dell'*Akītu*, è molto antica³²⁶ e sebbene le descrizioni più dettagliate di ciò che accadeva durante le giornate siano di epoca ellenistica, è

³²⁵ In riferimento in particolare ai Cinquanta Nomi di Marduk viene dichiarato nella Tav. VII: 145-148:

145	<i>liššabtūma maḥrū likallim</i>	They should be remembered; a leading figure should expound them
146	<i>enqu mūdū mīḥariš limtalkū</i>	The wise and learned should confer about them,
147	<i>lišannima abu māri lišāḥiz</i>	A father should repeat them and teach them to his son,
148	<i>ša rē'ī u nāqidi lipattā uznāšun</i>	One should explain them to shepherd and herdsman

³²⁶ Bidmead 2002:1; 29-38. Con modalità forse diverse, ma celebrata quasi ininterrottamente dall'epoca pre-Sargonica fino all'inizio del III sec. d.C. e in moltissime città. Qui, se non diversamente specificato, si fa riferimento alla festa così come si svolgeva a Babilonia durante il I millennio a.C.

possibile che le modalità con cui si svolgeva la festa religiosa non fossero così diverse nella fase più antica, almeno da quando l'*Epica della Creazione* fu introdotta nelle pratiche culturali dei diversi giorni di festeggiamenti per la celebrazione del Nuovo Anno.

Durante il I millennio a.C., al culmine della suo sviluppo, la festa poteva durare fino a dodici giorni e contenere rituali elaborati, preghiere, sacrifici, processioni del sovrano o delle statue delle divinità, profezie ed oracoli per il nuovo anno, nonché, appunto, la recitazione integrale dell'En.El. Non si trattava solamente di celebrazioni religiose, ma di tutta una serie di atti che servivano a legittimare il potere del sovrano³²⁷; e la presenza del re e della statua del dio Marduk era così importante per la celebrazione che, in assenza dell'uno o dell'altro, la festa poteva essere sospesa³²⁸. L'En.El. era recitato durante la sera del quarto giorno delle celebrazioni, esattamente in corrispondenza con l'inizio del nuovo anno³²⁹, dall'alto sacerdote *šešgallu* direttamente di fronte alla statua del dio Marduk. Il motivo per la recitazione del poema proprio durante il quarto giorno era legato al valore propiziatorio dato al primo giorno del nuovo anno, così come alla necessità di commemorare l'ordine cosmico, garantito all'uomo grazie alle azioni del dio Marduk nel corso del racconto epico: tutti i rituali di questa giornata, dalle preghiere alla lettura, dovevano servire a ripristinare quell'assetto mitico così come era stato tramandato³³⁰ e a garantirlo intatto almeno per un altro anno.

Questa occasione, in cui l'*Enūma Eliš* serviva da "libro sacro"³³¹, tuttavia non era il solo momento dell'anno in cui il testo veniva recitato, in quanto vi sono riferimenti alla sua lettura, sempre di fronte alla statua di Bēl/Marduk, da parte del sacerdote *nāru* (un sacerdote di rango inferiore rispetto allo *šešgallu*) il quarto giorno del mese *Kislīmu*, e, forse, il quarto giorno di ogni mese, come celebrazione liturgica dell'ordine cosmico³³². La performance durante il quarto giorno dell'*akītu* doveva comunque essere quella a maggiore diffusione e impatto sulla gente riunita a Babilonia per celebrare la festa.

³²⁷ Bidmead 2014:147-158 interpreta le celebrazioni nel corso dell'*Akītu* come un rito di passaggio per il sovrano, suddiviso nelle fasi di Separazione/Pre-liminale (giorni 1-5), Transizionale/Liminale (metà del 5° giorno), Reintegrazione/Post-liminale (fine 5° giorno, giorni 6-12).

³²⁸ *Akītu Chronicle* (BM 86379) 1-4; Cronache di Esarhaddon, 31-34; Cronache Babilonesi, 34-36: la statua di Marduk viene portata ad Assur da Sennacherib nel 689 a.C. e per 20 anni l'*akītu* non viene celebrato.

³²⁹ Il problema dell'inizio effettivo del nuovo anno in riferimento all'*akītu* è discusso, con diversi pareri, da van der Toorn 1991:332 e da Bidmead 2002:39-44; 68.

³³⁰ Bidmead 2002:66; Bidmead 2014:151.

³³¹ Oppenheim 1977:264.

³³² Bidmead 2002:67.

2.2.2. Sinossi del poema

2.2.2.1. I Tavoletti

Sinossi: in un remoto passato precedente alla creazione, quando il Cielo e la Terra ancora non avevano un nome, Apsû (l'acqua dolce) e Tiāmat (il mare) mescolano le loro acque per dare origine ad una discendenza divina, composta dalle coppie Laḥmu e Laḥāmu, Anšar e Kišar, seguiti poi da Anu e da Nudimmud. Il rumore generato dai giovani dei spinge Apsû, su consiglio del suo visir Mummu e in contrasto con la volontà di Tiāmat, a pianificare la loro distruzione. Ea, avendo sentito questo piano, decide di intervenire e, dopo aver stregato Apsû, lo uccide, usando il suo corpo per costruire la sua dimora, chiamata, ancora una volta, Apsû. Qui, Ea e la moglie Damkina concepiscono il perfetto Marduk, il quale riceve in dono da Anu i quattro venti che vengono scatenati per dare il tormento a Tiāmat. La dea primordiale, sollecitata da alcuni dei suoi figli, decide di vendicare la morte di Apsû. A questo punto, Tiāmat genera undici mostri e, tra le fila del suo esercito di dei, sceglie Qingu, elevandolo al rango di proprio sposo e generale della propria armata. A Qingu conferisce la Tavola dei Destini e un potere pari a quello di Anu.

Suddivisione in sequenze:

1. Il caos originale (1-9)³³³;
2. Nascita degli dei (10-20);
3. La prima crisi: il piano di Apsû (21-56);
4. Il piano di Ea contro Apsû (56-72);
5. Fondazione dell'Apsû (73-79);
6. Nascita di Marduk (79-104);
7. La seconda crisi: le lamentele degli dei (105-124);
8. Tiāmat si prepara alla guerra: la nascita dei mostri (125-146);
9. L'esaltazione di Qingu (147-162).

2.2.2.2. II Tavoletti

Sinossi: al cospetto di Anšar, vengono ripetuti, parola per parola, i versi della I Tavoletti riferiti alla furia di Tiāmat e al suo allestimento del terribile esercito di mostri. Anšar, incolpando Ea di aver scatenato l'ira della dea, si chiede chi mai potrà esserle eguale nella lotta e decide di mandare proprio Ea contro Tiāmat per cercare di sconfiggerla. Ea va e ritorna sconsolato da Anšar, dicendo che i suoi incantesimi non sono alla pari di quelli della dea e che quindi è necessario trovare un altro

³³³ I numeri fra parentesi si riferiscono alla numerazione convenzionale delle righe

eroe. Anšar sceglie Anu, tuttavia anche quest'ultimo, dopo essere andato al cospetto di Tiāmat, torna indietro, usando le stesse parole di Ea per segnalare la sua inadeguatezza al compito e la necessità di trovare, quindi, un ulteriore eroe. Anšar, deluso, si chiude nel silenzio e, nel frattempo, Ea chiede al figlio Marduk di farsi avanti per l'impresa. Marduk acconsente e, davanti ad Anšar, chiede di essere lui a combattere Tiāmat, non prima, però, che l'assemblea divina abbia decretato il suo destino e gli abbia conferito un potere speciale legato al suo comando.

Suddivisione in sequenze:

1. Tiāmat si prepara alla guerra: la nascita dei mostri (1-32);
2. L'esaltazione di Qingu (33-48);
3. La reazione di Anšar e la risposta di Ea (49-70);
4. Il primo eroe: Ea (71-94);
5. Il secondo eroe: Anu (95-118);
6. La rabbia di Anšar (119-126);
7. Il piano di Ea per Marduk (127-134);
8. Il terzo eroe: Marduk (135-152);
9. La richiesta di Marduk (153-162).

2.2.2.3. III Tavola

Sinossi: Anšar accetta la richiesta di Marduk e chiede al suo visir Kaka di radunare Laḥmu, Laḥāmu e tutti gli altri dei, di accoglierli e di spiegare loro la situazione con Tiāmat, ripetendo la descrizione della preparazione della dea alla battaglia attraverso la costruzione di un esercito di mostri e la promozione di Qingu fra i suoi ranghi. A Kaka viene affidato anche il compito di riportare come sia Anu, sia Ea abbiano fallito di fronte alla dea e di come Marduk si sia invece proposto come campione, in cambio, però, del decreto, da parte dell'assemblea, dell'invincibilità e immutabilità del suo comando. Kaka va e, dopo aver ripetuto il discorso dinanzi a Laḥmu, Laḥāmu e a tutti gli Igigi, essi si affrettano a radunarsi nell'assemblea convocata per volere di Anšar, pronti ad esaudire la richiesta di Marduk.

Suddivisione in sequenze:

1. Istruzioni a Kaka (1-14);
2. Tiāmat si prepara alla guerra: la nascita dei mostri (15-36);
3. L'esaltazione di Qingu (37-52);

4. Il fallimento di Ea ed Anu, la richiesta di Marduk (53-66);
5. La missione di Kaka: il racconto a Laḫmu e Laḫāmu (67-124);
6. L'assemblea degli dei si riunisce (125-138).

2.2.2.4. IV Tavoleta

Sinossi: gli dei, radunati in assemblea come richiesto da Marduk, confermano l'immutabilità e il potere delle sue parole, paragonandolo a quello di Anu. Decidono, quindi, di testare questi suoi poteri su una costellazione, chiedendogli prima di farla scomparire e poi di farla riapparire grazie al suo comando. Marduk supera la prova e l'assemblea degli dei lo esalta, donandogli una mazza e un bastone prima di mandarlo contro Tiāmat. Il dio comincia i preparativi per la battaglia, preparandosi a portare con sé un arco, una mazza, una rete, i venti ricevuti in dono da Anu più altri sette, tutti col compito di tormentare Tiāmat. Per ultimo porta con sé "un'arma-Diluvio", indossa un'armatura e un'aura di terrore mentre sale sul suo carro trainato da quattro cavalli e si appresta ad andare incontro a Tiāmat. Dinanzi alla dea, Marduk sembra vacillare, tuttavia riacquista coraggio e la provoca con parole che la fanno arrabbiare, dando così inizio alla battaglia vera e propria. Tiāmat continua a recitare degli incantesimi mentre Marduk si fa avanti e la cattura con la rete, contemporaneamente lancia uno dei suoi venti e la dea lo inghiotte, ma esso le fa tenere la bocca aperta, tanto che Marduk ne approfitta per lanciare una freccia e colpirla mortalmente all'addome. Alla morte della dea, il suo esercito cerca di scappare, ma Marduk cattura le creature con la sua rete, le disarmava e le lega, imprigionandole. Nel frattempo recupera la Tavola dei Destini dal petto di Qingu e se la lega addosso. Dopo aver compiuto queste azioni, torna al corpo di Tiāmat e, con una mazza, le spacca il cranio, permettendo ad uno dei venti di portare il sangue della dea al cospetto dei padri di Marduk, per portare la notizia della sua vittoria. Il dio decide di tagliare a pezzi il corpo di Tiāmat, usandone una parte per creare i cieli, creati in dimensione e armonia con l'Apsû. Infine, Marduk fonda l'Ešarra e i Cieli come replica dell'Ešgalla e vi pone, rispettivamente, i santuari di Enlil, Anu ed Ea.

Suddivisione in sequenze:

1. L'assemblea degli dei (1-18);
2. La prova di Marduk (19-26);
3. Esaltazione di Marduk (26-34);
4. Marduk si prepara alla battaglia (35-58);
5. Marduk va incontro a Tiāmat (59-86);

6. La battaglia ha inizio (87-104);
7. Marduk cattura i nemici in fuga e recupera la Tavola dei Destini (105-124);
8. La notizia della vittoria (125-134);
9. La creazione dei Cieli (135-140);
10. La fondazione dei santuari (141-146).

2.2.2.5. *V Tavoletta*

Sinossi: dopo aver sconfitto Tiāmat e usato parte del suo corpo per creare i cieli, Marduk procede con la creazione del cosmo. Per prima cosa organizza le costellazioni e le stelle, poi l'anno e la precessione dei corpi celesti per ogni mese. In seguito, crea Nannar, la luna, affinché brilli di notte e scandisca, con la sua ciclica trasformazione, il passare dei mesi; a costui contrappone il diurno Šamaš. Nel passaggio frammentato che segue, Marduk procede con l'organizzazione del giorno e dell'anno, per poi rivolgere la propria attenzione all'acqua: crea nubi e tempeste, che riempiono l'abisso d'acqua, poi dagli occhi di Tiāmat fa scaturire il Tigri e l'Eufrate, crea pozzi per le sorgenti, dopodiché si occupa dell'altra metà del corpo della dea, dalla quale crea la terra. Dopo aver affidato nelle mani di Ea le corde che tengono in ordine il legame tra Cielo e Terra, Marduk riporta ad Anu la Tavola dei Destini, successivamente lega ai propri piedi gli undici mostri di Tiāmat e ne crea delle repliche inanimate da porre davanti ai cancelli dell'Apsû, come memento della grande battaglia.

Mentre Marduk, accudito dalla madre, cambia abito dopo la battaglia, gli dei si radunano insieme per portargli doni, esaltarlo e glorificarlo. Marduk chiede che venga costruito un santuario in terra per ospitare l'assemblea degli dei e chiama questo luogo "Babilonia", dove si dovrà tenere un festival serale.

Il finale della tavoletta è preservato in modo frammentario.

Suddivisione in sequenze:

1. Marduk organizza le costellazioni, le stelle e l'anno (1-10);
2. I cicli lunari: Nannar, i mesi e Šamaš (11-22);
3. Il giorno e l'anno (23-46);
4. Le acque atmosferiche, il Tigri, l'Eufrate e le sorgenti (47-60);
5. La terra e il legame tra il Cielo e la Terra (62-66);
6. I guardiani dell'Apsû (67-76);
7. I festeggiamenti per il vittorioso Marduk (77-116);

8. Progetti per la fondazione di Babilonia (117-158).

2.2.2.6. VI Tavoleta

Sinossi: Marduk, spinto dalle parole degli altri dei, decide di creare ancora qualcosa e quindi, rivolgendosi al padre Ea, afferma di voler creare l'uomo, affinché lavori per gli dei. Il padre gli suggerisce di farsi consegnare l'istigatore della rivolta in modo che la sua uccisione possa essere utile per la creazione dell'uomo. Marduk si rivolge quindi alle altre divinità, ormai perdonate, e chiede che gli sia consegnato il traditore. Qingu viene quindi legato e dissanguato e con il suo sangue Ea crea l'uomo. A questo punto Marduk decide di dividere gli dei in due gruppi, tra i cieli e gli inferi, ed essi, ormai liberi dal giogo del lavoro, si offrono di costruire un santuario per Marduk. Il dio supremo chiede loro di costruire Babilonia ed essi si mettono al lavoro per creare l'Esagila, procedendo poi con i rispettivi santuari per ciascuno di loro. Nel nuovo tempio dedicato a Marduk tutti gli dei si radunano per confermare le consuetudini del culto e le leggi del cosmo. Durante l'assemblea, gli dei vedono le armi di Marduk e Anu decide di decretare il destino del magnifico arco del giovane eroe assegnandogli tre nomi e trasformandolo in una stella. Il racconto prosegue con la manifestazione dell'obbedienza verso Marduk da parte degli dei riuniti, con l'esaltazione del suo destino e con il conferimento di nove dei suoi cinquanta nomi sacri.

Suddivisione in sequenze:

1. I progetti per la creazione dell'Uomo (1-16);
2. Il sacrificio di Qingu (17-32);
3. La creazione dell'Uomo (33-38);
4. La suddivisione degli dei (39-46);
5. La costruzione di Babilonia e dei santuari (47-69);
6. Il banchetto (70-81);
7. La glorificazione delle armi di Marduk (82-91);
8. L'assemblea divina esalta Marduk (92-100);
9. Il nome di Anšar: Asalluḫi (101-120);
10. I primi nove nomi (121-166).

2.2.2.7. VII Tavoleta

Sinossi: il contenuto di quest'ultima tavoletta riprende esattamente da dove si era interrotta la sessione precedente, cioè mentre gli dei, in radunati in assemblea, stanno conferendo a Marduk cinquanta nomi sacri. Dopo che gli viene attribuito l'ultimo nome, "Ea", come suo padre, la

narrazione si conclude con l'indicazione, verso i devoti (e i lettori) a conoscere questo testo e questi nomi e a tramandarli, senza mai dimenticare di invocare e glorificare Marduk.

CAPITOLO 3

*Enūma Eliš*³³⁴

La complessità di un testo come quello dell'*Enūma Eliš* deriva, in gran parte, dall'impossibilità di ricostruire il reale contesto di fruizione di quest'opera. Secondo Michalowski³³⁵, attraverso un linguaggio complesso, fondato su sinonimia e omonimia, questo testo stabilisce la sua relazione con la tradizione letteraria Mesopotamica coeva, dando vita ad un complesso intreccio intertestuale che "*participates in the establishment of an ethos and a world view*"³³⁶. Sempre secondo lo studioso, la letteratura mesopotamica non conosce un metalinguaggio che consenta l'analisi riflessiva sulla sua produzione testuale, tuttavia questa riflessione, soprattutto in relazione al significato profondo e altro di un testo, viene comunque attuata attraverso la costruzione stessa del testo e i rimandi interni ad altri prodotti culturali.

Molti episodi dell'En.El. risentono fortemente dell'influsso di altri testi della tradizione mesopotamica e vengono quindi intrecciati all'interno del poema, restituendoci una narrazione che include la presenza di una dea madre (Tiāmat), la battaglia divina (Marduk contro Tiāmat), l'uso di incantesimi per il combattimento (Marduk scende in guerra armato anche di incantesimi) o per risolvere questioni molto delicate (Ea addormenta Apsû prima di ucciderlo), la tavola dei destini (donata da Tiāmat a Qingu), l'astuzia di Ea (per la morte di Apsû e per il coinvolgimento di Marduk nella vicenda), nonché la creazione del mondo e dell'uomo primordiale. Tutti gli esempi citati hanno un parallelo stringente in altri testi mesopotamici, tra i quali spiccano certamente *Atra-Ḫašīs* per l'episodio della creazione dell'uomo mediante l'impiego del sangue di un'altra divinità; il *Poema di Anzu*³³⁷ e altri racconti sulle imprese leggendarie di Ninurta³³⁸, come *Lugal-e* e *An-gim*, forniscono un punto di confronto per la lotta contro i mostri di Tiāmat o per il complesso rapporto con la Tavola dei Destini; altre parti del poema, come l'inizio della V Tavoletta possono avere un riscontro nei testi della serie astrologica *Enūma Anu Enlil*³³⁹ e così via.

³³⁴ Il testo che verrà impiegato per lo studio del poema è quello edito in Lambert 2013. Si rimanda invece alle tabelle contenute in Gabriel 2014:448-487 per l'aggiornamento più recente sui manoscritti riportanti frammenti dell'*Epica*. Abbiamo scelto di lasciare, nella maggior parte dei casi, la traduzione dei versi dell'En.El. in inglese da Lambert 2013. In fase di stesura queste traduzioni sono sempre state confrontate con Foster 1996 e talvolta anche con Kämmerer & Metzler 2012 e Gabriel 2014.

³³⁵ Michalowski 1990:387.

³³⁶ Michalowski 1990:387.

³³⁷ L'edizione più recente è Annus 2001: si tratta di un testo ad uso "scolastico", poiché restituisce una versione dell'*Epica di Anzu* standard, come Talon 2005 per En. El. La traslitterazione e la traduzione possono essere consultate qui: <http://oracc.museum.upenn.edu/cams/anzu/corpus> (consultato il 12/07/2016).

³³⁸ Lambert 1986.

³³⁹ Landsberger & Kinnier Wilson 1961:172.

Secondo Machinist³⁴⁰, l'intertestualità all'interno dell'En.EI. non sarebbe casuale, bensì deliberata: l'autore/gli autori avrebbero consapevolmente rielaborato non solo motivi tradizionali, ma anche interi testi, nel tentativo di creare una risposta letteraria alla domanda, sempre costante nel pensiero delle culture del Vicino Oriente Antico, su come affrontare il caos o l'ordine precedente la creazione del cosmo.

Seri³⁴¹ riassume perfettamente che cosa è incluso nell'En.EI., cioè allusioni ad una varietà di “*traditional genres and motives as well as literary conventions*”, che includono “*etiological myths, epic stories, phraseology from omen literature, royal inscriptions, hymns, prayers, cosmological topics, literary devices of lexical lists, god list(s), and putative genealogies*”.

3.1. Momenti di creazione

All'interno della I Tavola sono coinvolte diverse entità nelle creazioni che si susseguono e ciascuna di esse sembra avere un approccio diverso verso il processo creativo. Ciò che appare evidente fin dalle prime righe è che non sembra essere presente alcuna creazione *ex nihilo*: divinità e mostri sembrano essere creati attraverso processi biologici, secondo il criterio genealogico, mentre ogni cosa altra che entra nel dominio dell'esistente lo fa attraverso la materia di qualcosa che è stato precedentemente distrutto³⁴². Quest'affermazione è dunque certamente vera per quanto riguarda il Cosmo³⁴³ e il ruolo di Marduk (come si vedrà più avanti) e a tale proposito si può forse parlare di opposizione tra una creazione “biologica” (Tiāmat) e una “distruzione per creare” (Ea, Marduk).

All'interno del testo, il ruolo e il potere creativo di Tiāmat appaiono in contrasto con le facoltà possedute da Marduk ed è di grande interesse notare come loro non siano gli unici creatori nel corso della narrazione: anche ad Ea e Anu viene assegnata, in momenti diversi, questa prerogativa. Come si è già accennato, ogni “creatore” agisce però in modo diverso: Tiāmat, come madre degli dei e di un terribile esercito di mostri, sembra agire attraverso riproduzione biologica ed è l'unica, insieme a Damkina, madre di Marduk, ad essere chiaramente connotata come madre e descritta come colei che genera creature viventi (I:4, *mummu Tiāmat mu'allidat*³⁴⁴ *gimrīšun*, “And demiurge Tiāmat,

³⁴⁰ Machinist 2005:61.

³⁴¹ Seri 2006:517.

³⁴² Frahm 2013:98, n.4.

³⁴³ Per intendere la creazione del mondo, si useranno, in modo sinonimico, i termini cosmo, mondo, universo. Questo perché né l'accadico, né il sumerico hanno termini specifici che possano assomigliare al greco κόσμος. Il concetto di mondo nel senso di intera creazione è espresso in modo binario, sia con il sumerico an.ki, “cielo, terra”, sia con l'accadico *šamû u eršetu*, “cielo e terra”, sia con termini che si riferiscono al “tutto” per intendere la creazione. Rochberg 2005:316-317.

³⁴⁴ CAD vol. A1, *alādu*, p. 287-294. In particolare 2a: (*w*)*ulludu* (D: pluralità), p. 292: dare la vita a molti, a volte indicato *mummallidat*.

who gave birth to them all”; I:84, *Damkina ummūšu ḥaršasšu*³⁴⁵, “Damkina his mother bore him”; V:81 *umma Damkina ālittāšu*³⁴⁶ *ušallilšu*, “Mother Damkina, who bore him, hailed him”). Gli altri creatori, Anu, Ea e Marduk, tutti maschi, danno origine a cose che sono utili e ben fatte, ma inanimate e spesso costruite con “pezzi” di qualcosa che è stato in precedenza distrutto. Perfino la creazione dell’uomo, unica entità vivente ideata da un creatore maschile qual è Marduk, ma attuata, a tutti gli effetti, da Ea, è portata a compimento attraverso l’uccisione di un altro essere vivente, cioè Qingu, il cui sangue figura come “ingrediente” fondamentale nella ricetta dell’umanità.

La vicenda narrata nella I Tavoleta ha inizio quando persino il cielo e la terra non avevano nomi, una perifrasi per indicare che non esistevano³⁴⁷.

L’importanza del nome ai fini dell’esistenza di qualcosa è chiara già nella tradizione sumerica, dove nel testo “Gilgameš, Enkidu, and the Netherworld” la creazione del genere umano viene resa metaforicamente con l’espressione alla riga 10: *mu nam-lu₂-u₁₈-lu ba-an-ĝar-ra-a-ba*, “*When the fame/name of mankind had been established*”³⁴⁸, laddove il termine sumerico “mu”³⁴⁹ e il corrispettivo accadico *šumu*³⁵⁰ significano già “nome” e “fama”. Gilgameš, inoltre, nella sua ricerca per l’immortalità, capisce di non poter raggiungere l’immortalità fisica e vuole quindi che il suo nome, che è dunque parte integrante della sua essenza, sia reso eterno grazie alla gloria delle sue imprese³⁵¹. Nel poema dell’En.El. il nome è una “*hypostasis of the being*”³⁵²: ne deriva dunque che avere un nome equivale ad esistere e chiamare qualcuno/qualcosa con il suo nome significa renderlo esistente a tutti gli effetti³⁵³. Nelle parole di Woods “*a name was, on a certain conceptual level, existence itself- to have a name was to exist; to be deprived of a name was non-existence and chaos. An inscribed name, that is a permanent manifestation of a name, was the lasting testament of its owner. Thus, to erase a name was to erase all memory of its bearer, to condemn its owner to oblivion, and obliterate his existence – it was an act of damnatio memoriae*”³⁵⁴.

A proposito del rapporto tra nome-esistenza, è stato riscontrato da Alster e Vanstiphout un parallelo invertito tra l’inizio dei tempi descritto in En.El. e la situazione analoga all’interno della disputa

³⁴⁵ CAD vol. H, *ḥarištu* A, “woman in confinement”, p. 103-104, in particolare p. 103; cfr. anche CAD vol. H, *ḥarāšu* A, 3a, p. 95-96, in particolare p. 96.

³⁴⁶ CAD vol. A1, *ālidu*, “parent”, p. 340-342, in particolare p. 341.

³⁴⁷ Seri 2012:8.

³⁴⁸ “Gilgameš, Enkidu and the Netherworld”,

traslitterazione a: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.8.1.4&display=Crit&charenc=gcirc#> (consultato il 15/09/2016);

traduzione a: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.8.1.4#> (consultato il 15/09/2016).

³⁴⁹ Cfr. Foxvog 2009:37b; e “mu [NAME]” a <http://psd.museum.upenn.edu/epsd1/nepsd-frame.html> (consultato il 15/09/2016).

³⁵⁰ CAD vol. Š 3, *šumu* 1,2, p. 284-297.

³⁵¹ Woods 2012:42, 43 n. 44.

³⁵² Lambert 1998:192.

³⁵³ López-Ruiz 2012:33, n. 6.

³⁵⁴ Woods 2012:42.

sumerica tra “la Pecora e il Grano”: nel mito sumerico il non essere di questi due elementi precede la loro mancanza di nome, al contrario, invece, di quanto accade in En.El., dove il non avere nome (I:1-2) precede il non essere (I:6-7)³⁵⁵. Ancora al verso I:8 si insiste, attraverso l’impiego del termine *zukkuru*³⁵⁶, sulla mancanza del nome degli dei, nonché sulla mancanza di destini decretati (*šīmātu lā šīmu*³⁵⁷). Secondo Moran, a I:8 “*with the seventh lā – lā nabû, lā zakrat/zakrû, lā kiššuru/û, lā šê’u/û, lā šûpû, lā zukkuru, lā šīmu – we reach the plenitude of absence and negation, and creation becomes almost a narrative necessity. And so ibbanû-ma ilānû*”³⁵⁸.

L’insistenza sulla negazione di uno stato di cose (non necessariamente sul caso specifico del nome) è un modulo narrativo già ampiamente sperimentato in Mesopotamia e un altro esempio può essere la versione standard babilonese del “Mito di Etana”³⁵⁹.

Nel “Mito di Etana” alla Tavoletta I:12-16, infatti si dice:

- I:12 *The Igigi [] decreed names (?) for them all.*
 I:13 *They had **not established** a king over all the teeming people.*
 I:14 *At that time the headband and crown had **not been put together**,*
 I:15 *And the lapis lazuli sceptre had **not been brandished** (?)³⁶⁰,*
 I:16 *At the same time (?) the throne-dais had **not been made**.*

È interessante notare come nel mondo egizio una formula analoga (“prima che il cielo e la terra venissero in esistenza”) non abbia lo stesso significato: essa non si riferirebbe al periodo che precede la preesistenza, bensì riguarderebbe un momento del processo di creazione, all’interno del quale l’esistenza di qualcosa è posta in una prospettiva cronologica relativa rispetto ad un ulteriore elemento. Pertanto, soprattutto all’interno dei “Testi dei Sarcofagi”, questa formula non sembra porre l’accento sul momento che precede l’inizio della creazione, quanto sul fenomeno stesso a cui si riferisce e quindi sulla sua antichità, giacché “*l’absence de composants n’est que le corollaire de l’état primordial, non sa définition*”³⁶¹.

³⁵⁵ Alster & Vanstiphout 1987:1-2; 15 r. 1-27. Sull’interpretazione in particolare del verso I:6 si vedano anche Held 1976:231-236, che traduce “When no grassland had been formed, no reed thicket laid out”; e Streck 2014:391-395 che preferisce la traduzione “(but) had not knotted together meadows nor matted close the canebrake”.

³⁵⁶ CAD vol. Z, *zakāru* A5 = *zukkuru*, p. 21.

³⁵⁷ CAD vol. Š 1, *šāmu/šīamu* B 2a, p. 361-362. (cfr. En. El. II:127, III:62 – *with my utterance may I decide fate as you do*).

³⁵⁸ Moran 1988:16.

³⁵⁹ Traduzione da Dalley 2000:190. Il mito è davvero molto antico, tanto che un’iconografia riconducibile senza dubbio alla vicenda di Etana è stata riconosciuta già su sigilli del periodo accadico (Dalley 2000:189).

³⁶⁰ Dalley 2000:201, n. 4: il verbo è stato interpretato come *šabāru* II, non come *šapāru*. Una traduzione alternativa potrebbe essere “The sceptre had not been inlaid with lapis lazuli”.

³⁶¹ Bickel 1994:31.

3.1.1 La coppia primordiale: Apsû e Tiāmat³⁶²

La modifica dello stato di immobilità primordiale avviene con il primo evento di creazione del poema: due diversi tipi di acque, personificate nella coppia divina formata da Apsû³⁶³ (l'acqua dolce³⁶⁴ – principio maschile) e Tiāmat³⁶⁵ (l'oceano – principio femminile) si mescolano insieme (I:5) per dare origine alle prime divinità (a partire da I:10) che, come viene specificato in I:9, vengono generate al loro interno, secondo un procedimento di riproduzione biologica che, nell'immaginario mesopotamico, doveva rispecchiare quanto avveniva per l'uomo, gli animali e alcune piante³⁶⁶.

La relazione spaziale che intercorre tra Apsû e Tiāmat sembra essere espressa attraverso un chiasmo che si estende sui primi quattro versi del poema (I:1-4)³⁶⁷:

Sopra		Sotto
<i>Šamāmū</i> / Cieli (I:1)		<i>Ammatum</i> / Terra (I:2)
Tiāmat (I:4)		Apsû (I:3)

In questi versi (I:3-4)³⁶⁸ Apsû e Tiāmat vengono introdotti per la prima volta e caratterizzati brevemente. La loro natura acquatica, che s'incontra solo al verso I:5, potrebbe far pensare che il poema inizi presentando una cosmogonia, tuttavia l'impiego di termini che rimandano ai legami famigliari³⁶⁹, fa intuire come ciò che segue nelle righe immediatamente successive sia invece una Teogonia (I:9), in cui le varie divinità non hanno necessariamente un aspetto cosmico:

I:3	<i>Apšû mā rēštû zārûšun</i>	Apsû, il primo, il loro progenitore
I:4	<i>mummu Tiāmat mu'allidat gimrīšun</i>	e <i>mummu</i> ³⁷⁰ Tiāmat colei che ha generato tutti loro

³⁶² Sonik 2008:737, n. 3. Nell'En.El. i loro nomi non sono mai accompagnati dal determinativo divino. Come loro anche Anšar, poiché il suo nome inizia già con il segno *dingir* (cioè il determinativo divino), e i mostri generati da Tiāmat, tra i quali fa eccezione solo il *laḥamu*.

³⁶³ Lambert 2008:18: Apsû, inteso generalmente come nome comune di genere maschile, era la massa d'acqua che, secondo Sumeri e Babilonesi, esisteva sotto la superficie della terra e dalla quale tutte le sorgenti e i fiumi traevano e poi restituivano le proprie acque.

³⁶⁴ Lambert 2013:445-446 non concorda con questa identificazione e preferisce attenersi alla definizione data in Lambert 2008:18.

³⁶⁵ Lambert 2008:18: Tiāmat, nome comune babilonese, di genere femminile, indica il "mare".

³⁶⁶ Lambert 2008:18. Per una lettura complessa e vicina alla metafisica tantrica della creazione biologica in En.El. si veda anche Parpola 1993:191, n. 109. Sull'importanza, invece, del rapporto sessuale come azione necessaria alla creazione e sull'inclusione di questa pratica nella lista dei *me*, i principi divini necessari alla civilizzazione contenuti nel testo "Inana ed Enki" fr. F:29-30 (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.3.1#>) (consultato il 10/07/2016), si veda Sonik 2009:87-89.

³⁶⁷ Michalowski 1990:385. Da notare che secondo Vanstiphout 1987:52-53 i primi otto versi del poema sono da intendersi come due unità composte da quattro versi ciascuna. L'idea è stata poi ripresa e ampliata in Talon 2001:265-266, con l'applicazione della divisione in "quartine" a tutto il poema e, in particolare alla I Tavoleta. Per Talon il sistema a quartine sembra funzionare in quasi tutti i casi: laddove riscontra qualche discordanza egli ritiene che si tratti di versi particolarmente importanti o significativi che dunque sarebbero posti in rilievo proprio grazie all'interruzione del ritmo.

³⁶⁸ Sulle diverse possibili traduzioni di questi versi, si veda Vanstiphout 1987:52-53 e la risposta di Moran 1988:15-16.

³⁶⁹ Seri 2012:8.

³⁷⁰ CAD vol. M2, *mummu* A, C, p. 197-198.

L'identificazione di Apsû come principio maschile e di Tiāmat come principio femminile è ulteriormente sostenuta dal lessico³⁷¹: il termine *zārû*³⁷², “progenitore, antenato” per Apsû, che si riscontra nel poema solo un'altra volta, al verso I:29, *inūšu Apsû zārî ilāni rabûtim*, “allora Apsû, progenitore dei grandi dei”, e il verbo *alādu*, “dare la vita, generare, procreare”³⁷³, chiaramente connesso alla sfera del parto e della nascita per Tiāmat.

Per quanto riguarda l'aspetto fisico della coppia formata da Apsû e Tiāmat, la loro descrizione non è mai esplicita nel poema e le notizie si reperiscono in vari punti dell'epica. La figura di Apsû all'inizio del testo mescola le sue acque con quelle di Tiāmat (I:5), poi sembra assumere caratteristiche antropomorfe: può sedersi (I:33 *ūsibû*), ha una bocca (I:35 *pû*), con la quale parla alla consorte (I:36 *izakkar*); ha una forma fisica dotata forse di collo, braccia e gambe (I:53-54)³⁷⁴; indossa una corona (I 67 *agû*) e un *riksu* (I:67), termine che potrebbe indicare una qualche cintura³⁷⁵, e, infine, è dotato di *melammu*³⁷⁶ (I:68), “l'aura”. Secondo Sonik, la caratterizzazione di Apsû con indumenti o oggetti come la corona *agû*, tipici di un'organizzazione sociale civilizzata, sarebbe il risultato del suo contributo alla differenziazione dell'esistente attraverso la generazione dei primi dei e rimanderebbe all'associazione tra abiti e civiltà già presente altrove nel mondo mesopotamico, come nella versione standard dell'*Epica di Gilgamesh*.³⁷⁷

Il corpo di Tiāmat è anch'esso soggetto ad una caratterizzazione vaga³⁷⁸: come il consorte Apsû, all'inizio del racconto è un essere composto d'acqua, che, a mano a mano che la vicenda procede, acquisisce caratteristiche che sono in parte antropomorfe e in parte teriomorfe. Tiāmat³⁷⁹, dalla testa (V:53 *qaqqadu*), dotata di cranio (IV:130 *muhhu*) e poggiata su un collo (II:113, 115 *kišādu*), può

³⁷¹ Talon 2001:267.

³⁷² CAD vol. Z, *zārû* A, p. 72.

³⁷³ CAD vol. A1, *alādu*, p. 287-294. In particolare 2a: (w)ulludu (D: pluralità), p. 292: dare la vita a molti, a volte indicato *mummallidat*.

³⁷⁴ Esistono interpretazioni diverse su questo passaggio (I:53-54). Nella traduzione di Lambert 2013:53 “*Mummu put his arms around Apsû's neck, / He sat on his knees kissing him.*”, dove Mummu è sulle ginocchia di Apsû. Nella traduzione di Foster 1996:355 “*He embraced Mummu, around his neck, / He sat on his knees so he could kiss him.*” Apsû si china per baciare Mummu.

³⁷⁵ CAD vol. R, *riksu*, p. 347-355. Termine molto controverso. Foster 1996:355 sceglie *sash*, “fascia”; Lambert 2013:55 preferisce invece tradurre *sinews*, “tendini”.

³⁷⁶ Ataç 2007:395-396 il *melammu* è una sorta di aura abbagliante e “terribile” attribuita a determinati esseri e oggetti divini ed è solitamente associato al concetto di *pulhu / puluhtu*, che equivale al timore reverenziale ispirato dagli dei. Oppenheim 1943:31 sostiene che il *melammu* si manifesti nelle divinità come un'aureola o un nimbo che si estende a tutto ciò che in qualche modo ha a che fare con il contatto con il divino, come le armi sacre, i simboli degli dei o i loro santuari che, quindi, risultano tutti dotati di un *melammu*. Secondo Cassin 1968:64 il *melammu* è spesso trattato come un oggetto magico indipendente, una specie di accessorio, che conferisce straordinari poteri al suo portatore e che, secondo Oppenheim 1943:31 può, quindi, essere in qualche modo manipolato dagli dei, conferito a qualcosa o a qualcuno o addirittura perso. Per Ataç 2007:396 il trasferimento del *melammu* da un soggetto ad un altro potrebbe alludere ad un cambiamento nella gerarchia del potere cosmico, come probabilmente qui in En.El.

³⁷⁷ Sonik 2008:738: riferito all'indossare vestiti come secondo passaggio della trasformazione di Enkidu da uomo delle steppe a cittadino (*Gilgamesh* SB II 34-35) e allo stesso modo la vestizione di Gilgamesh dopo il suo vagabondare nella steppa (*Gilgamesh* SB XI:250-270).

³⁷⁸ Secondo Beroso (*Babyloniaca* Libro I), Tiāmat sarebbe invece una donna con un corpo d'acqua nel quale nuotavano le sue creature. Cfr. Burstein 1978:15; Verbrugge & Wickersham 1996:45 e Lambert 1965:295.

³⁷⁹ La descrizione riprende quanto ricostruito in Wiggermann 1992:162.

emettere suoni e parlare (es. I:42-43; 45-46), sputare (V:47 *rupuštu*) grazie ad una bocca (IV:97, 100 *pû*), che è anche dotata di labbra (IV:98 *šaptu*); sul viso sono inoltre presenti degli occhi (V:55 *īnī*, da cui Marduk farà fluire il Tigri e l’Eufrate) e delle narici (V:56 *naḥīru*). Del resto del corpo viene detto che è dotata di estremità inferiori (IV:129 *išdu*), di una pancia (I 23; IV 99, 101 *karšu*), delle mammelle (V:57 *širtu*), degli organi interni al corpo (IV:100; V:63 *libbu*), di sangue e arterie (IV:131 *ušlāt dāmi*, IV:32 *dāmu*). A queste caratteristiche sostanzialmente antropomorfe si aggiunge poi una coda (V:59 *zibbatu*), che rimanda, invece, all’aspetto teriomorfo della dea³⁸⁰ che, secondo Landsberger e Kinnier Wilson³⁸¹, sarebbe stato quello di una vacca.

3.1.2. Genealogie a confronto: Anu, Ea e Marduk.

La teogonia con cui inizia il poema presenta alcuni aspetti molto interessanti che rimandano a fonti esterne al testo stesso. Tradizionalmente, in Mesopotamia era consuetudine ricondurre tutto ad un singolo elemento primordiale (Terra, Acqua o Tempo) da cui, in qualche modo, tutto l’universo era emerso³⁸². Anu ed Enlil erano le divinità di cui erano maggiormente note le genealogie, che erano state costruite con lo scopo preciso di dimostrare come l’uno e l’altro discendessero dalle forze primordiali dell’universo. La genealogia di Anu, così come si presenta in En.El. è sconosciuta al di fuori del poema, mentre la tradizionale discrepanza nelle genealogie prodotte per Enlil dimostra come fosse comune in queste sequenze che la coppia iniziale fosse la medesima in più fonti, tuttavia le generazioni che intercorrevano tra i primi progenitori e la divinità per la quale la genealogia era costruita potevano variare sia in numero, sia in nome, dando fondamento all’ipotesi che queste coppie intermedie non fossero importanti in sé per sé, quanto per conferire alla coppia primigenia una connotazione di remota antichità. A sostegno di questa interpretazione della funzione delle liste genealogiche vi sarebbe anche il significato dei nomi che si susseguono e che, salvo pochi casi generalmente limitati agli elementi significativi delle liste (di solito la prima coppia), non danno adito ad alcuna sequenza cosmica o cosmogonica degna di nota³⁸³. A tale proposito, Lambert³⁸⁴ cita l’esempio di due liste genealogiche antico e medio-babilonesi il cui scopo era far discendere Enlil e la sua paredra Ninlil dall’elemento primario “terra” e così in queste liste la coppia di partenza,

³⁸⁰ Livingstone 1986:82, 88-89: secondo una tradizione conservata nella tavoletta VAT 8917 rev. 13, Tiāmat aveva anche un corno che era stato tagliato da Marduk (o Bēl), *ibilu* (anše.a.ab.ba) *eṭemmu ti-amat d bēl qarnī(si) mes-ša ú-ka-rit*, “The dromedary is the ghost of Tiāmat. Bēl cut off her horns”. La connessione tra Tiāmat e il dromedario sarebbe dovuta alla scrittura sumerica di *ibilu* (acc. “dromedario”) = anše.a.ab.ba, dove il sumerico a.ab.ba = *tāmtu*, “mare” in accadico.

³⁸¹ Landsberger & Kinnier Wilson 1961:175.

³⁸² Lambert 1975:50.

³⁸³ Lambert 1975:51-53.

³⁸⁴ Lambert 1975:51-52.

Enki³⁸⁵ “Signore Terra” e Ninki “Signora Terra” era identica, ma laddove la versione più antica presentava un totale di quattro generazioni prima di Enlil e Ninlil, la più recente ne presentava ben venti, includendo anche i nomi della precedente versione, ma mescolandoli a molti altri che erano altrimenti quasi totalmente sconosciuti da altre fonti.

Nell’En.El. l’inclusione di Anu, di Ea e una partenza del racconto da un tempo così remoto e da esseri così ancestrali doveva servire a dimostrare una genealogia analoga anche per Marduk. Giacché una delle motivazioni alla base della scrittura di quest’opera era sicuramente l’esaltazione di Marduk in sostituzione di Enlil all’interno del pantheon sud-mesopotamico, l’autore³⁸⁶ scelse quindi di agganciare il suo eroe alla discendenza di Anu, della quale esistevano diverse versioni e almeno due tradizioni completamente separate: quella della lista di divinità paleo-babilonese e quella presente negli incantesimi (*incantations*) che cominciarono a confluire assieme nella versione di epoca medio-assira della lista *An* = ^d*A-nu-um*³⁸⁷, modellata, per l’appunto, sulla genealogia di Enlil.³⁸⁸ Come si vedrà anche per la tradizione di Ea, esistevano diverse possibilità: nella versione paleo-babilonese Anu discendeva da Nammu/a, un principio acquatico; nella genealogia incorporata negli incantesimi era invece fatto risalire a Dūri e Dāri, una coppia che indicava la durata del tempo. Nella lista *An* = ^d*A-nu-um* I:4-24 le due diverse tradizioni furono aggregate e rimaneggiate, fino ad ottenere un elenco in cui Anu, come già Enlil, discendeva da Uraš e Ninuraš, rispettivamente “Terra” e “Signora Terra”³⁸⁹.

Nel pantheon babilonese era universalmente noto che Marduk fosse il figlio di Ea e di quest’ultimo, come per Anu, circolavano almeno due genealogie diverse: nella prima Ea discendeva da Namma, mentre nella seconda, più popolare, era il figlio di Anu. Anche in questo caso, come per Anu, l’autore dell’epica dovette operare una scelta al fine di armonizzare le fonti in suo possesso rispetto allo scopo ultimo del testo, ovverosia l’esaltazione di Marduk.

Per quanto concerne Ea, nella prima tradizione Namma (scritto generalmente con il segno ^dENGUR³⁹⁰, un altro nome dell’Apsû³⁹¹) era una divinità acquatica femminile primordiale appartenente al pantheon di Eridu³⁹² e, secondo la lista *An* = ^d*A-nu-um* I:27³⁹³ era la madre di Enki

³⁸⁵ Da non confondere con Ea/Enki, il cui nome è in realtà Enkig.

³⁸⁶ Lambert 2008:17 “*Nothing is known of the author of the work, nor of its date of composition, though its literary character and ideological single-mindedness mark it as the product of a single author at one point of time, using of course whatever he wanted from existing mythological materials.*”

³⁸⁷ Litke 1998.

³⁸⁸ Lambert 2013:417-426.

³⁸⁹ Litke 1998:21-23, l. 4-24.

³⁹⁰ Wiggermann 1998-2001:136.

³⁹¹ Lambert 2008:31.

³⁹² La più antica attestazione della dea risale al periodo Proto-dinastico IIIA all’interno di una lista di divinità di Fara (cfr. Krebernik 1986:175 col. VIII, l. 10), la più recente al regno di Nabonedo, nel quale si fa menzione di un suo santuario ki-ús-^dnamma (“foundation(?) of Namma”) annesso all’Esagila di Marduk a Babilonia (cfr. George 1993:113).

³⁹³ Litke 1998:24.

(^dNammu ama ^dEn.ki.ga.ke₄)³⁹⁴ e definita sempre in *An* = ^dA-nu-um I:28 come ^dAma.ù.tu.an.ki, “*mother who gave birth to Heaven-and-Earth*”³⁹⁵. Namma era priva di una controparte maschile, tanto da spingere Wiggermann a descriverla come un Oceano Cosmico dal quale il primo prodotto (“*Heaven-and-Earth*”, a questo stadio un’unità ancora indifferenziata, si separerà solo con la nascita di Enlil, l’aria che circola tra il cielo e la terra) ebbe origine per riproduzione asessuata. Namma era madre di Enki anche nella composizione sumerica “Enki e Ninmah”:17, dove il suo nome era accompagnato dall’epiteto “*the primeval mother who gave birth to the senior gods*”³⁹⁶ e dove essa aveva un ruolo connesso alla creazione dell’uomo. Nel corso del II millennio a.C. e in En.El. la sua importanza andò via via scemando, finché le sue caratteristiche acquatiche e la sua funzione cosmogonica furono formalmente assimilate da Tiāmat e Apsû³⁹⁷.

Ciò che quindi alla fine venne inserito nell’*Epica della Creazione* è un interessante miscuglio: si prese la tradizione che faceva risalire Anu alla stessa Namma, attraverso quattro generazioni di singoli individui, mescolando il tutto, però, con la tradizione degli incantesimi, in cui le generazioni, sempre quattro, erano a coppie, a partire da Dūri Dāri, “*ever and ever*”, che incarnava il concetto dell’eternità del tempo³⁹⁸. Il risultato finale fu, quindi, la costruzione di un albero genealogico formato da coppie di divinità, che avevano come capostipite un principio acquatico doppio, Tiāmat e Apsû; a ciò si aggiunse la tradizionale generazione di Ea come figlio di Anu, in modo da armonizzare il tutto con la successiva nascita di Marduk. In tale contesto, tutto proiettato verso la comparsa del re degli dei, Apsû aveva quindi lo scopo di servire, in un secondo momento, come dimora di Ea, nella quale far nascere Marduk, e come “bozza” preparatoria per la creazione dell’universo, mentre Tiāmat doveva servire come madre primigenia, poi snaturata e trasformata, nel momento terribile della scelta di combattere i propri figli, nel mostro e nell’incarnazione del nemico di Marduk³⁹⁹, il cui corpo, ucciso, forniva la materia prima per creare il cielo e la terra⁴⁰⁰.

3.1.3. *Mummu*

Il termine *mummu* (I:4) è alquanto problematico e si è preferito mantenerlo non tradotto. Nel corso degli anni, alcune delle rese suggerite dagli studiosi sono state “caos”, “rumore”, “arte”, “logos”,

³⁹⁴ Cfr. anche CT XVI:13 ii 36 per lo stesso epiteto.

³⁹⁵ Wiggermann 1998-2001:137.

³⁹⁶ “Enki e Ninmah”, ETCESL 1.1.2:17 ^dnamma-ke₄ ama palil u₃-tud dijir car₂-car₂-ra-ke₄-ne <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.1.2&display=Crit&charenc=&lineid=c112.12#c112.12> (consultato il 30.06.2016).

³⁹⁷ Wiggermann 1998-2001:138.

³⁹⁸ Lambert 2013:444-445.

³⁹⁹ Sonik 2009:92, 94-97.

⁴⁰⁰ Lambert 2013:445.

“madre”, “creatore”, “matrix” e “demiurgo”⁴⁰¹. Uno dei problemi principali presentati da questo termine è il fatto che esso compare più volte nel corso della narrazione, ma alla riga I:4 si presenta senza il determinativo divino che lo caratterizza invece come entità distinta quando è il visir di Apsû (I 30, 31, 47⁴⁰², 53, 66, 70, 72, 118).

I suoi significati, secondo il CAD sarebbero soprattutto: A. creatore, nonché epiteto specifico di alcune divinità, come Ea e Marduk, e Tiāmat; C. ruggito, rumore. Seguendo l’interpretazione di Von Soden nell’AHw⁴⁰³, Kammerer e Metzler⁴⁰⁴ traducono questo termine come “*lebenswirkende Kraft*” (Forza vitale che agisce), mentre Streck⁴⁰⁵ preferisce, seguendo Frahm⁴⁰⁶, usare l’espressione “*the creative spirit Ocean*”, dove con *Ocean* intende Tiāmat. Quando è caratterizzato da determinativo divino, come nel caso ^dMummu, questo termine indica il nome del consigliere (*sukkallu*) - dall’ignota genealogia - di Apsû, che viene introdotto per la prima volta in I:30, ma che secondo Heidel⁴⁰⁷ potrebbe forse essere presente in I:4 già *in potentia*. L’aspetto fisico del consigliere è quasi completamente ignorato: dal poema è noto che ha un corpo fisico dotato di una bocca, con la quale parla e bacia Apsû (I:47, 54), di braccia (I:53) e che siede sulle gambe di Apsû (I:54)⁴⁰⁸, tuttavia solo Lambert si è occupato in modo esaustivo di una possibile identificazione della sua forma fisica. A tal proposito, egli ipotizza, alla luce anche delle occorrenze del termine al di fuori del contesto dell’En.El e nell’iconografia di accompagnamento dell’espressione *Ea-mummu*, che possa trattarsi o di un cinghiale selvatico o di una pecora selvatica. L’interpretazione più corretta, e supportata anche da una fonte interna al poema, sarebbe la seconda, in ragione del fatto che ^dMummu viene legato da Ea in En.El. I:72 con la corda (*šerretu*) generalmente impiegata proprio per le pecore selvatiche⁴⁰⁹.

La voce *mum(m)u* del *Reallexikon*, curata da Krebernik⁴¹⁰, riporta brevemente le attestazioni del termine all’interno dell’En.El., nonché tutte le possibili attribuzioni di significato, ma non contribuisce in maniera significativa a risolvere la questione attorno alla sua corretta traduzione.

Questo termine generò problemi di interpretazione fin dal 1890, quando Jensen⁴¹¹ propose per la prima volta l’esistenza di due omofoni dai diversi possibili significati. Lo studioso credette di

⁴⁰¹ Si vedano, in particolare, Heidel 1948, Talon 2001:267-268 e Frahm 2013:104 per i riferimenti precisi.

⁴⁰² In I:48 *mu-um-mi-šu* è senza determinativo, si veda Frahm 2013:105-106, n. 32.

⁴⁰³ AHw:672.

⁴⁰⁴ Kammerer & Metzler 2013.

⁴⁰⁵ Streck 2014:394.

⁴⁰⁶ Frahm 2013:112.

⁴⁰⁷ Heidel 1948:98-105.

⁴⁰⁸ Esistono interpretazioni diverse su questo passaggio (I:53-54). Nella traduzione di Lambert 2013:53 “*Mummu put his arms around Apsû’s neck, / He sat on his knees kissing him*”, dove Mummu è sulle ginocchia di Apsû. Nella traduzione di Foster 1996:355 “*He embraced Mummu, around his neck, / He sat on his knees so he could kiss him.*” Apsû si china per baciare Mummu.

⁴⁰⁹ Lambert 2013:220-221.

⁴¹⁰ Krebernik (1995) RIA 8:415-416.

individuare il primo omofono in En.El. I:3-4 e per esso suggerì due diversi significati, uno a partire dalla radice semitica *hwm* o *hmm*, legata al concetto di “caos” e “confusione” (“Chaos, Wirrwarr”); l’altro connesso all’accadico *ummu* e al sumerico *ama*, “madre”, anche a giustificazione dell’epiteto *ummu ħubur*, “Madre Ĥubur” (I:133; II:19; III:23, 81;) associato, nel corso del poema, a Tiāmat. Il secondo omofono, invece, avrebbe avuto origine dalla radice semitica *ʾmm*, tradotta come “arte” (*Kunst*) e connessa alle parole *ummānu* e *bît mummu*.

Delitzsch, rifiutando le proposte di Jensen e basandosi, invece, sull’equazione *mu-um-mu = rig-mu* contenuta in un commentario alla Tav. VII:121⁴¹², suggerì la traduzione “grido” (*Geschrei*), “ruggito” (*Getöse*)⁴¹³. Qualche anno dopo, nel 1916, Böhl sostenne invece che il termine fosse un participio *pi ʿel* derivato dal verbo *amû*, “parlare” e, in tal modo, legò *mummu* al concetto di *logos* ellenistico⁴¹⁴, poi ripreso e riformulato da Langdon che cercò, inoltre, di legare ulteriormente *mummu* con il Μοῦμῦν⁴¹⁵, “the intelligible world” del testo di Damascio⁴¹⁶.

Secondo Deimel⁴¹⁷, invece, *mummu* al verso I:4 non sarebbe stata una terza entità diversa e distinta da Apsû e Tiāmat, bensì un epiteto di Tiāmat, derivato da quello che egli credette essere il nome sumerico originario della dea, per l'appunto *mummu*. Deimel, quindi, considerò il termine in oggetto come derivato dal participio duplicato sumerico del tipo *mud-mud*⁴¹⁸, dal significato “*Gebärerin*”, “Coelei che dà la vita”.

Heidel, nel 1948, dopo aver discusso e confutato le interpretazioni fornite fino a quel momento dagli altri studiosi, diede al termine *mummu* in I:4 il significato di “*personified fog or mist rising from the waters of Apsû and Tiāmat and hovering over them*”⁴¹⁹, vedendolo quindi come un’entità distinta dalle due e un possibile “primo figlio” della coppia primordiale formata da Apsû e Tiāmat. Egli distinse almeno quattro possibili omonimi: il *mummu = mud-mud* con significato di “creatore”, applicabile a *Mummu* come visir di Apsû e come epiteto tipico di Ea, Marduk, Papsûkkal e Istar; *mummu = rigmu*, cioè “tuono”, come da commentario per VII:121; *mummu* come strumento casalingo non meglio identificato e, infine, *mummu = kuššu*, “freddo”⁴²⁰.

⁴¹¹ Jensen 1890:321-324.

⁴¹² K 4657+. La citazione originale di Delitzsch 1896:119 è Sm. 747 Rev. 10., aggiornata da Heidel 1948:98 come CT, XIII, pl. 32, rev. 10.

⁴¹³ Delitzsch 1896:118-119.

⁴¹⁴ Böhl 1916:265-268.

⁴¹⁵ Damascio, *Dubitationes et solutiones de primis principiis* (Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν), cap. 125.

⁴¹⁶ Langdon 1918:436-437.

⁴¹⁷ Deimel 1924:44-45.

⁴¹⁸ Sulla spiegazione di come Deimel arrivi a questa equazione, si veda la spiegazione in Heidel 1948:100 e n. 19.

⁴¹⁹ Heidel 1948:104 e n. 69, rif. a Jacobsen 1946 (1977):170.

⁴²⁰ Heidel 1948:105.

Nel 1990 Michalowski⁴²¹ riprese l'interpretazione di Delitzsch, sostenendo come il reale significato del termine andasse cercato alla luce di altre evidenze all'interno del testo stesso e tracciando, quindi, un parallelo tra il senso di *mummu* al verso I:4 e *hubur* a I:133 (e II:19; III:23, 81), Basandosi principalmente sulla voce del commentario K 4657+ Rev. 10', già usata da Delitzsch e riferita a En.El. VII:121 *mummu* = *rigmu*, Michalowski propose che *mummu* in I:4 fosse solo “another word for noise – it is a synonym of *hubūru* and *rigmu* as well as an anagram, and thus in a sense a homonym, for *ummu*”⁴²². A supporto di questa sua interpretazione portò come esempio l'ultima parola del verso I:4, cioè il termine *gimri(šun)*, che egli interpretò come anagramma di *rigmu*, segnalando il legame tradizionale tra rumore – azione - creatività all'interno del mondo Mesopotamico e giungendo quindi alla conclusione che “the metaphor of noise, which is there, although poetically in absentia, at the beginning of the world, establishes a privileged position for the concept of creation, activity, independence”⁴²³.

Parpola si occupò della questione nel 1993⁴²⁴ nel suo lungo articolo sull'Albero della Vita assiro e sull'origine del monoteismo ebraico e della filosofia greca. Lo studioso esaminò la teogonia di apertura dell'En.El. alla luce della numerologia sacra del diagramma dell'Albero della Vita, suggerendo che *Mummu* fosse un'entità parte dell'unità indifferenziata originaria composta da *Apsû* + *Mummu* + *Tiāmat*, ma non ancora caratterizzata come essere distinto, quanto, piuttosto, originariamente attaccata a *Tiāmat*. Riprendendo l'idea di Damascio del τὸν νοητὸν κόσμον, “la ragione (o coscienza) cosmica”, Parpola ipotizzò un'equivalenza tra *mummu* e la Sefirah *Daat*, “the cosmic consciousness”⁴²⁵.

Nel 2001 Talon discusse il termine, indicando come, rispetto a molti studi pubblicati fino a quel momento, *mummu* non fosse da intendersi come errore per *ummu*, “madre”, in quanto termine affiancato a *Tiāmat* anche in un'altra occasione, all'interno di un inno neo-assiro alla dea *Nanaya*⁴²⁶. Lo studioso riportò poi i casi in cui questa parola si trovava associata ad altre divinità, come *Ea*, dove *mummu* era invece un epiteto usato quasi esclusivamente per indicare le qualità creative di questo dio⁴²⁷, in formule come *mummu bān kala* “creator of everything”⁴²⁸, *mummu bān binātu*,

⁴²¹ Michalowski 1990:381-396.

⁴²² Michalowski 1990:386.

⁴²³ Michalowski 1990:389.

⁴²⁴ Parpola 1993:190-192.

⁴²⁵ Parpola 1993:191, n. 110.

⁴²⁶ Talon 2001:267, n. 14, riferito a BA 5:664, v. 15 (K. 9480): *mu-um ti-amat*.

⁴²⁷ Talon 2001:267. Cfr. anche Frahm 2013:109; Lambert 2013:219; CAD vol. M2, *mummu* A, C, p. 197; Krebernik RIA 8:415.

⁴²⁸ Iraq 15 (1953) 123:19 sigillo di Marduk-apla-iddina II, ca. 710 a.C.: *ina zu-na šīrti ša Ea mu-um-mu bān kala*, “with the deep understanding that Ea, the *mummu*, creator of everything, gave to him”.

VS 1, 37 iii 4-5: è un *kudurru* del regno di Marduk-apla-iddina II, *Ea mu-um-mu bān kala*, “Ea *mummu* the creator of everything”.

“creator of all creatures”⁴²⁹, *mummu bān šamê u eršeti*, “creator of heaven and earth”⁴³⁰. In un caso, *mummu* era usato come epiteto anche per la dea Ištar nella formula *mummu bān paršī u šuluḥḥī*, “creator of the rites and purification ceremonies”⁴³¹. Per quanto concerne il rapporto *mummu* – Ištar, Talon, riprendendo in parte lo studio di Parpola sullo schema dell’Albero della Vita Assiro, ipotizzò che la lettura e lo studio del poema babilonese in epoca neo-assira, nonché la versione in cui Marduk era sostituito da Aššur, potessero essere stati portati avanti tenendo a mente proprio quello schema, nel quale, quindi, *mummu* avrebbe occupato il posto tradizionalmente spettante ad Ištar, prendendone peraltro anche alcune caratteristiche precipue, come l’androginia o il ruolo destabilizzante, che proprio qui in En.El., come in altri miti riguardanti Ištar, viene contenuto dall’intervento di Ea⁴³².

Per quanto concerne ulteriori usi del termine, come già noto, *mummu* poteva indicare anche una scuola o un laboratorio dimora di Nabû e Tašmētu e nell’espressione *bīt mummu/i* un’officina dove gli oggetti rituali venivano costruiti o riparati. Commentando la voce del CAD relativa al termine, Talon notò come l’espressione *mu-um-mu qašti ana qīšātiki*, “(return) frame of the bow to your forest”⁴³³, riportata nel Mito di Anzu, potesse far pensare che la traduzione di *mummu* come “frame” dell’arco e quindi, per analogia, “idea” o “concetto” implicasse un significato non tanto di “creatore”, quanto, piuttosto, “that which inspires creation”⁴³⁴.

Dopo aver discusso brevemente il problema di Mummu come visir di Apsû, Talon tornò alla questione della traduzione, indicando come, a suo parere, l’espressione *mummu Tiāmat*, benché costruita contrariamente al consuetudinario nome + epiteto, non potesse far riferimento che alla creazione e, quindi, a Tiāmat come creatrice per eccellenza, suggerendo come ipotesi di traduzione “the creator was Tiāmat”. La scelta di una tale soluzione per il significato del termine in esame sarebbe coerente con le attestazioni della parola, il cui uso suggerirebbe un suo coinvolgimento con la conoscenza o la comprensione di un rituale, degli oggetti e delle pratiche del culto⁴³⁵.

Più recentemente, nel 2013, Frahm tentò di risolvere la controversia legata al termine *mummu* in I:4 partendo dall’analisi della figura di ^dMummu come visir di Apsû ed esaminando in quali righe del testo il termine comparisse senza il necessario determinativo divino. A tale proposito, egli suggerì

⁴²⁹ PSBA 20 (1898) 158:14 è un inno di Nabucodonosor : *mu-um-mu bān binūtu*, “the wisdom of Mummu, the begetter of the sons of god”.

⁴³⁰ LKA 77 i 30 (cfr. E. Ebeling, ArOr. 21 (1953) 362:30) è un incantesimo che fa parte di una raccolta bilingue in sumero e accadico: *mu-um-mu bān šamê u eršeti*, “des *mummu*, der Himmel und Erde erschafft”. In En.El. VII:86 è anche epiteto di Marduk nell’esegesi del nome Zulum.

BHT, Tav. VI, BM 38299 iii 2: [*ša*] *lā iptiqu Ea mu-um-m[u]*; ibd., Tav. IX, BM 38299 v 16: *ša ibšimu Ea mu-um-mu*.

⁴³¹ ZA 42 (1934) 221:7 è una preghiera Šu-illa ad Ištar.

⁴³² Talon 2001:269.

⁴³³ CAD vol. M2, *mummu*, p. 198.

⁴³⁴ Talon 2001:267, n.20.

⁴³⁵ Talon 2001:268.

che *mummu* in I:48 non fosse una ripetizione del nome del visir, già apparso alla riga precedente (I:47), quanto “*the force that inspires the advice Mummu is about to give to his master*”⁴³⁶. Escluse, quindi, le evidenze in cui *mummu* era accompagnato dal determinativo divino, Frahm cercò di ricostruire il senso del termine riprendendo la teoria di Michalowski sul suono e la creatività, integrandola con le attestazioni esterne al poema stesso. Secondo Frahm, al di fuori di En.El. e come già riportato da Krebernik⁴³⁷ e da Talon⁴³⁸, *mummu* sarebbe un epiteto tipico di Ea, usato quasi esclusivamente per indicarne le qualità creative nelle formule già discusse da Talon, ovverosia *ša ibšimu Ea mummu* “what Ea-mummu has formed” o *mummu bān kala* “[Ea]-mummu, the creator of everything”. Inoltre, sempre secondo lo studioso, la vicenda di come ^dMummu è sconfitto e legato da Ea, sarebbe in realtà un racconto eziologico che spiegherebbe in chiave mitologica la costruzione dell’epiteto Ea-mummu⁴³⁹ e di come il dio sia arrivato a possedere la saggezza e le doti magiche tradizionalmente associate con la capra-Mummu.

Un secondo gruppo di attestazioni tipiche sono quelle che vedono *mummu* nel contesto della *bīt mummi*, un laboratorio artigiano annesso al complesso templare e destinato alla modellazione e al restauro delle statue divine, che, in questo luogo “nascevano”⁴⁴⁰. Questi gruppi di attestazioni rimandano senza dubbio ad un’idea di *mummu* connessa con la creazione e, quindi, in En.El. I:4 *mummu* Tiāmat sarebbe l’entità da cui tutti gli dei emergono. In En.El. VII:121 *mummu* potrebbe comunque indicare indirettamente un atto di creazione, poiché sarebbe la forza che fa piovere le nuvole, aiutando così l’umanità a coltivare i campi e produrre cibo⁴⁴¹. Per Frahm, quindi, questo termine indicherebbe un principio dinamico che “*can appear as an abstract concept or in personal manifestation. It migrates in the course of the story first from Tiāmat to Apsû, then to Ea, and finally to Marduk*”⁴⁴².

Ancora nel 2013, Lambert tornò sul problema del significato del termine e considerò, in particolare, due omofoni per *mummu*: il primo come derivato dal sumerico mu₇-mu₇, “rumore”, come nella nota del commentario a En.El. VII:121 e il secondo sempre dal sumerico úmun, “saggezza” o “abilità”. Secondo lo studioso, quest’ultimo caso sarebbe quello che convoglia il significato di ^dMummu come visir di Apsû⁴⁴³, in connessione anche al ruolo tradizionalmente attribuito alla *bīt mummi* – talvolta indicata anche solo come *mummu* - per la manifattura e la vivificazione delle statue delle divinità. Attraverso l’esperienza della *bīt mummi* il significato del termine sarebbe

⁴³⁶ Frahm 2013:106.

⁴³⁷ Krebernik RIA 8:415-416.

⁴³⁸ Talon 2001:267.

⁴³⁹ Frahm 2013:111; Lambert 2013:447.

⁴⁴⁰ CAD vol. M2, *mummu*, p. 197-198. Il ruolo della *bīt mummi* è fondamentale in rituali come quello del *mīs pi*, per il quale si rimanda a Dick & Walker 2001.

⁴⁴¹ Frahm 2013:111, n.54.

⁴⁴² Frahm 2013:111.

⁴⁴³ Lambert 2013:218.

quindi scivolato dal sumerico “saggezza” all’accadico “potere creativo”⁴⁴⁴. Lambert individuò il significato originario sumerico nel lavoro di Eudemo di Rodi e nel suo intendere il visir Mummu come νοητὸς κόσμος e suggerì, inoltre, la possibilità di tracciare un parallelo con il λόγος dell’evangelista Giovanni, purché non si tentasse di far derivare *mummu* da un verbo dichiarativo⁴⁴⁵. Lambert, in sostanziale accordo con Frahm, ritenne dunque che al verso I:4 il termine non indicasse una terza entità, diversa da Apsû e Tiāmat, quanto, piuttosto, un epiteto usato per indicare i “*supernatural powers in creative acts*”⁴⁴⁶ di Tiāmat.

Il recentissimo studio di Gabriel, infine, considera *mummu* solo come visir di Apsû e lascia sospesa la questione della presenza del termine nei primi versi del poema.

3.1.4. La generazione delle coppie divine

Le coppie di divinità figlie che compaiono nelle righe successive (I:10-16), e fino a Marduk stesso, ricreano una stirpe divina, generalmente intesa come “Grandi Dei” o “Dei Maggiori”⁴⁴⁷, a imitazione delle genealogie tradizionalmente presenti sulle liste di divinità, ma, come si è già visto all’inizio del capitolo, sembrano essere, per quanto riguarda le generazioni che precedono Anu, attestate con questa sequenza solo nel contesto dell’En.El.⁴⁴⁸. Viste le genealogie tradizionali, ci si aspetta anche qui nel poema che un elemento della coppia sia maschile e l’altro la sua controparte femminile, tuttavia il testo non spiega esplicitamente il sesso di Laḥmu e Laḥāmu. Essi appaiono sempre in coppia ed è certo che almeno uno dei due sia maschio, in quanto, da un punto di vista grammaticale, sono rappresentati dal pronome e dalla desinenza maschile plurale. Teoricamente, quindi, potrebbero essere entrambi di sesso maschile⁴⁴⁹. Nella coppia Anšar e Kišar, è noto solo il genere di Anšar (maschile), giacché Kišar è una divinità presente solo nelle prime righe del poema e, da altre fonti, è nota solo dalla lista *An = ^dA-nu-um* I:9⁴⁵⁰, dove è associata alle divinità femminili. Secondo Seri⁴⁵¹, poiché Apsû e Tiāmat sono citati in quest’ordine, è lecito presumere

⁴⁴⁴ Lambert 2013:219.

⁴⁴⁵ Lambert 2013:219.

⁴⁴⁶ Lambert 2013:219.

⁴⁴⁷ Sonik 2012:388-389 i “Grandi Dei” o “Dei Maggiori” sono in opposizione con i “Piccoli Dei” o “Dei Minori”, generati da Apsû e Tiāmat dopo la sequenza genealogica iniziale. Queste divinità minori non hanno connotazioni specifiche nel poema e agiscono come gruppo (es. lamentarsi con Tiāmat del rumore generato dagli dei maggiori e istigarla alla battaglia, aggiungersi alle file dei seguaci di Marduk alla fine del conflitto...); tra di loro viene scelto Qingu. In riferimento alla spiegazione del nome di Marduk Gišnumunab (VII:90-91) Gabriel 2014:128 preferisce chiamarli “Tiāmtu-Götter” (*ilāni ša tiāmat*) e contrapporli quindi alla linea ereditaria formata da Anšar – Anu – Ea – Marduk che vanno sotto il nome di “Anšar-Götter”.

⁴⁴⁸ Cfr. Lambert 1975 e Seri 2012:8.

⁴⁴⁹ Gabriel 2014:323-324, n. 27.

⁴⁵⁰ Litke 1998:22.

⁴⁵¹ Seri 2012:10.

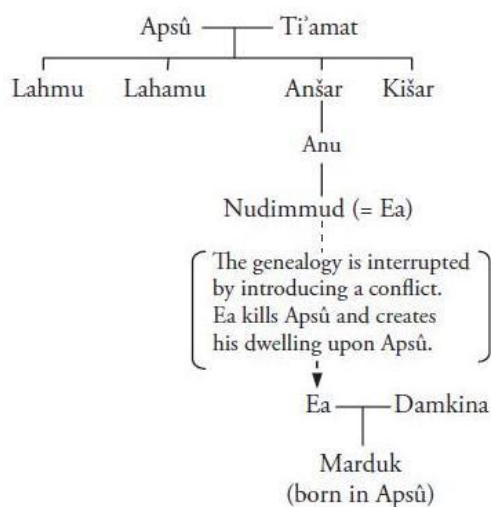
che ogni secondo elemento della coppia (Laḥāmu, Kišar), modellato quindi su Tiāmat, sia femminile.

La correlazione tra le varie coppie è soggetta ad un'interpretazione non univoca e che dà quindi adito alla possibilità di ricostruire principalmente due genealogie diverse.

La prima si basa sull'ordinamento delle coppie divine secondo la sequenza con cui esse compaiono all'interno del testo, proponendo, quindi, una ricostruzione imperniata sul principio della successione dinastica⁴⁵².

Apsû - Tiāmat
 Laḥmu - Laḥāmu
 Anšar - Kišar
 Anu
 Nudimmud / Ea
 Marduk⁴⁵³

La seconda genealogia possibile, sostenuta da Seri⁴⁵⁴, si basa sull'espressione accadica in I:4 *mu'allidat gimrīšun*, “colei (Tiāmat) che ha generato tutti loro”, intendendo con “tutti loro” un numero di divinità maggiore di due. Ad ulteriore sostegno di questa ricostruzione, vi sarebbe la natura dei verbi, tutti passivi (*uštāpû* - Št, *izzakrû* - N *ibbanû* - N) e non afferenti al gruppo dei termini legati al lessico familiare, che intercorrono tra la generazione della prima coppia di figli e la seconda, in contrasto con la caratterizzazione di Apsû come *zārûšun*, “loro progenitore”.



Seri 2012:9

⁴⁵² Lambert 2008:26; Seri 2012:10; Lambert 2013:417.

⁴⁵³ Lambert 2008:26 dichiara che nulla è noto dell'origine di Damkina, madre di Marduk e quindi non è stata inserita in questa lista.

⁴⁵⁴ Seri 2012:9 e già anticipata da Lambert 2008:26.

Questo schema rispecchia in parte quanto riportato da Damascio (VI sec. d. C.) nel capitolo 322.1-6 del suo *Aporie e soluzioni sui primi principî* (Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν) quando, citando l'aristotelico Eudemo di Rodi (IV sec. a.C.), scrive:

*Among the barbarians, the Babylonians appear to pass over the idea of a single principle in silence and instead to assume two principles of the universe, Tauthe (~Tiāmat) and Apason (~Apsû), making Apason the husband of Tauthe, and calling her the mother of the gods. Of this was born an only-begotten son, Moumis (~Mummu) who, it seems, brought about the intelligible universe from the two first principles. The same parents also gave rise to another generation, Dache (Laḥamu) and Dachos (Laḥmu); and yet another, Kissare (~Kišar) and Assoros (~Anšar), who in turn had three sons, Anos, Illinos and Aos. Aos and Dauke begot a son called Belos (~Bēl Marduk) who they say is the demiurge.*⁴⁵⁵

Trad. da Haubold 2013:36.

Da tale racconto, risulterebbe una genealogia costruita nel seguente modo:

Thauthe ⊥ Apason

I. Mummu

II. Dache - Dachos

III. Kissare ⊥ Assoros

IV. Anos - Illinos - Aos ⊥ Dauke

V. Belos

(Il numero romano si riferisce all'ordine delle generazioni).

In questo schema è chiaro come per Eudemo di Rodi Mummu fosse un'entità distinta da Tiāmat e identificata con la personificazione del mondo razionale. Risulta inoltre di grande interesse il fatto che gli elementi femminili delle coppie divine siano nominati per primi, contrariamente a quanto accade nell'En.El. stesso. La scelta di porre Anu ed Ea nella stessa generazione, con l'aggiunta di Enlil, com'era nella triade sud Mesopotamica più tipica, segnalano che il racconto di Eudemo / Damascio doveva attingere ad una fonte teologicamente molto vicina a quella impiegata dall'autore (i?) dell'*Enūma Eliš*, ma che tuttavia ne era in qualche modo indipendente⁴⁵⁶.

- Laḥmu e Laḥāmu: *uštāpû šumī izzakrū* (apparvero e ricevettero dei nomi, I:10)

La prima coppia di divinità ad essere create dall'unione tra Apsû e Tiāmat è quella rappresentata da Laḥmu e Laḥāmu per i quali, peraltro, il lessico appartenente alla dimensione dei rapporti di parentela non viene impiegato: infatti di essi viene detto che apparvero⁴⁵⁷ (e quindi iniziarono ad esistere) e poi ricevettero dei nomi, rimandando, ancora una volta, alla struttura dei versi iniziali del poema e al rapporto tra esistenza e nome. Come indica Lambert⁴⁵⁸, la natura di questa prima coppia

⁴⁵⁵ Eudemus fr. 150 (Wehrli) = Damascius, *De Principiis* 322:1-6. Traduzione da Haubold 2013:36.

⁴⁵⁶ Lambert 2013:423.

⁴⁵⁷ È interessante notare che il verbo impiegato è una forma Š del verbo *apû* / *šutāpû*, normalmente impiegato per indicare l'apparire dei pianeti nel cielo notturno e il suo significato sarebbe, dunque "diventare visibile", "risplendere". Cfr. CAD vol. A2 *apû* A6 = *šutāpû*, p. 204.

⁴⁵⁸ Lambert 2008:19.

è piuttosto incerta: essi appartengono alla genealogia di Anu derivante dagli incantesimi e poi inclusa nella lista *An* = ^d*A-nu-um* I:14-15⁴⁵⁹ e sembrano essere una coppia intermedia posta in questa posizione con l'unico scopo di coprire un intervallo di tempo tra i progenitori e le divinità effettivamente venerate⁴⁶⁰. *Lahmu* e *Lahāmu* sono, secondo Gabriel⁴⁶¹, una coppia solo nominale, priva di particolare connotazione. Oltre al verso I:10, compaiono altrove nel poema come in III:4, 68, 125, con funzione passiva, giacché devono solo accettare i termini posti da Marduk per il suo ruolo di campione degli dei nella lotta contro *Tiāmat*. Dopo la battaglia e la creazione del cosmo, in V:78, 107 offrono le proprie congratulazioni e, infine, hanno un ruolo attivo solo il VI:157, quando, in unione con *Anšar*, ognuno di loro attribuisce a Marduk tre nomi⁴⁶².

Nella mitologia Sumero-Babilonese risulta attestato un eroe maschile nudo, molto villosa, sotto il nome di *Lahmu*⁴⁶³, del quale è totalmente ignota la controparte femminile. Altrove nelle fonti mesopotamiche, nonché sempre nel poema, è tuttavia presente anche un mostro marino (un leviatano?⁴⁶⁴) che va sotto lo stesso nome (I:141; II:27; III:31, 89)⁴⁶⁵. Nella lista dei mostri creati da *Tiāmat* è presente a I:141 un ^d*la-ḥa-mu*, ma è di certo un essere differente dalla divinità di cui si sta qui parlando⁴⁶⁶.

- *Anšar* and *Kišar*: *ibbanû* (furono creati; I:12)

Anche in questo caso il termine impiegato per indicare la nascita di questa coppia divina non è immediatamente riconducibile al lessico della parentela, in quanto il verbo impiegato, *banû*, nella sua forma passiva N *nabnû* significa esattamente “essere creato” ed è la medesima forma riscontrata al verso I:9 per indicare dove hanno origine le coppie di divinità poi presentate man mano. Serì nota che entrambe le forme verbali vengono impiegate ai versi I:81-84 per descrivere la nascita di

⁴⁵⁹ Litke 1998:22.

⁴⁶⁰ Lambert 2013:448.

⁴⁶¹ Gabriel 2014:119.

⁴⁶² Lambert 2013:148-149: un parallelo di questa situazione è presente nel testo edito in Lambert 1982:173-218 una preghiera a *Ištar* di *Nippur*, nella quale *Anu*, *Enlil* ed *Ea* conferiscono alla dea tre nomi per glorificarla (r. 52-68): *Anu* la chiama *Ninanna*, “Queen of Heaven”; *Enlil* le conferisce *Ne’anna*, “She whose strength is lofty” ed *Ea* invece *Zanaru*, “The Wise Goddess”.

⁴⁶³ Wiggermann 1981-1982:90-105: riprende un’idea già apparsa in Jacobsen 1946 (1977):170-172, sostenendo che la radice da cui la coppia prenderebbe il nome, *lhm*, avrebbe il significato di “essere fangoso” e interpreta quindi queste due divinità come il fango che emerge dalle acque primordiali che si ritirano, consentendo un terreno per la manifestazione della creazione. Di parere diverso è Lambert 1985:189-202, per il quale il fango in Mesopotamia non era connesso ad alcuna divinità specifica, né aveva la medesima importanza vivifica del limo del Nilo. Se a ciò si aggiunge il fatto che nelle genealogie divine non è detto che i singoli elementi abbiano un riscontro cosmologico, e che, anzi, in molti casi i nomi siano un mero riempitivo, l’interpretazione di Jacobsen e di Wiggermann sembra essere insostenibile. Per Lambert, invece, *Lahmu* e *Lahāmu* sarebbero la coppia – identificata anche con lo stesso nome - di figure nude che nell’iconografia, in particolare connessa con le porte, sono rappresentate come opposti in lotta fra loro o in lotta per mantenere il cielo e la terra separati. Dello stesso avviso è anche Parpola 1993:191, n. 111.

⁴⁶⁴ *AHW* A-L:528.

⁴⁶⁵ CAD vol. L, *lahmu*, p. 41-42.

⁴⁶⁶ Wiggermann 1981-1982:94; Lambert 2013:424.

Marduk⁴⁶⁷, come si vedrà più oltre. Per quanto riguarda l'identità di questa coppia divina, in entrambi i casi essi portano un nome sumerico il cui significato è per Anšar “*Gesamtheit der oberen Welt*”⁴⁶⁸ o “*Whole Heaven*”⁴⁶⁹ e per Kišar “*Gesamtheit der unteren Welt*”⁴⁷⁰ o “*(Great) Whole Earth*”⁴⁷¹. Anšar è trattato nel poema come autorità regale tra i giovani dei, un aspetto che si vedrà chiaramente nelle tavolette successive, quando le altre divinità si rivolgeranno a lui per cercare qualcuno che combatta contro Tiāmat. È chiamato re (*šār ilāni*) una sola volta in tutto il poema, a IV:83, da Marduk mentre discute con la dea nemica sul campo di battaglia. Va di certo detto che la regalità esercitata da Anšar appare quasi “anziana” e “immobile”, in netto contrasto con la forza dinamica che Marduk mette in atto nel momento in cui viene incoronato re degli dei. In alcuni contesti⁴⁷², come nella lista *An = ^dA-nu-um* I:8-9 Anšar e Kišar sono identificati, rispettivamente con Anu e Antu, mentre nella recensione Assira dell’*Enūma Eliš*⁴⁷³, il dio Aššur, oltre a sostituire Marduk, viene chiamato anche Anšar, generando un problema teologico di non facile soluzione⁴⁷⁴. Per quanto concerne Kišar, le attestazioni sono estremamente scarse. In contesti come la composizione bilingue tardo babilonese “L’Esaltazione di Ištar” (Inannas Erhöhung, abbreviato qui In.Er.) In.Er. III:10, 20⁴⁷⁵, essa viene equiparata ad Antu, consorte di Anu, in un testo in cui lo stesso Anšar è, a propria volta, Anu (In.Er. III:17). Altrove, come nel testo astrologico da Šuruppak BM 68593, Kišar è indicata come la sposa della costellazione Gudanna (^{mul}gud-an-na, “Bull of Heaven”).⁴⁷⁶

- Anu: **apišunu** (loro figlio, I:14); **bukrašu** (la sua progenie, I:15)

In questa teogonia, Anu è il primo dio a comparire singolarmente e all’interno del poema non vi è alcuna menzione di una sua controparte femminile. Qui è figlio di Anšar e porta il nome del

⁴⁶⁷ Seri 2012:8, n. 7.

⁴⁶⁸ Ebeling (1928a) RIA 1:112.

⁴⁶⁹ Lambert 2008:19.

⁴⁷⁰ Ebeling (1928a) RIA 1:112.

⁴⁷¹ Lambert RIA 5:620; Lambert 2008:19.

⁴⁷² Beaulieu 1997:64-65; Lambert 2013:422.

⁴⁷³ Il problema della recensione assira del poema verrà trattato più approfonditamente nel capitolo dedicato alla fortuna dell’*Enūma Eliš*. Per il momento si rimanda a Lambert 1997a; Lambert 2013:4-6; Frahm 2010:8-13; Scoggins Ballentine 2015:39-47.

⁴⁷⁴ Ebeling (1928a) RIA 1:112. Un esempio dell’identificazione di Aššur con Anšar viene dall’iscrizione di Sennacherib K 5413a (=Grayson & Novotny 2014, 159), l. 1: *a-na* ᠒AN ᠒.ŠĀR LUGAL *kiš-šat* DINGIR.MEŠ *ba-nu-u ram-ni-šú* AD DINGIR. ᠒MEŠ GAL.MEŠ¹, “Al dio Aššur [n.d.r. scritto Anšar] re di tutti gli dei, colui che ha creato sé stesso, padre dei grandi dei”. Si veda anche il *Capitolo 2.2.1.1. Recensione Assira*.

⁴⁷⁵ L’edizione più recente è Foxvog 2013. Il testo, molto frammentario, descrive il trasferimento di poteri dalle principali divinità del pantheon sumero-accadico a Inanna/Ištar. A partire dall’inizio della I tavoletta sembra che il contesto descritto sia quello dell’assemblea divina, successivamente viene ribadito il potere supremo e assoluto delle parole di Anu (In.Er. III:1-5). L’azione generale che l’assemblea sta compiendo è la decretazione del destino di Ištar: il suo “destino” è ottenere il potere supremo di Anu (*anutu*, In.Er. III:15).

⁴⁷⁶ Lambert 1976-80:620. Alcune informazioni sulla tavoletta sono disponibili al link http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=342657&partId=1&searchText=68593&page=1 (consultato il 05/08/2016).

sumerico An “Cielo”, ma con *-u* finale babilonese. Nella tradizione mitologica mesopotamica, Anu normalmente rappresenta la quintessenza della divinità, tanto che il segno che indica il suo nome dà origine all’equivalenza AN = DINGIR = Dio e nelle liste di divinità la sua importanza si riscontra nella sua prerogativa di essere il primo elemento in elenco.

Il suo potere, l’*Anutu*, e il potere del suo comando, è uno dei maggiori in tutto il regno divino⁴⁷⁷, tanto da essere proverbiale⁴⁷⁸. All’interno dell’*Enūma Eliš*, questo potere viene conferito anche a Qingu, da parte di Tiāmat, e a Marduk, prima della battaglia contro la dea.

- Nudimmud / Ea: **ulid** (procredò, I:16).

Questa divinità, l’ultima ad essere generata in questa prima sequenza teogonica, è abitualmente nota con il nome di Enki nella tradizione sumerica, di Ea in quella Babilonese, ed è universalmente riconosciuta come padre di Marduk. Compare qui, come Anu, singolarmente, senza una compagna⁴⁷⁹, la quale, tuttavia, apparirà inaspettatamente alla riga I:78, quando la coppia di dei si installerà nell’*Apsû* per concepire Marduk.

La genealogia esposta in queste prime righe, oltre ad assicurare la legittimità del diritto al trono da parte di Marduk⁴⁸⁰, mostra anche quella che si potrebbe definire come un’escalation generazionale verso la perfezione, dove ogni nuova coppia/divinità presenta qualcosa di meglio rispetto ai propri genitori (I:12, 14, 16, 17), fino ad arrivare alla perfezione assoluta rappresentata da Marduk. In questa fase iniziale del poema sono le righe I:17-20, dedicate alla descrizione di Nudimmud/Ea, che sembrano puntare verso l’importanza dell’ereditarietà di determinate caratteristiche: l’alto livello di capacità raggiunto dal padre (Ea), non può che trasmettersi in forma ancora più raffinata al figlio (Marduk).

È interessante notare come, in questa teogonia, non si faccia alcuna menzione del dio Enlil: nella mitologia mesopotamica normalmente era parte fondamentale della triade suprema di divinità Anu-Enlil-Ea. In questa sede è praticamente assente: non è noto quando cominci ad esistere o come si inserisca nella genealogia di Marduk. Viene menzionato sette volte, IV:146, V:8, 80, VI:64, VII:6, 136, 149, ma solo in due casi ha un ruolo attivo: in V:80, menzionato nella triade “Anu, Enlil, Ea” si unisce agli altri dei per fare dei doni a Marduk; mentre in VII:136 attribuisce allo stesso Marduk il proprio nome, con valore di “Signore delle Terre”. Nell’ottica di un testo mirato all’esaltazione di Marduk come creatore del mondo e divinità suprema del pantheon babilonese, l’assenza di Enlil non deve dunque stupire: Enlil era stato il più importante dio tra la fine del III millennio e per quasi

⁴⁷⁷ Ebeling (1928b) RIA 1:115-117.

⁴⁷⁸ Lambert 2013:474.

⁴⁷⁹ Lambert 2008:19.

⁴⁸⁰ Seri 2012:9.

tutto il successivo II millennio a.C., accettato sia a Sumer, sia a Babilonia⁴⁸¹, tuttavia una sua presenza con tale ruolo preminente sarebbe stata intollerabilmente scomoda all'interno di un poema dedicato alle imprese di Marduk.

3.1.5. Altri dei

Stando a quanto riportato nella teogonia che apre l'En.El., nelle prime righe hanno fatto la loro comparsa solo otto divinità, compresa la coppia primordiale formata da Apsû e Tiāmat, e per la nascita di Marduk bisognerà attendere ancora molti versi (I:79-104), tuttavia, al termine della creazione di questi primi otto, il poema introduce nuovi dei, senza che nulla sia noto della loro genealogia. Il primo caso è quello rappresentato da Mummu, che, in qualità di consigliere di Apsû, compare dal nulla al verso I:30; si passa poi a Damkina, la cui origine è ignota e la cui funzione si esaurisce nell'essere la madre di Marduk. Se con la sconfitta di Apsû si poteva quindi ritenere che Tiāmat fosse rimasta sola, il testo dice invece che è circondata da divinità (I:110) che sembrano far parte di un gruppo opposto a quello della genealogia di Marduk. Questi altri dei sono sempre figli di Tiāmat e tra di essi la dea sceglie Qingu come sposo e generale del proprio esercito, incorrendo, quindi, in una situazione di incesto.

La figura di Qingu è abbastanza sfuggente e Lambert⁴⁸² suggerisce che si possa trattare in realtà di Enmešarra sotto un altro nome e con una mitologia ripasmata secondo le necessità dell'En.El. Enmešarra, nella tradizione che lo voleva re degli dei e padre di Enlil, sarebbe stato il legittimo proprietario della Tavola dei Destini⁴⁸³ e dunque l'allusione alla sua identificazione con Qingu sarebbe stata sostenuta, nell'ottica dell'autore del testo, dal dono del medesimo manufatto da Tiāmat al suo sposo. Che Qingu sia un personaggio frutto di tradizioni composite è forse ancora più evidente dal ruolo che gli viene assegnato nella creazione dell'uomo: egli viene ucciso perché i suoi compagni lo consegnano come istigatore della rivolta, anche se nel poema non viene mai indicato che egli abbia in tal senso un ruolo preminente rispetto ai suoi fratelli/figli che anzi, agendo come gruppo indistinto, spingono Tiāmat a vendicarsi della morte di Apsû.

In generale, si registra l'impressione che gli dei, soprattutto quelli che appartengono alla fazione di Tiāmat, appaiano o scompaiano solo in funzione allo scopo che possono avere in un determinato momento dell'epica (es. spingere Tiāmat all'azione, fuggire dal campo di battaglia, sottomettersi a Marduk e consegnare Qingu) e che rimangano completamente non caratterizzati e indistinti.

⁴⁸¹ Lambert 2008:27.

⁴⁸² Lambert 2013:452-453.

⁴⁸³ George 1986:138 a tale proposito, la Tavola dei Destini è nota anche come *rikis Enlilūti*, "the bond(s) of Enlilship" dall'iscrizione di Sennacherib K 6177 + 8869, cfr. Grayson & Novotny 2014:218-220.

La presenza di queste divinità minori potrebbe derivare dalla ripresa e rielaborazione di altri testi noti alla tradizione mesopotamica, in particolare a quelli connessi con le battaglie del dio guerriero Ningirsu (sum. di Lagaš) / Ninurta (acc. di Nippur), che comunque l'autore dell'En.El. voleva assegnare, in qualche modo, a Marduk.

*Lugal-e*⁴⁸⁴ e *An-gim*⁴⁸⁵, due miti sumerici noti da copie paleo-babilonesi e da edizioni bilingui, riportano, rispettivamente, i nomi di undici creature sconfitte da Ninurta⁴⁸⁶ che sono chiamati in *Lugal-e* 128: ur-saĝ ug₅-ga-za, “guerrieri che hai già ucciso”, mentre in *An-gim* 157⁴⁸⁷ sono detti ur-saĝ dab₅-ba-ĝu₁₀ “guerrieri soggiogati/legati (*bound warriors*)”.

Dopo la battaglia con Tiāmat, Marduk cattura e lega il gruppo di divinità che aveva sostenuto la dea e ne distrugge le armi (IV:106-114). In questo brevissimo passaggio questi esseri divini, inizialmente caratterizzati come l'esercito e l'assemblea / le truppe di Tiāmat (IV:106 *kišrīša*⁴⁸⁸ *uptarrira puḥurša*⁴⁸⁹ *issapha*, “Her assembly dispersed, her host scattered”) diventano, anche se non ancora esplicitato formalmente, dei “guerrieri soggiogati (*bound warriors*)” o, meglio, degli “dei soggiogati (*bound gods*)”, perché Marduk in IV:111 *īsiršunūtima*⁴⁹⁰ *kakkīšunu ušabbir*, “He **bound** them and broke their weapons”. Una terminologia analoga a quella che era stata impiegata nei miti di Ninurta compare quindi in En. El. IV:120, dove Qingu, benché sia ancora vivo, viene legato insieme a quelli che vengono definiti come *dingiruggû* (ug₅-ga-e), “Dead Gods”⁴⁹¹, perfettamente identico al ug₅-ga di *Lugal-e* 128. Sempre in En. El. IV:127, invece, questo gruppo di divinità viene definito *ilāni kamūtum* “Bound Gods”⁴⁹², una formula che rimanda al termine dab₅-ba-ĝu₁₀ di *An-gim* 157. Dopo che queste divinità catturate da Marduk gli giurano fedeltà (V:85-88), esse entrano a far parte del gruppo dei Grandi Dei (VI:17 *ilāni rabūti*), fra le schiere degli Anunnaki (VI:20) e degli Igigi (VI:27). Che si tratti del medesimo contingente di dei sembra essere confermato dalla richiesta di Ea a VI:12 di consegnare chi tra i loro fratelli sia responsabile della rivolta (*linnadnamma ištīn aḥūšun*, “Let one brother of theirs be given up”) e dalle righe

⁴⁸⁴ van Dijk 1983-I:68-69; II:65, rif. *Lugal-e* v. 128-133. *Lugal-e* è noto anche come “Ninurta's exploits: a šir-sud (?) to Ninurta”, ETCSL 1.6.2, traslitterazione:

<http://etcs1.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcs1.cgi?text=c.1.6.2&display=Crit&charenc=gcirc#> (consultato il 10/07/2016);

traduzione: <http://etcs1.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcs1.cgi?text=t.1.6.2#> (consultato il 10/07/2016).

⁴⁸⁵ Rif. r. 52-63. *An-gim* è noto anche come “Ninurta's return to Nibru: a šir-gida to Ninurta”, ETCSL 1.6.1;

traslitterazione: <http://etcs1.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcs1.cgi?text=c.1.6.1&display=Crit&charenc=gcirc#> (consultato il 10/07/2016);

traduzione: <http://etcs1.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcs1.cgi?text=t.1.6.1#> (consultato il 10/07/2016).

⁴⁸⁶ Sebbene i due testi presentino alcune differenze tra loro, sia nell'ordine dei nomi dei nemici, sia nella loro comprensione nel corso del tempo, il loro numero rimane invariato e rimanda al numero delle creature generate da Tiāmat prima della battaglia. Cfr. Lambert 2013:203:217.

⁴⁸⁷ Cooper 1978:86-87: in questa edizione la riga è la n. 158.

⁴⁸⁸ CAD vol. K, *kišru*, p. 436-442, in particolare p. 437.

⁴⁸⁹ CAD vol. P, *puḥru* A, p. 485-493, in particolare p. 491.

⁴⁹⁰ CAD vol. E, *esēru* B, p. 334-336, in particolare p. 334.

⁴⁹¹ Lambert 2013:476. CAD vol. D, *dingiruggû*, p. 150.

⁴⁹² Questo verso è associato anche a En.El. VII:27 *ša an ilāni kamūti iršû tajiāru*, “Who showed mercy on the Bound Gods”, cfr. CAD vol. K, *kamū* B, p. 127-128 e Lambert 2013:216.

VI:20-21, dove Marduk fa riferimento al giuramento di sottomissione che essi hanno prestato nei suoi confronti.

3.1.6. La nascita di Marduk

Il successivo atto creativo descritto nella I Tavoleta è compiuto da Ea: dopo aver ucciso Apsû attraverso l'uso di un incantesimo che lo fa addormentare, dandogli la pace e il silenzio che tanto bramava⁴⁹³, Ea utilizza il corpo per stabilire al suo interno la propria dimora e il proprio santuario dove, assieme alla moglie Damkina, che compare qui per la prima volta quasi dal nulla, concepisce Marduk (I:80-84). Il rimaneggiamento del corpo di Apsû e il suo utilizzo come luogo di dimora di Ea e Damkina è il primo processo di creazione non appartenente alla sequenza di processi “biologici” che era rimasta costante per tutta la prima parte della tavoletta: è la prima creazione “artificiale”⁴⁹⁴. Ea, infatti, crea qualcosa di utile, ma inanimato, privo di spirito vitale, tuttavia impiega la materia vivente di cui era fatto Apsû, anticipando, in scala abbreviata e ridotta, le azioni di Marduk sul corpo di Tiāmat.

La nascita di Marduk segna un momento fondamentale: se nella teogonia che racconta la creazione degli dei da Lahmu ad Ea l'unica entità che chiaramente è madre è Tiāmat, a questo punto del racconto Marduk, che convoglia nella sua figura ogni attributo portato al massimo grado di perfezione e rappresenta la forza dinamica della generazione più giovane, ha bisogno di una nuova madre, Damkina. Nella descrizione della nascita di Marduk, per due volte nei versi I:80-84 compare il verbo *ibbani*, derivato da *nabnû*, forma N passiva di *banû*, “creare”, il cui soggetto verbale è lo stesso Marduk; il ruolo di Ea è affidato al verbo attivo *ibnišuma*, derivato sempre da *banû*, il cui impiego, non connesso direttamente al lessico genealogico, si rifà direttamente al verso I:12, relativo alla coppia Anšar-Kišar. Il ruolo di Damkina come madre biologica di Marduk è invece perfettamente espresso dal termine *ḥaršasšu*⁴⁹⁵ che indica il parto o il travaglio, rimandando, quindi al ruolo di Tiāmat come madre delle prime divinità, come espresso dal verbo *mu'allidat* al verso I:4.

3.1.7. Altre creazioni: gli undici mostri di Tiāmat

Dopo la descrizione dell'aspetto meraviglioso di Marduk, compare un atto di creazione che coinvolge Anu: alle righe I:105-106 il giovane Marduk riceve in dono da Anu stesso i “Quattro

⁴⁹³ Sonik 2009:91, n. 15.

⁴⁹⁴ Seri 2012:9.

⁴⁹⁵ CAD vol. H, *ḥarīštu* A, p. 103.

Terribili Venti”, una manifestazione atmosferica⁴⁹⁶, non vivente, creata appositamente come arma per il giovane dio.

Verso la fine della I Tavoleta (I:133-159), la creazione riguarda nuovamente Tiāmat: per andare contro ai giovani dei che con il loro rumore e comportamento non la lasciano riposare, spinta dalle divinità che sono con lei, ella dà origine a un esercito formato da undici mostruose creature mitiche⁴⁹⁷ e nel suo aspetto di creatrice di mostri viene definita a I:133 (II:19; III:23, 81) *umma Ḫubur pātiqat kalāmu*, “Madre Ḫubur, colei che crea tutto”⁴⁹⁸.

Data l’evidente assenza di Apsû, la divinità primordiale maschile con cui si era unita per dare origine agli dei e nel frattempo uccisa da Ea, Tiāmat dà origine spontaneamente e autonomamente a queste creature mostruose, dimostrando, ancora una volta, come la prerogativa di creare esseri viventi nuovi e sconosciuti (e non immagini di qualcos’altro⁴⁹⁹) appartenga solamente a lei. È stato sottolineato da Seri⁵⁰⁰ come certamente Tiāmat abbia il potere di generare esseri viventi, ma come non sia in grado di produrre “cose ingegnose e utili”, caratteristica che invece accomuna Ea (con il suo abile riuso del corpo di Apsû) e Marduk.

Di come questi undici mostri (o tipologie di mostri?) vengano creati, il testo indica a I:134 che sicuramente i *mušmaḫḫi* (serpenti mitici, pl. I:134) e forse anche gli *ušumgalli* (lion-dragons, pl. I:137) sono da lei partoriti (I:134 *ittalad*, dal verbo *alādu*)⁵⁰¹, mentre per le altre creature in I:141-143, cioè *bašmu* (serpente), *mušḫuššu* (drago), *lahmu* (l’uomo-eroe villosa), *ugallu* (demone della tempesta), *urdimmu* (uomo-leone), *girtablullû* (uomo-scorpione), *ūmī dabrūtī* (demoni aggressivi), *kulullû* (uomo-pesce) e *kusarikku* (uomo-bisonte) il verbo impiegato è *ušziz*⁵⁰², un termine che indica genericamente creare o schierare, senza specificare se siano stati effettivamente partoriti dalla dea o meno⁵⁰³.

Il problema principale in questa sequenza è dato dal numero di questi mostri: undici. Per arrivare a questa cifra è necessario sommare i termini specifici presenti alle righe I:141-143, che sono otto (*bašmu*, *mušḫuššu*, *lahmu*, *ugallu*, *urdimmu*, *girtablullû*, *kulullû* e *kusarikku*), ai tre termini più generici che compaiono I:134 *mušmaḫḫi* “draghi, serpenti giganti”, in I:137 *ušumgalli*, “draghi” o “lion-dragons”, dotati entrambi del determinativo ^{meš} che indica il plurale, e in I:143 *ūmī dabrūtī* “demoni aggressivi” (sembra essere plurale, ma privo di determinativo)⁵⁰⁴. Come giustamente fa

⁴⁹⁶ Seri 2012:11, è la prima volta nel poema che si incontra un fenomeno naturale con un potenziale distruttivo.

⁴⁹⁷ Sulle motivazioni relative al numero 11, alla tipologia di creature e al probabile legame con Ninurta si veda Lambert 2013:224-232.

⁴⁹⁸ Sul significato dell’epiteto si rimanda al *Capitolo 3.1.3. Mummu* e a Michalowski 1990:381-396.

⁴⁹⁹ In riferimento alla nascita di Nudimmud. Cfr. Randall Garr 2003:143-144.

⁵⁰⁰ Seri 2012:11.

⁵⁰¹ CAD vol. A1, *alādu*, “dare la vita, generare, partorire”, p. 287-294.

⁵⁰² CAD vol. U-W, *ušziz* = *uzuzzu* 28, “to create, to establish”, p. 391-392.

⁵⁰³ Seri 2012:11.

⁵⁰⁴ Lambert 2013:225.

notare Lambert⁵⁰⁵, la presenza di alcuni termini al plurale e altri al singolare lascia spiazzati: potrebbe certamente dare il senso dell'enorme armata creata da Tiāmat, con tutte quelle tipologie di mostri, se non fosse per la dichiarazione in I:146 *appūnama ištēnešret kīma šuāti uštābši*, “nel complesso ne fece undici di quel genere”, laddove la presenza di questo numero specifico, l'undici, deve certamente avere un significato peculiare e rimandare ad un contesto altro rispetto all'En.El.

A questo punto il parallelo più stringente è, nuovamente, quello con Ninurta e le sue imprese: nel tentativo di trasformare Marduk nel nuovo dio guerriero per eccellenza⁵⁰⁶, l'autore dell'epica deve attribuirgli lo stesso numero di vittorie⁵⁰⁷ riportate dal rivale Ninurta in *Lugal-e* e in *An-gim*⁵⁰⁸. Si è già accennato in precedenza ai “guerrieri soggiogati (*bound warriors*)” di Ninurta, il cui numero, per l'appunto, ammonta a undici, dodici con l'aggiunta del dio guerriero. La situazione di Tiāmat e delle sue creature⁵⁰⁹ sarebbe dunque simile: in totale ammontano nuovamente a dodici, secondo una ragione che potrebbe essere di natura astrologica e rimandare a una creatura per ognuno dei mesi dell'anno⁵¹⁰. L'unica tipologia di creatura che però compare sia nelle liste dei *bound warriors* di Ninurta, sia tra i “figli” di Tiāmat è il *kusarikku*, “l'uomo-bisonte”, il resto delle voci pare chiaramente appartenere a tradizioni diverse: l'elenco dei mostri creati da Tiāmat appartiene unicamente alla tradizione di Marduk e sarebbe quindi contenutisticamente indipendente dai miti sulle imprese di Ninurta⁵¹¹.

È di grande interesse notare come questi esseri mostruosi condividano la sostanza di Tiāmat, in quanto sue creature, e come vengano specificamente trasformati in divinità nel momento in cui la dea conferisce loro sia la *puluhtu*, “il terrore”, sia il *melammu*, “l'aura divina”, in I:137-138⁵¹²: *ušumgallî nadržūti pulḥāti ušalbišma / melammâ uštašša iliš umtaššil*, “She clothed the fearful monsters with dread, / She loaded them with an aura and made them godlike”. La divinità di queste creature non è però generata dal nulla, si basa sul concetto di creazione per somiglianza espresso

⁵⁰⁵ Lambert 2013:225.

⁵⁰⁶ Lambert 1986:58.

⁵⁰⁷ Horowitz 1998:108, n.2. L'associazione tra Marduk e queste creature ha la sua più antica attestazione durante il regno del sovrano cassita Agum I, dove in un'iscrizione (5R 33 iv 50-v1, ca. metà II millennio a.C., cfr. Foster 1996:273-277) viene detto che le porte della cella di Marduk e Zarpanitum nell'Esagila sono decorate con *bašmu*, *lahmu*, *kusarikku*, *ugallu*, *kulullû*, *uridimmu* e *suḥuramšû*. Di questi, l'unico assente in En.El. è il *suḥuramšû*. Per il legame tra questa notizia e il poema, si rimanda anche a Horowitz 1998:347, relativo a En.El. V:73-76, dove viene detto che Marduk decora i cancelli dell'Apsû con le immagini dell'esercito di mostri di Tiāmat. In ogni caso sembra che il mitema riguardante la lotta tra Marduk e queste tremende creature possa essere datata almeno all'epoca cassita (XVI-XII sec. a.C.).

⁵⁰⁸ *Lugal-e* v. 128-133 <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.6.2#> (consultato il 10/07/2016).

An-gim v. 52-63: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.6.1#> (consultato il 10/07/2016).

⁵⁰⁹ I mostri di Tiāmat non vanno sotto il nome di *bound warriors*, essi sono chiamati in En.El. V:73 *ištenēšret nabītsa*, “le sue undici creature”, cfr. CAD vol. N1, *nabītu*, p. 27-29, in particolare p. 27.

⁵¹⁰ Lambert 1986:58.

⁵¹¹ Lambert 2013:229.

⁵¹² Cfr. anche II:23-24; III:27-28, 85-86.

qui (I:138; II:24; III:28, 86) dai termini *iliš umtaššil*⁵¹³, “simili agli dei”, un concetto già apparso in precedenza nel poema e relativo ai termini che accompagnano la nascita di Anu e, successivamente di Nudimmud / Ea⁵¹⁴. Di Anu, infatti, viene detto a I:15 *Anšār Ānum bukrāšu umaššilma*, “Anu, suo figlio, eguagliò Anšar” e che, a sua volta, Anu generò Nudimmud a propria immagine, I:16 *u Ānum tamšīlāšu*⁵¹⁵ *ūlid Nudimmud*, “Anu generò la sua immagine, Nudimmud”. Un lessico del genere sembra rimandare, in maniera implicita, a ciò che accadeva nella *bīt mummi*, il laboratorio artigiano dove venivano prodotte le statue delle divinità, considerate per l'appunto “immagini” (*šalmu*) che riportavano le fattezze del referente, cioè colui o colei che intendevano rappresentare (*tamšīlu* o *bunnannū*⁵¹⁶). Secondo il pensiero mesopotamico, attraverso il rituale del *mīs-pī*⁵¹⁷ queste immagini venivano “fatte nascere”⁵¹⁸, con tutta una serie di conseguenze di varia importanza: in quanto “nata” attraverso un rituale, l'immagine diventava, in qualche modo, il discendente e il figlio del suo referente. Il rituale, inoltre, conferiva all'oggetto un aspetto performativo: allo stesso modo in cui l'immagine incarnava il suo referente, ne condivideva anche il potere e lo esercitava, seppure solo in forma simbolica. L'immagine quindi aveva una funzione che era insieme passiva e attiva, poiché ereditava e allo stesso tempo esercitava l'autorità, l'efficacia e la sacralità della sua fonte, proprio come nel caso Anu – Nudimmud⁵¹⁹. In relazione alla speculazione sulla natura di Ea come immagine di Anu e sul legame Ea-mummu o *bīt mummi*⁵²⁰, è utile riportare il fatto che quando Ea compare nel poema lo fa con il nome “Nudimmud”⁵²¹ che avrebbe numerose possibili interpretazioni: per Jacobsen⁵²² *ḏnu-dīm-mud* significherebbe “*image-fashioner*”, attribuendo a “NU” il significato di *šalmu*, “immagine, statua”. Contraria a questa lettura è però Thomsen⁵²³, secondo cui la particella “nu-” di *ḏnu-dīm-mud* avrebbe significato sconosciuto. Edzard⁵²⁴ propone invece di intendere nu- come elemento nominale concatenato a due verbi successivi, *dīm* “*verfertigen, erschaffen*”, e *mud* “*erzeugen*”, ottenendo un epiteto “*der mit Erschaffen (und) Erzeugen zu tun hat*” (“colui che ha a che fare con la creazione e la generazione”),

⁵¹³ CAD vol. M1, *umtaššil* = *mašālu*, p. 355-358, in particolare p. 357.

⁵¹⁴ Talon 2001:268.

⁵¹⁵ CAD vol. T, *tamšīlu*, p. 147-150, in particolare p. 149.

⁵¹⁶ CAD vol. B, *bunnannū*, p. 317-319.

⁵¹⁷ Walker & Dick 1999:116-117. Cfr. anche *Capitolo 2.1.1. Premessa: il concetto di immagine divina in Egitto e in Mesopotamia* e il *Capitolo 2.1.2. Il rituale mīs-pī in Mesopotamia*.

⁵¹⁸ Walker & Dick 1999: 116 questa credenza è sostenuta dall'impiego del verbo (*w*)*alādu* nel rituale, cfr. CAD vol. A1, *alādu*, p. 287-294.

⁵¹⁹ Randall Garr 2003:137-144.

⁵²⁰ Cfr. *Capitolo 3.1.3. Mummu*.

⁵²¹ Il nome Ea compare solo a partire da I:60.

⁵²² Jacobsen 1976:111.

⁵²³ Thomsen 1984:56, §53.

⁵²⁴ Edzard 1962:102-103.

“*der erschafft (und) erzeugt*” (“Colui che crea e produce”), tipicamente affine al ruolo tradizionale di Ea/Enki⁵²⁵.

In chiusura alla I Tavoletta, Tiāmat, attraverso un incantesimo (*tû*) eleva Qingu, un suo figlio, che compare qui per la prima volta, al rango di suo sposo e di generale del suo esercito, affidandogli, inoltre, la Tavola dei Destini (*tuppi šīmāti*) allo scopo di decretare il destino delle creature generate dalla dea (I:160-162). Con questa “investitura” Tiāmat conferisce a Qingu un potere legato alla parola (I:158, *kataduggûka lā innina likûn šīt pîka*, “Your order may not be changed; let the utterance of your mouth be firm”) che viene definito *anûtu*, del tutto analogo al potere supremo posseduto dal comando di Anu (I:159, *inannu Qingu šušqu leqû anûti*, “After Qingu was elevated and had acquired the power of Anuship”).

3.1.8. *Apsû, Qingu e Marduk: il legittimo erede al trono*

Nel corso della I Tavoletta del poema sono entrati in gioco diversi attori, ciascuno dei quali ha una relazione differente con il concetto di regalità. All’inizio della vicenda, il potere risiede certamente nelle mani della coppia primordiale composta da Apsû e Tiāmat, i quali sembrano esercitare, seppure in maniera molto blanda, quest’autorità sui propri figli. Rispetto alla situazione iniziale, però, la linea di successione per la regalità sembra scindersi in tre strade divergenti nel momento in cui Apsû cospira con Mummu per distruggere i propri figli: da un lato, infatti, è possibile rintracciare una trasmissione ereditaria verticale del potere che passa da Apsû-Tiāmat, a Laḥmu e Laḥāmu⁵²⁶, ad Anšar e Kišar⁵²⁷ e che dovrebbe quindi raggiungere in ultima anche Anu, Ea e, infine Marduk, in quanto discendente legittimo della coppia primigenia. Dall’altro lato, il momento in cui Apsû sceglie di intraprendere il suo piano contro i figli è significativo poiché mette in moto una serie di eventi che portano ad una differenziazione nelle modalità di trasmissione della regalità: quando Ea sopraffà Apsû, lo spoglia anche di tutte le sue insegne regali (I:67-68), in particolare la corona (*agû*) e il *melammu* e, così facendo, sembra usurpare il ruolo del progenitore, assumendo la posizione di preminenza che costui aveva detenuto fino a quel momento⁵²⁸. L’acquisizione da parte di Ea di questi due elementi (corona e *melammu*), nonché il successivo reimpiego del corpo del defunto Apsû, va visto nell’ottica generale dello scopo ultimo del poema, ovvero sia la

⁵²⁵ Cavigneaux & Krebernik 1998-2001:607.

⁵²⁶ Come si è già visto in precedenza, il ruolo di questa coppia è praticamente ininfluenza.

⁵²⁷ Il ruolo di Kišar nel testo è pressoché nullo, solo Anšar ha una certa preminenza all’interno della narrazione e viene dichiarato in II:155 *bēlum ilāni*, “signore degli dei”, mentre in IV:83 è specificamente definito *Anšār šar ilāni*, “Anšar re degli dei”. Kišar compare nella lista *An* = ^d*A-nu-um* I:7 come ^dKi.šár.gal e alla linea I:9 come ^dKi.šár. (cfr. Litke 1998:21-22). Sembra apparire in un punto della lista in cui sono elencate altre controparti femminili delle divinità maschili viste in precedenza e, come già detto al capitolo 3.1.4. *La generazione delle coppie divine*, Kišar è talvolta equiparata ad Antu, sposa di Anu, anche in altri contesti di epoca tarda.

⁵²⁸ Ataç 2007:306-307.

glorificazione di Marduk: le azioni di Ea sono volte a fare del figlio non più solo il discendente biologico di Apsû, attraverso una sequenza di generazioni di divinità ancora viventi, ma anche il suo erede in ogni altro senso, grazie al suo concepimento e alla sua nascita nell’Apsû stesso (I:80-81), nonché al passaggio diretto delle insegne del potere da Ea a Marduk. Sebbene, quindi, Marduk dichiari di voler diventare il re degli dei solo tramite l’uccisione di Tiāmat, è chiaro in realtà che la sua pretesa al trono deriva anche da una connessione diretta con Apsû che scavalca la linea di successione di tutti i suoi antenati⁵²⁹.

La terza linea seguita dalla regalità è quella incarnata da Tiāmat: nel momento in cui Apsû viene a mancare e alcuni dei suoi figli spingono la madre alla battaglia, la dea decide di elevare al rango di suo sposo uno dei suoi discendenti, cioè Qingu, di esaltarlo e di conferirgli la Tavola dei Destini (*tuppi šīmāti*), attribuendogli, di fatto, delle caratteristiche regali (I:147-162; II:33-48; III:37-52, 95-110). La Tavola dei Destini, in particolare, dovrebbe essere appannaggio della discendenza ufficiale della dea, quindi della linea di sangue di Anšar, tuttavia il fatto che Tiāmat la doni a Qingu fa sì che quest’ultimo venga considerato, a tutti gli effetti, un usurpatore dei diritti degli eredi legittimi. Qingu è un personaggio senza spessore: l’unica azione che compie è decretare, insieme ai suoi fratelli, il destino delle creature di Tiāmat (I:160-162; II:46-48; III:50-52, 108-110), per il resto è così anonimo che Sonik lo definisce un “*undistinguished god raised from an otherwise undifferentiated mass of divine beings* (I 147-148)”, in totale contrasto rispetto a Marduk, che viene presentato come “*not only the ultimate product of an illustrious lineage* (I 81-88), *but also is perfected, made utterly superior in form and power, by his grandfather Anu*”⁵³⁰.

Dopo la sconfitta di Tiāmat, la linea di potere di cui Qingu fa parte viene rapidamente ad esaurirsi: l’usurpatore viene catturato, il suo sangue impiegato per la creazione dell’uomo e la Tavola dei Destini viene restituita da Marduk ad Anu e dunque riportata in seno alla linea di sangue legittima. La vittoria di Marduk conduce alla sua elezione a sovrano degli dei da parte dell’assemblea degli Anunnaki (radunata a IV:1-34; V:78-79, 107-116) e sancisce, definitivamente, il passaggio di potere dalla vecchia generazione (Anšar) alla nuova (Marduk), legittimando in tutto e per tutto la pretesa al trono del giovane campione degli dei⁵³¹.

3.1.9. Il Destino e la Tavola dei Destini

Nel corso dell’analisi delle vicende del poema si è già accennato alla presenza della Tavola dei Destini (*tuppi šīmāti*), uno strumento che può essere definito come un emblema e un ricettacolo del

⁵²⁹ Sonik 2008:741.

⁵³⁰ Sonik 2008:742, n. 27.

⁵³¹ Sonik 2008:742.

potere e della regalità divini⁵³², nonché come “la personificazione del potere sul cosmo”⁵³³. Benché tale oggetto sia molto importante nella tradizione mitologico-religiosa mesopotamica, giacché era la superficie su cui venivano registrate tutte le “delibere” del consiglio divino⁵³⁴, ad oggi non ne è stata rinvenuta alcuna copia fisica e anche la sua rappresentazione grafica sfugge tuttora all’identificazione⁵³⁵; ne esiste tuttavia una descrizione all’interno di un’iscrizione di Sennacherib (K 6177 + 8869)⁵³⁶ riferita al dio Aššur alla sua immagine che si troverebbe incisa proprio sulla Tavola dei Destini assira⁵³⁷.

La presenza della *tuppi šīmāti* in En.El. rimanda necessariamente al potere performativo della parola e al suo aspetto creativo, che esprime tutta la propria peculiarità nel termine *šīmtu*⁵³⁸ e nell’atto di nominare/comandare per rendere esistente.

Già Bottéro riconosce che il termine *šīmtu* (che in italiano viene tradotto con “destino, fato”) sia, per il mondo mesopotamico, “*the richest and most significant term, as well as the one most characteristic of their way of viewing things*”⁵³⁹. Secondo Lawson⁵⁴⁰ il concetto stesso di *šīmtu* (pl. *šīmāti*) sarebbe in realtà molto più simile al greco $\mu\omicron\iota\rho\alpha$, cioè “la parte assegnata a ciascuno, la sorte”⁵⁴¹, con diverse accezioni di significato che vanno sia nella direzione del “destino” (*šīmtu* 2), sia verso la sfera dell’ordine di natura (*šīmtu* 1) e della sentenza giudiziaria (*šīmtu* 4)⁵⁴². Per Lämmerhirt e Zgoll il termine acquisisce la sfumatura di “*Die durch übernatürliche, planvoll oder willkürlich agierende Instanzen bestimmten Lebensumstände und Befindlichkeiten*”⁵⁴³.

La radice $\sqrt{\text{šim}}$ è condivisa sia dal verbo *šāmu/šīāmu*⁵⁴⁴, “assegnare, fissare”, sia dal termine *šīmtu* che generalmente accompagna e che, considerato grammaticalmente come aggettivo verbale

⁵³² Sonik 2012:387.

⁵³³ Ataç 2007:307, traduzione personale.

⁵³⁴ Bottéro 2001:93.

⁵³⁵ George 1986:138; Sonik 2012:387.

⁵³⁶ Grayson & Novotny 2014:218-220.

⁵³⁷ George 1986:138-139. Non stupisce in area assira l’attribuzione della Tavola al dio Aššur piuttosto che a Marduk, anche alla luce della preminenza assoluta, lungamente protratta nel tempo, del dio Aššur in questa zona. Lo stato di cose presentato nell’iscrizione fa parte del programma di riforma religiosa voluta da Sennacherib, in cui si inserisce anche la recensione assira dell’*Enūma Eliš*. A tale proposito si vedano Lambert 1997a e Frahm 2010:8-13 e il capitolo 2.2.1. *La tradizione del testo*.

⁵³⁸ CAD vol. Š 3, *šīmtu*, p. 11-20. Secondo Gabriel 2014:249, n. 3, che riprende Talon 2005:111-125, *šīmtu* sarebbe il terzo termine più citato all’interno del poema, preceduto solo da *ilu*, “dio” e *abu*, “padre”.

⁵³⁹ Bottéro 2001:92.

⁵⁴⁰ Lawson 1994:20.

⁵⁴¹ “ $\mu\omicron\iota\rho\alpha$ ”, def. 2, Rocci, Vocabolario Greco – Italiano²³, p. 1247. Secondo Bottéro 2001:93 durante il I millennio a.C. talvolta *šīmtu* e *šīmāti* potevano essere preceduti dal determinativo divino, tuttavia non è possibile dire con certezza che il termine avesse acquisito il significato del termine greco-ellenistico Εἰμαρμένη , come “Fato Divino” o “Necessità Universale”.

⁵⁴² CAD vol. Š 3, *šīmtu*, p. 11-20, in particolare p. 18.

⁵⁴³ Lämmerhirt & Zgoll 2009:145. “Circostanze della vita influenzate da istanze soprannaturali che agiscono in modo pianificato o casuale”.

⁵⁴⁴ CAD vol. Š 1, *šāmu/šīāmu* B, p. 358-364, in particolare p. 361-363.

femminile, può essere tradotto semplicemente come “ciò che è fissato”⁵⁴⁵. Tale locuzione, *šīmātu šīmu* (come in I:8), funziona molto bene dal punto di vista della teoria della performatività del linguaggio, poiché sembra costituire un atto dichiarativo, cioè un’azione orale (verbo *šāmu/šīāmu*) che risulta in una realtà che corrisponde esattamente a ciò di cui si sta parlando⁵⁴⁶ (sostantivo *šīmtu*). Secondo l’analisi di Gabriel⁵⁴⁷, i verbi che accompagnano il processo di decretazione dei destini (*šīmta šīāmu*) all’interno dell’En.El. sarebbero tutti in forme modali (precativi, imperativi, vetitivi, proibitivi) tali da esprimere un discorso performativo. La performatività dell’azione “decretare i destini” sarebbe data dunque sia dalla sua caratterizzazione come discorso dichiarativo, sia dalle forme modali che l’accompagnano e che, determinando come le cose devono essere, generano la performatività⁵⁴⁸. Un esempio significativo di performatività è dato dal verso IV:7 *ištu ūmimma lā inninnā*⁵⁴⁹ *qibītka*, “d’ora in poi il tuo comando non potrà essere revocato”: la caratterizzazione temporale data dalla locuzione *ištu ūmimma*, accompagnata dal proibitivo *lā*, fa sì che effettivamente da quel momento in avanti il comando di Marduk diventi immutabile⁵⁵⁰.

Il “destino” mesopotamico, secondo la spiegazione, tuttora attuale, che ne diede nel 1928 Furlani analizzando la sequenza riguardante Ninurta e le pietre⁵⁵¹ all’interno di *Lugal-e*, consiste dunque “nel *dover fare qualche cosa*, nell’estrinsecare certe attività e nel *dover subire certe azioni* da parte degli altri”⁵⁵², indicando così che chi è oggetto della fissazione del destino ha dunque un ruolo che è sia attivo, sia passivo. È di fondamentale importanza notare che nessuno può determinare da solo il proprio destino: il “ricevente” deve sempre essere diverso da chi decreta, sia esso un singolo dio o l’assemblea divina⁵⁵³.

Il destino, che non appartiene solo a divinità e uomini, ma a tutti gli esseri viventi, così come agli elementi che compongono il mondo, come templi, città, paesi, fiumi, statue, pietre, piante,

⁵⁴⁵ Gabriel 2014:249.

⁵⁴⁶ L’esempio più tipico di questo tipo di atti verbali è la frase “Io vi dichiaro marito e moglie”, che sancisce il rito del matrimonio e che, nelle parole di Searle 1979:26 è descritto come una dichiarazione in cui “*the speaker in authority brings about a state of affairs specified in the propositional content by saying in effect, I declare the state of affairs to exist.*”. La peculiarità di questa espressione porta Gabriel 2014:250, n. 6 a prendere in qualche modo le distanze dalla terminologia assiriologica tradizionale e a coniare il termine “*festsprechen*” in luogo di “*festsetzen, bestimmen*” per il verbo *šāmu* e “*Festsprechung*” in luogo di “*das, was festgesetzt ist; das Festgesetzte, Schicksal*” per *šīmtu*. Ne consegue che nel suo studio *ṭuppi šīmāti* da “*Schicksalstafel*” diventa “*Tafel der Festsprechungen*” e *kišši šīmāti* da “*Gemach/Schrein der Schicksal*” diventa “*Schrein der Festsprechungen*”.

⁵⁴⁷ Gabriel 2014:256.

⁵⁴⁸ Gabriel 2014:256.

⁵⁴⁹ CAD vol. E, *enû*, p. 173-177, in particolare p. 177. Il verbo è al tema N (passivo).

⁵⁵⁰ Gabriel 2014:256.

⁵⁵¹ Furlani 1928:214-225, in particolare 214, n. 1, faceva riferimento al testo edito da Geller, S., 1917, *Die sumerisch-assyrische Serie Lugal-e ud me-lam-bi nir-gál*, ATU I:4, Leiden; Lämmerhirt & Zgoll 2009:148 preferiscono invece l’edizione di van Dijk, J.J.A., 1983, *LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-GÁL: Le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta, du Délug et de la Nouvelle Création*, vol. I-II, Leiden.

⁵⁵² Furlani 1928:223, corsivo nel testo originale.

⁵⁵³ Gabriel 2014:258, 260: “*Festsprechungsmacht bedeutet die Fähigkeit und Befugnis, durch das Wort etwas für Dritte dauerhaft festzulegen*”.

animali⁵⁵⁴ e oggetti di vario genere (es. l'arco di Marduk, come in En.El. VI:82-91), viene decretato mediante un comando verbale, durante momenti significativi per la vita di un individuo, come alla sua nascita, o durante eventi di grande rilevanza per una comunità (es. successione al trono, costruzione di un tempio...), nonché all'atto della creazione del cosmo⁵⁵⁵. Il fato è percepito come fissato, ma non immutabile in modo assoluto (salvo per la morte): può essere revocato dalla divinità che l'ha decretato⁵⁵⁶ e vi sono numerose occasioni⁵⁵⁷ in cui esso può e deve essere nuovamente stabilito, anche senza l'ausilio della Tavola dei Destini, come ad esempio durante l'ottavo giorno della festa dell'Akītu⁵⁵⁸, per ripristinare, ancora una volta, l'ordine architettato da Marduk al momento della creazione del cosmo. Nella mentalità vicino-orientale questo ordine cosmico, garantito dal legittimo utilizzo e possesso della Tavola, è talmente importante che nel momento in cui questo emblema per qualche ragione viene a mancare, come nella vicenda descritta dal Mito di Anzu⁵⁵⁹, l'intero universo smette di funzionare correttamente e gli dei sono resi impotenti fino al momento della restituzione dell'oggetto nelle mani di Enlil, suo legittimo detentore⁵⁶⁰.

Secondo George⁵⁶¹ nella tradizione Mesopotamica la Tavola dei Destini rappresenterebbe il mezzo attraverso il quale il potere veniva legittimamente esercitato, tanto da ritenere il suo portatore e custode, tradizionalmente Enlil o Marduk, capo del gruppo di divinità responsabili per la decretazione dei destini (*ilī mušīm šīmāti*) nonché il sovrano degli dei.

Nel corso dell'En.El., il problema dello *šīmtu* è presente, in posizione preminente, già alle prime righe, quando viene detto in I:8 *šuma lā zukkuru šīmātu lā šīmu*, "Quando nessun nome, nessun destino era stato decretato", forse anche in virtù del fatto che nel tempo remoto in cui è situato

⁵⁵⁴ Lämmerhirt & Zgoll 2009:148.

⁵⁵⁵ Lämmerhirt & Zgoll 2009:149.

⁵⁵⁶ Bottéro 2001:92.

⁵⁵⁷ Lämmerhirt & Zgoll 2009:149 queste occasioni sono, oltre alla creazione del mondo e alla nascita di un individuo, l'incoronazione di un sovrano, durante il festival del Nuovo Anno e in tempo di crisi. I momenti più indicati sembrano essere l'alba e il tramonto.

⁵⁵⁸ Bidmead 2002:89-93. Per il nostro testo è l'occasione di maggior importanza, in quanto l'En.El. è al centro delle celebrazioni di questi giorni, nonché oggetto di recitazione e forse anche di rappresentazione vivente delle vicende descritte nel Poema.

⁵⁵⁹ Il mito racconta di come l'uccello Anzu (simile ad un'aquila), messo a guardia delle stanze di Enlil a causa del suo aspetto tremendo, avesse rubato da lì la Tavola dei Destini, lasciando gli dei nello scompiglio più totale. Gli dei, nel tentativo di recuperare la Tavola, dopo aver proposto l'impresa ad Adad (dio della tempesta), a Girra (dio del fuoco) e a Šara (figlio di Ištar) e aver ottenuto un rifiuto da ciascuno di loro, seguono il consiglio di Ea, che suggerisce alla dea Mami / Belet-ili di convincere il figlio Ninurta ad andare all'inseguimento del ladro. Ninurta parte per l'impresa, ma il primo confronto con Anzu non ha esito positivo: forte del potere della Tavola dei Destini, Anzu pronuncia incantesimi che l'eroe non può contrastare ed è quindi costretto a mandare il suo aiutante Šarur presso Ea, al fine di risolvere la situazione di stallo. Ea rivela come tagliare le piume delle ali di Anzu possa essere un metodo efficace per sopraffarlo: l'incantesimo del mostro, infatti, richiamerà le piume a sé, ma allo stesso tempo agirà anche sulle frecce di Ninurta che a loro volta sono composte di piume. Il giovane dio, seguendo tale consiglio, riesce nell'impresa, uccide Anzu, e recupera la Tavola, decidendo però di tenerla per sé, con grande costernazione degli altri dei. Il testo è qui interrotto e quando la vicenda riprende, la situazione si è risolta: la Tavola è tornata al legittimo proprietario (Enlil). Ninurta viene acclamato come il più importante degli dei e, analogamente a quanto accade in En. El. VII, gli vengono attribuiti vari nomi.

⁵⁶⁰ Bottéro 2001:93; Foster 1996:458-459.

⁵⁶¹ George 1986:138.

l'inizio del testo non esisteva né alcuna divinità⁵⁶², né la sede tradizionalmente deputata alla decretazione del destino, cioè l'assemblea degli dei⁵⁶³. Questo verso rimanda al legame profondo che nel mondo mesopotamico esisteva tra il nome di qualcuno e il suo *šīmtu*, inteso come l'essenza stessa di questo qualcuno o qualcosa⁵⁶⁴. Secondo l'idea di Bottéro, il destino di ogni persona corrisponde al suo nome: il nome è ciò che viene nominato, fatto risuonare attraverso l'emissione di fiato nell'atto di parlare e poi materializzato concretamente nella sua scrittura su un qualche supporto⁵⁶⁵. Il nome, pertanto, può essere portatore di un fato favorevole o avverso e, come il fato stesso, costituisce parte della natura di una cosa. Se il nome è quindi qualcosa di tangibile e reale, nel momento in cui una divinità lo pronuncia esso dovrebbe diventare una sostanza che esiste oggettivamente⁵⁶⁶, secondo il criterio della *creatio per verbum*, dove nominare equivale a creare e dove, dunque, si situa uno dei punti chiave della nostra ricerca. Il nome e il destino, buono o cattivo che sia⁵⁶⁷, quando vengono fissati possono anche andare a modificare una realtà già esistente, creando una situazione nuova. Un nuovo destino può essere decretato mediante il comando di un dio o dell'assemblea divina⁵⁶⁸, tale atto consiste solitamente di due parti: motivazione e comando destinatorio⁵⁶⁹, attraverso i quali avviene la “fissazione della natura o essenza o forma delle cose e degli esseri”⁵⁷⁰.

La parola e il destino vengono a trovarsi così in un rapporto strettissimo: l'una è funzionale alla possibilità di mutare o attualizzare l'altro e, allo stesso tempo, l'esistenza del destino fornisce alla parola il necessario stato di legittimità e autorità, rendendola, a tutti gli effetti, una forza creatrice.

Nel nostro testo, in maniera quasi completamente separata dalla problematica del fato, fa invece la sua comparsa la Tavola dei Destini: seppure relegata in secondo piano⁵⁷¹, viene citata per la prima volta quando Tiāmat la conferisce a Qingu (I:147-162; II:33-48; III:37-52, 95-110) legandogliela al petto, come insegna del potere (*Anutu*) che gli ha donato rispetto ai suoi fratelli e accompagnandola

⁵⁶² Gabriel 2014:255 il destino può essere decretato anche da una singola divinità, purché di grande potere.

⁵⁶³ Polonsky 2002:135-136.

⁵⁶⁴ Lämmerhirt & Zgoll 2009:152-153.

⁵⁶⁵ Bottéro 2001:93. Si veda anche Radner 2005:15: “*In den Kulturen des Alten Orients werden Name (sum. mu = akk. šumum) und Namensträger als bis zur Austauschbarkeit zusammengehörig empfunden: Die Existenz des einen ist an die Existenz des anderen geknüpft. Dem Akt der Namengebung kommt deshalb genauso viel Bedeutung zu wie dem Schöpfungsakt, auf den er zwingend folgt und mit dem er deshalb weitgehend identifiziert wird: Die Formulierung, jemanden oder etwas ”mit Namen nennen“ (sum. (mu) še₂₁ = akk. (šumam) nabûm), bezeichnet gleichzeitig auch die Erschaffung des Namensträgers oder, etwas scharfer formuliert, seine Konkretisierung – die genauere Bestimmung seiner Wesenhaftigkeit, seine “Persönlichkeitsbildung”.*”

⁵⁶⁶ Furlani 1928:224.

⁵⁶⁷ CAD vol. Š 3, *šīmtu*, p. 11-20, in particolare p. 15.

⁵⁶⁸ Questione già discussa da Furlani 1928:213.

⁵⁶⁹ Furlani 1928:222.

⁵⁷⁰ Furlani 1928:223, corsivo nel testo originale.

⁵⁷¹ Sonik 2012:387 la questione è secondaria forse in virtù del fatto che il Poema rielabora numerosi temi e motivi da altre tradizioni mitologiche, come ad esempio il “Mito di Anzu”.

con le parole *kataduggûka*⁵⁷² *lā innina likūn šīt pîka*, “Che la tua parola sia inalterabile, che i tuoi comandi durino per sempre” (I:158; II 44; III:48, 106). La Tavola viene usata congiuntamente da Tiāmat e Qingu per decretare il destino dell’armata della dea, anche in questo caso nel contesto di un’assemblea, composta dalle divinità minori, dalle creature di Tiāmat, da Qingu e da Tiāmat stessa, che presiede a quest’incontro⁵⁷³. Mentre la Tavola dei Destini è affidata a Qingu, la sua mancanza non impedisce al gruppo degli Anunnaki radunati in un’assemblea (III:129-138) presieduta da Anšar⁵⁷⁴ di decretare i destini, soprattutto quello di Marduk (III:138; IV:18), sia come risposta alla sua richiesta (II:155-162; III:58-65, 116-124), sia come premio per aver superato la difficile prova (IV:19-26) che essi gli hanno imposto per dimostrare il proprio valore (IV:33). Non va dimenticato che Anšar è la figura regale del gruppo dei Grandi Dei ed è quindi, almeno sul lato del potere politico, il parallelo di Tiāmat⁵⁷⁵.

L’incontro successivo con la Tavola avviene quando Marduk la toglie allo sconfitto Qingu e se ne impadronisce, legandosela al petto e imprimendo il proprio sigillo sulla tavoletta (IV:121-122)⁵⁷⁶. Marduk tiene con sé questo oggetto fino alla conclusione dei suoi atti creativi, salvo poi restituire l’emblema ad Anu che, nelle parole del testo, sembra diventarne il legittimo proprietario (V:69-70), dal momento che proprio il testo a IV:121 ci informa che, nonostante l’intervento di Tiāmat, Qingu non ne fosse il legittimo detentore: *ikimšūma ṭuppi šīmāti la simātīšu*, “(Marduk) gli (a Qingu) tolse la Tavola dei destini, che non era sua di diritto”⁵⁷⁷. La restituzione della Tavola ad Anu rimanda al problema della legittimità del suo possesso: chi ha il diritto di possederla? come viene trasferita legittimamente da un possessore ad un altro?

Seguendo l’interpretazione di Sonik⁵⁷⁸, la Tavola, emblema della regalità e del potere divini, sarebbe appartenuta in prima istanza ad Apsû, primo sovrano degli dei presentato nel poema, e alla sua morte Tiāmat avrebbe ereditato l’artefatto. A sostegno di quest’ipotesi vi sarebbe il fatto che la Tavola dei Destini è solitamente associata sia all’idea dell’autorità divina, sia al luogo *apsû*, con il

⁵⁷² CAD vol. K, *kataduggû*, “discorso, parola”, p. 297. Il termine è di chiara origine sumerica ed è generalmente scritto ka.ta.dug₄.ga, seguito da eventuali complementi fonetici. Letteralmente significa “mit dem Mund Gesprochenes” (cfr. Sallaberger 2007a:68; Böck 2000:130-147) ed è un termine inusuale, usato in particolare per una sotto-serie di circa 200 presagi noti con il titolo “*šumma kataduggû*” (appartenenti alla serie generale *Alandimmû*), che si occupano della condotta abituale umana nei discorsi, nei pensieri e nei comportamenti (cfr. Böck 2004:133-134).

⁵⁷³ L’assemblea presieduta da Tiāmat è quella che si incontra alle linee I:138; II:12, 18; III:16-19; 74-77, cfr. Polonsky 2002:136, n.387.

⁵⁷⁴ Marduk si rivolge ad Anšar chiamandolo in II:155 *bēlum ilāni šīmat ilāni rabūtīm*, “Signore degli dei, del destino dei Grandi Dei”.

⁵⁷⁵ Lawson 1994:21.

⁵⁷⁶ Sulla questione del sigillo apposto sulla Tavola dei Destini si veda George 1986:140-142.

⁵⁷⁷ CAD vol. Š 3, *šīmtu*, p. 11-20, in particolare p. 13; CAD vol. S, *simtu*, “persona appropriata ad una funzione”, p. 278-283, in particolare p. 280. Da notare che Lambert 2013:287 fa un parallelo tra il verso IV:82 *ana lā šīmātīšu taškuniš ana paraš Enūti*, “And you (Tiāmat) have improperly appointed him (Qingu) to the rank of Anuship”, e il verso IV:121 *ikimšūma ṭuppi šīmāti la simātīšu*, “He took from him the Tablet of Destinies, which was not properly his”, interpretando *la simātīšu*, “improperly, not properly” come riferito in IV:121 allo stesso Marduk. Nell’idea di Lambert, quindi, nemmeno Marduk sarebbe il legittimo proprietario della Tavola dei Destini.

⁵⁷⁸ Sonik 2012:389-390.

quale Marduk ha un legame speciale, essendo nato letteralmente al suo interno e, più nello specifico, nel luogo che il poema definisce in I:79 *ina kišši šimāti atmān ušurāti*, “nella cappella dei destini, nella cella dei piani (divini)”.

Per Sonik, Tiāmat non sarebbe che l’erede e la custode della Tavola, il mezzo attraverso cui questo strumento può essere trasmesso⁵⁷⁹. Si evince dal testo, però, che sposare Tiāmat e ottenere dalle sue mani l’emblema non sia comunque sufficiente per diventare il legittimo sovrano degli dei, specialmente in virtù di quanto già visto in precedenza sul problema della discendenza divina per l’ascesa al trono⁵⁸⁰. A tale proposito, sono rivelatrici le parole che Marduk rivolge a Tiāmat a IV:81-82 *tabbêma Qingu ana hā`irūtiki / ana lā šīmātīšu taškuniš ana paraš Enūti*, “hai nominato Qingu come tuo consorte / anche se non era la sua sorte (“la sua parte”), lo hai elevato al ruolo di Signore”⁵⁸¹, dimostrando pienamente come il fatto che Qingu abbia ottenuto la Tavola dei Destini a nulla è valso per legittimare la sua posizione agli occhi del rivale Marduk che, anzi, con questa frase sembra voler forse suggerire che tale onore dovesse spettare a lui⁵⁸².

Il commentario neo-assiro⁵⁸³ K 3476⁵⁸⁴ descrive degli eventi che hanno luogo nell’Esagila, il tempio di Marduk a Babilonia, forse in concomitanza con la festa *Akītu*. Secondo la prassi tipica dei commentari, alla descrizione di ogni singola azione culturale segue immediatamente una spiegazione mitologica. I rituali e i miti che vengono associati sono spesso noti da altre fonti anche agli studiosi moderni, tuttavia vengono qua citati fuori contesto e in funzione della sistemazione voluta dall’autore, che costruisce gran parte del testo mediante la ripetizione della formula “LUGAL ša...”, “Il re che..., è...”. È incerto se l’autore fosse babilonese o assiro, giacché la possibile data di composizione del commentario rimanda ad un’epoca in cui Babilonia era soggetta all’impero assiro e in cui i sovrani prendevano parte alle attività culturali babilonesi⁵⁸⁵ (inizio I millennio a.C.). Secondo Livingstone, è possibile datare parte del rituale almeno al periodo medio-assiro, anche grazie al numero di tavolette in babilonese classico rinvenute contenenti proprio il cerimoniale spiegato in K 3476, che per la fine del II millennio a.C. doveva essere qualcosa di noto e consolidato⁵⁸⁶. Per quanto riguarda, invece, i riferimenti mitologici, essi sembrano essere più tardi e quasi sicuramente sorti in contesti separati dai rituali⁵⁸⁷.

⁵⁷⁹ Sonik 2012:390.

⁵⁸⁰ Cfr. Capitolo 3.1.8. *Apsû, Qingu e Marduk: il legittimo erede al trono* e Sonik 2012:391.

⁵⁸¹ Traduzione alternativa per IV 82 “anche se non era la sua sorte, gli hai dato il potere di Anu”.

⁵⁸² Sonik 2012:390 e Jones 2005:336-337.

⁵⁸³ Livingstone 1986:133-134 la lingua in cui è scritto è il babilonese classico (*standard Babylonian*), con solo alcune particolarità della lingua neo-assira.

⁵⁸⁴ Livingstone 1986:120-170; una traduzione aggiornata è presente in Livingstone 1989:92-95.

⁵⁸⁵ Livingstone 1986:131.

⁵⁸⁶ Livingstone 1986:166.

⁵⁸⁷ Livingstone 1986:166 è possibile che di volta in volta i protagonisti dei singoli miti siano stati cambiati, seguendo le necessità dei commentatori.

La maggior parte delle azioni cultuali che vengono descritte sono spiegate mediante riferimenti a miti che coinvolgono, soprattutto, il dio Marduk e portano quindi ad un'identificazione tra il sovrano e il re degli dei⁵⁸⁸. Alla riga 18' il commentario presenta la frase “LUGAL ša ha-ri-ú ina li-is-ni i-BAD-tu-u^d AMAR.UTU šá ina ú-ša-ri-šú mí.ti-amat i[k-mu-ú]”, “The king, who opens the jug in the race: (he) is Marduk, who [defeat]ed Tiāmat with his penis”, che rimanda certamente alla vittoria di Marduk contro Tiāmat⁵⁸⁹; la presenza però dell'allusione sessuale al pene di Marduk che sconfigge Tiāmat si riferisce all'esistenza di una qualche tradizione, a noi altrimenti ignota, in cui il giovane eroe poteva avere una qualche forma di relazione sessuale con la sua progenitrice. Il testo in K 3476 accenna anche a come Marduk sconfigga numerosi altri nemici, come Qingu (r. 10), Anzu e Asakku (r. 15), altri figli di Enlil e Anu (r. 17) e i medesimi Enlil (r. 32-34) e Anu (r. 19, 23)⁵⁹⁰. Contrariamente a quanto avviene nel commentario K 3476, in En.El. Marduk decide di adottare una soluzione marziale anche per Tiāmat e, così facendo, può accedere alla massima carica mediante l'eliminazione degli scomodi rivali al potere.

Con la morte di Tiāmat e l'acquisizione della Tavola dei Destini da parte di Marduk, rimane comunque il problema di chi sia il legittimo proprietario: egli vi appone il suo sigillo e la tiene con sé mentre procede con la creazione, tuttavia non è l'insegna a dargli potere, poiché lui ha già in partenza tutti gli strumenti necessari, avendo ottenuto il suo destino (e quindi il suo potere e la sua legittimazione) dall'assemblea divina (III:138; IV:1-33)⁵⁹¹. Per Sonik, la restituzione della Tavola dei Destini nelle mani di Anu avrebbe un triplice significato: dopo aver usato la Tavola durante la creazione dell'ordine cosmico, Marduk non avrebbe bisogno di tenerla con sé come simbolo della vastità del suo potere, in quanto egli ha già dimostrato le sue inarrivabili doti di demiurgo. Gli straordinari poteri di Marduk eclissano le doti conferite dal possesso della Tavola, rendendola, in un certo senso, innocua: se negli altri racconti mitologici, il furto o la custodia del manufatto potevano scatenare terrore e caos (in quanto l'oggetto era in grado di garantire incredibili capacità al suo detentore), qui, il fatto che esso sia presente, ma quasi completamente in secondo piano, mostra che è Marduk stesso con le sue capacità ad essere il garante di quell'equilibrio cosmico che Gabriel definisce come *pax Mardukiana*⁵⁹². In secondo luogo il farne dono (*tāmartu*)⁵⁹³ ad Anu rimanderebbe alla devozione e alla lealtà del giovane dio verso i propri antenati e al rispetto verso la continuità del pantheon tradizionale. In ultimo, l'azione richiamerebbe indirettamente il già citato

⁵⁸⁸ Sull'equivalenza tra il sovrano e Marduk si veda anche Abusch 2016.

⁵⁸⁹ Livingstone 1986:144.

⁵⁹⁰ Livingstone 1986:152.

⁵⁹¹ Sonik 2012:392.

⁵⁹² Gabriel 2014:372-374.

⁵⁹³ CAD vol. T, *tāmartu*, “dono, tributo”, p. 111-114, in particolare p. 114.

Ninurta che al termine del poema *Anzu* restituisce la Tavola rubata ad Enlil⁵⁹⁴, ma verso il quale Marduk si dimostra moralmente superiore, decidendo di donare spontaneamente l'insegna ad Anu⁵⁹⁵. Non va dimenticato, inoltre, il ruolo occupato da quest'ultimo dio, Anu: come prima divinità suprema ad essere creata singolarmente, senza paredra, e dotata di straordinari poteri, egli rappresenta in qualche modo il ponte tra la generazione primordiale costituita, ora che Apsû e Tiāmat non ci sono più, dalle coppie Laḥmu e Laḥāmu, e Anšar e Kišar, con il demiurgo Marduk. Anu, grazie alla sua autorità, sarebbe dunque una garanzia di stabilità: dalla profondità delle acque a quella dei cieli.

3.1.9.1. Come si decreta un destino?

Come già accennato in precedenza, la decretazione dello *šīmtu* non può essere casuale, deve avvenire all'interno di un contesto ben preciso che si ritrova anche nel nostro poema. Gabriel individua, escludendo i passaggi che vengono ripetuti più volte identici nel corso del poema, sette situazioni in cui viene decretato il destino di qualcuno⁵⁹⁶. Grazie all'individuazione di questi momenti, lo studioso è poi giunto a stabilire otto criteri ricorrenti che hanno a che fare con la decretazione del destino e, più nello specifico, con quelli che egli definisce i tre *Erhöhungen* di Marduk, ovverosia i "miglioramenti" delle sue qualità⁵⁹⁷.

I criteri che individua e che devono essere almeno in parte rispettati sono:

1. Attore (*Akteur*);
2. Ubicazione (*Ort*);
3. Ambito I (*Rahmen I*): assemblea;
4. Intenzionalità (*Intentionalität*);
5. Oralità (*Mündlichkeit*);
6. Espressione performativa (*performative Ausdrucksweise*);
7. Denominazione (*Namensgebung*);
8. Ambito II (*Rahmen II*): ulteriori azioni performative.

Si vedrà ora con ordine che cosa implicano le categorie scelte da Gabriel.

1. Attore

⁵⁹⁴ Foster 1996:458-481. Nella versione neo-babilonese che è giunta fino a noi, sebbene piuttosto frammentaria, sembra che Ninurta non fosse per nulla intenzionato a restituire la Tavola dei Destini (*Anzu* III:20'-22': "Why [surrender] the trap[pings of kingship]? / [My utterance has become] like that of the ki[ng of the gods]. / I will not re[turn] the tablet of destinies."

⁵⁹⁵ Gabriel:2014:266.

⁵⁹⁶ Gabriel 2014:252-253, Tabella 19: *Handlungsträger und Adressaten von Festsprechungsakten*.

⁵⁹⁷ Gabriel 2014:254-258.

All'interno del poema le entità che si occupano della decretazione dei destini sono i Grandi Dei (i cosiddetti Anšar-Götter), divinità dal potere eccezionale (es. Tiāmat), i “Sette Dei del Destino” scelti tra i Grandi Dei (VI:81 *ilāni šīmāti sibittī*). È importante anche riuscire a cogliere, in ogni singolo episodio, chi sia il destinatario dei decreti pronunciati dagli dei.

2. Ubicazione

Quando specificato, la decretazione avviene in un luogo significativo, come l'Ubšu'ukkinakku⁵⁹⁸ (II:159; III:61, III:119; VI:162) o Babilonia. Nella parte frammentaria della Tavoletta V sembra possibile identificare altri luoghi, come a V:104 *ina emāši ast[īšu]*, “nella (sua) sala del trono” e a V:105 *ina simakkīšu*, “nella sua cella”.

3. Ambito I: l'assemblea divina

Il decreto avviene generalmente all'interno del contesto dell'assemblea divina (*puḫru*). Si può ipotizzare qui un collegamento tra il significato giuridico di *šīmtu* come sentenza giudiziaria (*šīmtu* 4⁵⁹⁹) e il ruolo giuridico-politico dell'assemblea divina; ruolo che tradizionalmente appartiene alla sfera delle istituzioni umane⁶⁰⁰, ma che viene qui rispecchiato nel contesto divino. Una delle ragioni per la trasposizione dell'assemblea dall'ambito umano a quello divino sarebbe da ravvisarsi, in primo luogo, nel fatto che gli autori descrivono nei testi letterari un sistema sociologico che non può che essere quello a loro noto dall'esperienza⁶⁰¹ (benché non sia possibile stabilire a quale epoca appartenga il modello replicato⁶⁰²); in secondo luogo, gli dei all'interno del poema possono essere considerati come una società modello che comprende individui che hanno, ciascuno, una particolare funzione e posizione all'interno della struttura sociale⁶⁰³.

⁵⁹⁸ CAD vol. U/W, *ubšukkinakku*, p. 15-16. A Babilonia era un cortile all'interno dell'Esagila in cui Marduk presiedeva l'assemblea degli dei per la decretazione dei destini annuali, soprattutto del re, durante la festa Akītu. La struttura era presente anche a Nippur e Uruk. Nel poema viene citato a II:159; III:61, III:119; VI:162. Per Lambert 2013:473 la struttura culturale chiamata *upšu'ukkinnaku* era presente in tutti i maggiori templi di tutte le grandi città ed era il luogo dove, tradizionalmente, gli dei si radunavano per decretare i destini. Quello di Babilonia dev'essere quello a cui VI:162 fa riferimento. Cfr. anche George 1992:288-290: il luogo chiamato *Ubšu-ukkina* è noto anche da una maledizione di Esarhaddon (Borger 1956:28, l. 39-41) e da un rituale dell'Esagila (K 3446+8830, obv. 15-18) come il luogo di assemblea degli dei per la determinazione dei destini dei re e dei mortali.

⁵⁹⁹ CAD vol. Š 3, *šīmtu*, p. 11-20.

⁶⁰⁰ CAD vol. P, *puḫru* A, p. 485-493, in particolare p. 493. Già in epoca paleo-babilonese l'assemblea era un'istituzione ufficiale, convocata talvolta dal sovrano, con funzioni giudiziarie e, forse, amministrative. Come fosse composta, non è perfettamente chiaro: doveva includere giudici locali, ufficiali “statali” e, in qualche misura, doveva relazionarsi anche con gli anziani (*šībūt ālim*) e gli altri uomini liberi (*awīlū*) della città.

⁶⁰¹ Lambert & Millard 1969:13.

⁶⁰² Data la natura composita del testo e dei diversi intrecci che lo compongono, il materiale a cui l'autore(i) ha attinto appartiene quasi certamente ad epoche diverse. Cfr. Horowitz 1998:108.

⁶⁰³ Bartash 2010:1084.

Nell'En.El. sono presenti diverse assemblee⁶⁰⁴, e diversi riferimenti ad esse, che vengono identificate dai seguenti termini accadici⁶⁰⁵:

- *puḫru*⁶⁰⁶ (UKKIN): “assemblea”. Può essere intesa come istituzione di governo collettiva, oppure, in senso metonimico, come il luogo in cui l’assemblea si svolge⁶⁰⁷. Varianti: *pu-uh-ru* I:149, III:16, III:39, III:74, III:118; *pu-úḫ-ru* II:12, II:35, II:88; *pu-uh-ra* I:147, II:33, II:158, III:37; *pu-uh-ri* III:95, V:125, V:127, VII:46; *pu-ḫur* II:39, II:112; *pu-ḫur-ša* IV:106; *pu-ḫur-šu-nu* V:87; *pu-ḫur-šu-un* V:111; *pu-uh-ru-uš-šun* I:55; *pu-ḫur-ku-nu* V:128; *pu-ḫur-ku-un* V:126;
- *ukkinu*⁶⁰⁸ (UKKIN) “assemblea, concilio”, varianti: UKKIN I:153, III:43, III:97, III:101, III:132, IV:15, VI:86, VI:94, VII:13, VII:37; *ukkin-na* I:132, II:18, III:22, III:80; *ukkin-šu-nu* VI:165.
- *paḫāru*: “radunarsi in assemblea”⁶⁰⁹, varianti: *ip-ḫu-ru* IV:74; *ip-ḫu-ru-nim-ma* VI:95; *lip-ḫu-ru-nim-ma* VI:15; *paḫ-ru* VI:69; *pa-aḫ-ru-ma* II:121; *paḫ-ru-ma* V:85; *ú-paḫ-ḫir-ma* VI:17.

Nonostante la varietà dei termini e la quantità di volte che vengono impiegati, le assemblee all’interno del testo sono solo sette⁶¹⁰ e ognuna di queste contribuisce a mostrare in modo sempre più definito quali siano le competenze attribuite a questo tipo di organo di governo.

- i. I:132-162 (ripetuta a II:12-48; III:16-52; III:74-110): l’assemblea degli dei della fazione di Tiāmat. Lo scopo di questo incontro è decidere come vendicare la morte di Apsû e il successivo fastidio prodotto dai venti creati da Anu e, a tal proposito, Tiāmat procede alla creazione del suo personale esercito da mandare in battaglia contro i suoi figli ribelli. Durante questa riunione, Qingu viene elevato al ruolo di sposo di Tiāmat, ottiene la Tavola dei Destini e il potere dell’*Anutu*.
- ii. II:121-162: l’assemblea dei cosiddetti *Anšar-Götter* (in questo caso definiti a II:121 *Igigî kalīšunu Anukkī*, “Gli Igigi e tutti gli Anunnaki”), che si radunano per trovare qualcuno da mandare contro Tiāmat e il suo esercito. Da questo incontro emerge la figura di Marduk che accetta l’incarico, ma pone delle condizioni: (a) che si raduni una nuova assemblea (II:158) (b) per proclamare il formidabile destino di Marduk (II:158), il quale (c) spera di ottenere il potere di decretare i destini (II:160) e che (d) ciò che comanda o crea non possa essere modificato o distrutto (II:161-162). L’assemblea termina con Anšar che manda il suo visir Kaka a convocare tutti i Grandi Dei, affinché si organizzino un nuovo incontro per soddisfare le richieste di Marduk.

⁶⁰⁴ Bartash 2010:1087-1096.

⁶⁰⁵ Talon 2005:11-125.

⁶⁰⁶ CAD vol. P, *puḫru* A, p. 485-493.

⁶⁰⁷ Bartash 2010:1086. In questo caso il termine è accompagnato dalla preposizione *ina* (es. III:132; IV:15; IV:165).

⁶⁰⁸ CAD vol. U/W, *unkennu*, p. 161.

⁶⁰⁹ CAD vol. P, *paḫāru*, “radunarsi in assemblea, riunirsi”, p. 23-32.

⁶¹⁰ La suddivisione è tratta da Bartash 2010:1087-1096 e si rimanda a questa pubblicazione per l’analisi specifica di tutte le assemblee.

iii. III:130 - IV:34: assemblea di “tutti i Grandi Dei che decretano il destino” (III:130 *ilāni rabûti kalîšunu mušîmu šîmāti*) per il conferimento dei poteri straordinari e del titolo di sovrano (*lugal*) degli dei a Marduk. Questo incontro è presieduto da Anšar (III:131) e all’interno di questo contesto avviene la prova dei poteri di Marduk, prima di conferirgli, in modo definitivo, il potere supremo. Marduk chiede, in particolare, che il potere delle sue parole possa sia decretare i destini, sia essere immutabile (II:160-162). Prima di procedere, i Grandi Dei, a propria volta, richiedono a Marduk di provvedere al mantenimento dei loro santuari divini (IV:11-12), di essere vendicati (IV:13), che, nonostante il supremo potere del suo comando, Marduk sieda in assemblea (IV:15) e, infine, che il giovane dio non scateni la sua ira contro chi gli è fedele, bensì contro gli alleati di Tiāmat (IV:17-18).

Nel momento in cui Marduk supera la prova sulla costellazione che l’assemblea degli dei ha stabilito per lui, egli ottiene di essere proclamato il più preminente fra tutti gli dei (IV:4), con un destino incomparabile (IV:4)⁶¹¹ e inimitabile (IV:10). Inoltre, il suo comando sarà come quello di Anu (IV:4), i suoi ordini saranno immutabili (IV:7) e ogni dio gli sarà inferiore in grado (IV:8). In base a queste caratteristiche, Marduk viene proclamato sovrano dell’intero universo (IV:14).

iv. V:85-158: assemblea in cui Marduk viene ufficialmente incoronato e riceve il suo nome d’incoronazione Lugaldimmerankia⁶¹². Lo scopo di quest’incontro, presieduto da tutti gli Anunnaki e gli Igigi (V:85-86) è rendere omaggio a Marduk e incoronarlo, consegnandogli gli emblemi del potere regale, come il *melammu*, la corona *agû* (V:95) e lo scettro (V:99)⁶¹³. L’attribuzione delle insegne regali e del nome di incoronazione, Lugaldimmerankia, segnano la trasmissione definitiva della regalità al giovane dio e la sottomissione dell’assemblea al suo comando (V:110). Come prima risoluzione, Marduk decide di fondare il proprio tempio, che si

⁶¹¹ Secondo Gabriel 2014:253-254, 259-260 ci sarebbe una corrispondenza tra le formule di saluto che si incontrano ai versi IV:3-6 e II:61-64. In entrambi i casi il nome del destinatario del messaggio compare nel terzo verso del gruppo (IV:5 Marduk – II:63 Anšar) e in entrambi i casi si tratta di un passaggio che ne descrive il destino. Nel caso di Marduk, inoltre, la questione del suo destino prosegue per altre linee, dove più volte compaiono termini riferibili all’ambito semantico della parola, come *siqru* (“comando”, IV:4, 6, 9), *qibitu* (“ordine”, IV:7), *šit pî* (“prodotto della bocca”, IV:9).

⁶¹² Abusch 2016:64.

⁶¹³ Gabriel 2014:341 ci sarebbe un parallelo tra le coppie di versi I:67-68, riferiti allo spoglio delle insegne di Apsû, a seguito della sua uccisione da parte di Ea, e i versi V:93-94, riferiti invece alla vestizione di Marduk:

I:67	<i>iptur rikšîšu ištahat agûšu</i>	He split (Apsû’s) sinews, ripped off his crown,
I:68	<i>melammîšu itbala šû^dEa utaddiq</i>	Carried away his aura and put it on himself.

V:93	<i>[ūt]eddiqma [tēd]îq rubûti[šû]</i>	He clothed himself in his lordly robe,
V:94	<i>[mel]amme šarr[ūti] agā rašubb[āti]</i>	with a crown of terror as a royal aura.

Il parallelo si evincerebbe dall’uso, in entrambi i casi, del termine *melammu*, “aura” e dalla presenza della corona-*agû*. Ad ulteriore conferma del legame ci sarebbe anche l’impiego del verbo *edēqu*, “vestirsi (di qlco.)”, attestato in tutto il poema solo nei versi I:68 e V:93, in entrambi i casi al perfetto D, seguito, sempre al verso V:93 dal sostantivo *tēdiqu*, “abito cerimoniale”, costruito sulla medesima radice *dq*.

chiamerà Babilonia⁶¹⁴, “Le case dei Grandi Dei” (V:129 *lubbima*⁶¹⁵ *šumšu Bābil[i]^{ki} bītāt ilānī rabūti*), come luogo d’incontro per tutti gli dei prima di riunirsi in assemblea (V:119-130) e come luogo di celebrazione di feste. Le altre divinità avanzano quindi la richiesta (V:139-142) che il sovrano provveda anche alla creazione di creature che si occupino delle offerte templari e del duro lavoro imposto in precedenza ai membri catturati dell’esercito di Tiāmat, esortando, infine, Marduk a procedere con i suoi piani (V:151-158).

- v. VI:17-58: assemblea dei Grandi Dei per il “processo” a Qingu. Subito prima che quest’assemblea venga radunata, Marduk dichiara di voler creare un *lullû-amēlu*⁶¹⁶, un “Uomo-Lullu” (VI:5-8) per sollevare gli dei dal duro lavoro e in seguito dichiara di voler separare le divinità in due gruppi (VI:9-10). Lo scopo dell’assemblea che viene convocata è quello di procedere con l’esecuzione dell’istigatore della rivolta di Tiāmat, Qingu, per poi procedere, grazie al sangue di quest’ultimo, alla creazione dell’uomo (VI:31-38). Tra le risoluzioni che vengono attuate durante questo incontro vi è inoltre la suddivisione degli Anunnaki in due gruppi di pari numero, uno in cielo ed uno negli inferi, per i quali vengono stabilite anche le relative competenze (VI:39-46), affidate ad Anu come garante di questa nuova situazione (VI:41). In onore di Marduk, gli dei chiedono, e ottengono, di poter costruire Babilonia (VI:49-58).
- vi. VI:67-94: assemblea generale dopo la costruzione di Babilonia, in cui si procede con l’ultimazione dell’Esagila (VI:67). Durante questo incontro, presieduto da 300 Igigi del cielo e 600 dell’Apsû (VI:69)⁶¹⁷, si procede con l’intronizzazione (VI:93) di Marduk all’interno del suo santuario (VI:70), dove si tiene un banchetto (VI:71-76) e dove vengono portate le offerte destinate al re degli dei (VI:77). Si procede, dunque, con la conferma di tutte le istruzioni per gli dei (VI:78) e con la suddivisione delle loro competenze (VI:79). All’interno del gruppo radunato, cinquanta fra i Grandi Dei eleggono i Sette Dei dei Destini (VI:80-81). In questo

⁶¹⁴ Cfr. George 1992:38-41, in particolare p. 39 r. 13: *uru gù-dé^d asar.re^{ki} KIMIN ālu ni-bit^d marduk*, “Uru-gude-Asarre = Babylon, the city called into being by Marduk”, con commento a p. 247-249. La lista “TIN.TIR = Babylon” presenta decine di nomi sacri (in sumerico, con la spiegazione corrispondente in accadico) della città di Babilonia, dei suoi templi e di altri luoghi significativi all’interno delle mura cittadine.

⁶¹⁵ Il verbo *nabû*, “chiamare, nominare” è qui accompagnato dal precativo *l-* che, come già visto in precedenza, è uno dei marcatori di una locuzione dichiarativa con valore performativo. Il significato della frase *lubbima šumšu Bābil[i]^{ki}* dovrebbe quindi essere “voglio/desidero che il suo nome sia chiamato Babilonia”.

Cfr. Huehnergard 2005:144-146 con il termine precativo si intende la particella che esprime sia un desiderio, sia un comando indiretto e che può essere attaccata a qualunque forma verbale di 1 e 3 persona, singolare e plurale. Il precativo non accompagna avverbi negativi e quindi il desiderio o il comando indiretto al negativo viene espresso per mezzo del proibitivo o del vetitivo.

⁶¹⁶ CAD vol. A2, *amīlu*, “essere umano, contrapposto a divinità e animali”, p. 48-57, in particolare p. 49.

⁶¹⁷ Horowitz 1998:124 riguardo al numero degli Igigi e degli Anunnaki il poema sembra qui contraddirsi (anche Lambert 2013:479, n. VI:69). Stando a quanto dichiarato in VI:39-44 sono 600 Anunnaki che vengono divisi in gruppi di 300 unità tra i cieli e la terra; qui, invece il totale ammonta a 900, suddivisi in 300 Igigi in cielo e 600 sulla terra, secondo una tradizione che potrebbe derivare, a parere di George 2014 dai testi topografici della serie babilonese di tavolette TIN.TIR, cfr. George 1992:68, r. 85 (commento a p. 367-368): *300(5.giš) parak(bára) ^di-gi-gi u 600 parak(bára) ^da-nun-na-ki*, “300 daises of the Igigi and 600 daises of the Anunnaki”.

contesto, Marduk presenta all'assemblea il suo arco e la sua rete, strumenti che gli sono serviti nella lotta contro Tiāmat, e l'arco, in particolare, attrae l'attenzione dei presenti. Anu, quindi, decide di rendere omaggio a quest'arma decretandone il destino per mezzo dell'attribuzione di tre nomi (VI:82-92).

- vii. VI:95-166 + VII:1-144: assemblea per l'attribuzione a Marduk dei suoi cinquanta nomi divini. Apparentemente separata in due momenti (VI:95-160 e VI:161-VII:144), si tratta in realtà di un'unica riunione, nel corso della quale ognuno dei cinquanta Grandi Dei dona al nuovo sovrano un nome, contribuendo ad elevare il livello di perfezione di Marduk e del suo destino. All'interno di questo contesto gli dei giurano fedeltà a Marduk (VI:97-98), consentendogli in tal modo di esercitare la regalità su tutti loro (VI:99-100). Ad aprire la sequenza dei cinquanta nomi sono Anšar, Laḫmu e Laḫāmu, seguiti poi da tutti gli altri Grandi Dei.

Escludendo la prima assemblea, quella che riguarda Tiāmat e il suo esercito, a questo tipo di riunioni generalmente prendono parte tutti gli dei⁶¹⁸, i quali, al momento di decidere, agiscono come un unico corpo: non sono noti infatti nel poema pareri discordanti emersi durante gli incontri. Rispetto alla totalità degli dei, i membri del gruppo dei "Cinquanta Grandi Dei" possono essere considerati come un consiglio ristretto, che agisce in casi speciali, come quello del conferimento dei nomi a Marduk. Come si evince soprattutto dalla terza assemblea, i membri possono avanzare delle richieste al sovrano degli dei, il quale è tenuto, almeno in apparenza, a soddisfare tali pretese, che dunque possono concorrere a limitare il suo potere assoluto, anche in virtù del fatto che egli non può rivalersi su di loro.

Dall'analisi delle varie assemblee si deduce che esse hanno generalmente lo scopo di⁶¹⁹:

- legittimare il potere di un pretendente al "trono" (es. Qingu elevato a compagno di Tiāmat; Marduk come campione degli dei);
- decretare il destino (nello specifico quello di Marduk);
- pianificare un'azione militare (mandare il giovane eroe contro Tiāmat);
- agire come corte di giustizia (es. esecuzione di Qingu, amnistia per tutti i suoi compagni);
- stabilire le competenze amministrative (es. suddivisione degli dei in due gruppi e delle loro offerte templari)⁶²⁰;
- ospitare gli atti di sottomissione e fedeltà verso il nuovo sovrano (es. gli dei giurano fedeltà a Marduk);

⁶¹⁸ Bartash 2010:1103.

⁶¹⁹ Bartash 2010:1087-1096.

⁶²⁰ Per un confronto con la *Teologia Menfita* su questo compito si veda *Capitolo 4.4.2.2. Creazioni individuali di Ptah: col. 57-60*.

- garantire la trasmissione della regalità (es. il giuramento di fedeltà trasferisce i poteri dalle mani dei sottoposti direttamente a quelle di Marduk).

4. Intenzionalità

Con questa categoria si intende il fatto che gli dei, quando decidono di decretare un destino, sembrano agire volontariamente e con un umore gioioso, identificato dall'avverbio *ḥadīš*⁶²¹ “gioiosamente, felicemente”, che si incontra più volte all'interno del poema (II:159, III:61, 119, V:77), generalmente come risposta ad un discorso diretto⁶²². Anche il verbo corrispondente, *ḥadû*⁶²³, “gioire, rallegrarsi, essere soddisfatto” è presente più volte, in varie forme (I:51; II:135, 145, 147, 153; IV:28, 133; V:143; VI:161), quasi sempre in contesto di oralità⁶²⁴.

5. Oralità

I destini vengono decretati nell'ambito dell'assemblea, in cui le decisioni vengono prese mediante discussione e dunque il mezzo più autorevole per fissarli è la parola, che, a seconda del contesto, viene arricchita da forme lessicali che ne determinano anche l'aspetto performativo e quindi rendono il destino da mero atto verbale a realtà con cui confrontarsi.

A ulteriore conferma di questa interpretazione vi è il fatto che Marduk chiede a II:160-162:

II:160	<i>epšu pija kīma kâ tunuma šīmata lušimma</i>	Che possa io con la mia parola, come voi/al vostro posto, decretare i destini
II:161	<i>lā utakkar mimmu abannû anāku</i>	Che non sia cambiato tutto ciò che io in persona creo
II:162	<i>aj itūr aj inninna siqar šaptija</i>	Che il mio comando non sia annullato o alterato

Il dio vuole decretare i destini attraverso l'azione della sua bocca (*epšu pija*, è un altro modo per indicare la parola) e desidera che il comando delle sue labbra (*siqar šaptija*) sia immutabile: Gabriel deduce, giustamente, che il potere di decretare i destini possa essere interpretato come una qualche forma di eloquenza⁶²⁵. A sostegno di quest'ipotesi vi sarebbe l'analisi in parallelo dell'esaltazione di Qingu, per il quale Tiāmat ordina (I:158), una volta conferitagli la Tavola di Destini, che la sua dichiarazione (*kataduggu*) sia immutabile e che il prodotto della sua bocca (*šīt pī*) sia

⁶²¹ CAD vol. H, *ḥadīš*, p. 23.

⁶²² Gabriel 2014:255, n. 31.

⁶²³ CAD vol. H, *ḥadû*, p. 25-28.

⁶²⁴ Non appartengono a questo contesto II:145, 147 che fanno parte di una forma epitetica impiegata da Marduk per rivolgersi ad Anšar, *abī banā ḥidi u šulil*, “padre mio (Anšar), creatore, rallegrati e sii felice”. Il contesto di IV:133, *imurīma abbūšu iḥdū irīšū*, “quando i suoi padri videro ciò, si rallegrarono e furono felici” si riferisce alla notizia della sconfitta di Tiāmat, notizia che viene riportata non già dalle parole di un messaggero, quanto dal sangue della dea trasportato dal Vento del Nord. Il contesto esatto di V:143 non è invece determinabile, in quanto inserito in un punto in cui il testo è conservato in modo frammentario.

⁶²⁵ Gabriel 2014:259.

permanente⁶²⁶. Il testo sembra quindi suggerire che la parola sia il mezzo fondamentale per decretare i destini, sia che la *tuppi šīmāti* sia coinvolta, come nel caso di Qingu, o meno, come per Marduk.

Secondo il pensiero mesopotamico, l'oralità connessa al decreto divino diventa necessariamente scrittura nel momento in cui se ne deve tramandare memoria certa: nel caso, soprattutto, delle offerte dovute a templi e divinità (di cui Marduk si occupa nel corso del poema) è importante che uno strumento come la Tavola dei Destini ne rechi traccia scritta⁶²⁷.

6. Espressione performativa

I destini decretati all'interno del poema sono il prodotto delle parole e dei comandi autorevoli di divinità di grande importanza, parole che si credeva avessero un valore intrinseco pari a quello di chi le pronunciava⁶²⁸. Per trasmettere la loro innegabile potenza, esse sono incluse nel contesto di enunciati dichiarativi accompagnati da forme modali dei verbi (stativi, precativi, imperativi, proibitivi, vetitivi) che descrivono il modo in cui devono svolgersi gli atti verbali, generando così il concetto di performatività⁶²⁹.

Un esempio assai significativo è dato dalla richiesta che Marduk fa all'assemblea divina in II:160-162⁶³⁰ e che è stata appena analizzata dal punto di vista del contenuto, ma che è apprezzabile anche negli elementi in grassetto, poiché denotano le parti performative della pretesa, che sono il *lu*-precativo, il *lā* proibitivo e i due *aj* vetitivi, tipici dei discorsi dichiarativi con valenza performativa.

7. Denominazione

All'interno dell'En.EI. esiste una stretta connessione tra l'atto di decretare uno *šīmtu* ("destino") e l'atto di dare uno *šumu* ("nome"). Un esempio particolarmente significativo è dato dai versi VI:165-166 *ūšibūma ina ukkinnišunu inambū šīmātu / ina mēsī nagbašunu uzakkirūni šumšu*, "Essi sedettero nella loro assemblea per nominare i destini, in tutti i loro rituali chiamarono il suo nome"⁶³¹, dove i due termini sono strettamente correlati. Questo criterio non è necessariamente presente in tutti i casi in cui un destino viene decretato, tuttavia assume una grandissima rilevanza all'interno dell'episodio dei Cinquanta Nomi di Marduk che si risolve, per l'appunto, con l'attribuzione di tale numero di nomi sacri al neo-incoronato re degli dei.

⁶²⁶ Gabriel 2014:259, n. 43.

⁶²⁷ Gabriel 2014:263-264.

⁶²⁸ Bottéro 2001:92.

⁶²⁹ Gabriel 2014:256.

⁶³⁰ Cfr. Gabriel 2014:259.

⁶³¹ Gabriel 2014:256-257: VI:165-166 *Sie setzten sich in ihrer Versammlung und benannten (Var.: erschufen bzw. bestimmten) die Festsprechungen. / Mittels aller kultischen Riten/Rituale nannten sie seinen Namen.*

8. Ambito II: ulteriori azioni performative

Al fine di rendere ancora più completo il discorso performativo che accompagna la decretazione dei destini, spesso gli dei compiono ulteriori azioni, come ad esempio a VI:96-99 dove gli dei prima si prostrano, poi lanciano contro sé stessi una maledizione (che non viene espressa), che è accompagnata dall'uso dell'olio e di un gesto rituale all'altezza della gola che indica la loro morte⁶³² in caso di rottura del giuramento prestato a Marduk. Altre azioni che possono accentuare ulteriormente il carattere performativo degli atti verbali di cui si è finora discusso sono l'insieme di gesti che portano alla sottomissione a Marduk, che si incontrano a V:85-88 e che sono: inchinarsi (V:85 *uškinnūš*⁶³³), baciare i piedi di Marduk (V:86 *unaššaqu*⁶³⁴ *šēpīšu*), pregare umilmente (V:87 *labāniš appa*⁶³⁵), per poi tornare ad alzarsi e inchinarsi di nuovo, dichiarando Marduk re degli dei (V:88 [*maḥriš*] *u izizū iknušū annāma šarru*, “Stettero davanti a lui, si inchinarono, “Ecco il Re!”).

3.1.10. I destini nel poema

All'interno dell'En.El. sono descritti diversi momenti in cui viene decretato un destino e, in queste circostanze, i criteri scelti da Gabriel⁶³⁶ possono comparire contemporaneamente tutti o in parte.

Verranno ora discusse le occasioni in cui il testo parla esplicitamente del destino.

1. I:8 *šuma lā zukkuru šīmātu lā šīmu*, “Quando nessun nome, nessun destino era stato decretato”.

È la prima volta che nel poema si incontra il concetto del destino decretato, o meglio, della sua assenza. Il testo, infatti, per rimandare al tempo remoto in cui ha inizio la narrazione, insiste sull'assenza del nome e del destino e quindi, di rimando, sull'importanza della loro presenza rispetto all'esistenza degli dei e del cosmo.

In questo caso non è possibile applicare le categorie di Gabriel, perché si tratta di una semplice menzione e non di un momento di decretazione. Si può notare, comunque, che benché gli attori dietro all'azione di decretare i destini e dare i nomi siano qui ignoti (crit. 1: Attore), i destinatari dell'azione sono quasi certamente gli dei che nasceranno o che compariranno nelle righe successive. Il verso I:8 rimanda ad un'azione che si svolgerà nell'ambito dell'oralità (crit. 5: Oralità) e la presenza dei due *lā* proibitivi, inseriti in una sequenza che in totale ne conta sette⁶³⁷

⁶³² Il gesto viene spiegato in Foster 1996:386, n. 2 e in Lambert 2013:479, n. VI:97-98.

⁶³³ CAD vol. K, *kanāšu*, “sottomettersi, inchinarsi”, p. 144-148.

⁶³⁴ CAD vol. N2, *našāqu*, “baciare”, p. 57-60, in particolare p. 59 per il significato di “baciare i piedi” in congiunzione con il termine *šēpu*.

⁶³⁵ CAD vol. L, *labānu* B, “pregare umilmente, mostrare massima umiltà”, p. 10-12, in particolare p. 11.

⁶³⁶ Gabriel 2014:254-258.

⁶³⁷ Moran 1988:16. La sequenza di *lā* è: *lā nabû* (I:1), *lā zakrat/zakrû* (I:2), *lā kiššuru/û* (I:6), *lā šē'u/û* (I:6), *lā šūpû* (I:7), *lā zukkuru* (I:8), *lā šīmu* (I:8).

tra i versi I:1 e I:8, può rientrare nella casistica che Gabriel ha definito⁶³⁸ per l'individuazione di un discorso performativo (crit. 6: Espressione performativa). Per quanto riguarda il criterio relativo al luogo in cui l'azione si svolge (crit. 2: Ubicazione) la sequenza di *lā* sembra rimanda direttamente all'assenza di uno spazio predeterminato, come ben espresso alle righe I:1-2: “Quando in alto i cieli non avevano nome / e di sotto la terra non aveva (ancora) un nome”, nonché I:6, “Before meadow-land had coalesced and reed-bed was to be found”⁶³⁹.

2. I:160 (= II:46; III:50, 108) *ana ilānī marēšu šīmāta ištīma*, “Per gli dei, suoi figli, decretò i destini”

In questo secondo caso l'attore è Qingu (crit. 1) e il suo decreto riguarda i destini delle creature di Tiāmat, all'interno del contesto dell'assemblea che coinvolge la dea primordiale e il suo esercito di divinità e mostri (crit. 3: Ambito I), che si radunano in un luogo che non è noto (crit. 2). L'azione è portata avanti volontariamente da Qingu (crit. 4: Intenzionalità), che (e)segue il comando di Tiāmat a I:158 (=II:44; III:48, 106) *kataduggûka lā innina likūn šīt pîka*, “possa la tua parola essere inalterabile, possano i tuoi comandi durare per sempre”. La frase di Tiāmat possiede delle connotazioni chiaramente performative (crit. 6), come il *lā* proibitivo e la *l-* del precativo (*likūn*) e realizza tutte le sue potenzialità nella decretazione eseguita da Qingu e descritta in I:161-162 (= II:47-48; III:51-52, 109-110), *epša pîkunu gerra linnihḫa / imtuk kitmuru magšāru lišrabbib*, “May the utterance of your mouths [subdue] the fire-god / May your poison by its accumulation [put down] aggression”. Anche in questo caso, i verbi espressi nel discorso diretto si presentano con il prefisso *l-* del precativo: *linnihḫa*, *lišrabbib*, segnalando, ancora una volta, un ricorso agli espedienti che veicolano la performatività linguistica.

3. III:138 *ana^d Marūtuk mutēr gimillīšunu⁶⁴⁰ išīmū šīm[ta]*, “E loro decretarono il destino per Marduk, il loro vendicatore”.

Il terzo esempio apre i lavori della terza assemblea divina (III:130 – IV:34. Crit. 3): in questo caso gli attori sono i Grandi Dei (crit. 1) e il destinatario è Marduk. Il contesto di questo incontro è un banchetto festoso (III:129-137) che si dovrebbe svolgere nell'Ubšu'ukkinakku (III:119, crit. 2), in cui tutti gli dei si radunano volontariamente (crit. 4) su iniziativa di Anšar, che li aveva mandati a chiamare per mezzo del suo messaggero Kaka. Il contenuto del discorso

⁶³⁸ Gabriel 2014:256.

⁶³⁹ L'interpretazione di questa riga è molto problematica. Held 1976:231-236 traduce “When no grassland had been formed, no reed thicket laid out”. Streck 2014:391-395 preferisce la traduzione “(but) had not knotted together meadows nor matted close the canebrake”.

⁶⁴⁰ CAD vol. M2, *mutīr gimilli*, “vendicatore”, p. 299. Cfr. anche CAD vol. G, *gimillu*, “atto di gentilezza, favore, grazia” p. 73-75. Lambert 2013:451 segnala che si tratta di un termine usato esclusivamente per Ninurta e Nergal e quindi rimanderebbe, come già altri particolari nel testo (es. la Tavola dei Destini), ad una dipendenza dell'Enuma Eliš da altri testi mesopotamici riguardanti Ninurta/Ningirsu.

che segue, in relazione alla decretazione, verrà analizzato nella sezione dedicata ai momenti di glorificazione del destino di Marduk.

4. IV:33 *išmūma ša bēli šīmātuš ilānū abbēšu*, “Gli dei, suoi padri, decretarono il destino di Bēl/ del Signore”.

La quarta menzione dell’atto di decretare i destini fa concettualmente parte della terza assemblea divina (III:130 – IV:34. Crit. 3) e giunge in chiusura dei lavori, immediatamente prima che la seduta sia tolta, portando a concreto compimento quanto è stato discusso ai versi IV:3-32. Anche in questo caso vale quanto già detto per il terzo caso di destino: l’assemblea, volontaria e gioiosa (crit. 4), raduna i Grandi Dei (crit. 1) e lo scopo della riunione ruota attorno alle richieste di Marduk circa i poteri che desidera ottenere per fronteggiare Tiāmat.

5. VI:92 *ultu šīmāti ša qašti išīmu* ^d*Anum*, “Dopo che Anu ebbe decretato il destino dell’arco”

Il quinto caso ha come attore Anu (crit. 1) e come destinatario l’arco usato da Marduk durante la battaglia contro la dea primordiale. L’ambito è quello della sesta assemblea divina (VI:67-94), che si svolge a Babilonia (VI:72, crit. 2), dove hanno sede i templi e i santuari di tutti gli dei. L’incontro culmina con l’intronizzazione di Marduk. L’azione si svolge su due piani, uno prettamente orale (crit. 5: Oralità) e uno gestuale (crit. 8: Ambito II), che insieme contribuiscono ad arricchire di connotazioni performative l’intera sequenza. Si tratta inoltre del primo caso in cui la decretazione del destino corrisponde anche all’attribuzione di uno o più nomi (crit. 7: Denominazione). Sul piano gestuale, l’arco viene prima posto davanti a tutti gli dei (VI:82) affinché ne sia ammirata la maestria d’esecuzione (VI:84), poi viene sollevato da Anu (VI:86), che lo bacia (VI:87). Sul piano dell’oralità, a VI:85 gli dei accompagnano la visione dell’arco ad esclamazioni di meraviglia⁶⁴¹, mentre in VI:87 il bacio è accompagnato dall’affermazione *šī lū mārīja*, “Questa è (davvero) mia figlia”, seguita poi dall’attribuzione dei tre nomi all’arco a VI:89-90 *išu arik lū ištēnumma šanū lū kašid / šalša šumša* ^{mul}**BAN** *ina šamē ušāpi*, “**“Long Stick”** was the first; the second was, **“May it hit the mark.”** / With the third name, **“Bow Star”**, he made it to shine in the sky.” Tra i tre nomi, i più significativi sono il primo e il terzo. Il primo, “Long Stick” (o “Longwood” per Foster⁶⁴²) è in qualche modo in conflitto con l’arma di cui si sta parlando, giacché il concetto di “arco lungo”, tipico del mondo medievale europeo, è totalmente sconosciuto alla mentalità mesopotamica. Quel che è noto, invece, è la dipendenza di En.El. da altre fonti letterarie e mitologiche legate alla figura di Ninurta. Per questo dio guerriero, infatti, viene citata sia da *Lugal-e* 78 (ġiš-ġíd-da á ì-ur₄-ur₄-re:

⁶⁴¹ Non sono effettivamente inserite nel testo, ma sembrano essere implicate dall’uso del verbo *inaddû*, da *nādu*, “lodare”, cfr. CAD vol. N1, *nādu*, “lodare, esaltare”, p. 101-104, in particolare p. 102.

⁶⁴² Foster 1996:386.

“*His arms grasped the lance*”⁶⁴³), sia da *An-gim* 143 (á-taḫ ḡuruš-a ḡiš-ḡíd-da-ḡu₁₀ mu-/da\-[an-ḡál-la-àm]: “*I bear the helper of men, my spear*”⁶⁴⁴) un’arma chiamata *giš-ḡíd-da* (in accadico *ariktu*⁶⁴⁵), che potrebbe essere, molto verosimilmente, una lancia⁶⁴⁶. Il commentario BM 54228 / STC 2 LXIII⁶⁴⁷, noto da varie copie preservate in modo più o meno frammentario, alla riga 5, in commento appunto a VI:89, scrive l’equivalenza: *giš-ḡíd-da a-rik-t[ú]*. Il terzo nome, ^{mul}BAN o “Bow Star” è significativo nel contesto del bacio e dell’affermazione di Anu a VI:87 “Questa è (davvero) mia figlia”: infatti con questa denominazione (^{mul}BAN) alcuni testi astronomici identificano la dea Ištar, in forme diverse. Per l’Astrolabio KAV 218 B i 14-16 si tratterebbe di Ištar dell’Elam, nota come figlia di Anu⁶⁴⁸, il cui attributo tipico sarebbe per l’appunto l’arco; per il testo astronomico 5R 46 23 l’identificazione sarebbe invece da ricercare con Ištar di Babilonia⁶⁴⁹. Ad ogni modo, l’azione performativa svolta da Anu verso l’arco ha come esito finale la trasposizione dell’arma sul piano cosmico e quindi la sua trasformazione in brillante stella del cielo (VI:90 *ina šamê ušāpi*).

6. VI:96 *šīmat^d Marūtuk ullu šunu uškinnū*, “They exalted the destiny of Marduk and did obeisance”

Il sesto caso si situa in apertura di quella che è stata contrassegnata come la settima assemblea (VI:95-166 + VII:1-144, crit. 3) del poema e che ha come scopo la glorificazione di Marduk mediante l’attribuzione dei cinquanta nomi sacri. In questa situazione gli attori (cri. 1) sono i Grandi Dei e il destinatario è Marduk. È presumibile che quest’azione specifica si svolga nello stesso luogo in cui si è svolta la seduta immediatamente precedente, quindi a Babilonia (crit. 2). La decretazione del destino è qui solamente descritta: non vengono riportate le parole esatte che servono ad elevare il destino di Marduk. Anche se il testo non è esplicito, è certo che la dimensione in cui l’azione verbale si svolge sia quella dell’oralità (crit. 5). Sono invece descritte molto bene le azioni performative (crit. 8) che accompagnano il decreto e lo rendono efficace, trasferendo in maniera definitiva la regalità dall’assemblea a Marduk. Queste azioni hanno effetto soprattutto nei confronti degli altri dei, che diventano ora sudditi a tutti gli effetti del giovane dio guerriero. I gesti descritti alle righe VI:96-99 sono: prostrazione (*uškinnū*), lanciare una maledizione contro sé stessi (*uzakkirū ana ramānīšunu ararru*), giurare sull’acqua e sull’olio (*ine mē u šamni itmū*) e accompagnare il giuramento con un gesto rituale all’altezza

⁶⁴³ Traduzione da <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.6.2#> (consultato il 25/08/2016).

⁶⁴⁴ Traduzione da <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.6.1#> (consultato il 25/08/2016).

⁶⁴⁵ CAD vol. A1, *ariktu* A, “spear”, p.267.

⁶⁴⁶ Lambert 1986:59-60 e Lambert 2013:451.

⁶⁴⁷ Frahm & Jimenez 2015:307, l’edizione più recente è quella online: CCP 1.1.A.a *Enūma Eliš* 1-7 A, al link <http://ccp.yale.edu/P461254> (consultato il 25/08/2016).

⁶⁴⁸ Walker 1983:147, n. 14.

⁶⁴⁹ Horowitz 1998:124.

della gola (*ulappitū napšāti*)⁶⁵⁰, indicante la morte in caso di rottura del patto stretto con Marduk. Tutta la gestualità che accompagna le parole di questa sequenza è quindi decisamente rivolta a conferire la necessaria connotazione performativa alla decretazione del destino di Marduk.

7. VI:165 *ūšibūma ina ukkinnīšunu inambū šīmāte*, “Essi sedettero nella loro assemblea per nominare i destini”

L'ultimo riferimento alla decretazione dei destini avviene sempre all'interno dell'ambito della settima assemblea (VI:95-166 + VII:1-144, crit. 3) e questo verso, insieme a successivo, chiude la Tavoletta VI e, in un certo senso, ricorda al lettore quella che è la cornice generale in cui l'attribuzione dei Cinquanta nomi sacri si sta svolgendo. Questo verso funge inoltre da cesura tra i nomi attribuiti da Anšar, Laḫmu e Laḫāmu, e quelli che verranno successivamente pronunciati dai Grandi Dei. Come nel caso precedente, gli attori sono per l'appunto i Grandi Dei (crit. 1) e il destinatario è, come già molte altre volte, Marduk. Viene ribadito alla linea VI:161 che gli dei sono contenti (crit. 4) per l'invito che è stato loro rivolto di attribuire i nomi al loro nuovo sovrano e viene esplicitato qui che l'assemblea ha luogo nell' *Uḫšu'ukkinakku* (VI:162, crit. 2).

Questo momento rappresenta, inoltre, il trionfo dei criteri 5: Oralità e 7: Denominazione, in quanto tutta la sequenza ruota attorno alla declamazione di ogni singolo nome e alla sua attribuzione proprio a Marduk.

Nella maggior parte dei casi (quattro su sette: 3, 4, 6, 7) gli attori del decreto del destino sono i Grandi Dei; nei due casi restanti, gli attori sono invece personaggi dotati di poteri particolari. Nel secondo episodio l'attore è Qingu che, forte del potere conferitogli da Tiāmat e dalla Tavola dei Destini, decreta il destino dell'esercito della madre-sposa. Nel quinto caso l'attore è Anu, portatore di un potere noto come *Anutu*. Non deve stupire che questi due singoli personaggi spicchino in un simile contesto: se Anu, infatti, è il “possessore naturale” dell'*Anutu*, a Qingu questo stesso potere viene conferito da Tiāmat alla riga I:159. Anche Marduk nel corso della terza assemblea (III:130 – IV:34) ottiene questo straordinario potere, che gli permetterà, in combinazione con le sue doti impareggiabili, di affrontare la nemica.

Risulta di fondamentale importanza ribadire come tutto il contesto in cui è inserita la decretazione dei destini, nonché l'attribuzione di nomi, sia decisamente orale: le decisioni vengono pronunciate ad alta voce, le frasi più significative, che sono foriere di espressioni linguistiche performative e che quindi sono intese a modificare la realtà esistente, sono addirittura riportate in forma di discorso

⁶⁵⁰ Come già precedentemente segnalato, il gesto viene spiegato in Foster 1996:386, n. 2 e in Lambert 2013:479, n. VI:97-98.

diretto, segnalando, ancora una volta, il fortissimo impatto che queste “parole di potere” hanno sulla vicenda descritta dal poema. Come ben dice Lawson, “*The divine word, once spoken, gives reality to the intentions of the god(s)*”⁶⁵¹.

3.1.11. *Anutu ed Enlilutu*⁶⁵²

Il potere che nel poema è chiamato *Anutu*⁶⁵³, tradizionalmente prerogativa di Anu, viene definito da Jacobsen⁶⁵⁴ come “*the fountainhead of all authority and authoritative commands, whether parental, lordly, or royal*”. La parola di Anu (*Anutu*) è quindi investita di una potenza tale da essere definita come il “fondamento” del cosmo⁶⁵⁵, attorno a cui si sviluppa tutta la gerarchia dei poteri divini. Dal contesto dell’*Enūma Eliš* si evince che è un potere legato al comando verbale: Qingu e Marduk sono i due personaggi a cui queste capacità vengono trasferite. Nel caso di Qingu, è Tiāmat a conferirgli questa dote, come mostrato a I:159 (II:45; III:49, III:107) *inannu Qingu šušqu leqû anūti*, “After Qingu was elevated and had acquired the power of Anuship”; per Marduk, invece, i Grandi Dei si radunano per trasferirgli le capacità che gli permetteranno di fronteggiare Tiāmat. L’assemblea gli dice a IV:4, 6 *šīmatka lā šanān siqarka* ^d*Anum*, “Il tuo destino è senza pari, il tuo comando è (come quello di) Anu”.

L’*Anutu* è la “Parola Divina” per antonomasia, che può, con la sua sola presenza, determinare la comparsa di condizioni più o meno tangibili, come vere e proprie “cose”⁶⁵⁶. Il potere di Anu si compone di diverse caratteristiche specifiche: sembra possedere la capacità che Greaves definisce come *absolute fiat*⁶⁵⁷, ovverosia avere una valenza performativa per la quale l’atto verbale, pronunciato in un determinato modo e in determinate circostanze, si attualizza in una realtà fisica, che può essere sia un oggetto, sia un evento, senza necessariamente implicare una creazione *ex nihilo*. Oltre all’*absolute fiat*, l’*Anutu* consiste anche nella capacità di decretare i destini⁶⁵⁸ e di avere l’obbedienza e la fedeltà delle altre divinità⁶⁵⁹. Quando questo potere viene trasferito ad

⁶⁵¹ Lawson 2001:90.

⁶⁵² Ebeling (1928b) RIA 1:115-117. Si è già visto al capitolo 3.1.4. *La generazione delle coppie divine* come gli dei possano attribuire tali poteri ad altre divinità, come ad esempio ad Ištar, nel caso del testo “L’Esaltazione di Ištar” (In.Er. III:15). Un esempio di *anutu* usurpato è l’affermazione di Ninurta del poema di Anzu III:20’-22’: “*Why [surrender] the trap[pings of kingship]? / [My utterance has become] like that of the ki[ng of the gods]. / I will not re[turn] the tablet of destinies*”, dove il dio guerriero vorrebbe tenere per sé la Tavola dei Destini, dal momento che la sua parola “è diventata come quella del re degli dei”, cioè come quella di Anu.

⁶⁵³ Varianti: e-nu-tú (I:159), ^da-nu-ti (II:45); e-nu-ti (III:49, 107); ^de-nu-ti (IV:82), mentre a IV:4, 6 si usa la perifrasi *siqarka* ^d*Anum*, “il tuo comando (*siqru* = *zikru*) è (come quello di) Anu”.

⁶⁵⁴ Jacobsen 1976:96-97.

⁶⁵⁵ Jacobsen 1946 (1977):150.

⁶⁵⁶ Greaves 1996:93.

⁶⁵⁷ Greaves 1996:91-92.

⁶⁵⁸ Gabriel 2014:260, n. 45.

⁶⁵⁹ Greaves 1996:93.

un'altra divinità, esso viene replicato, non suddiviso: ne deriva, quindi, che il ricevente ottenga alla fine la stessa quantità (e qualità) di potere originariamente in possesso di Anu⁶⁶⁰.

L'*Anutu* di Anu non è l'unico potere supremo noto alla tradizione mesopotamica: laddove, infatti, si parla dell'autorità suprema di una divinità piuttosto che di un'altra, il termine corrispondente prende il nome della divinità stessa e quindi sulla falsariga di *Anutu*, per Anu, sono attestati anche *Eautu*, da Ea, ed *Enlilutu*, da Enlil⁶⁶¹. Ognuna di queste attestazioni rimanda a poteri unici e diversi fra loro, che devono le specifiche peculiarità anche al carattere tradizionalmente attribuito alla divinità di cui sono prerogativa.

Per quanto riguarda l'*Eautu* è anch'esso caratterizzato dal potere dell'*absolute fiat*, che si realizza ogni volta che il dio Ea pronuncia un incantesimo. Jacobsen sostiene l'idea che per gli antichi vi fosse un potere intrinseco all'interno dei comandi pronunciati, un potere che costringeva questi stessi comandi ad essere obbediti, a realizzarsi e ad avverarsi. Le parole di Ea sarebbero dunque un *magically authoritative command*⁶⁶², che possiede abbastanza potere da riuscire a forzare la realizzazione, all'interno della realtà tangibile, della situazione espressa dal comando stesso.

All'interno del poema, soprattutto in virtù del fatto che Marduk viene presentato come il nuovo Enlil, il potere corrispondente a quest'ultimo dio, l'*Enlilutu*, non è mai esplicitamente citato, a favore dell'*Anutu*, che è l'unica capacità di cui si fa menzione nel testo. Nella tradizione letteraria, il comando di Enlil riflette il carattere di questo dio: la sua parola è pronunciata soprattutto a scopo distruttivo, il suo volere è insondabile⁶⁶³. In virtù forse di questo valore negativo dell'*Enlilutu* un intero genere di composizioni sumeriche⁶⁶⁴ venne classificato, già nel catalogo da Ninive (4R, 53) di canzoni del culto e preghiere del repertorio dei cantori *kalû*⁶⁶⁵, come “*balag* di Enlil”. In questa categoria, distinta da quella dei “*balag* di Inana”, erano raccolti una serie di canti dedicati anche ad altre divinità oltre ad Enlil, ma che erano radunati insieme secondo un criterio che pare contenutistico: i “*balag* di Enlil”, infatti, erano quelli che ponevano l'accento sul potere distruttivo di una o più divinità, ritenuta/e responsabile/i di determinati eventi catastrofici. Nei versi di questi

⁶⁶⁰ Greaves 1996:93.

⁶⁶¹ Lambert 2013:190 riporta un'iscrizione di Nabonedo da Harran (edito in: *AnSt* 8 (1958) 60, testo H2.A) in cui questi stessi tre poteri sono attribuito del dio Sîn: “14 ... Sîn, lord of the gods, whose name on the first day / 15 is “Crescent (?), Anu”, which /you who disturb heaven and / 16 shatter earth/underworld, who holds the function of / 17 Anuship (ᵀa-nù-ú-tú), who controls the function of Enlilship (ᵀen-líl-ú-tú) / 18 who lays hold on the function of Eaship (ᵀé-a-ú-ti), ...”

⁶⁶² Jacobsen 1976:172.

⁶⁶³ Snell 2005:333. Sull'imperscrutabilità della parola divina si veda anche Maul 2002:33-39.

⁶⁶⁴ Black 1985:11. Il *balag* era una “long lyric song in a number of unequal sections, sometimes more than thirty, and may run to more than a thousand lines. [...] the balags had been the special preserve of the gala singers”. Il nome deriva dallo strumento a corda usato per accompagnare il canto (Maul 2005:11).

⁶⁶⁵ Black 1985:11. Il catalogo, proveniente dalla “Biblioteca di Assurbanipal”, è datato al VII secolo a.C. (Löhnert 2008:426, n. 32).

componenti, la parola del Dio, la quale veicola la distruzione o il fato avverso, è oggetto di grande attenzione e ad essa vengono dedicati parecchie linee⁶⁶⁶.

Alcuni testi, come il *Poema di Anzu, Enlil e Namzitarra* e forse anche *La Sconfitta di Enmenšarra*, parlano anche del potere di decretare i destini e del possesso di Enlil della *ṭuppi šīmāti*⁶⁶⁷, contribuendo ulteriormente a definire la questione della natura dell'*Enlilutu*, che quindi si configura come potere di distruggere e di decretare i destini.

All'interno dell'En.El. Marduk entra dunque in possesso di una facoltà speciale, chiamata genericamente *Anutu*, che in realtà si compone di prerogative diverse e che raccoglie le peculiarità dell'*Anutu* (sovrano degli dei, decretare i destini), dell'*Eautu* (incantesimi) e dell'*Enlilutu* (distruggere, decretare i destini). Marduk, per nascita, come discendente della stirpe di Anšar-Anu-Ea, e per attribuzione da parte dell'assemblea divina, è in grado di sfruttare tutti questi attributi che sono, come abbiamo già detto, strettamente legati alla sua parola. Ciò che esce dalla bocca di Marduk, siano semplici parole, incantesimi o fiamme (I:96 *šaptišu ina šutābuli Gerra ittanpaḥ*, "Flame shot forth as he moved his lips"), sono tutti elementi con un alto potere performativo: le parole di Marduk hanno forti conseguenze sulla trama (es. richieste e ordini all'assemblea divina), i suoi incantesimi fanno parte delle armi con cui si appresta alla battaglia e le fiamme che possono uscire dalla sua bocca sono la concretizzazione di un incredibile potere distruttivo, innato, che lo rende superiore a qualunque avversario, anche a chi, come Qingu, ha ricevuto un dono analogo per mezzo della Tavola dei Destini (I:161 (II:47-48; III:51-52, 109-110), *epša pikunu gerra linnihḥa*, "May the utterance of your mouths [subdue] the fire-god").

È degno di nota il fatto che non venga mai fatta menzione di un potere che prenda il nome direttamente da Marduk, una "*marūtuk-utu*" o, secondo la denominazione inglese e tedesca "Mardukship" e "Mardukschaft", tuttavia c'è un gioco di parole ai versi I:101-102 che potrebbe nascondere ulteriori allusioni di significato rispetto a quelle più note:

I:101	<i>ma-ri-ú-tu ma-ri-ú-tu</i>	"Mari-utu, Mari-utu
I:102	<i>ma-ri^dUTU-ši^dUTU-ši šá</i> DINGIR.DINGIR	Figlio mio, mio Sole, mio (dio)Sole degli Dei!"

⁶⁶⁶ Black 1985:11-12.

⁶⁶⁷ Lambert 2014:287. Nel testo frammentario *La sconfitta di Enmenšarra* (Lambert 2013:281-298) non è chiaro come Enlil si sia impossessato del potere di decretare i destini che appartiene a suo zio Enmenšarra. Un riferimento a questa vicenda viene anche dal testo *Enlil e Namzitarra* (edito in Civil 1974-1977:65-71; commenti in Vanstiphout 1980:67-71; Cohen 2010:87-97 e Cooper 2011:39-43), costruito su un gioco di parole sumerico. La vicenda è semplice: mentre torna dal tempio dove presta servizio, Namzitarra riconosce il dio Enlil mentre quest'ultimo è trasformato in corvo, grazie forse ad un episodio a noi oscuro della vicenda di Enmenšarra. Enlil offre una ricompensa materiale all'uomo, ma Namzitarra, il cui nome stesso significa "granted a good/reliable destiny" (Cooper 2011:39), chiede invece che il dio, il cui epiteto è qui "*nam-mu-tar-ra*", "That he decrees the Fates" (Vanstiphout 1980:68), decreti per lui un destino. In questo modo si avvera la condizione del nome del protagonista, come ben spiega Vanstiphout 1980:68: *Namzitarra fits the true name to the un-true (= disguised) reality; Enlil reshapes the un-true (= not yet realized) reality to fit the name*".

Questa coppia di versi sembra esprimere un discorso diretto, pronunciato forse da Anu o forse da Ea al momento della nascita di Marduk. Dal verso I:81, e poi di nuovo da VI:123, si sa che ^d*marūtuk* / ^dAMAR.UTU è il nome che Marduk porta dalla nascita e che questa scrittura è appunto una delle tante varianti fonetiche in uso nel corso dei secoli per indicare il nome Marduk. La scrittura più comune e più duratura del suo nome, anche all'interno del poema, è quella composta dai logogrammi sumerici ^dAMAR.UTU⁶⁶⁸, ma naturalmente, come già detto, erano possibili numerose altre scritture fonetiche, giacché già a partire dal periodo paleo-babilonese sono attestate *ma-ru-tu-uk* (MSL XV 36 10:45) e *ma-ru-tu-UD* (MSL XV 36 11:09)⁶⁶⁹. Lambert⁶⁷⁰ riporta inoltre per il periodo tardo altre varianti, come: ^d*ma-ru-du-uk* (AfO 17 [154/56] 133 12), ^d*ma-ru-duk* (Sm 312 obv. 2), ^d*mar-duk* (KAR 166 rev. 8), *mar-duk* (Iraq 17, [1955] 23 6). Nessuno di questi casi è tuttavia quello riscontrato nel poema, al verso I:101 *ma-ri-ú-tu*, dove quindi è evidente la presenza di un gioco di parole che nasconde diversi livelli di significato⁶⁷¹.

Secondo Jacobsen⁶⁷², *ma-ri-ú-tu* sarebbe in realtà da interpretare come *mar-utu-(a)k*, “Figlio del Sole” o, meglio, “Figlio della Tempesta”, ipotesi che sarebbe sostenuta dalle peculiarità di Marduk alla nascita: I:96 fuoco dalle labbra; IV:39-40 fulmini e fiamme precedono il suo arrivo e avvolgono il suo corpo; I:105, IV:42-43, 45-46 potere sui venti, sia quelli donatigli da Anu, sia altri di sua creazione; IV:49 l'*abūbu*, “diluvio” è la sua arma più potente; V:50-52 il suo dominio sono potenti fenomeni atmosferici. La spiegazione di Jacobsen non aiuta a sciogliere il gioco di parole di questo passaggio, ma indubbiamente getta luce sulla figura di Marduk e sulle sue competenze specifiche⁶⁷³.

Michalowski⁶⁷⁴, invece, ritorna sulla questione della molteplice sovrapposizione di letture e significati, sostenendo che ^dUTU-*ši* può essere qui letto con il doppio valore fonetico “utu” e ^d*šamši*, quest'ultimo termine significherebbe non solo “mio sole”, ma, più esattamente, la formula di saluto per “sua maestà”, usata sia per la seconda, sia per la terza persona singolare.

Gabriel, cogliendo lo spunto di Michalowski, sostiene come ^dUTU-*ši* sia da interpretare come saluto, quindi “sua maestà”, e come allusione al tema centrale del poema: Marduk come sovrano degli dei⁶⁷⁵. *Nomen omen*: il destino di Marduk sarebbe quindi già nel suo nome.

⁶⁶⁸ Jacobsen 1968:105; Lambert 2013:153 Scrittura in uso fin dal periodo protodinastico II. Corrispondenza nota dalla lista An = *Anu* = *ša amēli* (CT 24 42). Litke 1998:236 – ed. online:

http://psd.museum.upenn.edu/epsd/ill/html/God/An_anu_sha2_amei.htm, consultata il 06/09/2016) alla riga 107:

^dMarduk (AMAR+PÍR) ^d*marduk* (AMAR+PÍR) *šá an-du-ra-ri*

⁶⁶⁹ Lambert 2013:161.

⁶⁷⁰ Lambert 2013:162.

⁶⁷¹ Michalowski 1990:394.

⁶⁷² Jacobsen 1968:105-106.

⁶⁷³ Lambert 2013:166, n.16 è fortemente contrario a questa interpretazione: egli ritiene, infatti, che essa sia debole sia sul piano filologico, sia sulla mancanza di alcun aggancio con le speculazioni etimologiche già formulate in antichità.

⁶⁷⁴ Michalowski 1990:394.

⁶⁷⁵ Gabriel 2014:278-279.

A completamento di questa validissima interpretazione, che si occupa però più del verso I:102, che non del *ma-ri-ú-tu* a I:101 e alla luce di quanto già espresso sulla genealogia di Marduk, si vorrebbe però aggiungere l'ipotesi che questo termine, scritto solo foneticamente e senza alcun determinativo divino⁶⁷⁶, possa in realtà riferirsi, sempre in forma di allusione, a qualcosa che succederà più avanti nel poema: il compimento del destino di Marduk e la sua acquisizione di potere. Se quindi questo potere è stato descritto in precedenza come la somma delle caratteristiche proprie dell'*Anutu*, dell'*Enlilutu* e dell'*Eautu*, il termine *ma-ri-ú-tu*, potrebbe quindi indicare l'essenza stessa del potere di Marduk, (*Marduk-utu*, non attestato), ma anche il suo "essere figlio" (*māru*, "figlio" + *utu*, desinenza per i termini astratti), ed erede della regalità divina, sia in virtù del suo luogo di nascita all'interno dell'Apsû, sia come figlio della coppia Ea-Damkina e del suo riconoscimento e legittimazione da parte del nonno Anu (I:89-92).

3.1.12. Il destino di Marduk: sovrano, guerriero, e creatore

Dopo aver introdotto alcuni concetti fondamentali per l'analisi del testo, si riprendono ora le fila della vicenda. Avevamo lasciato al capitolo 3.1.7. *Altre creazioni: gli undici mostri di Tiāmat* la dea a capo di un tremendo esercito di mostri che Anu ed Ea si trovano nell'impossibilità di fermare. I due decidono così, dopo essere tornati entrambi sconsolati da Anšar, che in questa sede agisce da sovrano del gruppo dei Grandi Dei, di ammettere l'impossibilità di scontrarsi con l'enorme potere degli incantesimi (*šiptu*) della dea Tiāmat. In questa sequenza Anšar viene apostrofato da Ea come colui che ha il potere di decretare i destini e, soprattutto, di creare e distruggere (II:62, 64, *ša šubšu u hulluqu bašû ittīšu*, "who has the power to bring into being and to destroy"). Vista l'impossibilità di affrontare Tiāmat, Ea suggerisce al figlio Marduk di proporsi come eroe per combattere contro la dea. Come abbiamo già visto nella lunga sequenza dedicata al destino e, in particolare, al destino di Marduk⁶⁷⁷, il giovane dio accetta la proposta del padre e si presenta davanti ad Anšar, offrendosi come campione degli dei, chiedendo in cambio, tuttavia, che l'assemblea divina decreti per lui un fato glorioso e che, soprattutto gli garantisca un potere speciale legato alle parole da lui pronunciate (II:156-162, in particolare II:160: *epšu pîja kîma kâtunuma šîmata lušimma*, "And let me, with my utterance, decree destinies instead of you" e II:162: *aj itūr aj inninna siqar šaptîja* "Nor may my command be nullified or altered."⁶⁷⁸).

⁶⁷⁶ Nel poema anche *Anutu* compare in due casi senza determinativo a III:49, 107 *e-nu-ti*.

⁶⁷⁷ Cfr. capitoli: 3.1.9. *Il Destino e a Tavola dei Destini*; 3.1.9.1. *Come si decreta un destino?*; 3.1.10. *I destini nel poema*.

⁶⁷⁸ Sequenza di versi riportata in modo sostanzialmente identico in III:59-64; 117-122.

Quando gli dei si radunano per la cosiddetta III assemblea (III:130 – IV:34) decretano per la prima volta il destino di Marduk, conferendogli le capacità (*Anutu*) che egli ha richiesto ad Anšar a II:155-162.

IV:3	<i>attāma kabtāta ina ilānī rabûti</i>	(They said,) “You are the most honoured among the great gods,
IV:4	<i>šīmatka lā šanān siqarka ^dAnum</i>	Your destiny is unequalled, your command is like Anu’s.
IV:5	<i>^dMarūtuk kabtāta ina ilānī rabûti</i>	Marduk, you are the most honoured among the great gods,
IV:6	<i>šīmatka lā šanān siqarka ^dAnum</i>	Your destiny is unequalled, your command is like Anu’s.
IV:7	<i>Ištu ūmimma lā innennâ qibītka</i>	Henceforth your order will not be annulled,
IV:8	<i>šušqû u šupšulu šī lū qātka</i>	It is in your power to exalt and abase.
IV:9	<i>lū kīnat šīt pīka lā sarār siqarka</i>	Your utterance is sure, your command cannot be rebelled against,
IV:10	<i>mamman ina ilānī itūkka lā ittiq</i>	None of the gods will transgress the line you draw.

In questo passaggio, i versi IV:3-6 ricordano la formula di saluto di Ea ad Anšar, a II:61-64⁶⁷⁹, soprattutto per quanto riguarda la struttura e lo stile dei quattro versi. In entrambi i casi si sta descrivendo il fato di un destinatario che viene esplicitato solo alla terza riga (IV:5 Marduk – II:63 Anšar); nel caso di Marduk, vista la sua rilevanza all’interno del poema, la questione si protrae anche per i quattro versi successivi, dove più volte compaiono termini appartenenti all’ambito semantico della parola e, più nello specifico, del comando verbale, come *siqru* (“ordine, comando”, IV:4, 6, 9), *qibitu* (“ordine”, IV:7), *šit pī* (“prodotto della bocca”, IV:9). Il comando di Marduk è inoltre investito dei caratteri di immutabilità e durabilità, come nelle formule IV:7 *lā innennâ*, “will not be annulled”; IV:9 *lū kīnat* “is sure”, *lā sarār* “cannot be rebelled against”. Queste caratteristiche gli danno il potere di prevalere sugli altri dei, come dichiarato a IV:3, 5 *kabtāta*, “il più importante”⁶⁸⁰; a IV:4, 6 *lā šanān*, “ineguagliabile” e *siqarka ^dAnum*, “il tuo comando è come (quello di) Anu”; a IV:10 *mamman ... lā ittiq*, “nessuno... trasgredirà”⁶⁸¹.

3.1.12.1. Il sovrano

Il conferimento dei poteri a Marduk avviene all’interno della cornice di una sorta di “patto sociale” temporaneo⁶⁸², che Marduk stesso è tenuto a sottoscrivere e rispettare.

IV:11	<i>zanānūtum eršat parak ilānīma</i>	Shrines for all the gods need provisioning,
-------	------------------------------------------	---------------------------------------------

⁶⁷⁹ Secondo Gabriel 2014:253-254, 259-260.

⁶⁸⁰ CAD vol. K, *kabātu*, p. 14-18, in particolare p. 16.

⁶⁸¹ Gabriel 2014:260.

⁶⁸² Gabriel 2014:332-340.

IV:12	<i>ašar sagišunu lū kūn ašrukka</i>	That you may be established where their sanctuaries are.
IV:13	<i>^dMarūtuk attāma muterru gimillini</i>	You are Marduk, our avenger,
IV:14	<i>i niddinka šarrūt^{um} kiššat kāl gimrētī</i>	We have given you kingship over the sum of the whole universe.
IV:15	<i>tišabma ina puḫri lū šaqât amatka</i>	Take your seat in the assembly, let your word be exalted,
IV:16	<i>kakkūka aj ippalṭū lira ʾisū nakirīka</i>	Let your weapons not miss the mark, but may they slay your enemies.
IV:17	<i>bēlum ša takluka napištašu gimilma</i>	Bēl, spare him who trusts in you,
IV:18	<i>u ilu ša lemnēti īḫuzu tubuk napšatsu</i>	But destroy the god who set his mind on evil.

Questo “contratto” prevede, come già detto in precedenza, che in cambio del potere che egli chiede, Marduk provveda:

- al mantenimento dei santuari divini dei Grandi Dei (IV:11-12);
- alla loro vendetta (IV:13);
- che, nonostante il supremo potere di comando che stanno per conferirgli, Marduk sieda in assemblea (IV:15);
- che il giovane dio non scateni la sua ira contro chi gli è fedele, bensì contro gli alleati di Tiāmat (IV:17-18).

Il potere che viene conferito a Marduk in questa sede, soprattutto in relazione alla possibilità di ricorrere alla violenza per risolvere il conflitto con Tiāmat (IV:16), è stato paragonato alla carica di *dictator* romano⁶⁸³, in particolare per quanto riguarda l’eccezionalità dell’evento / minaccia (battaglia contro la fazione di Tiāmat) che richiede la nomina di una figura con tali poteri, sia per il carattere inizialmente temporaneo di questa nomina, che è soggetto, in primo luogo, al superamento della prova sulla costellazione, e, in secondo luogo, alla vittoria di Marduk sul nemico⁶⁸⁴.

Le richieste dell’assemblea divina relative alle provvisori per i santuari (IV:11-12), all’istituzione di un seggio di Marduk in assemblea (IV:15) e al trattamento degli alleati e dei rivali (IV:17-18) rimandano chiaramente già al futuro di Marduk e quindi alla trasformazione della sua carica da permanente e a definitiva, in quanto presuppongono, per la loro completa realizzazione, che Marduk sia già il legittimo sovrano degli dei⁶⁸⁵.

Alle righe IV:22-26 la natura della peculiare abilità creativa di Marduk è finalmente spiegata: il suo comando orale (*epšu pīka*) ha il potere, in primo luogo di distruggere (*abātu*), e, secondariamente, di creare (*banū*) e le sue capacità sono testate su un’entità chiaramente non vivente, qual è una

⁶⁸³ Maul 2004:46; Zgoll 2006:65-66; Gabriel 2014:334.

⁶⁸⁴ Gabriel 2014:337: l’insistenza sulla necessità che Marduk vinca fa pensare che, in caso di sconfitta, gli dei possano decidere di ritirare il loro appoggio al giovane dio e revocargli ogni potere conferito.

⁶⁸⁵ Gabriel 2014:336.

costellazione (*lumāšu*)⁶⁸⁶. Secondo il pensiero di Gabriel, la parola di Marduk dimostrerebbe di avere la capacità e il potere di determinare qualcosa di permanente e stabile per gli altri dei⁶⁸⁷.

IV:22	<i>abātu</i> ⁶⁸⁸ <i>u banû qibi</i> <i>liktūnū</i> ⁶⁸⁹	Distruzione o creazione, comanda ⁶⁹⁰ , e che possa essere permanente
IV:23	<i>epšu pīka li'abbīt lumāšu</i>	Con l'azione della tua bocca, possa la costellazione essere distrutta
IV:24	<i>tūr qibīšumma lumāšu</i> <i>lišlim</i> ⁶⁹¹	Comanda(la) di nuovo e la costellazione sarà di nuovo intatta
IV:25	<i>iqbīma ina pīšu u'abbīt</i> <i>lumāšu</i> ⁶⁹²	Egli comandò e al suo comando la costellazione fu distrutta
IV:26	<i>itūr iqbīšumma lumāšu</i> <i>ittabni</i>	Lui (la) comandò di nuovo e la costellazione fu creata

L'impresa di Marduk, come già detto, si basa sulla sua parola: il prodotto della sua bocca è il mezzo attraverso il quale il potere del giovane dio si manifesta. L'impiego di termini come *qabû* ("parlare, comandare", IV:22, 25), *epēš pī* ("azione della bocca", IV:23) e *šīt pī* ("prodotto della bocca", IV:27), rimanda ai termini espressi nei versi iniziali di questa sequenza (IV:4-9) e quindi al momento in cui gli altri dei effettivamente conferiscono a Marduk le sue straordinarie capacità.

La scelta dell'oggetto su cui eseguire la dimostrazione merita una qualche spiegazione: la "costellazione" (*lumāšu*), sembra essere creata dagli altri dei proprio per l'occasione⁶⁹³: IV:19 *ušzizūma ina bīrīšun lumāša ištēn*, "They set up a constellation in the middle". La successiva menzione di questa categoria della creazione non avviene che a V:2, *kakkabāni tamšilšunu lumāši ušziz* "And set up constellations, the patterns of the stars", quando, uccisa Tīāmat, Marduk comincia a creare il cosmo dal suo corpo. Nel mondo Mesopotamico le stelle sono qualcosa di eterno e stabile, come in KAR 4 (RS 21) *ša lā uttakaru kakkab šamē dar[û]*, "es ist etwas, das nicht geändert werden darf, (wie) ein ewiger Stern"⁶⁹⁴, tuttavia quando sono costellazioni sembrano dare

⁶⁸⁶ Queste sue capacità sono una prerogative, come si è già visto, solo delle divinità più preminenti, come ad esempio Anšar; cfr. II:61-64.

⁶⁸⁷ Gabriel 2014:260 *Festsprechungsmacht bedeutet die Fähigkeit und Befugnis, durch das Wort etwas für Dritte dauerhaft festzulegen.*

⁶⁸⁸ La tavoletta BM 93016 (CT 13 14s.) attesta *amātum*, "parola".

⁶⁸⁹ CAD vol. K, *iktūnū* = *kanū* A2, "to remain stationary", "to remain quantitatively constant", p. 162.

⁶⁹⁰ A IV:22 e IV:24 è in corso un atto perlocutorio: gli dei stanno comandando a Marduk che cosa deve fare e ottengono il risultato voluto.

⁶⁹¹ CAD vol. Š1, *lišlim* = *šalāmu*, "to be in good condition, intact", p. 212-213.

⁶⁹² Borger 1959-1960:113 segnala come per molto tempo, ovverosia fino alla pubblicazione nel 1957 delle tavolette di Sultantepe (in particolare della tavola S.U. 51/58+127, cfr. Gurney 1954-1956:354 e Gurney & Finkelstein 1957:n. 3, 5), il termine sia stato letto *lubāšu*, "abito", invece che *lumāšu*, "costellazione". Tale interpretazione è, ad esempio, in Heidel 1951:37, n. 73: "There is no proof that Marduk reduced the garment to nothing in the strict sense and that he then re-created it out of nothing. As far as available evidence is concerned, the dogma of a creatio ex nihilo was not shared by the Babylonians and Assyrians. The import of this passage in all likelihood is simply that at Marduk's first command the garment was torn to shreds and that at his second command it was fully restored to its former condition". Borger segnala naturalmente l'impossibilità di mantenere tale visione, se davvero il termine è *lumāšu*, "costellazione". Dalley 2000:275, n. 15 indica l'impossibilità frequente di distinguere fra loro i segni cuneiformi *ba* e *ma*.

⁶⁹³ Horowitz 1998:111 la costellazione è "the first addition to the universe after the enthronement of Marduk".

⁶⁹⁴ Pettinato 1971:77, citato in Gabriel 2014:261, n. 51.

l'impressione di “*disintegrate and reassemble as the individual stars that comprise the constellation appear and disappear separately at dusk and dawn, or rise and set separately over the horizon*”⁶⁹⁵. In ogni caso, la scelta qui è significativa perché dimostra come Marduk possa agire anche su qualcosa destinato a durare in eterno, come per l'appunto una costellazione e, per analogia, anche sugli dei stessi⁶⁹⁶, che per primi si sono occupati di creare quella stessa costellazione. Non va infatti dimenticato che gli dei mesopotamici presentano quasi sempre una forma astrale⁶⁹⁷ e la possibilità di Marduk di agire sulle stelle ha necessariamente un riscontro anche sulle divinità stesse, come viene specificato a V:1-8: quando il giovane eroe inizia a creare il cosmo, parte proprio dai punti fissi nel cielo, definiti a V:1 come *manzaza an ilī rabūti*, “le stazioni per i grandi dei” (fissa la posizione delle stelle a cui ciascuno di loro corrisponde)⁶⁹⁸.

Non è possibile sapere con quali parole Marduk abbia comandato alla costellazione di scomparire e poi riapparire, poiché questo passaggio fondamentale è descritto in forma narrativa, quindi un'analisi sulle eventuali forme verbali che indicano la performatività linguistica non è fattibile. Nell'invito alla dimostrazione che gli altri dei rivolgono a Marduk sono però presenti tre precativi nelle forme verbali IV:22 *liktūnū*, “che possa essere permanente”, IV:23 *li'abbit* “possa essere distrutta”, IV:24 *lišlim* “possa essere di nuovo intatta”. La presenza dei precativi segnala che le frasi che vengono pronunciate dai Grandi Dei sono degli incisi dichiarativi con carattere performativo e perlocutorio, atti a far sì che Marduk agisca esattamente secondo quanto da loro comandato.

La perfetta riuscita di Marduk nell'impresa di distruggere e di ricreare, porta alla sua investitura ufficiale come campione degli dei e alla sua prima proclamazione come loro sovrano (IV:28, ^d*marūtuk-ma šarru*, “Marduk è (il) re!”), in quanto la prova di potere che egli ha compiuto per conto dell'assemblea dimostra come la capacità che gli è stata conferita in sede collegiale sia ormai inarrestabile e superiore a quella di qualunque altra divinità o del collegio stesso. Secondo Gabriel⁶⁹⁹, la verifica delle doti di Marduk va vista nel contesto dei diversi significati del termine “potere”: il giovane dio ha, dopo la prova, il “potere” di fare quanto gli è stato richiesto dall'assemblea, sia nel senso che ha dimostrato di avere le capacità (*Potenz*) necessarie ad affrontare e distruggere Tiāmat, sia che ha ottenuto il permesso dei Grandi Dei ed è quindi investito dell'autorità di agire (*Befugnis*).

⁶⁹⁵ Horowitz 1998:111.

⁶⁹⁶ Gabriel 2014:262.

⁶⁹⁷ Horowitz 1998:115, la forma astrale di Marduk è la stella Neberu, come dimostra anche il suo 49° nome a VII:124-127, 124 “*As (49) Nēberu let him hold the crossing place of heaven and netherworld, / 125 They should not cross above or below, but should wait for him. / 126 Nēberu is his star, which he caused to shine in the sky, / 127 Let him take his stand on the heavenly staircase that they may look at him*”.

⁶⁹⁸ CAD vol. M1, *manzāzu*, p. 234-239, in particolare p. 238.

⁶⁹⁹ Gabriel 2014:338.

3.1.12.2. Il guerriero

Dopo il superamento della prova, al giovane eroe sono donate varie armi, sia in forma di forze della natura, sia come artefatti: fino a questo punto del racconto, Marduk ha già ricevuto in dono da Anu i quattro venti terribili che hanno sollevato la polvere che ha scatenato il nervosismo di Tiāmat (I:105-106), mentre ora riceve uno scettro (^{gis}*ḥaṭṭa(pa)*), un trono (^{gis}*kussâ*), una staffa (*palâ^a*)⁷⁰⁰ e un'arma (non meglio identificata) che travolge il nemico (IV:29-30). Oltre a questi doni, Marduk crea altre armi: un arco completo di frecce (IV:35-36), fulmini e fiamme, una rete e dei venti terribili⁷⁰¹, dimostrando nuovamente di essere un creatore eccellente, attributo che viene espresso con la formula *nīklāti ibanni*, “he creates artful things”, che compare ripetutamente nel corso del poema (IV:136; VI:2, 38, VII:112, 116⁷⁰²) e che si contrappone al modo di creare caotico e privo di progetto che viene convenzionalmente attribuito a Tiāmat. Nel momento in cui attacca al suo carro quattro destrieri (*našmadī*) dall'aspetto terrificante (IV:50-54) – e con tanto di nomi che incutono timore⁷⁰³ - egli non li sta creando, sembra prenderli e basta, senza che la loro origine sia spiegata in alcun modo. È certamente importante notare, ancora una volta, come i primi atti di creazione di Marduk siano cose inanimate e non esseri viventi, come invece era accaduto per l'esercito di mostri messo in campo da Tiāmat, suggerendo come la creazione biologica sia, almeno in questa fase, al di fuori della sfera di competenze di Marduk.

In modo quasi sorprendente, l'epico scontro tra Marduk e Tiāmat è di breve – se non brevissima – durata: dal momento in cui Marduk va in battaglia (IV:59), al momento in cui la dea è ufficialmente morta (IV:104) intercorrono ben pochi versi se paragonati allo spazio (tre intere tavolette) che era stato impiegato per contestualizzare la vicenda che conduce all'inevitabile conflitto.

Marduk, dopo aver sconfitto Tiāmat grazie all'ausilio delle sue armi, ma anche dei suoi invincibili incantesimi, frutto sia della forza intrinseca alle sue parole, sia della particolare natura composita del suo potere, che, come abbiamo già detto, sembra essere una summa tra l'*Anutu*, l'*Enlilutu* e l'*Eautu*, lega Qingu (che nemmeno aveva preso parte allo scontro) e gli toglie la Tavola dei Destini. Dopo averla indossata, il giovane dio colpisce nuovamente Tiāmat con la mazza che gli era stata donata dai suoi padri per far sì che il suo sangue sia trasportato dal Vento del Nord e riporti ai suoi padri la notizia della sconfitta della dea (IV:128-133)⁷⁰⁴. Il fatto che Marduk faccia ricorso, in primo luogo, alle armi che egli stesso aveva creato e si risolva a usare la mazza che aveva ricevuto in dono

⁷⁰⁰ Gabriel 2014:337 questi tre oggetti sono insegne tipiche del potere regale nel Vicino Oriente Antico, a partire da Zimri-Lim di Mari (ca. prima metà del XVIII sec. a.C.), cfr CAD vol. P, *palû* A (5), p. 70-74, in particolare p. 74.

⁷⁰¹ IV:35 arco = ^{gis}*qašta*; IV:39 fulmini = *birqa*; IV:40 fuoco = *nabla*; IV:41 rete = *sapara*.

⁷⁰² VII:112 in connessione con il nome Dingir-Esiskur (^dÉ-SÍSKUR); VII:116 in connessione con il nome Girru (^d*girru* (BIL.GI).

⁷⁰³ IV:52 *Šagīšu Lā-padû Raḥḥišu Mupparša*, “The Destroyer, The Merciless, The Trampler, The Fleet”.

⁷⁰⁴ Machinist 2005:41-42. In *Anzu* (S.B. III:22-25) il vento porta via le piume dell'uccello per dare la notizia della vittoria di Ninurta a Dagan e agli altri dei; qui l'immagine è usata meno abilmente e potrebbe testimoniare una dipendenza di questo passaggio dell'En.El. proprio da *Anzu*.

solo quando ormai la nemica è già morta, implica l'idea che Marduk voglia dimostrare come sia giunto alla vittoria con i propri mezzi⁷⁰⁵.

3.1.12.3. Il creatore

Ora che Marduk finalmente concentra nelle sue mani tutti i maggiori poteri del pantheon divino e ha in suo possesso anche la Tavola dei Destini, può procedere alla creazione del cosmo, naturalmente sfruttando in modo intelligente (IV:136 *kūbu uzāzu ibannā nīklāti*, “In order to divide the lump by a clever scheme”) il corpo di Tiāmat come materia prima⁷⁰⁶.

Il primo atto creativo intrapreso da Marduk alla fine della IV Tavoletta è la separazione del cielo dalla terra (IV:137-140), tradizionalmente associata a Enlil⁷⁰⁷, secondo il progetto che già il padre aveva seguito per l'Apsû (IV:142). Il giovane eroe ne crea quindi una replica (*meḥertu*⁷⁰⁸), immediatamente seguita dalla fondazione dell'Ešarra⁷⁰⁹ simile (*tamšīlašu*) all'Ešgalla⁷¹⁰ (IV:144), che, in unione con i Cieli (IV:145 *šamāmu*), diventano i santuari, rispettivamente, di Enlil, Ea e Anu (IV:146)⁷¹¹. L'ordine con cui questi tre elementi vengono indicati è stato oggetto di comparazione con altri testi riguardanti i vari livelli del mondo⁷¹², tuttavia la semplice analisi del modo in cui sono elencati mostra che Ea risiederà nell'Ešgalla (= Apsû), Enlil nell'Ešarra e, infine, Anu nei Cieli (*šamāmū*), in accordo con la tradizione Mesopotamica.

La comparsa di Enlil e del nome tradizionale del suo santuario all'interno dell'Ekur di Nippur, il suo tempio principale, è funzionale a ribadire, ancora una volta, la rivoluzione teologica e politica che è in atto al di fuori del contesto dell'En.El.: Marduk non solo è diventato il nuovo re degli dei, sovvertendo il tradizionale Enlil, ma dalle sue azioni di creazione dipende direttamente l'esistenza del tempio o del livello cosmico a cui Enlil stesso apparteneva⁷¹³. Marduk è quindi portatore di un

⁷⁰⁵ Seri 2012:13.

⁷⁰⁶ Come è stato notato da Wilcke, le azioni creatrici di Marduk sono prive di qualunque rimando alla sfera biologica o sessuale: ogni parte del corpo di Tiāmat viene separata dal resto e associata ad un nuovo uso, trasformando così il corpo della dea da entità caotica a vero e proprio fondamento dell'ordine cosmico, cfr. Wilcke 2007b:43.

⁷⁰⁷ Seri 2012:13, come nei testi “Creation of the Pickaxe” e “Song of the Hoe”.

⁷⁰⁸ CAD vol. M2, *miḥirtu* A, p. 50-53, in particolare p. 51.

⁷⁰⁹ Lambert 1975:57. È un termine usato altrove per il tempio di Enlil a Nippur ed era situato da qualche parte tra i Cieli e l'Apsû, ma qui non è sulla terra, poiché altrove nel poema vengono date delle indicazioni diverse. In particolare, in occasione della costruzione di Babilonia in V:119-122 viene detto che essa sorgerà sopra l'Apsû, sotto al Cielo, ma in opposizione all'Ešarra. Al termine della costruzione dell'Esagila a Babilonia, il poema riferisce a VI:65-66 che “(Marduk) He sat in splendour before them, / Surveying its “horns” at the base of Ešarra”, dove questi “corni” (*qarnā*) erano i pinnacoli dell'Ešarra che doveva trovarsi, quindi, ad un qualche livello di cielo. Ad ulteriore chiarimento, si veda la figura in Livingstone 1986:81.

⁷¹⁰ Lambert 1975:57. Il termine Ešgalla è usato altrove per indicare gli inferi, ma poiché non vi è alcuna menzione nel poema di un tale luogo, l'autore è libero di impiegare il termine per indicare il livello più basso delle acque cosmiche, cioè l'Apsû.

⁷¹¹ Seri 2012:14.

⁷¹² Lambert 1975:55-58; Livingstone 1986:79-81.

⁷¹³ Seri 2012:14.

rinnovamento completo che non passa solo attraverso la sconfitta di Tiāmat e il rovesciamento del suo regime “primordiale”, ma anche attraverso la regalità divina tradizionalmente associata ad Anu ed Enlil, che vengono integrati nel contesto della nuova creazione, come simbolo di un ordine antico che può essere distrutto per essere poi nuovamente ricreato. Questo processo di distruzione e creazione di un nuovo ordine cosmico riprende esattamente quanto avvenuto nella prova della *lumašu* a cui il giovane dio era stato sottoposto dall’assemblea dei Grandi Dei (IV:22-26).

La creazione del cosmo prosegue per gran parte della V Tavoleta: con la prima metà del cadavere di Tiāmat innanzitutto Marduk organizza le costellazioni e le stelle, poi l’anno e la precessione dei corpi celesti per ogni mese (V:1-10). In seguito, crea Nannar, la luna, affinché brilli di notte e scandisca, con la sua ciclica trasformazione, il passare dei mesi; a costui contrappone il diurno Šamaš (V:11-22). Nel passaggio frammentato che segue, Marduk procede con l’organizzazione del giorno e dell’anno (V:23-46), per poi rivolgere la propria attenzione all’acqua: crea nubi e tempeste che riempiono l’abisso d’acqua, dagli occhi di Tiāmat fa scaturire il Tigri e l’Eufrate, crea pozzi per le sorgenti (V:47-60). La creazione della terra con la seconda metà del corpo della dea (V:62-66), che può essere considerata come “invertita”, poiché passa prima dalle acque e poi giunge al terreno stesso, è l’atto con cui si conclude questa lunga sequenza. A V:64 Marduk apre la rete in cui aveva imbrigliato il corpo di Tiāmat durante la battaglia (IV:95) e lascia fuoriuscire tutto ciò che conteneva, suggerendo, forse, l’idea che l’intera creazione dipendente dal corpo di Tiāmat abbia avuto luogo all’interno dei confini della rete di Marduk e rientri quindi perfettamente nel concetto di un cosmo, come sistema ordinato, armonico e finito.

Dopo aver riportato ad Anu la Tavola dei Destini, lega ai propri piedi gli undici mostri figli di Tiāmat, che egli aveva soggiogato al termine della battaglia (IV:115-118), distrugge le loro armi e ne crea delle repliche inanimate, definite “immagini” (V:75 *ibnīma šalmī[šunu]*) che pone davanti ai cancelli dell’Apsû, come memento della grande battaglia (V:67-76). È questo l’atto che conclude la creazione del cosmo ed è l’ultimo in cui Marduk sia coinvolto direttamente e con un ruolo attivo, giacché le creazioni che avvengono successivamente lo vedranno implicato solo come ideatore (per l’uomo) o come fruitore / destinatario della creazione (costruzione dell’Esagila e di Babilonia).

Al termine di questa lunga sequenza che riguarda la creazione del cosmo, di nuovo si affaccia il parallelo con Ninurta, il quale, sconfiggendo Anzu, era stato in grado di “*correct a disturbance to an already existing order*”, mentre lo straordinario obiettivo conseguito da Marduk, uccidendo Tiāmat e reimpiegando il suo corpo e quindi “*overcoming her ‘pre-order’*”, è quello di “*to bring into existence the first place, and to install its foundations elaborately and gloriously against the possibility, which the text never dismisses, of Tiamat’s renewed challenge*”⁷¹⁴. A tale proposito è

⁷¹⁴ Tutte le citazioni del paragrafo sono da Machinist 2005:45.

però interessante notare come l'atteggiamento di Marduk possa far pensare ad una creazione compiuta una volta per tutte: si introduce così il concetto che la sua successiva "immobilità", concretizzata nell'immagine del dio seduto sul suo trono in contemplazione del creato (VI:65-66), sia in realtà la metafora per la stabilità del cosmo e della creazione, conclusa e perfetta in sé stessa.⁷¹⁵

Nel corso della V Tavola, ha luogo la quarta assemblea del poema (V:85-158), durante la quale viene confermato in modo definitivo il ruolo di sovrano attribuito in precedenza a Marduk.

La transizione di Marduk da guerriero e demiurgo attivo a "sovrano-architetto/ideatore" è sottolineata dal cambio di abiti che lo vede coinvolto (V:91-102) e che è ulteriormente convalidata dai versi V:109-110: *pānāma Marduk māru naramni / inanna šarrakun qibītsu qālā*, "prima Marduk era il nostro amato figlio / ora è il nostro re, ubbidite al suo comando". Il cambio d'abito sancisce in modo definitivo la regalità di Marduk, che già era stata dichiarata a IV:28, con l'affermazione *dmarūtuk-ma šarru*, "Marduk è (il) re!". A questo punto appare evidente come il comportamento di Marduk, sia in battaglia, sia rispetto alla creazione del mondo, abbia risposto perfettamente alle aspettative dell'assemblea dei Grandi Dei, determinando così un passaggio da un carattere "temporaneo" ad uno perpetuo del potere e della regalità che gli erano stati conferiti prima della battaglia⁷¹⁶.

Gli dei, per sottolineare la conferma del ruolo di Marduk, compiono una serie di azioni di sottomissione che anticipano e, allo stesso tempo accentuano, il carattere performativo delle affermazioni al verso V:88 *annāma šarru*, "Ecco il Re!" e a V:110 *inanna šarrakun qibītsu qālā*, "ora è il nostro re, ubbidite al suo comando". Questi atti di sottomissione sono espressi alle righe V:85-88 e sono: inchinarsi (V:85 *uškinnūš*⁷¹⁷), baciare i piedi di Marduk (V:86 *unaššaqu*⁷¹⁸ *šēpīšu*), pregare umilmente (V:87 *labāniš appa*⁷¹⁹), per poi tornare ad alzarsi e inchinarsi di nuovo, dichiarando Marduk re degli dei (V:88 V:88 [*maḥriš*] *u izizū iknušū annāma šarru*. "Stettero davanti a lui, si inchinarono, 'Ecco il re!' ").

Nel suo nuovo ruolo di "sovrano-architetto/ideatore", Marduk esprime il desiderio a V:117-130 che sia costruito il suo tempio, l'Esagila, nello spazio che sta sopra l'Apsû e sotto il Cielo, come replica

⁷¹⁵ Ponchia 2013-2014:64-66. L'ordine messo in opera da Marduk è dichiarato inalterabile ed eterno, ma in un testo come *Erra ed Išum* (ca. VIII sec. a.C.) questo tema viene ribaltato e Marduk viene convinto ad abbandonare il suo trono per rinnovare quest'ordine, che si realizza, concretamente, nel restauro delle sue statue. La creazione delle statue è connessa, a sua volta, al rituale del *mīs pī*, cfr. *Capitolo 2.1.1. Premessa: il concetto di immagine divina in Egitto e in Mesopotamia*, in cui la performatività del linguaggio serve ad animare la statua e a trasformarla da oggetto di fattura umana a creatura divina.

⁷¹⁶ Maul 2004:46; Zgoll 2006:65-66; Gabriel 2014:334.

⁷¹⁷ CAD vol. K, *kanāšu*, "sottomettersi, inchinarsi", p. 144-148.

⁷¹⁸ CAD vol. N2, *našāqu*, "baciare", p. 57-60, in particolare p. 59 per il significato di "baciare i piedi" in congiunzione con il termine *šēpu*.

⁷¹⁹ CAD vol. L, *labānu B*, "pregare umilmente, mostrare massima umiltà", p. 10-12, in particolare p. 11.

(*meḥertu*) dell'Ešarra (il tempio di Enlil), che già si trovava in una posizione geografica simile, puntando così l'attenzione su Babilonia, che grazie a questa mossa viene ora a trovarsi, in via definitiva, al centro dell'universo⁷²⁰, a discapito di Nippur⁷²¹.

La VI Tavoletta inizia con Marduk che, spronato dalle parole degli altri dei, decide di usare la propria maestria (VI:2 *ibannâ nīklātē*) per la creazione di qualcos'altro: un Lullu⁷²² che prenderà il nome (*šumu*) di "uomo" (VI:6 *lušzizma Lullâ lū amēlu*⁷²³ *šumšu*, "I will bring into being Lullû, whose name shall be 'man'⁷²⁴"). La creazione dell'umanità (VI:35 *amēlūtu*) non è direttamente prodotta da Marduk, ma è da lui prima ideata "nel suo cuore" e poi esposta verbalmente al padre⁷²⁵ (VI:4 *ša ina libbīšu uštāmu inamdin milku*, "He counsels that which he had pondered in his heart"), Ea, che, sarà l'esecutore materiale del brillante progetto del figlio (VI:38, *ina nīklāti ša Marduk ibnâ Nudimmud* - For Nudimmud performed the creation with the skills of Marduk). Come già in precedenza per il cosmo, anche per questa creazione è necessario che prima avvenga una distruzione: Qingu, consegnato come istigatore della battaglia da parte dei suoi compagni, viene sacrificato e il suo sangue (*damu*) viene usato per dar forma all'uomo (VI:29-34)⁷²⁶. Anche in questo caso (in particolare VI:33 *ina dāmēšu ibnâ amēlūtu*, "From his blood he (Ea) created mankind") il verbo che indica l'azione compiuta da Ea è una forma di *banû*, "creare"⁷²⁷.

⁷²⁰ Se vi era ancora qualche dubbio circa la provenienza o la fedeltà dell'autore dell'En.El., qui viene certamente fugato: Babilonia è il centro del mondo e il suo dio il pilastro della creazione.

⁷²¹ Lambert 1975:49: la costruzione di Babilonia è, a tutti gli effetti, un atto cosmogonico, giacché, nel pensiero Mesopotamico, non vi è distinzione "between the world of nature and the products of the human race. It was held that the gods in council had decided to have cities as much as rivers: both alike were the result of divine decree. Thus there was no reason to leave cities out of cosmological thinking".

⁷²² Lambert 2013:478 VI 6-7 il termine è un prestito dal sumerico "lulu", forma reduplicata di "lû". Si incontra lo stesso termine in Atra-Ḥasīs (ed. Lambert & Millard 1969) I:195, in contrapposizione con il termine *amēlu*. La parola è usata anche per indicare Enkidu in alcuni versi dell'Epopèa di Gilgameš (I:178, 185, 192), ma Lambert esclude qualunque significato diverso da "uomo".

⁷²³ CAD vol. A2, *amīlu*, "essere umano, contrapposto a divinità e animali", p. 48-57, in particolare p. 49.

⁷²⁴ Gabriel 2014:165-166 in questa sequenza di versi, VI:5-10 è presente un gioco di parole basato sulla sillaba "lu", presente per ben diciassette volte in sole sei righe, includendo nel conteggio anche *Lullu* e *amēlu*:

VI:5	<i>dāmī lušsurma ešmēta lušabšima</i>	"I will bring together blood and form bone,
VI:6	<i>lušzizma Lullâ lū amēlu šumšu</i>	I will bring into being Lullû, whose name shall be 'man',
VI:7	<i>lubnima Lullâ amēlu</i>	I will create Lullû-man
VI:8	<i>lū endu dullu ilānima šunu lū pašhū</i>	On whom the toil of the gods will be laid that they may rest.
VI:9	<i>lušannima alkaḳāt ilāni lunakkil</i>	I will skillfully alter the organization of the gods:
VI:10	<i>istēniš lū kubbutūma ana šina lū zizu</i>	Though they are honoured as one, they shall be divided into two."

⁷²⁵ La descrizione di questo particolare processo di creazione, che parte prima dall'ideazione di un piano e passa poi per la sua verbalizzazione, è un punto di contatto con il processo di creazione esposto nella *Teologia Menfita*, ma con un'unica fondamentale differenza: nel contesto di En.El. l'esposizione verbale dell'idea non genera in sé l'uomo, mentre nel contesto egiziano le parole del creatore si trasformano nella realtà tangibile.

⁷²⁶ Lambert 2013:223 in Atra-Ḥasīs il sangue usato era stato quello di Wê o Wê-ila (A.Ḥ. I:223); in Beroso il sangue potrebbe essere o dello stesso Marduk o di un dio non meglio identificato. In *Unilingual/Bilingual Account of Creation* (ed. Lambert 2013:350-360) obv. 25 sono diverse divinità ad essere uccise (^dALLA-^dALLA).

⁷²⁷ Nel testo sumerico *Enki e Ninmaḥ* (Lambert 2013:330-345) ai versi 28-37 viene spiegato come Enki concepisca il piano per la creazione dell'uomo, da affidare poi, nella sua esecuzione materiale a Ninmaḥ. Il sangue impiegato in questo caso appartiene proprio al dio Enki.

Fino a questo momento la creazione di esseri viventi, sia per riproduzione biologica, sia attraverso altri modi non meglio specificati, era stata una prerogativa di Tiāmat e delle generazioni divine precedenti Marduk; la creazione dell'uomo è dunque l'unico caso nel poema in cui qualcosa che è considerato vivente viene creato senza ricorrere ad un processo biologico. Sono assenti qui le tradizionali dee della nascita che altrove, come in *Enki e Ninmah*⁷²⁸ o in *Atra-Ḥasīs*⁷²⁹, avevano partorito l'esperimento di Ea/Enki. È assente anche l'argilla, la materia prima che, unita al sangue di un dio, tradizionalmente serve per impastare il prototipo dell'uomo, come in *Atra-Ḥasīs* I:210-213, 225-226, 231, 252, 256 e in *Enki e Ninmah* I:30-32, II:21. In En.El. non vi è nemmeno traccia del problema della durata della vita dell'uomo e della sua morte, che tanto peso ha sulla vicenda narrata nell'*Atra-Ḥasīs*; un peso tale che diventa di fondamentale importanza anche per la ricerca di Gilgameš, al quale però la taverniera dice: Gilg. OB VA+BM iii:3-5 *inūma ilū ibnū awīlūtam / mūtam iškunū ana awīlūtīm / balāṭam ina qātīšunu iṣṣabtū*, “when the gods created mankind, / for mankind they established death, / life they kept for themselves”⁷³⁰. È forse possibile che la questione della vita (e della morte) dell'uomo passi in secondo piano, in virtù del fatto che ereditando il sangue di un dio ucciso, l'uomo ne eredita anche la capacità di morire, almeno di cause violente, e che tale assunto fosse ormai unanimemente accettato nel periodo in cui l'En.El. venne composto?⁷³¹

Gli unici elementi in comune con le altre antropogonie appena citate sono il coinvolgimento di Ea/Enki e il sangue di un dio⁷³². La materia prima di cui quest'uomo è dunque composto è il sangue: di Qingu si utilizza, per l'appunto, il sangue, ma contrariamente a quanto era accaduto per Tiāmat, il suo corpo non viene riusato.

Sembra di poter qui intravedere l'idea che per l'autore dell'En.El., così come per “l'autore” dell'*Atra-Ḥasīs* e dell'*Unilingual/Bilingual account of Creation* (obv. 25-26), la vita passi attraverso il sangue della divinità⁷³³, tuttavia in En.El. la carne della divinità sacrificata perde di importanza e viene dimenticata di fronte al compimento del brillante progetto di Marduk, che può, in ogni senso, prender vita grazie al solo ausilio del sangue.

⁷²⁸ Lambert 2013:330-345. È un testo della tradizione sumerica; le più antiche attestazioni giunte fino a noi sono probabilmente vicine al regno del sovrano paleo-babilonese Samsu-iluna (ca. seconda metà del XVIII sec. a.C.).

⁷²⁹ Lambert & Millard 1969. È un testo probabilmente composto in epoca paleo-babilonese, la cui più antica attestazione compare su una tavoletta rinvenuta a Sippar e datata al regno di Ammišaduqa (XVII sec. a.C.).

⁷³⁰ George 2003:278-279.

⁷³¹ Abusch 1998:367.

⁷³² Abusch 1998:383, n. 47: è solitamente inteso che il fluido usato in *Enki e Ninmah* fosse acqua.

⁷³³ Abusch 1998:371: nella mentalità mesopotamica di cui *Atra-Ḥasīs* è espressione, “while the clay represents the material form of man and serves as a base, the blood and flesh transmit respectively the life and kinship of the god. That is to say, the blood serves as the force which preserves and imparts to the living the characteristic quality ‘god who had a plan’ and thereby provides the life principle and intelligence, while the flesh brings forth both the mortal and immortal ghost, the ghost of man and the memorial to the god who had been slain”.

Dopo la realizzazione dell'uomo, il cui unico scopo è qui nel poema, come altrove⁷³⁴, lavorare al posto degli dei (VI:7-8⁷³⁵; 35-36), Marduk separa le divinità in due gruppi di trecento individui ciascuno, il primo viene mandato nei cieli, al comando di Anu, il secondo negli inferi e per tutti loro stabilisce le rispettive rendite (VI:46 *isqatsun*). A questo punto, gli dei, radunati insieme, decidono di compiere un'azione di creazione "corale": a VI:39-63 contribuiscono tutti insieme alla costruzione di Babilonia e dell'Esagila, il santuario di Marduk, che egli aveva desiderato ai versi V:119-130. L'Esagila viene infine costruita come replica dell'Apsû (VI:62 *mehret apsû*)⁷³⁶.

La realizzazione concreta del desiderio espresso (e comandato) da Marduk doveva dunque essere un richiamo alla situazione extra-testuale in cui il poema aveva avuto origine e quindi alla volontà di riportare nel testo la supremazia intellettuale e politica babilonese⁷³⁷.

L'ultimo atto di creazione propriamente detta che si verifica nel poema avviene a VI:86-91 quando l'arco di Marduk, che gli era stato di fondamentale importanza nella lotta contro Tiāmat, viene trasformato in una stella da parte di Anu, a ricordo della battaglia contro la dea. La trasformazione è accompagnata dall'attribuzione di tre nomi: "Long Stick", "May it hit the mark" e "Bow Star": è significativo, a nostro parere, che le imprese di Marduk si aprano e si concludano con la menzione di elementi cosmici, come la costellazione (*lumašû*) ai versi IV:23-26 e in questo passaggio con la trasformazione del suo arco in stella (^{mul}BAN), che, anche se compiuta da Anu, vuole forse comunque ricordare il carattere perpetuo e universale della creazione di Marduk.

La seconda parte della VI Tavoleta e tutta la VII sono lo spazio dove l'esaltazione finale di Marduk mediante l'attribuzione dei cinquanta nomi sacri ha luogo. Si tratta anche in questo caso di un'azione corale che, ancora una volta, avviene mentre gli dei sono riuniti in assemblea ed è di fondamentale importanza per assicurare la posizione di Marduk come sovrano degli dei.

Quando l'attribuzione dei nomi sacri si conclude, il poema dichiara, ancora una volta, l'assoluta preminenza e immutabilità della parola di Marduk, il sovrano assoluto dell'universo⁷³⁸, a VII:151-152:

VII:151 *kīnāt amātsu lā enāt qibītsu* (For) his word is reliable, his command unchanged,
 VII:152 *šīt pišû lā uštepīl ilu ajjumma* No god can alter the utterance of his mouth.

⁷³⁴ Lo scopo dell'uomo è lavorare al posto delle divinità: A.Ḫ. I:190-191; U/B Acc. obv. 27.

⁷³⁵ Seri 2014:98 individua una citazione quasi letterale tra VI:7 e A.Ḫ. Standard Babylonian II 71 e A.Ḫ. Old Babylonian G ii 9.

En. El. VI:7 *lu-ub-ni-ma lú-u₁₈-lu-a a-me-lu* Let me create humankind / I will create Lullû-man

A.Ḫ. S.B. II:71 *li-ib-ni-ma lú-u₁₈-lu-a a-me-lu*

A.Ḫ. O.B. G ii:9 *li-ib-ni-ma lu-'ul'-[la-a a-wi-lam]* Let her create humankind.

⁷³⁶ Seri 2012:18, n. 23. L'Apsû era stato il primo tempio (I:71) e quindi ne deriva la seguente relazione transitiva (a=b; b=c; a=c): l'Ešarra è una replica dell'Apsû (IV:142 *mehret*, 144 *tamšīlašû*). L'Esagila è una replica dell'Ešarra (V:120 *mehret*), che era una replica dell'Apsû, quindi anche l'Esagila è una replica dell'Apsû (VI:66 *mehret*).

⁷³⁷ Seri 2012:16-17.

⁷³⁸ Abusch 2016:63-64.

3.2. Lessico della creazione

Come si evince da una lettura anche superficiale dell'En.El., in Mesopotamia era credenza diffusa che la creazione non fosse avvenuta tutta in un singolo istante, ma che fosse il prodotto di una serie di azioni compiute da un demiurgo. Se nella Bibbia, Jaweh aveva impiegato diverse giornate prima di terminare il suo progetto, allo stesso modo Marduk nell'En.El. dovette compiere diversi passaggi prima che l'organizzazione del cosmo, ottenuto dal reimpiego del corpo di Tiāmat, potesse dirsi conclusa.

L'ebraico biblico consta di tredici diversi termini⁷³⁹ che si riferiscono alla creazione, e, in particolare, i verbi *bārā'* e *'āsāh* vengono usati nella Genesi per descrivere le azioni compiute da Jaweh; *bārā'*, inoltre, è usato unicamente in riferimento alla creazione divina. Nel lessico sumerico e accadico (così come anche in italiano o in inglese) questo tipo di divisione lessicale netta tra la sfera umana e quella divina non è presente e quindi i termini impiegati possono valere su entrambi i fronti⁷⁴⁰.

I principali verbi che in accadico indicano il “fare” sono:

- *banû*, “costruire, creare, generare, pianificare”⁷⁴¹;
- *bašāmu*, “dare forma, formare, costruire, creare”⁷⁴²;
- *epēšu*, “fare”⁷⁴³;
- *patāqu*, “formare”⁷⁴⁴.

Secondo Lambert, il verbo accadico *banû* raccoglierebbe l'eredità sumerica di due verbi dal significato diverso: *banû* = dù con il significato di “fare” o, più specificamente, “costruire” e *banû* = (u)tu con il senso di “generare” (un figlio). Quest'ultimo significato è dato anche dal verbo

⁷³⁹ Rogers 2015:136 e tabella p. 137: *bārā'* “created”; *'āsāh* “made”; *yātsar* “formed”; *pā'al* “made”; *sīm* “fixed, appointed”; *kūn* “established”; *yāsad* “founded”; *bānāh* “built”; *yālad* “begat”; *chūl* “brought forth”; *nātāh* “stretched out” (heavens); *qānāh* “formed” (literally “bought”); *āvad* “made”.

⁷⁴⁰ Lambert 1998:189.

⁷⁴¹ CAD vol. B, *banû* A, “to build, to engender, to create, to devise a plan”, p. 83-90. Varianti presenti nel testo (Talon 2001:112): G *ib-ni* IV:45; *ib-ni-ma* I:105, 115, V:75; *ib-ni-šu-ma* I:83; *ib-nu-u* V:73, VI:35, 70, VII:159; *ib-nu-ú* IV:47, 145, VI 23, 25, 29, 129, VII:129; *ib-nu-ú-ma* VI:63; *ib-na-a* V:133, 135, VI:33, 38, VII:32, 135; *ni-ib-nu-ú* I:45; *tab-na-a* II:14, III:18, 76; *ab-nu-ú* V:120; *lu-ub-ni-ma* VI:7; *lib-ni-ma* VII:11; *i-ban-na-a* IV:136, VI:2, VII:112, 116; *i-ban-nu-ú* I:132, II:18, III:22, 80; *a-bab-nu-u* II:161; *a-ban-nu-ú* III:63, 121; *ib-ta-ni* V:48; *bi-ni* V:20; *ba-nu-u* I:89, VII:80, 83; *ba-nu-ú* II:58, 145, 147, IV:22, VI:131; VII:2, 79, 89; *ba-an* VII:9, 86, 97; *ba-nu-šu-nu* VI:133; *ba-ni-šu-un* I:128; N *ib-ba-ni* I:81, 82; *ib-ba-nu-ú-ma* I:9; *ib-ba-nu-u* I:12; N² *it-tab-ni* IV:26.

⁷⁴² CAD vol. B, *bašāmu* A, “to fashion, form, build, to design, to create”, p. 137-139. Varianti presenti nel testo (Talon 2001:112): G *ib-šim* I:107, IV:35; *ib-šim-šum-ma* I:61; Gt *ib-taš-mu* VI:68; D *ú-ba-áš-šim* V:1; *ú-ba-ši-mu* V:67.

⁷⁴³ CAD vol. E, *epēšu*, p. 191-235. A seconda del termine che lo accompagna, acquisisce significati specifici. Varianti presenti nel testo (Talon 2001:114): G *i-pu-uš-ma* IV:41; *i-pu-šam-ma* I:35, III:1; *i-pu-šu* VI:67; *i-pu-šu-ma* V:108, VI:47; *te-pu-šu* II:54; *e-pu-šú* II:66; *ni-pu-uš* I:126, IV:86, V:116, VI:51; *lu-pu-uš-ma* V:122; *li-pu-uš* V:156; *li-pu-uš-ma* VI:107; *li-pu-šá* VI:110; *n-ip-pu-uš* V:130; *e-pu-uš* II:134; *e-peš* V:7, VII:36, 90; *ep-šá-ma* VI:57, *e-pe-šú* VII:89; *e-pe-šá* VI:99; D² *uš-ma* V:117; Gt *i-te-pu-šu* VI:77; *li-tep-šá* VI:118; *i-te-ep-pu-šu* VI:83, 85, 112; N *li-ip-pu-uš* VI:112.

⁷⁴⁴ CAD vol. P, *patāqu* A, “to make brick, to construct, to form (structures), to create, to fashion, to shape”, p. 273-275. Varianti presenti nel testo (Talon 2001:120): G *ip-ti-qa* VII:35; *ip-te-eg-ma* V:65; *pa-ti-qat* I:133, III:81, *pa-ti-qa-at* II:19, III:23; N *lip-pa-ti-iq-ma* VI:58; *lip-pat-qu* IV:14.

(w)alādu⁷⁴⁵, che, comunque, può anche voler dire, in alcuni contesti specifici, “produrre”, “dare forma”⁷⁴⁶.

Un esempio in cui il termine non è usato per la generazione biologica, è in En.El. I 105:

I:105 *ibnima šār erbetta u'allid* Anu creò (*ibnima*) e diede vita (*u'allid*) ai quattro venti
Ānum

La traduzione può essere ingannevole, ma i quattro venti sono semplici manifestazioni atmosferiche e in nessun caso sono da considerarsi esseri viventi.

Nel contesto letterario, come è quello dell'En.El., la creazione poteva essere descritta anche in altri modi e con l'impiego di altri verbi, come:

- *šūpû*, “rendere visibile”⁷⁴⁷: En.El. I:7 *enūma ilāni lā šūpû manāma*, “quando nessuno degli dei era ancora stato creato (lett. apparso)”;
- *šuzuzzu*, “schierare”⁷⁴⁸: En.El. I:141 *ušziz Bašmu mušhušša u Laḫāmu*, “(Tiāmat) creò (lett. schierò) l'Idra, il Dragone e l'Eroe Villosa. È inoltre il verbo con cui Marduk intende creare l'uomo (VI:6) e il carattere performativo dell'azione descritta viene ancora una volta ribadito dall'impiego del precativo sia per il verbo di “creazione” (*lušzizma*, “I will bring into being”), sia per la successiva azione di nominare (*lū amēlu šumšu*, whose name shall be ‘man’).
- *šubšû*, “rendere esistente, creare”⁷⁴⁹: En.El. I:146 (II:32; III:36) *appūnama ištēnešret kīma šuāti uštābši*, “Davvero lei (Tiāmat) ne creò undici in questa maniera”;
- *nabû*⁷⁵⁰, *šuma zakāru*⁷⁵¹, “dare un nome, nominare”: En.El. I:1-2 *Enūma eliš lā nabû šamāmū / šapliš ammatum šuma lā zakrat*, “Quando in alto i cieli non avevano nome / e di sotto la terra non aveva (ancora) un nome”.

Come si è già visto in precedenza⁷⁵², il nome rappresenta un requisito fondamentale per l'esistenza: avere un nome equivale ad esistere e, allo stesso modo, chiamare qualcosa con il suo nome, almeno

⁷⁴⁵ CAD vol. A1, *alādu*, p. 287-294. Varianti presenti nel testo (Talon 2001:111): G *ú-lid* I:16; *it-ta-lad* I:134, II:20, III:24,82; *a-lid* I:19; *a-li-di-šu* II:9, VII:5; *a-li-di-šú* II:107; *a-lit-ta-šu* V:81; *a-lit-ta-šú-nu* IV:80; *a-lit-ta-ni* II:11, III:15, 73; D *ú-al-lid* I:105; *mu-al-li-da-at / mu-um-ma-al-li-da-[at]* I:4.

⁷⁴⁶ Si rimanda a CAD vol. A1, *alādu*, p. 292 per gli esempi specifici di questo tipo di significato.

⁷⁴⁷ CAD vol. A2, *šūpû* = *apû* A 5a, p. 201-204, in particolare p. 203. Varianti presenti nel testo (Talon 2001:112): Š *ú-šá-pi* VI:90; *ú-šá-pu-u* VII:126; *ú-šá-pi-šu* V:79; *uš-te-pa-a* V:12; *šu-pu-u* I:7; *šu-pa-a-tu* VI:122; Št *uš-ta-pu-ú* I:10; *liš-te-pa-a* VI:118.

⁷⁴⁸ CAD vol. U-W, *šuzuzzu* = *uzuzzu* 28, p. 373-392, in particolare p. 392. Varianti presenti nel testo: Š *uš-zi-iz* I:141, II:27, V:2, 4; *uš-ziz* III:31, 89, IV:55; *uš-zi-zu* I:74, IV:125; *uš-zi-zu-ma* IV:19; *lu-uš-ziz-ma* VI:6.

⁷⁴⁹ CAD vol. B, *šubšû* = *bašû*, p. 144-161, in particolare p. 156. Varianti presenti nel testo (Talon 2001:113): G *ib-ši* I:117; *ba-ši-ma* II:70, VI:132; *ba-šu-u* V:86; *ba-šu-ú* II:62, 64, V:106, VII:30; Š *ú-šab-ši* I:108; *lu-šab-ši-ma* VI:5, *uš-tab-ši* I:146, II:32, III:36, 94; *šu-ub-šu-u* II:62, 64; *mu-šab-ši* VII:21; *mu-šab-šu-ú* VII:67; N *ib-ba-ši-ma* V:33.

⁷⁵⁰ CAD vol. N1, *nabû* A, p. 32-39, in particolare p. 34. Varianti presenti nel testo (Talon 2001:118): G *im-bi-ma* VI:88; *im-bi-šum-ma* I:76; *im-bu-u* VI:151, 157, VII:76, 137; *im-bu-ú* VI:147, VII:19, 144; *im-bu-ú-šú* VI:123; *tab-bé-ma* IV:81; *lu-ub-bi-ma* V:129; *ni-im-bu-u* VI:120, 139; *nim-bé-e-ma* VI:121; *it-ta-bi* VI:101, VII:136; *nit-ta-bi* VI:159; *na-bu-ú* I:1, VI:51; *i-ba-a* II:158, III:60, 118; N *in-na-bu-u* VI:155.

Nel testo è presente anche il termine *nibûtu*, “nome”, in relazione al 41° nome di Marduk “^dLugal.šū.an.na”. Variante presente nel poema: *ni-bu-ut* VII:102 (CAD vol. N 2, *nibûtu*, p. 206).

⁷⁵¹ CAD vol. Z, *zakāru* A, p. 16-22, in particolare p.19, collegato al verbo *nabû*.

⁷⁵² Cfr. Capitolo 3.1. Momenti di creazione.

in questo contesto, equivale a renderlo esistente⁷⁵³, attraverso il processo che viene definito *creatio per verbum*.

All'interno dell'epica si trovano ripetute numerose frasi che fanno riferimento al potere e all'inalterabilità della parola divina⁷⁵⁴, soprattutto di Marduk, sottolineando come la sua posizione di sovrano degli dei sia data da due componenti fondamentali: un destino “esaltato” e la parola più potente, stabile e immutabile di tutto l'universo. La parola divina di Marduk, in quanto re degli dei, deve servire a decretare i destini, parlare con l'intento di creare la vita, ordinare il cosmo e la creazione e quindi, una volta pronunciata, porta sul piano dell'esistenza l'idea del dio⁷⁵⁵.

Alcuni esempi riguardanti l'immutabilità dei comandi di Marduk possono essere dati dalle righe II:161-162, IV:7, VII:151-152.

II:161 *lā utakkar mimmû abannû anāku* Che non sia cambiato tutto ciò che io in persona creo

II:162 *aj itūr aj inninna siqar šaptīja* Che il mio comando non sia annullato o alterato

IV:7 *ištu ūmimma lā inninnā⁷⁵⁶ qibītka,* d'ora in poi il tuo comando non potrà essere revocato:

VII:151 *kīnāt amātsu lā enāt qibītsu* Eterna è la sua parola, immutabile il suo comando

VII:152 *šīt pīšu lā uštepīl ilu ajjumma* Nessuno degli dei può alterare ciò che esce dalla sua bocca.

Per quanto riguarda invece il rapporto tra idea e creazione, il verso più significativo è sicuramente il VI:4, che presenta un legame molto forte con l'idea che è alla base della *Teologia Menfita*: il pensiero del creatore (ciò che è nel suo cuore) si trasforma in realtà tangibile mediante il mezzo della parola.

VI:4 *ša ina libbīšu uštāmu inamdin milku,* “He counsels that which he had pondered in his heart”

Dal punto di vista dei termini che appartengono al campo semantico della parola pronunciata⁷⁵⁷, all'interno del poema sono identificati i seguenti⁷⁵⁸:

- *amatu*, “parola pronunciata, discorso”⁷⁵⁹. Varianti: *a-ma-tum* I:125, II:5, 49, 59, 71, 135, V:118; *a-ma-tu* III:2; *a-ma-tú* VI:11; *a-ma-a-ti* I:34; *a-ma-ta* VI:20; *a-mat* II:66, 102, 153; *a-mat-ka* II:101, IV:15; *a-mat-su* VII:151; *a-ma-tu-šu* VII:31.

- *dabābu*, “discorso, parole”⁷⁶⁰. Varianti: *da-ba-ba* VII:39.

- *ipīš pī*, “comando, azione della bocca”⁷⁶¹. Varianti: *ep-šu pi-i-šu* III:115, VI:103, 115; *ep-šu pi-i-šú* VI:3; *ep-šú pi-i-šú* III:57, VI:19; *ep-šú pi-i-ka* IV:23; *e-pu-uš pi-ka* II:134; *ep-ša pi-i-ku-nu*

⁷⁵³ Lambert 1998:192.

⁷⁵⁴ Lawson 2001:84.

⁷⁵⁵ Lawson 2001:85-86.

⁷⁵⁶ CAD vol. E, *enû*, p. 173-177, in particolare p. 177. Il verbo è al tema N (passivo).

⁷⁵⁷ Vengono esclusi dalla discussione tutti i termini che si riferiscono alla sua assenza, ovvero al silenzio.

⁷⁵⁸ Conteggio e varianti da Talon 2001:111-125.

⁷⁵⁹ CAD vol. A2, *amatu*, 1. ‘spoken word, utterance, formula,’ 4. ‘command, order, decision’, p. 29-43, in particolare p. 35, 36, 42 1.

⁷⁶⁰ CAD vol. D, *dabābu*, 1. “speech, words”, 2. “statement, report, rumor, wording”, p. 2-4.

- I:161, II:47; *ep-šu pi-i-ku-nu* III:109; *ep-šu pi-ku-nu* III:51; *ep-šu pi-ia* III:62, 120; *ep-šú pi-ia* II:160;
- *nannû*, “ordine, comando”⁷⁶². Varianti: *na-an-nu-uš-šu* VI:132. Nel poema compare nel contesto della spiegazione del potere della parola divina di Marduk legata al potere del suo primo nome, cioè proprio ^d*Marūtuk*, “Marduk” (VI:132).
 - *nību*, “nome, discorso”⁷⁶³. Nell’unico caso attestato nel poema il termine ha un significato vicino a “giuramento”. Varianti: *nim-bu-ku-un* VI:21.
 - *pû*, “bocca, comando, ordine”⁷⁶⁴, Varianti: *pi-i* VII:32; *pa-a-šu* I:35, III:1, V:117; *pa-a-ša* IV:100; *pi-i-šú* III:48, 57, 106, VI:3, 19, 140, VII:152; *pi-i-šu* III:115, IV:25, 27, VI:103, 115; *pi-šú* V:146; *pi-i-šá* IV:97; *pi-i-ka* I:158, II:44, IV:9, 23; *pi-ka* II:134; *pi-i-ku-nu* I:161, II:47, III:109; *pi-ku-nu* III:51; *pi-ia* II:160, III:62, 120; *pa-a-šu-nu* V:108, VI:47; *pa-a-ši-na* VII:33.
 - *qibītu*, “parola, comando divino che crea e mantiene propriamente in funzione il mondo”⁷⁶⁵. Varianti: *qí-bit-ka* IV:7; *qi-bit-tuš* II:123; *qí-bi-tuš-šu* VI:104; *qí-bit-su* V:110, VII:151. Nell’attestazione a IV:7 è il termine che indica quale tipologia di parola pronunciata da Marduk viene resa immutabile da parte dell’assemblea divina e di nuovo a V:110 e VII:151 si riferisce all’immutabilità dei suoi comandi che, come rivelato dal significato stesso del termine, servono a creare e garantire la stabilità dell’ordine cosmico.
 - *šit pí*, “prodotto della bocca, parola”⁷⁶⁶. Varianti⁷⁶⁷: *ši-it pi-i-ka* I:158, II:44, III:48, 106, IV:9, *ši-it pi-i-šu* IV: 27; *ši-it pi-i-šú* VII:152.
 - *šaptu*, “labbra, discorso, comando”⁷⁶⁸. Varianti: *šap-ti* IV:53; *šap-ti-šú* I:96, II:124; *šap-ti-šu* II:138, IV:61; *šap-ti-šá* IV:72, 98; *ša-pat-su* II:50; *ša-ap-tu-uk* II:139, 141; *šap-ti-ia* II:162, III:64, 122; *šap-ta-šu-nu* II:122. Le attestazioni in cui il termine è inteso con il significato di “parola” e non semplicemente come “labbra”, sono quelle sottolineate. In particolare per l’occorrenza ai versi II:162, III:64, 122 il termine è impiegato da Marduk stesso per indicare il suo comando, cioè “l’oggetto” dell’aumento di potere che egli chiede all’assemblea divina.

⁷⁶¹ CAD vol. I-J, *ipšu* A, p.168-171 (da *epešu*, “to act, to be active, to build, construct, manufacture”), 1. “act, deed”, 3. “work, achievement, equipment”, 5. *ipiš pí* “speech, command”. Alla lettera, *ipiš pí* è un atto o un’azione della bocca.

⁷⁶² CAD vol. N 1, *nannû*, “order, command”, p. 261.

⁷⁶³ CAD vol. N 2, *nību* A, 1. “name”, 3. “utterance”, p. 206.

⁷⁶⁴ CAD vol. P, *pû* A, 1. “mouth”, 2. “command, order, rule”, 5. “speech, language, talk, oral communication”, p 453-471.

⁷⁶⁵ CAD vol. Q, *qibitu*, 1. “speech, word, report”, 2. “order, command”, 5. “divine pronouncement creating and maintaining the proper functioning of the world”, p. 244- 248,

⁷⁶⁶ CAD vol. S, *šitu*, 2. “birth, emergence”, 3. “produce, product, offspring”. p. 215-221. In combinazione con “bocca” (*pí*) *šit pí* = “utterance, command”. Come in *ipiš pí*, *šit pí* è letteralmente un “prodotto della bocca”.

⁷⁶⁷ Dal momento che il termine ha come significato primario quello di “nascita”, vengono riportate solo le varianti in cui è in congiunzione con il termine *pû*, “bocca” per il significato di “prodotto della bocca”, ovverosia “comando”, “parola”.

⁷⁶⁸ CAD vol. Š 1, *šaptu*, 1. “lip”, 2. “utterance”, p. 483-487,

- *têrtu*, “istruzione, ordine”⁷⁶⁹. Varianti: *ter-ti* VI:18; *te-ret* III:14, 72, VII:6; *te-re-e-ti* VI:45, 78; *te-re-tu-šá* I:145, II:31, III:35, 93; *te-re-tuš* VI:41; *te-re-e-ti-ia* VII:142. Questo termine sembra essere usato in egual misura per un ordine scritto ed uno impartito oralmente. Tra i suoi significati, ve ne è anche uno relativo all’estispicina, che viene ben spiegato dalla frase di Bottéro⁷⁷⁰ “[...] words and wishes of the gods could be written down: the entire doctrine of so called deductive divination [...] was based on the notion that the gods were free to communicate their will concerning the future [...], to humans as they saw fit by “inscribing” it in things of nature, as they were creating them”. Le parole degli dei, i loro ordini, per poter essere ascoltati devono quindi essere “letti” grazie all’ausilio dell’interpretazione di segni, presenti anche negli organi degli animali.
- *tēmu*, “ordine, comando, decisione (divina)”⁷⁷¹. Varianti: *tè-e-mu* VI:12; *tè-mi* VII:114; *tè-ma-šū-ma* IV:68; *tè-en-šá* IV:88; *tè-mi-ni* III:127.
- *zikru*, “nome, parola”⁷⁷². Varianti: *zik-ri* II:79, 103, VI:1, 140, VII:137, 143; *zik-ru-ka* I:156, II:42, III:46, 104; *zik-ra-šū* V:112; *zi-kir-šū* VI:51, VII:54, 139; *zik-ri-šū* VI:102; *sì-qar* II:59, 162, III:64, 122; *sì-qar-ka* IV:4, 6, 9; *sì-qar-šú-un* VI:161. Si tratta di un altro termine di grande importanza, viene impiegato per indicare il comando verbale di Qingu che Tiāmat cerca di esaltare nella scena (ripetuta più volte) dello schieramento delle proprie armate (I I:156, II:42, III:46, 104), nonché come termine per indicare che la parola di Marduk possiede un potere pari a quello di Anu (IV:4, 6, 9). Sempre nel contesto del potere del discorso divino è impiegato anche a II:79, 103 in riferimento ad Anšar e a VI:1 all’assemblea degli dei. È molto interessante l’impiego di questo lemma a VI:140, giacché la coppia di versi VI:139-140 ^d*Lugal-dimmerankia šumšu ša nimbû puhurni / zikrī piššu nušašqû eli ilāni abbēšu*, “Lugaldimmerankia is the name by which we all called him, Whose **command** we have exalted above that of the gods his fathers” spiega esattamente il tipo di potere di cui è stata investita la parola di Marduk.

Tra i verbi che rimandano ad una qualche forma di comunicazione verbale, sono attestati:

- *amû*, “discutere, considerare, ponderare”⁷⁷³. Varianti: *Št uš-ta-mu-ú* VI:4.
- *apālu*, “rispondere”⁷⁷⁴. Varianti: G *i-pul-ma* I:47; *i-pul-šū-ma* VI:11; *i-pu-lu-šū-ma* VI:27; *ip-pal* II:60.

⁷⁶⁹ CAD vol. T, *têrtu*, 1. “message, information, report”, 2. “instructions, order”, 5. “decree, commission issued by the god”, 6. “extispicy”, p. 357-367.

⁷⁷⁰ Bottéro 2001:92.

⁷⁷¹ CAD vol. T, *tēmu*, 1. “report, news, information”, 2. “order, command, instructions, 3. “decision, deliberation, 4. “plan, intention”, 5. “reason, intelligence”, 7. “characteristic, essence”, p. 85-97.

⁷⁷² CAD vol. Z, *zikru* A, 1. “discourse, utterance, pronouncement, words”, 3. “(divine or royal) command, order”, p. 112-116.

⁷⁷³ CAD vol. A 2, *amû* A = *šutāmû*, 4. “to discuss, to consider, to ponder”, p. 86-89, in particolare p. 89.

⁷⁷⁴ CAD vol. A 2, *apālu* A, 2. “to answer a question, to echo, to respond”, p. 155-165.

- *atmû*, “discutere, parlare a qualcuno”⁷⁷⁵. Varianti: G *at-me-šim-ma* II:102; *a-ta-mu-ka* II:65; *i-ta-ma-a* III:57, 115; *a-ta-ma-a* VI:22; *i-ta-mi-šu* II:130.
- *dabābu*, “parlare”⁷⁷⁶. Varianti: G *id-bu-bu* VII:157.
- *dalālu*, “esaltare, cantare le lodi”⁷⁷⁷. Varianti: G *lid-lu-la* VII:24; ŠD *liš-dal-li-lu* VII:46.
- *nabû*, “nominare”⁷⁷⁸. Varianti: G *im-bi-ma* VI:88; *im-bi-šum-ma* I:76; *im-bu-u* VI:151, 157, VII:76, 137; *im-bu-ú* VI:147, VII:19, 144; *im-bu-ú-šú* VI:123; *tab-bé-ma* IV:81; *lu-ub-bi-ma* V:129; *ni-im-bu-u* VI:120, 139; *nim-bé-e-ma* VI:121; *it-ta-bi* VI:101, VII:136; *nit-ta-bi* VI:159; *na-bu-ú* I:1, VI:51; *i-ba-a* II:158, III:60, 118; N *in-na-bu-u* VI:155. È uno dei termini chiave anche della creazione all’interno del poema, perché, come abbiamo visto nel corso dell’analisi, dare un nome a qualcosa in molti casi significa renderlo esistente e il concetto della mancanza di nome si sovrappone a quello del non essere, riproponendo uno stilema narrativo caro alla tradizione mesopotamica⁷⁷⁹.
- *qabû*, “dire, parlare, ordinare, nominare”⁷⁸⁰. Varianti: G *iq-bi-ma* IV:25; *iq-bi-šum-ma* IV:26; *iq-bu-u* V:111; *liq-bu-ú* VII:24; *i-qab-bi* V:117, VI:3, 86; *i-qab-bi-šú* VI:11; *i-qab-bu-ú-šú* V:149; *ta-qab-bu-ú* V:116; *qí-bi* IV:22; *qí-bi-šum-ma* IV:24; *qa-ba-a-šú* V:131; *qa-ba-šú* V:146; *qa-bé-e* VI:102; N *liq-qa-a-bi* VII:50. Le attestazioni relative a questo verbo si trovano in momenti significativi del poema, come alle linee IV:22, 24 dove il verbo è impiegato dalle divinità per esprimere esattamente quale sfumatura del “parlare” Marduk debba impiegare per superare la prova della costellazione. Non si tratta quindi di un semplice “dire”, ma di un verbo che ha tra i suoi significati anche quello di ordinare e, importantissimo, di dare un nome. Nel contesto della *creatio per verbum*, il concetto di assegnare un nome a qualcosa per renderla esistente è il cardine di tutta la speculazione. Non sembra casuale nemmeno l’impiego di questo termine alla riga VI:3, quando Marduk si decide a dare *forma* a ciò che ha pensato e si rivolge quindi al padre Ea per dirgli che ha intenzione di creare l’uomo, facendo sì, anche con l’ausilio dell’impiego di forme verbali precativa a VI:6 (*lušzizma*, “I will bring into being”, *lū amēlu šumšu*, whose name shall be ‘man’), che il suo desiderio diventi un ordine immutabile.

⁷⁷⁵ CAD vol. A 2, *amû* A = *atmû*, 2. “to discuss, to talk over, to negotiate”, 3. “to speak to somebody”, p. 86-89.

⁷⁷⁶ CAD vol. D, *dabābu*, 1. “to speak, to talk, to tell, relate”, 2. “to recite, speak aloud”, p. 4-14.

⁷⁷⁷ CAD vol. D, *dalālu* A, 1. “to proclaim, to glorify”, p. 46-47.

⁷⁷⁸ CAD vol. N1, *nabû* A, 1. “to name, to give a name”, 2. “to invoke”, 4. “to decree, to proclaim, to command”, p. 32-39, in particolare p. 34.

⁷⁷⁹ Per la discussione del concetto si vedano i capitoli 3.1. *Momenti di creazione* e 3.1.9. *Il Destino e la Tavola dei Destini*.

⁷⁸⁰ CAD vol. Q, *qabû*, 1. “to say, tell, speak, to report, to recite, to pronounce”, 4. “to give an order, to decree”, 7. “to name, call”, p. 22-42.

- *šāmu/šīāmu*, “decretare (un destino)”⁷⁸¹. Varianti: G *i-ši-mu* III:138, VI:92; *i-ši-mu-ma* IV:33; *li-ši-mu* III:10; *ši-i-mu* I:8; *iš-ti-mu* I:160, II:46, III:50, 108; *ši-ma-šú* III:65, 123; D *lu-šim-mu* II:61, 63; *mu-ši-mu* III:130.
- *zakāru*, “parlare, nominare”⁷⁸². Varianti: G *taz-ku-ra* V:137; *ni-iz-kur* VI:143; *i-zak-kar* II:96, 154, III:2, VI:20; *i-zak-kār* II:72; *i-zak-kar-šu* I:30; *i-zak-kar-šú* I:36, II:108; *i-zak-kār-šu* II:84; *i-zak-kar-šu-un* III:70; *i-zak-ka-ru* V:108; *a-zak-ka-ru-ka* III:12; *iz-zak-kar* V:118; *iz-zak-ru* I:112, IV:20, V:114, 150, VI:48, 158; *iz-zak-ru-ma* V:111; *zuk-ra* VI:160; *zak-rat* I:2; D *ú-zak-ki-ru-ma* VI:97; *ú-zak-ki-ru-ni* VI:166; *li-zak-ki-ra* VI:108; *zuk-ku-ru* I:8; N *iz-zak-ru* I:10, VII:61; *li-za-ki-ir* VII:50; *li-iz-zak-ra* VI:114; *li-zak-ru* VII:160. È il verbo del parlare più attestato di tutto il poema e si presenta in contesti diversificati che non lasciano intendere alcun significato specifico riguardo alle modalità del dire. È di grandissima importanza la sua correlazione, in alcuni casi, con il termine *šumu*, “nome”⁷⁸³; tale locuzione, *šuma zakāru* all’interno dell’En.El. ha il chiaro significato di attribuire un nome⁷⁸⁴.

Qualche termine, infine, può dirsi come afferente a quello che è uno dei domini propri della parola performativa, cioè la magia, che viene qui solo registrata in presenza e non discussa: è infatti oltre lo scopo della presente indagine addentrarsi nelle problematiche della magia mesopotamica⁷⁸⁵:

- *arāru*, “maledire”⁷⁸⁶. Varianti: G *a-ra-ar-ru* VI:97. Nel contesto in cui è inserito, è un verbo con una fortissima valenza performativa, in quanto contribuisce, in unione con il verbo *tamû*, “giurare”⁷⁸⁷, attestato alla riga successiva (*it-mu-ú*) VI:98, a legare in modo permanente il destino degli dei a quello di Marduk, rendendoli eternamente suoi sudditi.
- *manû*, “recitare”⁷⁸⁸. Varianti: G *im-nu-šum-ma* I:63; *im-ni-šu* IV:120; *i-man-ni* IV:91. Nei casi I:63 e IV:91 il termine è accompagnato dal sostantivo *tû*, “incantesimo”: si tratta dunque di un

⁷⁸¹ CAD vol. Š 1, *šāmu/šīāmu* B, 1. “to allot power, qualities, character, to establish, to assign a role, an activity, to grant a fate, to appoint to an office, to designate for a purpose, to destine for a particular lot or future”, 2. *šīmta šāmu* “to decree fate, determine a person’s lot” p. 358-364, in particolare p. 361-363.

⁷⁸² CAD vol. Z, *zakāru* A, 1. “to declare”, 2. “to invoke”, 4. I/3 “to name”, p. 16-22.

⁷⁸³ CAD vol. Š 3, *šumu*, 1. “name”, 2. “fame, reputation”, p. 284-297.

⁷⁸⁴ CAD vol. Š 3, *šumu*, 1b, p. 287.

⁷⁸⁵ Nonostante l’importanza della parola performativa nel contesto magico, non si entrerà qui in alcuna discussione sulla magia mesopotamica, né sui testi giunti sino a noi. Lo scopo dell’analisi è lo studio della *creatio per verbum* all’interno del contesto dell’En.El. e a tal proposito si è scelto di limitarsi alla menzione della presenza e della funzione degli incantesimi nel testo in oggetto, ricordando, però, che, come per altre questioni, anche in questo caso i sortilegi sono solo menzionati, non viene riportata nessuna citazione da testi di magia veri e propri, appartenenti alla tradizione magica precedente alla composizione del poema. Come scrivono Kramer & Maier 1989:101 in riferimento agli incantesimi che presentano in azione la coppia Marduk (generalmente identificato come Asalluḫi in questi testi) - Ea “[...] *powerful illocutionary commands do not so much describe what will happen, but make it happen. In other words, word and performance are one – the very essence of magic*”.

⁷⁸⁶ CAD vol. A 2, *arāru* A, 1. “to curse”, p. 234-236.

⁷⁸⁷ CAD vol. T, *tamû*, 1. “to take an oath, to swear”, p. 159-168.

⁷⁸⁸ CAD vol. M 1, *manû*, 1. “to count”, 3. “to recite, to recount events”, p. 221-227.

verbo fortemente performativo, giacché consente la concretizzazione nel reale del sortilegio a cui si riferisce.

- *šiptu*, “incantesimo”⁷⁸⁹. Varianti: *šip-tu* VII:26; *šip-ta* IV:91; *ši-ip-ti* II:86, 110; *šip-ti-ka* II:78; *šip-ti-šu* VI:153; EN VII:11; ÉN-šú VII:34. È una delle forme più autorevoli della parola performativa: l’incantesimo è investito di un potere tale da credere che possa modificare la realtà esistente. I sortilegi presenti nel poema sono sfruttati soprattutto come armi, sia da parte di Ea, che di Tiāmat, che di Marduk. Questo termine ha un largo impiego nella sezione riguardante i Cinquanta Nomi di Marduk, tra la fine della VI e la VII Tavoleta.
- *tû*, “incantesimo”⁷⁹⁰. Varianti: *ta-a* IV:61; *ta-a-šu* I:62, VII:33; *ta-a-šú* IV:91; *ta-a-ša* IV:71; *ta-a-ka* I:153, II:39, III:43, 101; *te-e-ka* II:150. Questo termine viene usato soprattutto per indicare gli incantesimi nel loro aspetto di arma: prima di tutto da Ea, che a I:62 ne usa uno per addormentare e sopraffare Apsû; in secondo luogo sono una prerogativa di Tiāmat (I:153; II:39; III:43, 101; IV:71, 91) e, non meno importante, dello stesso Marduk (II:150; IV:61).

3.3. A cosa serve la parola in *Enūma Eliš*?

Dopo aver analizzato tutti i momenti di creazione che intercorrono all’interno del poema si passa ora all’individuazione delle azioni che rimandano ad una dimensione performativa della parola all’interno del testo, per cercare di comprendere in che modo creazione e parola si intreccino in questo particolare ambito.

3.3.1. *Esistere e ricevere un nome / Avere un nome per poter esistere*

L’importanza di ricevere un nome per poter esistere viene dichiarata attraverso una perifrasi già all’inizio della I Tavoleta: prima della creazione non esisteva nulla, nemmeno il nome dei Cieli o della Terra (I:1-2; *Enūma eliš lā nabû šamāmū / šapliš ammatum šuma lā zakrat*, “Quando in alto i cieli non avevano nome / e di sotto la terra non aveva (ancora) un nome”). Si è già accennato come l’alternanza nome – esistenza possa rimandare ad uno stilema letterario già in uso dal periodo sumerico, come attestato, ad esempio, dalla disputa fra “La Pecora e il Grano”⁷⁹¹.

La presenza nel testo di 24 attestazioni per il verbo *nabû*, “nominare”⁷⁹², e della formula *šuma*⁷⁹³ *zakāru*⁷⁹⁴ rimandano, ancora una volta all’importanza che tale azione riveste all’interno del poema.

⁷⁸⁹ CAD vol. Š 3, *šiptu* A, “incantation, spell”, p. 86-91.

⁷⁹⁰ CAD vol. T, *tû* A, “incantation, spell”, p. 441-442.

⁷⁹¹ Si rimanda al capitolo 3.1. *Momenti di Creazione*.

⁷⁹² CAD vol. N1, *nabû* A, p. 32-39, in particolare p. 34. Varianti presenti nel testo (Talon 2001:118): G *im-bi-ma* VI:88; *im-bi-šum-ma* I:76; *im-bu-u* VI:151, 157, VII:76, 137; *im-bu-ú* VI:147, VII:19, 144; *im-bu-ú-šú* VI:123; *tab-bé-ma*

Fra tutte le attestazioni, quelle inserite in tabella⁷⁹⁵ sono quelle connesse, nello specifico, al concetto di “nominare per esistere”.

Nominare I: *šumu* / *zikru*⁷⁹⁶ non in locuzione.

Linea	Testo	Traduzione	Agente	Destinatario
V:112	^d <i>Lugal-dimmer-an-kia zikrašu šuaššu tiklāššu</i>	“His name is Lugaldimmerankia, trust in him!”	Grandi Dei	Marduk
VI:90	<i>šalšu šumša^{mul} BAN ina šamê ušāpi</i>	With the third name, “Bow Star”, he made it to shine in the sky,	Anu	Arco di Marduk
VII:140	<i>šū kīma jātima^d Ea lū šumšu</i>	Let him, like me, be called (51) ‘Ea’.	Ea	Marduk

Nominare II: verbo *nabû*, *nabû* + *šumu* / *zikru*

Linea	Testo	Traduzione	Agente	Destinatario
I:1	<i>Enūma eliš lā nabû šamāmū</i>	Quando in alto i cieli non avevano nome	X	“I Cieli”
I:76	<i>imbīšumma Apsû uaddû ešrēti</i>	He called it Apsû, whose shrines he appointed.	Ea	Apsû
V:129	<i>lubbima šumšu Bābil[i]^{ki} bītāt ilānī rabûti</i>	I shall call its name ‘Babylon’, ‘The Homes of the Great Gods’,	Marduk	Babilonia
VI:88	<i>imbima ša qašti kīam šumīša</i>	Thus he called the names of the bow	Anu	Arco di Marduk
VI:101	<i>ušātir Anšar^d Asalluḫi ittabi šumšu</i>	Anšar gave him his exalted name, Asalluḫi:	Anšar	Marduk
VI:121	<i>i nimbēma ḫanšā šumēšu</i>	Come, let us call the fifty names	Grandi Dei	Marduk
VI:157	<i>3.ĀM šumēšu imbû Anšar^d Laḫmu u^d Laḫamu</i>	Anšar, Laḫmu, and Laḫamu (each) called him by three of his names,	Anšar, Laḫmu, Laḫamu	Marduk
VI:165	<i>ūšibūma ina ukkinnašunu inambû šīmāte</i>	They sat down in their assembly, summoning the destinies,	Grandi Dei	Marduk
VII:136	<i>bēl mātāti šumšu ittabi abu^d Enlil</i>	Enlil, the father, called him by his own name, (50) “Lord of the Lands.”	Enlil	Marduk

IV:81; *lu-ub-bi-ma* V:129; *ni-im-bu-u* VI:120, 139; *nim-bé-e-ma* VI:121; *it-ta-bi* VI:101, VII:136; *nit-ta-bi* VI:159; *na-bu-ú* I:1, VI:51; *i-ba-a* II:158, III:60, 118; N *in-na-bu-u* VI:155.

⁷⁹³ CAD vol. Š 3, *šumu*, 1. “name”, 2. “fame, reputation”, p. 284-297. Varianti presenti nel testo (Talon 2011:123): *šuma* I:2, 8; *šu-mi* I:10; *šum-šu* V:137, VI:139, VII:129, 136, 140; *šum-šú* V:129; *šu-um-šú* VII:160; *šum-šā* VI:90; *šume-šú* VI:146, VII:108; *šume-e-šu* VII:144; *šume-e-šú* VI:121; *šu-mi-šu-ma* VII:122; MU VI:120; *šume-šu-ma* VI:149; MU-šu VI:6, VII:50; MU-šú VI:101, 143, 147, 155, 164, 166, VII:119, MU.MEŠ-ša VI:88; MU.MEŠ-šú VI:157, 159, 160.

⁷⁹⁴ CAD vol. Z, *zakāru* A, 1. “to declare”, 2. “to invoke”, 4. I/3 “to name”, p. 16-22.

⁷⁹⁵ Elaborazione della tabella presente in Gabriel 2014:268-270.

⁷⁹⁶ CAD vol. Z, *zikru* A, 1. “discourse, utterance, pronouncement, words”, 3. “(divine or royal) command, order”, p. 112-116.

VII:137	<i>zīkrī^d Igigi imbû nagabšun</i>	Ea heard the names which all the Igigi called	Igigi	Marduk
VII:144	<i>ḥanšā šumēšu imbû ušātīrū alkatsu</i>	Called his fifty names and assigned him an outstanding position.	Grandi Dei	Marduk

Nominare III: locuzione *šuma zakāru*

Linea	Testo	Traduzione	Agente	Destinatario
I:2	<i>šapliš ammatum šuma lā zakrat</i>	e di sotto la terra non aveva (ancora) un nome	X	“la Terra”
I:8	<i>šuma lā zukkuru šīmāte lā šīmū</i>	Quando nessun nome, nessun destino era stato decretato	X	Gli dei?
I:10	<i>Laḥmu u Laḥāmu uštāpū šumī izzakrū</i>	Laḥmu e Laḥāmu apparvero e ricevettero dei nomi	Apsû e Tiāmat?	Laḥmu e Laḥamu
VI:166	<i>ina mēšī nagbašunu uzakkīrūni šumšu</i>	And with all due rites they called his name:	Grandi Dei	Marduk

Come abbiamo già avuto modo di mostrare altrove⁷⁹⁷, i versi I:1-2 insistono sulla mancanza di nome dei cieli e della terra, anche dopo la comparsa di Apsû e Tiāmat, è sottolineato, ancora una volta, il fatto che nessun dio avesse ancora ricevuto un nome, né, tantomeno, un destino (I:7-8: *enūma ilāni lā šūpū manāma / šuma lā zukkuru šīmātu lā šīmu*, “Quando nessuno degli dei era ancora stato creato (lett. apparso) / Quando nessun nome, nessun destino era stato decretato”). I primi ad essere creati per i quali s’insiste sull’importanza del nome sono Laḥmu e Laḥāmu (I:10 *Laḥmu u Laḥāmu uštāpū šumī izzakrū*, “Laḥmu e Laḥāmu apparvero e ricevettero dei nomi”). Ancora nella I Tavoleta troviamo a I:76 Ea che decide di chiamare “Apsû” la propria dimora che ha ricavato dal corpo dell’antenato con il medesimo nome. Dopo questo episodio, il tema del “nominare per esistere” sembra passare decisamente in secondo piano per la maggior parte della narrazione.

Il tema si riaffaccia nella V Tavoleta, dove lo spettatore assiste al climax delle azioni di Marduk: ha sconfitto Tiāmat ed è pronto a creare l’universo dal corpo della dea. Alla fine della IV Tavoleta Marduk comincia a creare il mondo e già in pochi versi vi sono numerosi esempi di quella che sarà la sua forza dinamica nel corso della tavoletta successiva: lo si vede aprire in due il corpo di Tiāmat come un pesce secco (IV:137), correre da una parte all’altra del cielo (IV:141), prendere misure (IV:143), erigere santuari (IV:144-145)... Alla creazione che Marduk porta avanti in maniera molto concreta ma silenziosa, si affianca tuttavia il tema del potere performativo della sua parola: il re degli dei fa corrispondere ad alcune sue azioni anche comandi molto specifici che, a tutti gli effetti,

⁷⁹⁷ Cfr. Capitolo 3.1. Momenti di creazione.

servono per “informare” la materia circa il disegno che egli ha in mente. A tale proposito, a partire dalla V Tavoletta si possono riscontrare i casi che verranno ora esposti.

Non appena Marduk termina il suo compito di demiurgo, si riunisce in assemblea⁷⁹⁸ con gli altri dei e dichiara che porrà le fondamenta di ciò che chiama “Babilonia”, “Le Case dei Grandi Dei” (V:129 *lubbīma šumšu Bābilim bītāt ilānim rabiūtīm*, “I shall call its name ‘Babylon’, ‘The Homes of the Great Gods’ “)⁷⁹⁹. L’attribuzione del nome avviene mediante l’impiego di un verbo alla forma precativa (*lubbīma*) che, come abbiamo già avuto modo di vedere altrove, serve a dare una dimensione performativa all’atto verbale in corso. Nel momento in cui la costruzione della città e di tutti i santuari è finalmente terminata, Marduk dice a VI:72 *annam Bābili šubat narmēkun*, “Questa è Babilonia, la vostra dimora fissata”. Con questa dichiarazione che è, a tutti gli effetti, un atto verbale dichiarativo con valore performativo, la città inizia *effettivamente* ad esistere e comincia a svolgere il ruolo per cui è stata costruita. La costruzione di Babilonia e la sua natura di casa per gli dei, inoltre, esaudisce uno dei requisiti che erano stati richiesti dall’assemblea divina per l’attribuzione della regalità a Marduk (IV:12)⁸⁰⁰.

Un altro caso è costituito dal processo di astralizzazione dell’arco di Marduk: le armi di Marduk godono di grande ammirazione per l’abilità con cui sono state costruite e per il ruolo fondamentale che hanno avuto nel corso della lotta contro Tīāmat ed è l’arco, in particolare, a ricevere maggiore considerazione: Anu, infatti, lo prende e assegna ad esso tre nomi (VI:89-90 *išu arik lū ištēnumma šanū lū kašid / šalšu šumša qaštu ina šamē ušapi*, “ ‘Long Stick’ was the first; the second was, ‘May it hit the mark.’ / With the third name, ‘Bow Star’, he made it to shine in the sky.”) che, in qualche misura, contribuiscono alla sua trasformazione in una stella nel cielo. L’attribuzione di questi nomi contribuisce a realizzare il destino decretato da Anu per quest’arma (VI:92)⁸⁰¹.

Per quanto riguarda la creazione di Nannar / Luna e di Šamaš / Sole che dovrebbe avvenire a V:12-36, al verso V:12 e il verbo impiegato per indicarla è *uštēpā*⁸⁰², con significato di “rendere manifesto”, “far apparire” ed è lo stesso verbo che era stato usato anche per Laḥmu e Laḥāmu al verso I:10. La grande differenza è che qui Marduk non pronuncia il nome di Nannar, tuttavia nel discorso che segue gli impartisce direttamente i comandi che stabiliscono i movimenti e le fasi lunari. Per quanto riguarda Šamaš, nella parte di testo che si è conservata in modo comprensibile (V:19-22) esso compare direttamente all’interno delle parole pronunciate da Marduk, non vi è

⁷⁹⁸ Cfr. *Capitolo 3.1.9.1. Come si decreta un destino?*

⁷⁹⁹ Gabriel 2014:272: nel discutere le possibili interpretazioni del significato del nome “Apsû” / ZU.AB, Gabriel sostiene l’esistenza di un parallelo tra la riga V:129 in cui Marduk dà il nome a Babilonia e la riga I:76, in cui Ea nomina la propria dimora “Apsû”.

⁸⁰⁰ Gabriel 2014:275.

⁸⁰¹ Cfr. *Capitolo 3.1.10. I destini nel poema.*

⁸⁰² CAD vol. A2 apû A5 = *šupû*, p. 203.

alcuna indicazione circa una sua creazione precedente, eppure il fatto stesso che Marduk ne stia parlando lo rende esistente nel cosmo in divenire.

Tutti gli altri casi citati in tabella riguardano invece Marduk che, nel corso della VI e della VII tavoletta è il destinatario della lunga sequenza di nomi che gli viene attribuita prima da Anšar, Laḥmu e Laḥamu e poi da tutti gli altri Grandi Dei, tra i quali spiccano Enlil ed Ea.

3.3.2. Parola e Azione

I discorsi divini, in forma di proteste (es. I:37-40; 113-124) o consigli (es. I:47-50) hanno notevoli conseguenze e quindi possono rientrare nella categoria della parola performativa. Uno dei risultati più gravi di alcuni di questi discorsi è l'inizio di un conflitto, come si vede molto bene per la morte di Apsû e poi per l'avvio dello scontro fra Tiāmat e Marduk.

Nella vicenda della morte di Apsû, tutto comincia a I:34-40 quando il dio primordiale inizia a lamentarsi con Tiāmat per il rumore e il comportamento degli dei loro figli, proponendo la loro distruzione. La dea è in disaccordo e si oppone al piano del compagno (I:41-46), così Mummu, il visir, espone la sua idea di morte, che ottiene il favore di Apsû (I:49-52). Ciò che loro non fanno, è che Ea è in ascolto ed è spronato da questa conversazione, in particolare dal consiglio di Mummu, a prendere delle contromisure, risolvendosi ad uccidere Apsû. La morte di questa divinità è il primo passo del percorso creativo centrale all'interno del poema, che passa dalla distruzione per arrivare ad una nuova creazione, ma avviene, senza alcun dubbio, come risposta concreta al malvagio piano discusso da Apsû e Mummu.

Quando a I:113-124 gli dei, innervositi dalla tempesta di sabbia provocata dai quattro venti di Anu si lamentano con Tiāmat riguardo alla situazione in cui versano, le loro parole sono così d'ispirazione per la dea (I:125 *išmēma Tiāmat amātum iṭṭib elša*, “Tiāmat sentì queste parole, e ciò le piacque”) che ella decide di muoversi all'azione e di cominciare una vera e propria guerra contro i suoi figli ribelli (I:126 *ša attuna tuštaddīnu i nīpus ūmu*, “Quello che avete discusso, facciamo oggi!”), in particolare Anu, Ea e Marduk.

Il motore di tutte le vicende che hanno luogo nella II Tavoletta sono discorsi diretti: II:59 *amātum tapšuhum*⁸⁰³ *šiqar tanēḫi*, “With soothing words and calming utterance” riguarda il potere delle parole di Ea, di cui viene detto che hanno il potere di confortare e calmare, ma esse (come un vero e proprio incantesimo di cui Ea, peraltro, è la divinità più rappresentativa) sono anche chiaramente persuasive, poiché il verso II:71 *išmēma Anšār amātum iṭṭib elšu*, “Anšar udì, le parole lo compiacquero” ci informa che Anšar è compiaciuto e in accordo con ciò che ha appena udito.

⁸⁰³ CAD vol. P, *pašāḫu* = 2. *puššuḫu*, “to calm, soothe, relax”, p. 227-233.

Qualche riga dopo, a II:101-102 Anšar chiede ad Anu di recarsi al cospetto di Tiāmat e di provare a blandirla con le sue parole, onde evitare che la dea prosegua nel piano di distruzione che ha concepito: II:101-102 *šummāma lā šēmata amatka / amat unnīni atmēšimma šī lippašha*, “If she does not harken to your words (*amatka*), / Address to her words (*amat*) of petition that she may be appeased”. Fallita l’ambasciata di Anu e anche quella di Ea, quest’ultimo domanda al figlio Marduk di prendere in mano la situazione e di recarsi davanti ad Anšar come campione degli dei: il giovane acconsente, mosso anche in questo caso dalle parole del padre (II:131-134).

Un altro importante esempio del potere persuasivo, nonché performativo, delle parole pronunciate può essere riscontrato nella IV Tavoletta, quando Marduk, equipaggiato di tutto punto, affronta Tiāmat e la battaglia ha luogo solo dopo che il discorso pronunciato da Marduk (IV:76-86) fallisce miseramente nel calmare la dea, spingendola anzi verso una rabbia cieca che ha come esito inevitabile lo scoppio del conflitto tra i due: IV:87-88 *Tiāmat annīta ina šemīša / maḥḥūtiš ītemi ušanni tēnša*, “When Tiāmat heard this, / She went insane and lost her reason”.

Nel corso della V Tavoletta le parole che Marduk rivolge agli altri dei riuniti in assemblea portano alla creazione della città di Babilonia (V:117-130), il luogo in cui gli dei riposeranno e in cui avranno luogo le loro feste. Tra la fine della V Tavoletta e l’inizio della VI, Marduk viene convinto dagli altri dei a seguire la sua naturale inclinazione a “realizzare cose ingegnose” (VI:2 *ubbal libbašu ibannā nīklātē*, He conceived a desire to accomplish clever things): è qui che il grande dio concepisce l’idea di creare l’umanità (VI:5-10), affinché lavori al posto degli dei, e per far sì che il suo progetto sia portato a compimento, impartisce ordini e istruzioni al padre, Ea. Anche nell’En.El. il ruolo tradizionale di Ea durante la creazione dell’uomo, noto da testi come *Atra-Ḥasīs* (I:180-247) e *Enki e Ninmah*, non viene smentito.

3.3.3. Decreti Divini

L’aspetto performativo della parola divina ha almeno un’altra peculiarità: può produrre qualcosa di stabile ed eterno, come i destini degli Dei e degli uomini.

All’interno del poema, Tiāmat è la prima a possedere questo potere (I:145 *gapša tēretūša*⁸⁰⁴ *lā maḥra šināma*, “her decrees are weighty, they are irresistible”) che conferisce a Qingu grazie alla Tavola dei Destini (I:153-158), con la quale quest’ultimo potrà decretare i destini per gli dei figli di Tiāmat (I:160 *ana ilāni marēšu šīmata ištimū*, “degli dei suoi figli decretò i destini”).

⁸⁰⁴ CAD vol. T *tēretūša* = *tērtu* 5a, 363: “decree, commission issued by gods”.

All'inizio della II Tavoletta, tutta la fase di Tiāmat in preparazione alla battaglia presente nella I Tavoletta (I:129-162) viene ripetuta (II:15-48)⁸⁰⁵. Mentre Ea riferisce ad Anšar le azioni di Tiāmat, come già nella sequenza originaria, i comandi della dea vengono descritti come irresistibili (I:145; II:31; III:35, 93) e l'esaltazione di Qingu passa attraverso la purificazione del potere delle sue parole a quello delle parole di Tiāmat (I:158; II:44; III:48, 106 *kataduggûka lā innina likūn šīt pika*, “Che la tua parola sia inalterabile, che i tuoi comandi durino per sempre”), grazie al conferimento dell'*Anutu*⁸⁰⁶ (I:159 *e-nu-tú*, II:45 *a-nu-ti*; III:49, 107 *e-nu-ti*) e della Tavola dei Destini⁸⁰⁷ (*tuppi šīmāti* I:157; II:43; III:47, 105), che gli dovrebbe consentire di “decretare i destini” (II:62-64) per gli altri figli della dea.

Nel gruppo degli dei “ribelli”, le peculiarità che Tiāmat conferisce a Qingu sono prerogativa soprattutto di Anšar, del quale viene detto che può “decretare i destini” (II:61, 63), ma ciò che lo contraddistingue maggiormente dal nemico è il potere di “far esistere e di distruggere” (II:62, 64 *ša šubšu u hulluqu bašû ittīšu*, “Who has the power to bring into being and to destroy”), che è una dote esclusiva della regalità. All'interno del gruppo dei giovani dei, Anšar, come si è già detto altrove, agisce da figura autorevole e da sovrano⁸⁰⁸ ed è quindi di estremo interesse il fatto che la sua posizione di potere sia connessa alla capacità di distruggere e creare, capacità che verrà poi testata anche in Marduk prima di conferirgli la sovranità sugli dei (III:130-IV:34). Per come è costruito l'epiteto di Anšar (II:62, 64), il suo potere sembra essere esattamente simmetrico a quello di Marduk, che, invece, consiste nel distruggere e nel far esistere di nuovo. A tale proposito, gli esempi di maggiore importanza si riscontrano nella prova della costellazione (IV:22-26), ma, soprattutto, nella creazione stessa del cosmo, che avviene grazie all'uccisione di Tiāmat e al reimpiego minuzioso del suo corpo.

Alla fine della II Tavoletta, Marduk si offre come campione degli dei, tuttavia chiede in cambio ad Anšar che per lui sia decretato un destino glorioso (II:158 *šuknāma puhra šutēra ibâ šīmti*, “convene an assembly, and proclaim for me an exalted destiny”) e che, a sua volta, gli sia consentito il potere di decretare i destini (II:160-162 *epšu pīja kīma kâtunuma šīmata lušimma / lā utakkar mimmû abannû anāku / aj itūr aj inninna siqar šaptīja*, “And let me, with my utterance, decree destinies instead of you. / Whatever I instigate must not be changed. / Nor may my command be nullified or altered.”). La richiesta di Marduk, giustificata dalla preparazione alla guerra da parte di Tiāmat e del suo esercito di mostri, viene ripetuta nelle parole di Anšar che Kaka deve riferire agli altri dei (III:60-64, 118-122) affinché si radunino in assemblea e decretino il

⁸⁰⁵ L'episodio sarà ripetuto identico anche in III:19-52, 77-110.

⁸⁰⁶ Cfr. Capitolo 3.1.11. *Anutu ed Enlilutu*.

⁸⁰⁷ Cfr. Capitolo 3.1.9. *Il Destino e la Tavola dei Destini*.

⁸⁰⁸ Cfr. Capitolo 3.1.12. *Il destino di Marduk: sovrano, guerriero, e creatore*.

destino di Marduk, conferendogli, così il potere supremo di sconfiggere la dea (III:65-66, 123-124). L'assemblea, finalmente riunita, alla riga III:138 decreta il destino di Marduk (III:138 *ana Marduk mutīr gimillīšunu išimū šīmta*, “And they decreed the destiny for Marduk, their avenger”), così l'eroe, ora finalmente dotato di ogni potere, può affrontare la sua nemica.

3.3.4. Potere di Distruggere e di Creare

Sappiamo dalla II Tavoleta che nonostante Anu avesse a disposizione l'*Anutu*, non era riuscito a sconfiggere Tiāmat, così come nemmeno Ea con i suoi incantesimi era riuscito nell'impresa, ma Marduk, dopo che la sua richiesta viene esaudita, porta a compimento il compito che gli è stato affidato. Ciò che differenzia Marduk da Anu ed Ea è il fatto che in lui sembrano coesistere tutti i poteri dei suoi antenati (Anu ed Ea): quando egli finalmente acquisisce la capacità di decretare i destini e distruggere per ricreare (Anšar), il suo potere è infine completo, diventando, a tutti gli effetti, il potere che contraddistingue l'autentico sovrano degli dei⁸⁰⁹.

La richiesta di Marduk ad Anšar e all'assemblea sembra sottintendere l'idea che per sconfiggere Tiāmat, che era stata madre della prima discendenza divina, fosse necessario eguagliare e addirittura superare le sue capacità, riunendo nello stesso essere tutti i poteri specifici delle varie generazioni di dei⁸¹⁰.

La IV Tavoleta comincia (IV:1-18) con gli dei radunati per esaltare Marduk: essi paragonano il suo comando a quello di Anu (IV:4, 6 *šīmatka lā šanan siqarka Ānum*, “Your destiny is unequalled, your command is like Anu's”) e il risultato di questo primo confronto è la parità. Già a questo punto i suoi comandi sono descritti come fermi, impossibili da disubbidire (IV:7-10) e preminenti (IV:15 *tišabma ina puhri lū šaqāta amatka*, “Take your seat in the assembly, let your word be exalted”). Nelle righe successive, IV:19-28, si trova uno dei punti cruciali dell'intero poema: gli dei chiedono a Marduk di mostrare loro il potere delle sue parole e decidono di farlo attraverso una prova in due passaggi. Prima Marduk deve comandare ad una costellazione di scomparire, poi egli deve farla ricomparire sempre usando la sua voce. La riuscita di Marduk in questo test, quasi un rito di passaggio, gli permette di acquisire anche quest'ultima capacità, che fino a quel momento era stata una peculiarità di Anšar, facendo sì che il giovane dio venga investito del titolo regale ancora prima che inizi la battaglia.

⁸⁰⁹ Cfr. Capitoli 3.1.11. *Anutu ed Enlilutu* e 3.1.12. *Il destino di Marduk: sovrano, guerriero, e creatore*.

⁸¹⁰ L'unico antenato maschile che viene coinvolto solamente nel contesto dell'assemblea è Laḥmu, le cui capacità specifiche sono dunque impossibili da determinare. Laḥmu e la consorte Laḥāmu compaiono solo nella fase iniziale del poema, poi in III:4, 68, 125 come semplici membri dell'assemblea che deve accettare le condizioni di Marduk e in V:78, 107; VI:157 per congratularsi con Marduk e portargli doni.

Nel caso di Marduk, l'impiego del termine *niklāti*⁸¹¹ (“idee ingegnose, piani ingegnosi”) potrebbe indicare esattamente come funziona il suo potere di distruggere e ricreare (*anutu*); infatti la materia originaria ha in sé un principio vitale da cui gli dei stessi traggono la loro origine, un principio creatore che di volta in volta si declina secondo nuove forme, come la Tavola dei Destini e la creazione da parte di Tiāmat. Marduk deve dimostrare di saper distruggere per potersi confrontare ad armi pari col potere creativo di Tiāmat e tale potere è per lui insito nella sua parola. Il comando di Marduk diventa esso stesso il potere che governa la materia e consentirà la futura creazione, attraverso il reimpiego intelligente della “*matrix* Tiāmat”

3.4. I Cinquanta Nomi di Marduk⁸¹²

Una lunghissima sequenza che va dalla Tavoletta VI:101 a quasi tutta la VII Tavoletta riporta i Cinquanta Nomi sacri (in realtà 50 + 2) che Marduk riceve in dono dall'assemblea divina: VI:121 *i nimbēma ḥanšā šumēšu*, “Come, let us call the fifty names”. La scelta di posizionare tali nomi in questa parte del poema non è casuale: essi formano una struttura ad anello che si riaggancia all'inizio dell'En.El., dove si insiste sulla mancanza di un nome (I:1), seguita poi dalla mancanza di canne e terreno, di divinità e di destini. Nel finale prevale invece la componente opposta: il mondo è stato creato, tutti i Grandi Dei sono riuniti in assemblea, il loro destino è stato decretato, ed ora si accingono a conferire a Marduk un'incredibile varietà di nomi.

Nell'economia del poema, questa sezione occupa lo spazio più ampio: né alla prima esaltazione di Marduk, né alla battaglia contro Tiāmat, né, infine, alla creazione del mondo o dell'uomo sono stati dedicati dall'autore lo stesso numero di versi. La scelta del numero cinquanta non è casuale: tale cifra era il numero sacro di Enlil e la sua attribuzione a Marduk fa parte del tentativo babilonese, mai smentito da quanto visto sinora, di sostituire il tradizionale Enlil di Nippur con Marduk di Babilonia. A sostegno di questa ipotesi, oltre alla già citata riluttanza del poema a far comparire Enlil tra i suoi versi⁸¹³, spicca proprio la questione del nome⁸¹⁴ che viene attribuito a Marduk da

⁸¹¹ CAD vol. N2, *nikiltu*, “idea ingegnosa”, p. 220-221, in particolare p. 221. Per una discussione sul significato del termine si veda Winter 2008:337 che preferisce tradurre come “artful”, “skillful”, “masterful”, senza alcuna connotazione artistica, ma solo tecnico-pratica.

⁸¹² Si è scelto di accettare per questa sezione il computo dei nomi presente in Gabriel 2014 e che risulta in 50+2 nomi. Tale numero deriva dall'inclusione di ^d*Mummu* e di ^d*Zulummu*, generalmente non contati entrambi per consentire al nome ^d*bēl mātāti* di essere il numero cinquanta. Kämmerer & Metzler 2012:397 accennano a 51 nomi totali, però pongono l'accento sul problema dell'inclusione o meno nel conteggio da parte dei commentatori antichi del primo nome, Marduk.

⁸¹³ Lambert 2013:458 e Gabriel 2014:174.

⁸¹⁴ La questione del numero è complessa: secondo l'ordinamento seguito da Lambert 2013, ^d*bēl mātāti* è il 50° nome, mentre secondo Gabriel 2014 si tratterebbe del 51°, giacché quest'ultimo considera anche il nome *Zulummu* (VII:87), inserito nel testo come variante di *Mummu* (VII:86) e derivato, molto probabilmente, dall'unione tra *Zulum* (VII:84) e *Mummu*. Questo nome non si trova all'inizio della riga, come tutti i suoi predecessori, ma alla fine e quindi può facilmente sfuggire al computo. In ogni caso, il poema parla esplicitamente di “cinquanta nomi” a VI:121, anche se il numero finale chiaramente differisce.

questa divinità: è uno dei suoi epiteti più tradizionali, VII:136 ^d*bēl mātāti* (^dEN.KUR.KUR)⁸¹⁵ *šumšu ittabi abu* ^d*enlil*, “Enlil, the father, called him by his own name, (50) ‘Lord of the Lands’ “. Il conferimento di questo nome segna il punto d’arrivo del trionfo di Marduk e della teologia babilonese su Enlil e sulla città di Nippur.

L’intenzionalità della scelta del numero cinquanta ha ulteriori rimandi nel testo, che prefigurano il destino di Marduk e hanno una connessione diretta con la sua figura (I:104) e con il suo potere definitivo, che gli deriva dal decreto dell’assemblea divina (VI:80).

- I:104 *pulḫātu haššātsīna elīšu kamrā*, “The Fifty Dreads were loaded upon him”: fa parte delle caratteristiche che vengono attribuite a Marduk alla sua nascita, per sottolinearne l’aspetto prodigioso.
- VI:80 *ilānū rabūtu ḫamšatsunu ūšibūma*, “The college of the Fifty great gods took their seats”: rappresenta il numero di Grandi Dei riuniti nell’Esagila proprio per l’attribuzione dei nomi sacri.

La tradizione dell’enunciazione di diversi nomi per una stessa divinità ha radici lontane, che affondano sia nella tradizione delle liste di divinità, sia in altre composizioni, come gli inni alle divinità o gli incantesimi⁸¹⁶, senza dimenticare anche l’esempio celebre dei nomi di Ninurta nella versione standard babilonese del *Poema di Anzu* (III:122-161)⁸¹⁷ o dei nomi/destini delle pietre in *Lugal-e*⁸¹⁸.

⁸¹⁵ Gabriel 2014: 174, n. 261. La lettura del nome è oggetto di varie discussioni: Sommerfeld 1982:175, n. 3 preferisce leggere i segni con il valore sumerico ^den-kur-kur(ak), una variazione dell’epiteto di Enlil Lugal-kur-kura(k), mentre Lambert 2013:131 preferisce la lettura accadica *Bēl mātāti*, riportata nella copia neo-assira K 8522 / CT 13 26f e già sostenuta da Böhl 1936-1937:213 come “*Titel des Herrn des ‘Länderberges’ von Nippur*”.

⁸¹⁶ Lambert 2013:147-148. L’inno ad Ištar SBH p. 109 57ff. = CLAM p. 585 502–8, cf. MSL IV 39–40 include sette nomi: “*Ištar of the Heavens*”, “*Mistress of the Lands*”, “*Lady who Makes Heaven Quake and Underworld Shake*”, “*Blazing Fire that [...] Battle*”, “*Irina*”, “*She who Alone is a Hero*”, “*Mistress of Eulmaš*”.

Nell’inno a Nabû LKA 16 9-16 = WdO I (1947/52) 476ff. (forse più recente dell’En.El.), i nomi sono otto, seguiti da spiegazione, come nel caso di En.El.: “*Šazu, who knows the heart of the gods, who sees the reins*”, “*Urrunzu, its mention . [.]*”, “*Asari, the fighter, who sends up smoke*”, “*The Bearer of the Tablet of Destinies of the Gods, that is of all the Igigi of [heaven and underworld]*”, “*Ḫana, the circle of heaven and underworld, who establishes [. .]*”, “*The Judge who Accepts no Present, who puts to right [. .]*”, “*The Seven Sibitti, the strong, the fierce, who picks on [. .]*”, “*Sirsirra, offspring of Qingu, who..[...]*”.

Nell’incantesimo per Lamaštu (Thureau-Dangin 1921:198) i nomi sono nuovamente sette: “*Lamaštu, Daughter of Anu*”, “*Sister of the God of the Streets*”, “*Dagger that Splits Open the Head*”, “*She who Kindles Fire*”, “*The Goddess whose Face Destroys*”, “*Entrusted to the Hand, Adopted Daughter of Irina*”, “*Be Conjured by the Great Gods*”.

⁸¹⁷ Foster 1996:479-480.

⁸¹⁸ Van Dijk 1983. Il caso di *Lugal-e* è molto significativo e costituisce un precedente importante per la funzione performativa della parola, anche se in questo caso essa non si occupa di creare, bensì di decretare i destini delle pietre, che vengono benedette o maledette a seconda del caso. Il testo che è stato ricostruito tra le righe 416-647 riporta in totale 49 nomi/destini di pietre, ma molto probabilmente il numero originale doveva essere 45, la cui parte più importante era costituita dalle 30 pietre benedette. Tale numero doveva probabilmente essere canonico, ma la ricostruzione del testo ne contiene 32 (Van Dijk 1983:38-39). Le pietre maledette, a loro volta, dovevano essere 15, per garantire un rapporto di 2:1 (30:15) in favore delle benedette. In ogni caso, i nomi/destini delle pietre vengono scomposti arbitrariamente nei loro elementi fonetici, che possono essere rimpiazzati da altri segni con valore omofono o omonimo, ai quali viene poi attribuito un senso arbitrario (Van Dijk 1983:45). Tale sistema non differisce da quello impiegato per la sezione in esame dell’En.El.

Nel nostro poema, i nomi, che tuttavia assomigliano molto di più a complessi epiteti in lingua sumerica, vengono pronunciati a turno dai Grandi Dei, a partire da Anšar, che, in veste di precedente sovrano degli dei, attribuisce i primi tre. Il loro scopo è completare il processo di decretazione del destino di Marduk e, allo stesso tempo, cambiarne ulteriormente la natura, conferendogli caratteristiche specifiche, insite nei nomi stessi, che vanno ad aggiungersi alla sua già perfetta “essenza”. Gli ulteriori poteri che Marduk acquisisce non vengono dal nulla, hanno anzi due fonti: una è il nome stesso che gli viene conferito di volta in volta e l’altra è il soggetto che pronuncia quel nome, quasi si trattasse, effettivamente, di un trasferimento di poteri da una divinità all’altra, senza però che chi sta benedicendo Marduk rimanga privo delle proprie capacità. Le doti che il giovane sovrano riceve in dono sono probabilmente in parte condivise da chi sta attribuendo di volta in volta il nome, anche se non viene mai esplicitato il soggetto parlante. Va notato, inoltre, che i nomi non hanno tutti la stessa importanza: alcuni rappresentano una forma di identificazione e sincretismo tra Marduk e alcune divinità locali babilonesi e basso-mesopotamiche (es. Asalluḫi, figlio di Ea, patrono delle città di Ku’ara ed Eridu; Tutu di Borsippa, Enbilulu, dio dei canali sumerico...), mentre altri sono nomi secondari di divinità principali più note⁸¹⁹. Anche la lunghezza della loro spiegazione è variabile: si va da un paio di righe per la maggior parte dei nomi, fino a dodici per Nēberu (49° nome, VII:124-135).

Già nel 1902 quando King pubblicò il suo “The Seven Tablet of Creation” vide l’affinità tra la VII Tavoletta dell’En.El. e le liste di divinità, tanto da decidere di includere nell’appendice al primo volume numerosi frammenti di liste che egli considerava utili per lo studio completo e l’eventuale integrazione dei Cinquanta nomi di Marduk. Nel 1936 Böhl vide che il paragone più fruttuoso si aveva, fra i testi già citati da King, con la lista a due colonne denominata *An* = ^d*A-nu-um*. Un’ipotesi più approfondita sui punti di contatto fra il poema e la seconda tavola di questa serie fu proposta da Litke nella sua tesi di dottorato del 1958 e poi ripresa nel suo volume di edizione della lista *An* = ^d*A-nu-um* e della lista *An* = *Anu šá amēli* del 1998⁸²⁰. Nel 1982 Sommerfeld utilizzò questo confronto per datare la composizione del poema al periodo Cassita⁸²¹, ma tale dichiarazione venne prontamente controbattuta da Lambert⁸²², che, già a partire dal 1964, sosteneva una datazione al regno di Nabucodonosor I⁸²³ (ca. 1100 a.C.). Senza scendere nel dettaglio del problema dell’epoca di composizione di questa sezione del poema, è importante sottolineare come essa rappresenti un blocco unitario, molto probabilmente tratto e rielaborato da una lista di nomi di divinità (non pervenuta in questa esatta corrispondenza) e non composto *ad hoc* per essere incluso

⁸¹⁹ Lambert 2013:456.

⁸²⁰ Litke 1998:89s.

⁸²¹ Sommerfeld 1982:175.

⁸²² Lambert 1984:3-4.

⁸²³ Lambert 1964; 2013:3-4.

nel testo⁸²⁴. A sostegno di tale ipotesi vi sarebbero anche alcuni elementi chiave nei nomi, che si rifanno non già alle vicende inserite nell'En.El., ma ad un patrimonio culturale esterno al testo e da cui l'autore di questo passaggio ha attinto. Che la sezione dei nomi possa aver avuto una tradizione compositiva e una circolazione almeno parzialmente differente dal resto del poema può forse essere supportato dall'esistenza di due commentari, che Bottéro chiama "A"⁸²⁵ e "B"⁸²⁶, che si occupano unicamente di ciò che appare nella VII Tavoleta (VII:1-137), tralasciando completamente il resto del poema.

Per quanto concerne il rapporto con la lista $An = {}^dA-nu-um$, i nomi di Marduk che compaiono nella II Tavoleta alle righe 185-235⁸²⁷ potrebbero essere cinquantatré e non cinquanta⁸²⁸ come in En.El., ma, soprattutto, non vi è corrispondenza assoluta tra le due liste: i nomi non sono gli stessi, né compaiono nel medesimo ordine in entrambe le fonti. In $An = {}^dA-nu-um$ i nomi sono organizzati su due colonne: la prima riporta il nome della divinità sulla colonna sinistra, mentre sulla colonna di destra è presente un breve commento⁸²⁹, in sumerico o in accadico, o il segno MIN, "idem come sopra, *ditto*". Tale segno è uno dei fattori che determinano l'organizzazione dei nomi, raggruppati per assonanza e tale criterio si riscontra anche in En. El. (es. sequenza VI:123, 133, 135 Marduk (01) – Marukka (02) – Marutukku (03)).

Nell'organizzazione dei nomi di Marduk in $An = {}^dA-nu-um$ l'ordine seguito è: Asalluḫi, Marduk e Tutu, laddove Asalluḫi, è posto in prima posizione perché questa sezione segue l'elenco dei nomi di Enki ($An = {}^dA-nu-um$ II:129) e Damkina ($An = {}^dA-nu-um$ II:173), tradizionalmente genitori proprio di questa divinità, assimilata a Marduk⁸³⁰; in En.El., invece, l'ordine è diverso e dipende dal focus del poema sulla centralità di Marduk come dio babilonese, piuttosto che sulla sua genealogia⁸³¹.

⁸²⁴ Seri 2006:508. Secondo Seri l'autore di questa sezione avrebbe riusato in modo molto ingegnoso la lista di divinità da cui ha attinto, intrecciando con maestria tale elenco con una narrazione come quella dell'En.El. e facendo spesso ricorso all'intertestualità.

⁸²⁵ Bottéro 1977:5. Commentario A: Sm 11 + Sm 980 + Sm 1416(+) K.4406(+) K.11169+ K.13614(+) 82-3-23,151. Nuova edizione digitale: CCP 1.1.B.b - *Enūma eliš* 7 B, <http://ccp.yale.edu/P373860> (consultato il 1/10/2016).

⁸²⁶ Bottéro 1977:5. Commentario B: Rm 366+ 80-7-19, 288+ 80-7-19, 293(+) K.2053+ K.8299(+) BM 134499. Nuova edizione digitale: CCP 1.1.B.a - *Enūma eliš* 7 B, <http://ccp.yale.edu/P394159> (consultato il 1/10/2016).

⁸²⁷ Litke 1998:89-95.

⁸²⁸ Seri 2006:509, n.8-9. Nonostante i numerosi manoscritti (18), alcuni nomi della lista risultano completamente perduti; altri sono preservati solo in parte e ricostruiti con l'ausilio di altre liste che non fanno parte della tradizionale $An = {}^dA-nu-um$.

⁸²⁹ Litke 1998:6 tali brevi commenti possono essere frasi che descrivono la relazione familiare con la divinità precedente, oppure l'occupazione che tale divinità svolge nella *household* di un'altra divinità. Le spiegazioni spesso sono identificazioni con altre divinità o nomi alternativi e noti delle stesse (indicati dal segno MIN). I nomi sono organizzati secondo la sequenza delle principali divinità, che costituiscono come dei "capitoli" all'interno della lista. Ogni grande dio è seguito dai suoi nomi alternativi, dall'indicazione del partner e poi dai nomi dei figli, delle figlie e dei servi.

⁸³⁰ Seri 2006:510.

⁸³¹ Lambert 2013:159.

La lista *An* = ^d*A-nu-um* non sarebbe però l'unica fonte per la VI e la VII Tavoleta⁸³²: molti degli epiteti sarebbero tratti anche da una lista a tre colonne, incompleta, nota dai frammenti CT 25, 46-47, (K 7658 + K 8222) e STC I, 165 -166 (K 8519 e K 13337)⁸³³. La corrispondenza con questa lista è più stringente per il fatto che le spiegazioni dei nomi ricostruiti corrispondono quasi esattamente a quelle del poema, con variazioni che riguardano l'impiego di singoli segni e non il significato⁸³⁴, tuttavia non tutte le righe del poema sono presenti anche nella parte di lista ricostruita, che risulta, quindi, molto più breve della sequenza corrispondente del nostro testo (ca. 25 righe di Lista contro le 37 con gli stessi nomi in En.El. – VII: 91-127). La lista contiene nella maggior parte dei casi solo la riga in cui il nome è attestato anche in En.El. (nomi 38.Pagalguenna, 39.Lugalduurmaḥ, 43.Irugga, 44.Irquingu, 45.Kinma, 46.Dingir-Esisku, 47.Girru), in pochi casi anche la seconda riga (nomi 40.Aranunna, 41.Dumuduku, 42.Lugalšuananna), in due casi (nomi 48.Addu, 49.Ašāru) due delle quattro righe che compongono la descrizione completa nel poema e in un caso (nome 50.Nēberu) la lista riprende la terza riga della spiegazione e non la prima in cui il nome compare⁸³⁵.

La sopravvivenza di liste come *An* = ^d*A-nu-um* o della lista a tre colonne appena vista dimostra come i nomi di Marduk esistessero anche autonomamente rispetto al poema e come tali nomi circolassero in forme diverse sia per sequenza, sia forse anche per numero totale. La presenza di queste diverse attestazioni dimostra anche come si tratti di materiali che hanno avuto forse una fonte comune, oggi perduta e di forma sconosciuta (lista o documento letterario), che quindi ci impedisce di stabilire un rapporto di dipendenza tra i vari documenti⁸³⁶.

All'interno dell'En.El. l'ordine dei gruppi di nomi procede con Marduk, seguito poi da Lugaldimmerankia, Asalluḥi e di seguito tutti gli altri. La ragione per la scelta dei primi tre gruppi di nomi è da ricercare nella sequenza degli appellativi che sono attribuiti a Marduk nel corso del poema⁸³⁷ e che vengono dati proprio in quest'ordine. Gli altri attributi vengono accostati seguendo criteri che Seri individua come appartenenti alle liste lessicali della tradizione mesopotamica e

⁸³² Per un elenco completo dei manoscritti che potrebbero avere qualche affinità con la sezione del poema in esame, si veda Lambert 2013:149-155.

⁸³³ Lambert 1984:4; Seri 2006:512: in riferimento al testo dell'En.El., i nomi parzialmente conservati o ricostruiti su questi frammenti sono: dal 38 al 45 per K 8519 e K 13337; dal 43 al 48 per K 7658; dal 46 al 50+1 per K 8222.

⁸³⁴ Seri 2006:514: le differenze riguardano, soprattutto, piccole varianti sillabiche di scrittura (En. El. VII:93, 95, 96, 99, 101, 103 - Lista 3'-4', 5', 6'-7', 11'-12', 14', 15') che generano diversità nella mimazione (En.El. VII:93 *bēli* – Lista 3'-4' *bēlim*); l'impiego del segno 'me' al posto di 'meš' per indicare il plurale (En.El. VII:97 - Lista 8'); l'impiego di *tam-tim* nella lista al posto di *Tiāmat* nella corrispondente sezione del poema (En.El. VII:91, 103, 116 – Lista 1'-2', 15', 20') e infine la scelta di scrivere *i-par-ra-su* in En.El. VII:100 e *kud-su* nella Lista 13', *ta-ḥa-zi* in En.El. VII:105 e *mē* nella Lista 16'.

⁸³⁵ Seri 2006:513-514. La numerazione dei nomi è stata concordata con il criterio seguito da Gabriel 2014.

⁸³⁶ Lambert 2013:159.

⁸³⁷ Seri 2006:511. L'ordine sarebbe determinato dal fatto che la regalità di Marduk, espressa tramite il nome Lugaldimmerankia, è più importante della sua genealogia, espressa mediante il nome Asalluḥi, che tradizionalmente rappresenta il figlio della coppia Enki (qui nel poema Nudimmud o Ea) – Damkina.

quindi la sequenza prevede associazioni che si rifanno al criterio della traduzione dal sumerico all'accadico o ad altre associazioni tematiche, come “*hyponyms, associated pairs, synonyms, and antonyms*”⁸³⁸, nonché giochi di parole etimologici o commenti riguardanti aspetti delle divinità implicati dai nomi, ma non basati sull'analisi delle radici sumeriche⁸³⁹.

Dal punto di vista della critica letteraria, i Cinquanta Nomi rappresentano l'esito più stupefacente dell'attività di commento, in gran parte perduta, che esisteva attorno ai testi mesopotamici. I nomi e le rispettive spiegazioni sono interconnesse al resto del poema su più livelli: da un lato ci sono i riferimenti specifici ad altri versi dell'epica, dall'altro c'è la forte polisemia del cuneiforme, che permette di stabilire una miriade di collegamenti grazie all'accostamento e alle differenti letture dei segni⁸⁴⁰.

È un esito stupefacente perché è insieme:

- letterario: in quanto tale attività di commento ha prodotto una sezione assai significativa del poema;
- filosofico: ogni segno, ogni nome, è analizzato a fondo nel suo significato più recondito e spesso alternativo rispetto alle letture più diffuse nei secoli in cui la sopravvivenza del poema è attestata;
- teologico: i nomi definiscono la regalità divina di Marduk in tutta la sua complessità e stabiliscono un nuovo parametro per la guida del pantheon religioso mesopotamico. Marduk è il re degli dei non solo in virtù delle imprese che ha compiuto o del destino esaltato che per lui è stato decretato o dei poteri straordinari del suo comando; egli è re perché oltre a tutto ciò, ogni nome che ha ricevuto ne ha ridefinito l'essenza e le caratteristiche, rendendolo immortale, supremo e inarrivabile.

Al termine della VII Tavola (VII:143-148) è chiarissimo il legame che viene a stabilirsi tra i nomi e il culto del dio, specialmente durante le occasioni per la fruizione del poema (es. festa *Akītu*):

VII:143	<i>ina zikri ḥanšā ilānū rabūtu</i>	With the word “Fifty” the great gods
VII:144	<i>ḥanšā šumēšu imbū ušātirū alkatsu</i>	Called his fifty names and assigned him an outstanding position.
VII:145	<i>lišsabtūma maḥrū likallim</i>	They should be remembered; a leading figure should expound them,
VII:146	<i>enqu u mūdū mithāriš limtalkū</i>	The wise and learned should confer about them,

⁸³⁸ Seri 2006:516.

⁸³⁹ Lambert 2013:167.

⁸⁴⁰ Lambert 1990:121, “Names were split into syllables and were then interpreted from the many Sumerian monosyllabic roots, many of which were homophones of other Sumerian roots with totally different meanings. The System was sufficiently flexible that almost any desired meaning could be extracted from a name by this method. Thus each name had one or more meanings, which enshrined theological truth about the god to whom the name belonged.”

Gabriel 2014:284-293. L'interpretazione di Gabriel del nome Asalluḫi mostra molto bene la grande varietà di letture dei segni e di quali legami di senso si possano stabilire tra i singoli caratteri. Sulla polisemia si veda Veldhuis 2011:68-70.

VII:147 *lišannima abu māriš lišāḫiz* A father should repeat them and teach them to his son,
 VII:148 *ša rē'î u nāqidi lipattâ uznīšu* One should explain them to shepherd and herdsman.

Come viene ribadito più volte nel corso del lungo elenco (VII:18, 24, 31-32, 51, 55, 68), il dio supremo deve essere venerato e i suoi nomi ricordati, esposti, discussi, ripetuti e insegnati, a tutte le categorie che compongono la società mesopotamica.

L'attribuzione dei nomi avviene nella cornice dell'ultima assemblea divina del poema e prevede che i primi nomi siano chiamati, rispettivamente, da Anšar, Laḫmu e Laḫamu che, in totale, ne conferiscono nove. I rimanenti vengono poi dati dagli altri Grandi Dei presenti, come viene esplicitamente dichiarato ai versi VI:157-166.

3.4.1. Marduk

Marduk (“il figlio, il dio sole degli dei”) è il nome di nascita del dio, attribuitogli forse dal padre Ea o forse dal nonno Anu⁸⁴¹ a I:81 *ina qereb Apsî ibbani* [^d] *Marūtuk*, “In Apsû was Marduk born”; il concetto viene ribadito anche a VI:123 *Marūtuk ša ultu šitīšu imbūšu abūšu Anum*, “(1) MARDUK As he was named by his father Anu from his birth”. Al verso I:101 il nome è scritto foneticamente come *ma-ri-ú-tu*, privo di determinativo, con il significato di “mio (dio) sole degli dei”, come viene indicato alla riga immediatamente successiva⁸⁴². Come si è già detto, questo nome anticipa quello che sarà il destino di Marduk come sovrano degli dei.

Il primo nome, assegnato in questa sezione da Anšar, è seguito da altri tre nomi che ad esso sono legati mediante la particella *maru*: Marukka, Marutukku e Meršakušu.

VII:123-138.

123	^d AMAR.UTU <i>ša ultu šitīšu imbūšu abūšu Anum</i>	(1) MARDUK as he was named by his father Anu from his birth,
124	<i>šākin mirēti u mašqīti muṭaḥḥidu urīšun</i>	Who supplies pasturage and watering, making the stables flourish.
125	<i>ša ina kakkīšu Abūbi ikmū šāpūti</i>	Who bound the boastful with his weapon, the storm flood,
126	<i>ilāni abbēšu īṭiru ina šapšāqi</i>	And saved the gods, his fathers, from distress.
127	<i>lū māru šamši ša ilāni nebū šuma</i>	He is the son, the sun-god of the gods, he is dazzling,
128	<i>ina nurišu namri littallakū šunu kajjan</i>	Let them ever walk in his bright light.
129	<i>nišī ša ibnū šikitti napšu</i>	On the peoples that he created, the living beings,

⁸⁴¹ Gabriel 2014:276, il testo non è chiaro su chi sia il soggetto nominante.

⁸⁴² Per una discussione delle interpretazioni del nome si veda il *Capitolo 3.1.11. Anutu ed Enlilutu*.

130	<i>dulli ilāni īmidma šunu ippašhū</i>	He imposed the service of the gods and they took rest.
131	<i>banū abātu napšura enēna</i>	Creation and annihilation, forgiveness and exacting the penalty
132	<i>lū bašīma nannūššu lū naplusu šunu šāšu</i>	Occur at his command, so let them fix their eyes on him.
133	^d <i>Ma-ru-uk-ka lū ilu banūšunu šuma</i>	(2) Marukka : he is the god who created them,
134	<i>muṭīb libbī Anunnakī mušapšihu Igiġ</i>	Who put the Anunnaki at ease, the Igiġi at rest.
135	^d <i>Ma-ru-tu-uk-ku lū tukultu māti āli nišīšu</i>	(3) Marutukku : he is the support of land, city, and its peoples,
136	<i>šāšūma litta ’’idaššu ništ aḥrātaš</i>	Henceforth let the peoples ever heed him.
137	^d <i>Mer-šá-kúš-ù ēziz u muštāl sabus u târ</i>	(4) Meršakušu : fierce yet deliberating, angry yet relenting,
138	<i>rapāš libbāšu lā`iṭ karassu</i>	His mind is wide, his heart is all-controlling.

L'interpretazione del nome ^dAMAR.UTU come “figlio del Sole / Dio Sole”, vista al verso I:101-1022, viene ripresa a VI:127-128 e ciò pose un problema teologico non indifferente forse già per il redattore della VI Tavoleta. Infatti, come fa notare Lambert⁸⁴³, non esiste alcun documento che provi una qualche affinità tra Marduk e il dio sole Šamaš, così per giustificare tale interpretazione, il compilatore inserì l'espressione *šamši ša ilāni*, che viene spiegata dal testo V R 43: rev. 54-56, una lista di mesi e di nomi di Nabû⁸⁴⁴, non come “dio sole”, bensì come “dio sole degli dei”:

[^d amar]-utu	=	<i>ma-ri šam-šu</i>
[<i>ma-ri ša</i>]m-šu	=	<i>ma-ri šam-šú šá ilāni^{meš}</i>
[^d ma-r]u-duk	=	<i>ma-ri šam-šú šá ilāni^{meš}</i>

Lo scopo ulteriore di queste tre righe era dimostrare come, posto il significato di *šamšu*, quello di ^dAMAR.UTU non fosse da cercare nel nesso genitivale tra i due segni (“figlio del dio sole”, la *-k* del genitivo viene ignorata), quanto nell'apposizione tra i due (“il figlio, il dio sole”), restituendo, così, in senso completo di “il figlio, il dio sole degli dei”⁸⁴⁵, che “illumina” con la sua luce gli altri dei, che sono invitati a camminare nel suo alone luminoso (VI:128).

La spiegazione di questo primo nome occupa ben dieci righe (VI:123-132) e riassume, in breve, alcuni dei punti salienti del poema:

- Marduk ha ricevuto tale nome da Anu (VI:123): come già detto, rimanda alla nascita di Marduk a I:81;
- ha creato il mondo: tale creazione viene espressa mediante l'immagine dei pascoli e dell'irrigazione, che, insieme, favoriscono la floridità degli allevamenti (VI:124). Questo verso non rimanda direttamente ad un altro nel poema, tuttavia ricorda come Marduk, in quanto

⁸⁴³ Lambert 2013:164.

⁸⁴⁴ Edito in Zimmern 1924-25:239 e in Poebel 1935:172.

⁸⁴⁵ Lambert 2013:164.

demiurgo, abbia stabilito l'ordine in tutto il creato e, in particolare, delle acque e della terra (V:53-66);

- ha sconfitto i nemici usando l'arma *abūbu*, “il diluvio” (VI:125): Marduk va in guerra contro Tiāmat impugnando quest'arma (IV:49) che a IV:75-76 scaglia contro la dea, subito prima di iniziare la discussione che condurrà alla battaglia vera e propria;
- ha salvato i suoi antenati dalla distruzione (VI:126): anche in questo caso la relazione non è con un singolo verso, ma con l'intera vicenda della guerra contro Tiāmat e da cui Marduk esce come unico eroe;
- ha creato l'uomo per sollevare gli dei dal lavoro, permettendo così che potessero riposare (VI:129 – 130): il parallelo è certamente con il passaggio che riguarda la creazione dell'uomo (VI:3-16, 31-38), ma, più nello specifico, con i versi VI:8 *lū endu dullu ilānīma šunu lū pašhū*, “On whom the toil of the gods will be laid that they may rest”, che esprime l'intenzione di Marduk di creare l'uomo affinché lavori; VI:34 *īmid dulli ilānīma ilānī umtaššir*, “On whom he imposed the service of the gods, and set the gods free” e VI:36 *dullu ša ilānī imiduni šāšu*, “And had imposed the service of the gods upon them”. Il significato finale è chiaro: l'uomo è stato creato per lavorare al posto degli dei.
- il suo comando crea e distrugge, perdona e punisce, amministrando così la giustizia (VI:131-132): queste linee rimandano direttamente alla riga IV:22 *abātu*⁸⁴⁶ *u banû qibi liktūnū*⁸⁴⁷, “Distruzione o creazione, comanda, e che possa essere permanente”, verso che è uno dei cardini della descrizione del potere della parola divina di Marduk. Contrariamente a IV:22, in VI:131 l'ordine attraverso cui Marduk procede nel suo operato è prima *banû*, “creare”, e in seguito *abātu*, “distruggere”; tali azioni avvengono al suo *nannû*, “ordine, comando”⁸⁴⁸, un termine che ha qui la sua unica attestazione di tutto il poema e che era invece reso con il verbo *qabû*, “dire, ordinare”⁸⁴⁹, a IV:22. Per quanto concerne il concetto di punizione e di amministrazione della giustizia, la spiegazione rimanda al perdono, da parte di Marduk, degli alleati di Tiāmat, perdono che viene sancito definitivamente dal loro giuramento di sottomissione (V:85-90, VI:20-21) e dalla consegna di Qingu (VI:22-32).

Il secondo nome, Marukka (significato sconosciuto) si riferisce a Marduk nel suo aspetto di creatore di un “loro” (*banû-šunu*) che con ogni probabilità è riferito all'umanità, giacché il testo di nuovo sottolinea l'importanza del riposo divino (*pašāhu*)⁸⁵⁰. L'accento su questo aspetto non deve stupire,

⁸⁴⁶ La tavoletta BM 93016 (CT 13 14s.) attesta *amātum*, “parola”.

⁸⁴⁷ CAD vol. K, *iktūnū* = *kanû* A2, “to remain stationary”, “to remain quantitatively constant”, p. 162.

⁸⁴⁸ CAD vol. N 1, *nannû*, “order, command”, p. 261.

⁸⁴⁹ CAD vol. Q, *qabû*, 1. “to say, tell, speak, to report, to recite, to pronounce”, 4. “to give an order, to decree”, 7. “to name, call”, p. 22-42.

⁸⁵⁰ CAD vol. P, *pašāhu* = 5-6. *šupšuhu*, “to soothe, calm, pacify”, “to rest, to relax”, p. 227-233.

in quanto la volontà di riposare è il motore di tutta la vicenda del poema: fin dall'inizio, infatti, il rumore e la confusione generata dai giovani dei ha impedito ad Apsû e Tiāmat di riposare, generando una serie di conseguenze inaudite quali la morte dello stesso Apsû e la discesa in guerra della dea primordiale.

Il terzo nome, Marutukku (“Sohn der/s Sonne(ngottes) ist er”)⁸⁵¹ ha una spiegazione legata alla stabilità di Marduk come supporto non solo per il mondo, ma anche per la gente che lo abita e, per tale motivo, dev’essere riverito dagli uomini.

Il quarto nome, Meršakušu (“(Nord)wind/Krone, der/die das Herz ruhig macht”)⁸⁵², ancora una volta si rifà al sovrano degli dei nel suo aspetto di guerriero che sa dosare giustamente forza e fierezza .

3.4.2. *Lugaldimmerankia*

Lugaldimmerankia (“Re degli Dei dei Cieli e della Terra”) è il secondo nome che viene attribuito a Marduk nel corso del poema e potremmo considerarlo il suo “nome d’incoronazione”. Gli viene conferito per la prima volta a V:112, quando gli dei, dopo avergli giurato fedeltà, esclamano ^d*Lugal-dimmer-an-kia zikrašu šuāšu tiklāšu*, “His name is Lugaldimmerankia, trust him!”. Il nome viene citato un’altra volta a V:152 *ana* ^d*Lugal-dimmer-an-kia bēlišunu šunu izzakar*, “They addressed Lugaldimmerankia, their lord” prima della sequenza dei Cinquanta Nomi. Il significato di questo nome sumero è “Sovrano degli dei del cielo e della terra”, non è quindi seguito da alcuna spiegazione, poiché il suo senso è già chiarissimo. Le righe che accompagnano l’attribuzione di questo quinto appellativo, ci rammentano l’importanza della regalità di Marduk (VI:141 *lū bēlu ilāni šamē u eršetim kališun*, “lui è il signore di tutti gli dei del cielo e degli inferi”), ma, soprattutto della sua parola (VI:140 *zīkrī pišū*, “la parola (il prodotto) della sua bocca”), che viene definita come esaltata al di sopra di quella di tutti gli dei suoi padri, ricordandoci in cosa è consistito esattamente il processo di innalzamento di Marduk durante la terza assemblea divina, che ha luogo ai versi a III:130 - IV:34. La sua parola era stata esaltata e resa immutabile ai versi IV:4, 7 e la ripetizione in questa sequenza potrebbe anche indicare il carattere eterno della regalità divina di Marduk⁸⁵³.

VI:139-146

139 ^d*Lugal-dim-me-er-an-ki-a* (5) **Lugaldimmerankia** is the name by which we all

⁸⁵¹ Gabriel 2014:225; Lambert 2013:165.

⁸⁵² Gabriel 2014:225.

⁸⁵³ Gabriel 2014:281.

	<i>šumšu ša nimbû puḥurni</i>	called him,
140	<i>zīkrī pīšu nušašqû eli ilāni</i> <i>abbēšu</i>	Whose command we have exalted above that of the gods his fathers.
141	<i>lū bēlu ilāni šamē u eršetim</i> <i>kališun,</i>	He is the lord of all the gods of heaven and netherworld
142	<i>šarru ana taklīmtīšu</i> ⁸⁵⁴ <i>ilāni</i> <i>lū šu`durū eliš u šapliš</i>	The king at whose injunctions the gods in upper and lower regions shudder.
143	^d <i>Na-ri-lugal-dim-me-er-an-</i> <i>ki-a šumšu ša nizkur āšir ilāni</i> <i>kalāma</i>	(6) Narilugaldimmerankia is the name we gave him, the mentor of every god,
144	<i>ša ina šamē u eršetim ittaddû</i> <i>šubatni ina pušqi</i>	Who established our dwellings in heaven and netherworld in time of trouble,
145	<i>ana Igiġi u Anunnaki uza`izu</i> <i>manzāzu</i>	Who distributed the heavenly stations between Igiġi and Anunnaki,
146	<i>ana šumšū ilāni lištaribū</i> <i>linušū ina šubtī</i>	Let the gods tremble at his name and quake on their seats.

Il sesto nome Nari-Lugaldimmerankia (“Ratgeber, König der Götter des Himmels und der Erde”⁸⁵⁵) rimanda ad un ulteriore aspetto importante del ruolo di Marduk come sovrano degli dei, cioè l’ordinamento e la divisione degli dei tra Anunnaki e Igiġi, per i quali ha organizzato le offerte e i santuari, come gli era stato chiesto esplicitamente a IV:11-12 e come poi aveva compiuto a VI:39-46.

3.4.3. Asalluġi

Dopo l’attribuzione dei tre nomi all’arco di Marduk (VI:86-91), gli dei ancora una volta si sottomettono a Marduk e prestano giuramento. A questo punto, Anšar attribuisce questo nome a Marduk, a VI:101 *ušātir Anšar* ^d*Asalluġi ittabi šumšu*, “Anšar gave him his exalted name, Asalluġi”.

Durante la fase di attribuzione dei cinquanta nomi sacri, Asalluġi è il settimo nome con cui Marduk viene chiamato e si presenta con due ulteriori varianti: Asalluġi-Namtila e Asalluġi-Namru. Va notato come la scrittura di Asalluġi-Namru mediante i segni ^dMIN ^d*nam-ru* potrebbe dare un indizio sulla fonte da cui questa lunga sequenza di appellativi è tratta, rimandando direttamente agli espedienti delle liste di nomi di divinità come *An* = ^d*A-nu-um* e all’utilizzo estensivo che in tali testi viene fatto del segno ^dMIN (“idem”, “ditto”). Tale consuetudine viene quindi impiegata anche altrove nell’elenco, ma dal momento che la lista non è distinta graficamente dal resto del testo, ma

⁸⁵⁴ CAD vol. T, *taklīmtu*, 1. “display (of the body before burial)”; 2. “orders, instructions”; 3. “offerings”, p. 80. Dai significati del termine è impossibile stabilire se gli ordini a cui si fa riferimento siano scritti o pronunciati. Per tale motivo e l’uso ambiguo all’interno del poema, dove tale sostantivo è attestato solo a VI:142 e a VII:157, non è stato incluso nei termini afferenti al campo semantico della parola pronunciata.

⁸⁵⁵ Gabriel 2014:226.

anzi, è perfettamente intrecciata alla narrazione, l'autore ha fatto ricorso ad altri accorgimenti che aiutano a non perdere il filo del discorso, come l'impiego, sempre in questo gruppo di variazioni su Asalluḫi, di ordinali per stabilire connessioni all'interno della lista. In questo modo, noi sappiamo che Asalluḫi è secondariamente (*šaniš*) ^d*Asal-lú-ḫi* ^d*nam-ti-la*, cioè Asalluḫi-Namtila, e per terzo (*šalšiš*) ^dMIN ^d*nam-ru*, cioè Asalluḫi-Namru⁸⁵⁶. Altrove nel corso dell'elenco di nomi tra la VI e la VII Tavoleta, le copie dell'epica in nostro possesso divergono sull'impiego del segno ^dMIN: nelle liste tale segno può essere scritto sopra la linea a cui si riferisce, come fosse una glossa, può essere inserito tra il determinativo divino e il nome che segue o interposto tra i segni cuneiformi che creano il nome; nell'En.El., invece, i nomi possono essere ripetuti tutte le volte (es. ^d*asal-lú-ḫi* ^d*nam-ti-la(-ku)* VI:151 manoscritti A: VAT 9676, b: Kish 1924 1828 + 1926 373+374, j: IM 121284), oppure possono essere sostituiti dal segno ^dMIN (es. ^dMIN ^d*nam-ti-la* VI:151 manoscritto B: Photo Assur 2551/2 A 512)⁸⁵⁷. In due manoscritti da Sultantepe per la VII Tavoleta, J: SU 51/63+52/102(+)+51/87(+)+52/389 e K: SU 51/62, il primo nome è completamente omissso, tuttavia il secondo, quello che varia di volta in volta, è sempre necessariamente scritto⁸⁵⁸.

Il gruppo delle varianti sul nome Asalluḫi rappresenta Marduk nel suo aspetto più magico: tale divinità, infatti, era connessa da lungo tempo con i rituali di esorcismo, in coppia con Enki, che nella tradizione sud mesopotamica era suo padre.

VI:147-156.

147	^d <i>Asal-lú-ḫi</i> <i>šumšu ša imbūšu</i> <i>abbūšu</i> ^d <i>Anum</i>	(7) Asalluḫi is the name by which his father Anu called him,
148	<i>šū lū nūru ša ilānī gešṭū</i> <i>dannu</i>	He is the light of the gods, a mighty hero,
149	<i>ša kīma šumešuma</i> ^d <i>lamassi</i> <i>ilānī u māti</i>	Who, as his name says, is a protecting angel for god and land,
150	<i>ina šašme dannī ṭīru šubatni</i> <i>ina pušqi</i>	Who in a terrible combat saved our dwelling in time of trouble.
151	^d <i>Asal-lú-ḫi</i> ^d <i>nam-ti-la</i> <i>šaniš</i> <i>imbū ilu mušneššu</i>	(8) Asalluḫi-Namtila they called him secondly, the life-giving god,
152	<i>ša kīma binūtīšuma ikširu</i> <i>kalū ilāni abtūti</i>	Who, in accordance with the form (of) his (name), restored all the ruined gods,

⁸⁵⁶ Seri 2006:515-516.

⁸⁵⁷ Lambert 2013:155. Una delle copie della VII Tavoleta (K 8522) che impiega questa pratica, scrive i segni ^dMIN sul bordo della tavoletta, all'inizio della riga.

⁸⁵⁸ Kämmerer & Metzler 2012:27-309. I nomi che possono essere scritti mediante l'impiego del segno ^dMIN sono: Asalluḫi-Namru (manoscritti VAT 9676:133; Assur 11600b Rs 14'); Tutu-Ziukkinna (man. K 2854+15650+17249:15); Tutu-Ziku (man. K 2854+15650+17249:19); Tutu-Agaku (man. K 8522:Vs 11'); Tutu-Tuku (man. K 8522:Vs 19'); Šazu-Sisi (man. K 8522:Vs 27'); Šazu-Suḫtim (man. K 8522:Vs 29'; Ass.11600e/Ass. 11690:Vs 2'); Šazu-Suḫgurim (man. Ass.11600e/Ass. 11690:Vs 6'); Šazu-Zaḫrim (man. Ass.11600e/Ass. 11690:Vs 10'); Šazu-Zaḫgurim (man. Ass.11600e/Ass. 11690:Vs 14'); Enbilulu-Epadun (man. Ass.11600e/Ass. 11690:Vs 20'); Enbilulu-Gugal (man. Ass.11600e/Ass. 11690:Vs 23', V 7'); Enbilulu-Ḫegal (man. Ass.11600e/Ass. 11690:Vs 27'); Sirsir-Malaḫ (man. Ass.11600e/Ass. 11690:Vs 35').

153	<i>bēlum ša ina šiptišu elletim uballiḫu ilāni mītūti</i>	The lord, who brought to life the dead gods by his pure incantation,
154	<i>mu'abbīt egrūti zā'irī i nīpuš</i>	Let us praise him as the destroyer of the crooked enemies.
155	^d MIN ^d nam-ru ša innabū <i>šalšiš šumšu</i>	(9) Asalluḫi-Namru , as his name is called thirdly,
156	<i>ilu ellu⁸⁵⁹ mullilu alaktīni</i>	The pure god, who cleanses our character.

Il settimo nome che Marduk riceve è dunque Asalluḫi, che si riferisce al dio della città di Ku'ara, vicino Eridu, e che, attestato già nel corso del III millennio (periodo di Ur III) e la sua identificazione come figlio di Enki avvenne già in epoca sumerica⁸⁶⁰. La sua principale sfera di azione era l'ambito rituale, in particolare l'esorcismo, generalmente effettuato in coppia con il padre. L'identificazione di Marduk con Asalluḫi è attestata per la prima volta, in maniera implicita, in un inno di Sin-iddinam di Larsa (XIX-XVIII sec. a.C., precedente ad Hammurabi), che definisce il dio esorcista come: [^dasa]l-lú-ḫi lugal ká-dingir-ra^{ki} dumu ^dl₇-lú-ru-gú⁸⁶¹, "Asalluḫi re di Babilonia, figlio di Illurugu".

Il significato del nome non è chiaro, tuttavia Gabriel⁸⁶² lo mette in relazione, almeno dal punto di vista grafico, con Anšar, che alla riga VI:101 sembra attribuirgli il nome: *ušātir Anšar^dAsalluḫi ittabi šumšu*, "Anšar gave him his exalted name, Asalluḫi". Nella spiegazione di Gabriel, *Anšar* è scritto mediante i segni AN(=DINGIR).ŠÁR, mentre Asalluḫi è scritto DINGIR.ASAR.LÚ.ḪI, dove ŠÁR e ḪI risultano graficamente identici⁸⁶³, presentando così in un finale identico per entrambi i nomi. Anche l'inizio dei due nomi è identico, grazie all'impiego del segno DINGIR = AN per Anšar e dello stesso segno come determinativo che precede il nome di Asalluḫi. Ne deriva quindi il seguente schema:

Anšar:	DINGIR			ŠÁR(=ḪI)
Asalluḫi:	DINGIR	ASAL/R	LÚ	ḪI(=ŠÁR)

Il segno ASAL/ASAR (URU X ŠI) il cui significato dato dal sillabario è *šagapuru*, "potente"⁸⁶⁴ secondo la lista VAT 10296 1-3 sarebbe equivalente a *muttallu*⁸⁶⁵ e *ašaridu*⁸⁶⁶. Tra queste tre letture, quella *ašaridu* è attestata due volte nel corso del poema a IV:70 *īmurūma qarda ašarēdu niṭilšun išī*, "Saw the warrior, the foremost, and their vision became dim" e a VII:93 *Pagalguenna ašarēd napḫar bēlī*

⁸⁵⁹ Sul concetto di "purezza" e "radianza" nel Vicino Oriente Antico si veda il recente Feder 2014:94-96. Non è da escludere che anche qui il riferimento possa essere alla "luce" di Marduk, già comparsa a I:102, VI:127, 148.

⁸⁶⁰ Lambert 2013:252.

⁸⁶¹ Hallo 1976:216-217.

⁸⁶² Gabriel 2014:283-284.

⁸⁶³ Per Labat&Malbran-Labat 1948(1988⁶):180-181 il segno è il medesimo, il numero 396, il quale presenta entrambe le letture: ḫi, ḫe e šár.

⁸⁶⁴ Labat&Malbran-Labat 1948(1988⁶):56-57, segno n. 44. CAD vol. Š1, *šagapuru*, "mighty, majestic", p. 65-66.

⁸⁶⁵ CAD vol. M2, *muttallu*, "nobile", p. 306-307, in particolare p. 306.

⁸⁶⁶ CAD vol. A2, *ašaridu*, "primo, preminente", p. 416-418, in particolare p. 416; CAD vol. Š1, *šagapuru*, "mighty, majestic", p. 65-66, in particolare p. 65.

ša šaqâ emuqāšu, “Pagalguenna, foremost of all lords, whose strength is exalted”. In entrambi i casi, le attestazioni si riferiscono alla straordinaria posizione di Marduk rispetto a tutti gli altri dei. La lettura preferibile, tra le tre, sarebbe quindi ASAL/R = *ašaridu*, mentre il segno successivo, LÚ, significa “uomo”⁸⁶⁷. Secondo Gabriel, quindi, Marduk, nella sua forma Asalluḫi, si distingue dal precedente sovrano degli dei, Anšar, perché, contrariamente a lui, è il dio preminente, il cui dominio non si limita solo al mondo divino, ma anche all’umanità⁸⁶⁸, acquisendo così un carattere che è universale e che sorpassa Anšar in tutto. Il significato finale del nome sarebbe, quindi, in accadico: *ilu ašarēdu (ša) amēlī ma’dūti*, “Erster (Schutz-)Gott für die zahlreichen Menschen”⁸⁶⁹. La riga VI:148 *šū lū nūru ša ilānī geštū dannu*, “He is the light of the gods, a mighty hero”, rimanda nuovamente alla spiegazione del nome di Marduk grazie al sostantivo *nūru*, “luce”⁸⁷⁰ e quindi ai versi I:102 e VI:127.

Le righe che accompagnano questo nome, affermano come Asalluḫi sia il sovrano di tutti gli dei a VI:148, correlato con VI:103-106; la divinità protettrice degli dei a VI:120 e degli uomini a VI:113-115, in entrambi i casi in relazione con l’affermazione a VI:149 e a VI:150, dove Asalluḫi è indicato come salvatore (*īḫiru*)⁸⁷¹.

L’ottavo nome, Asalluḫi-Namtila (“A. Health”)⁸⁷² si riferisce al potere salvifico di Marduk (VI:151 *mušneššu*⁸⁷³, “colui che mantiene in vita”) e indica ciò che questo dio protegge con la propria magia (*šiptu*)⁸⁷⁴, in riferimento, probabilmente, al suo ruolo di garante dei santuari degli altri dei (IV:11, V:116). Ai fini dell’analisi sulla Parola Creatrice all’interno del poema, è molto importante notare alla riga VI:153 *bēlum ša ina šiptišu elletim uballiḫu ilāni mītūti*, “The lord, who brought to life the dead gods by his pure incantation”, che gli incantesimi di Marduk hanno il potere di far ritornare in vita qualcosa che prima era morto, ricordando, ancora una volta, la modalità principale della creazione di Marduk, che genera “vita” da una materia già esistente e in-formata.

Il nono nome, Asalluḫi-Namru (“A. casting [of incantations]”)⁸⁷⁵ potrebbe indicare la tecnica con cui il Marduk ottiene il risultato espresso con l’appellativo precedente, cioè mediante gli incantesimi.

⁸⁶⁷ Labat&Malbran-Labat 1948(1988⁶):150-151, segno n. 330.

⁸⁶⁸ Gabriel 2014:283.

⁸⁶⁹ Gabriel 2014:288.

⁸⁷⁰ CAD vol. N 2, *nūru* A, 1. “light”, p. 347-351.

⁸⁷¹ CAD vol. E, *eḫēru* A, 3. “to save a person”, p. 401-404, in particolare p. 403.

⁸⁷² Lambert 2013:158.

⁸⁷³ CAD vol. N2, *nēšu*, 2. III “to keep alive”, p. 197-198, in particolare p. 198.

⁸⁷⁴ CAD vol. Š 3, *šiptu* A, “incantation, spell”, p. 86-91, in particolare p. 87.

⁸⁷⁵ Lambert 2013:158.

3.4.4. Gli altri nomi

A VI:157-166, dopo il primo gruppo di nove elementi, l'enunciazione degli appellativi da parte del trio composto da Anšar, Laḫmu e Laḫamu si interrompe e questi tre si rivolgono direttamente alle altre divinità per chiedere che continuino, seguendo il loro esempio (VI:160), con l'assegnazione dei nomi sacri a Marduk. I Grandi Dei accettano e a questo punto inizia una lunghissima sequenza, unitaria sul piano della narrazione, che si protrae da VII:1 a VII:135, interrotta infine solo con l'intervento di Enlil e poi di Ea.

In questo lungo passaggio, i nomi presenti sono tutti nuovi e gli unici riferimenti ad altre parti del poema si hanno con Mummu e con Nebēru. Mummu (34, VII:86-88) era il nome del visir di Apsû, imprigionato e legato da Ea a I:72; Nebēru, invece, è la controparte astrale di Marduk, la sua stella in cielo, già vista al verso V:6, durante la prima fase della creazione del cosmo.

Come già in precedenza, i nomi sono organizzati in gruppi di varianti su uno stesso nome di partenza; tra questi è possibile riconoscere con discreta facilità i nomi che appartengono ai gruppi di Asari, Tutu, Šazu, Enbilulu, Sirsir, Gil, Ir. Tra questi nomi, alcuni rappresentano, come si è già detto, aspetti secondari di divinità già note, altri, invece, rappresentano una forma di sincretismo tra Marduk e altre divinità del pantheon mesopotamico, in particolare con quelle della città di Eridu, come già lo stesso Asalluḫi.

VII:1-135.

Nr.	Righe	Scrittura ⁸⁷⁶	Nome ⁸⁷⁷	Significato ⁸⁷⁸
10	VII:1-2	^d asar-re	Asari	?
11	VII:3-4	^d asar-alim	Asaralim	Asarre der Wildstier / Wichtige
12	VII:5-8	^d asar-alim-nun-na	Asaralimnunna	Asarre der Wildstier / Wichtige des Fürsten / der Fürsten
13	VII:9-14	^d tu-tu	Tutu	?
14	VII:15-18	^d tu-tu ^d zi-ukkin-ma	Tutu-Ziukkinna	Tutu Leben(sodem) für die (Götter)-versammlung
15	VII:19-24	^d tu-tu ^d zi-kù	Tutu-Ziku	Tutu, strahlendes/r Leben(sodem)
16	VII:25-32	^d tu-tu ^d aga-kù	Tutu-Agaku	Tutu. strahlende aga-Krone
17	VII:33-34	^d tu-tu ^d tu ₆ -kù	Tutu-Tuku	Tutu strahlende Beschwörung
18	VII:35-40	^d šà-zu	Šazu	Der das Innere kennt
19	VII:41-42	^d MIN (^d šà-zu) ^d zi-si	Šazu-Zisi	Šazu, der diejenigen, die sich erhoben haben, zum

⁸⁷⁶ Scrittura da Lambert 2013:124-132.

⁸⁷⁷ Normalizzazione del nome da Lambert 2013:124-132.

⁸⁷⁸ Il significato inserito è tratto da Gabriel 2014:225-229.

				Schweigen gebracht hat.
20	VII:43-46	^d MIN (^d šà-zu) ^d suh-rim	Šazu-Suḫrim	Šazu der die Feinde ausreißt = ausrottet
21	VII:47-50	^d MIN (^d šà-zu) ^d suh-gú-rim	Šazu-Suḫgurim	Šazu der die Gegner ausreißt = ausrottet
22	VII:51-54	^d MIN (^d šà-zu) ^d záḫ-rim	Šazu-Zaḫrim	Šazu der die Feinde verschwinden lässt
23	VII:55-56	^d MIN (^d šà-zu) ^d záḫ-gú-rim	Šazu-Zaḫgurim	Šazu der die Gegner verschwinden lässt
24	VII:57-60	^d en-bi-lu-lu	Enbilulu	Dio tradizionale agricolo, dei canali
25	VII:61-63	^d MIN (enbililu) ^d e-pa ₅ -dun	Enbilulu-Epadun	Enbilulu, der Gräben und Kanäle aushebt
26	VII:64-67	^d MIN (enbililu) ^d gú-gal-	Enbilulu-Gugal	Enbilulu der Kanalinspektor
27	VII:68-69	^d MIN (enbililu) ^d ḫé-gál	Enbilulu-ḫegal	Enbilulu, Fülle / Reichtum
28	VII:70-75	^d sirsir	Sirsir	?
29	VII:76-77	^d MIN (sirsir) ^d má-laḫ ₄	Sirsir-Malaḫ	Sirsir der Seemann
30	VII:78-79	^d gilim	Gilim	Vernichter
31	VII:80-81	^d gili-ma	Gilima	Derjenige der Vernichtung
32	VII:82-83	^d a-gili-ma	Agilima	Derjenige der Vernichtung des Wassers
33	VII:84-85	^d zu-lum	Zulum	Dattel
34	VII:86	^d mu-um-mu	Mummu	?
35	VII:87-88	^d zu-lum ^{um} -m[u]	Zulummu	Zulum + Mummu?
36	VII:89-90	^d giš-numun-áb	Gišnumunab	Erschaffer des Sprösslinge und des Meeres
37	VII:91-92	^d lugal-áb-dúbur	Lugalbdubur	König über das Meeresfundament
38	VII:93-94	^d pa ₄ -gal-gú-en-na	Pagalguenna	Der große Herausragende der Versammlung
39	VII:95-96	^d lugal-dur-maḫ	Lugal Durham	König des mächtigen Bandes (zwischen Himmel und Erde)
40	VII:97-98	^d a-rá-nun-na	Aranunna	Weg / Omen für die Fürsten
41	VII:99-100	^d dumu-du ₆ -kù	Dumuduku	Sohn des strahlenden (Ur-) Hügels
42	VII:101-102	^d lugal-šú ¹ -an-na	Lugalšuan-na	König (Hand=) Macht über den Himmel
43	VII:103-104	^d ir-ug ₅ -ga	Irugga	Der Beute davon trägt von den Toten (Göttern)
44	VII:105-106	^d ir-qin-gu	Irqingu	Der Beute davon tragt von Kingu
45	VII:107-108	^d kin-ma	Kinma	
46	VII:109-114	^d È-SÍSKUR	Dingir-Esiskur	(Der des) (Gottes-)Hauses (für) die Gebete
47	VII:115-118	^d girru (BIL.GI)	Girru	Dio tradizionale del fuoco
48	VII:119-121	^d ad-du	Addu	Dio tradizionale

				atmosferico
49	VII:122-123	^d <i>a-šá-ru</i>	Ašāru	Das Prüfen / Sich Sorgen
50	VII:124-135	^d <i>né-bé-ru</i>	Nēberu	Übergang / Fuhr / Fähre, aspetto astrale di Marduk.

Ogni gruppo di nomi rimanda ad un episodio o ad un aspetto specifico del potere di Marduk, già visto nel corso del poema.

Tra questi nomi, i più significativi sono:

- Tutu (VII:9-34): nel prologo del Codice di Hammurabi è indicato come il dio della città di Borsippa⁸⁷⁹ e quindi inizialmente ben distinto da Marduk. Tutte le cinque varianti che presenta sono legate all'aspetto magico-rituale di Marduk, quindi Tutu viene indicato come colui che ha purificato i santuari per il riposo degli dei (VII:10) e che ha creato un incantesimo per farli riposare (VII:11, rimanda direttamente al piano di Ea per sopraffare Apsû a I:61-65); è il dio ineguagliabile (VII:14), esaltato dall'assemblea divina (VII:13), verso cui nessun dio mai si ribellerà (VII:12, in parallelo con IV:10). Le righe VII:12-14 rimandano all'assemblea che decreta il destino di Marduk a IV:1-28. Nell'aspetto Tutu-Ziukkinna è colui che si prende cura dei santuari degli dei (VII:16-17, legato a V:1) e le cui imprese gli uomini devono ricordare (VII:18, connesso a VII:145-148). Come Tutu-Agaku, è colui i cui incantesimi riportano in vita i morti (VII:26) e che ha perdonato i "Bound Gods" (VII:27, già incontrati a IV:127 durante la battaglia contro Tīāmat e perdonati a VI:21-32) e per sollevarli dalla fatica ha creato l'umanità. La sua parola dev'essere ricordata dagli uomini (VII:31-32), poiché essa ha la capacità di riportare in vita (VII:30).

- Šazu (VII:35-56): forse da identificare con Šazi, che era il nome o l'appellativo del fiume dove aveva luogo l'ordalia fluviale ed era assimilato ad Asalluḫi. Le sei varianti che compongono questa sezione riguardano due aspetti principali di Marduk: come giudice giusto (VII:35-36, 40), che ha istituito l'assemblea divina (VII:37) come si conviene al dio dell'ordalia fluviale; e come condottiero, che si occupa della protezione degli dei sconfiggendo tutti i loro nemici (VII:41, 43-45, 48-49, 52-53, 56)⁸⁸⁰.

- Enbilulu (VII:57-69): le quattro varianti per Enbilulu, dio agricolo della bassa Mesopotamia, protettore dei canali, rimandano al ruolo di Marduk come garante di raccolti abbondanti, supervisore delle canalizzazioni e delle acque, sia terrene, sia atmosferiche, che controlla grazie alla pioggia.

- Sirsir (VII:70-77): era un dio marinaio⁸⁸¹ che inizialmente faceva parte dell'entourage di Ea⁸⁸². I due nomi di questa sezione rimandano alternativamente a Marduk e a Sirsir. Il primo caso è chiaro

⁸⁷⁹ Sommerfeld 1982:37.

⁸⁸⁰ Lambert 2013:484-485.

⁸⁸¹ Landsberger 1950:363.

dall'allusione all'impiego del corpo di Tiāmat per la creazione, tuttavia le righe che spiegano il conflitto con Tiāmat come divinità acquatica si rifanno ad episodi o a temi che non sono noti nel poema e che quindi si riferiscono al secondo caso, cioè a Sirsir⁸⁸³ (es. il dio in veste di marinaio, VII:77).

- Gil, Gilima e Agilima (VII:78-83): i tre nomi sono varianti fonetiche sul modello di Marūtuk, Marukka, Marutukka, ma poco o nulla è noto di questo dio/dei al di fuori del poema. Come Gil, Marduk si occupa dell'abbondanza nell'agricoltura; come Gilima (VII:80) il testo si riferisce al "bond of the gods" (VII:80, chiamato *turri*⁸⁸⁴ *ilāni*), il legame che tiene unito il cielo e la terra, che Marduk aveva assicurato al momento della creazione (V:59, chiamato *durmāḥu*⁸⁸⁵) e che compare di nuovo a VII:95, in riferimento al nome Lugaldurmaḥ, letteralmente, e nella spiegazione, "Sovrano del *durmāḥu*/legame degli dei". Come Agilima, divinità del calore estivo, infine, Marduk si occupa della terra e delle acque (atmosferiche?).

- Zulum, Mummu, Zulummu: in questo gruppo è possibile che Mummu non sia un vero e proprio nome, ma solo un epiteto di Marduk, in quanto l'appellativo che riporta l'indicazione di secondo (*šaniš*) è Zulummu. In ogni caso, nella nostra analisi si è preferito tenere in considerazione entrambi, anche se nel conteggio antico (e in quello seguito da gran parte della critica moderna⁸⁸⁶) uno dei due non era contemplato, in modo da consentire al nome ^d*bēl mātāti*, il titolo di Enlil, di occupare la cinquantesima posizione e ribadire il concetto della predominanza di Marduk sul dio di Nippur. Secondo l'aspetto Zulum, il dio si occupa dei santuari e delle offerte divine (richiesta avanzata dagli dei a IV:11-12, esaudita a VI:39-46); già il nome Nari-Lugaldimmerankia rimandava all'aspetto di Marduk come ordinatore delle questioni divine (soprattutto per la gestione delle dimore degli dei, VI:143-145). Come Mummu, Marduk è creatore dei cieli e degli inferi con la formula a VII:86 ^d*Mummu bān šamē u eršetim*. Il testo sembra qui riferirsi a *mummu* come epiteto divino indicante una qualche forma di "forza creatrice"⁸⁸⁷, di cui abbiamo già discusso al capitolo 3.1.3. *Mummu*. Ricordiamo qui, infatti, che *mummu* è un epiteto impiegato per diverse divinità, sempre associate ad un aspetto creativo, come nel caso di Ea⁸⁸⁸ nelle formule *mummu bān kala*

⁸⁸² Lambert 2013:486, come anche in *An* = ^d*A-nu-um* II:332-333.

⁸⁸³ Landsberger 1950:365.

⁸⁸⁴ CAD vol. T, *turru* A, "filo", p. 164-165, in particolare p. 165.

⁸⁸⁵ CAD vol. D, *durmāḥu*, p. 191-192, in particolare p. 191.

⁸⁸⁶ Scelgono di non accogliere entrambi nel conteggio generale: Böhl 1936-1937:206; Seri 2006. Lambert 2013:488. Kämmerer & Metzler 2012:397 accennano a 51 nomi totali, però pongono l'accento sul problema dell'inclusione o meno nel conteggio da parte dei commentatori antichi del primo nome, Marduk.

Foster 1996:396 registra e conta entrambi, ma assegna il medesimo numero, il 35, sia a Zulummu, sia a Gišnumunab; Gabriel 2014:225-229 include entrambi e si riferisce all'intera sequenza come i "50+2" nomi di Marduk. Nella nostra analisi si è preferito seguire questa numerazione.

⁸⁸⁷ Lambert 2013:219, 488.

⁸⁸⁸ Talon 2001:267. Cfr. anche Frahm 2013:109; Lambert 2013:219; CAD vol. M2, *mummu* A, C, p. 197; Krebernik RIA 8:415.

“creator of everything”⁸⁸⁹, *mummu bān binūtu*, “creator of all creatures”⁸⁹⁰, *mummu bān šamê u eršeti*, “creator of heaven and earth”⁸⁹¹, o nel caso di Ištar con la formula *mummu bān paršī u šuluḥḥī*, “creator of the rites and purification ceremonies”⁸⁹².

- Gišmunab (VII:89-90): di nuovo il nome rimanda all’aspetto di Marduk come creatore, in questo caso delle regioni del mondo (*ēpešu kibrāti*, riferimento implicito anche a VII:113) e di tutti gli uomini (*bānū naḫar nišī*, correlato a VI:14, 129) attraverso l’impiego di parti degli dei sconfitti, alleati di Tiāmat (VII:90 *ābit ilāni ša Tiāmat ēpeš nišī ina mimmīšun*, “Who destroyed Tiāmat’s gods, and made peoples from part of them”, in riferimento all’episodio della creazione dell’uomo e dell’uccisione di Qingu a VI:13-32).

- Lugalabdubur (VII:91-92): anche questo nome si riferisce alla sconfitta di Tiāmat.

- Lugaldurmaḥ (VII:95-96): nome già visto in connessione a Gilima (VII:80) e al *durmāḥu*⁸⁹³, la corda cosmica che teneva uniti il cielo e la terra, assicurata fermamente da Marduk durante la creazione del cosmo (V:59).

- Irugga, Irqingu e Kinma (VII:103-108): i tre nomi rappresentano un gruppo unitario, forse indicante un’antica divinità che col tempo è stata identificata con Marduk. Alle righe VII:103, 105 il riferimento è al trionfo di Marduk su qualcosa che è nel mare e su Qingu; mentre a VII:104 il testo dice che è saggio, aspetto che viene ribadito alle righe VII:106-108, dove il dio è presentato come consigliere degli dei⁸⁹⁴.

- Dingir-Esiskur (VII:109-114): la sequenza di versi riferiti a questo nome rimanda alla dimensione rituale del culto di Marduk. L’Esiskur, “La Casa del Sacrificio”, era la *bīt Akīti* di Babilonia⁸⁹⁵, dove avevano luogo parte delle celebrazioni durante il festival annuale dell’*Akītu* e a tali festeggiamenti fanno riferimento i versi VII:110-111, che indicano una processione di doni portata a Marduk dalle altre divinità. Un altro aspetto molto importante è quello dell’intelligenza creativa del sovrano degli dei, indicata al verso VII:112 dalla locuzione *ibannā nīklāte*, presente altrove nel poema e sempre correlata alla straordinaria capacità creativa di Marduk: IV:136, riferito allo schema di suddivisione

⁸⁸⁹ Iraq 15 (1953) 123:19 sigillo di Marduk-apla-iddina II, ca. 710 a.C.: *ina zu-na šīrti ša Ea mu-um-mu bān kala*, “with the deep understanding that Ea, the *mummu*, creator of everything, gave to him”.

VS 1, 37 iii 4-5: è un *kudurru* del regno di Marduk-apla-iddina II, *Ea mu-um-mu bān kala*, “Ea *mummu* the creator of everything”.

⁸⁹⁰ PSBA 20 (1898) 158:14 è un inno di Nabucodonosor : *mu-um-mu bān binūtu*, “the wisdom of Mummu, the begetter of the sons of god”.

⁸⁹¹ LKA 77 i 30 (cfr. E. Ebeling, ArOr. 21 (1953) 362:30) è un incantesimo che fa parte di una raccolta bilingue in sumero e accadico: *mu-um-mu bān šamê u eršeti*, “des *mummu*, der Himmel und Erde erschafft”. In En.El. VII:86 è anche epiteto di Marduk nell’esegesi del nome Zulum.

BHT, Tav. VI, BM 38299 iii 2: [*ša*] *lā iptiqu Ea mu-um-m[u]*; ibd., Tav. IX, BM 38299 v 16: *ša ibšimu Ea mu-um-mu*.

⁸⁹² ZA 42 (1934) 221:7 è una preghiera Šu-illa ad Ištar.

⁸⁹³ Lambert 2013:478, n. V:59.

⁸⁹⁴ Lambert 2013:490.

⁸⁹⁵ Bidmead 2002:115-119.

del corpo di Tiāmat; VI:2, riferito alla creazione dell'uomo; VI:38 riferito al progetto di Marduk per l'uomo; VII:116 nel significato del nome Girru.

- Girru (VII:115-118): è il nome del dio del fuoco mesopotamico. In questa forma, viene ribadita l'intelligenza di Marduk (VII:117 *ibannâ nīklāti*) nella sconfitta di Tiāmat. Il verso VII:118 *libbu rūqu ša lā ilammadū ilāni gimrassun*, "A deep mind, that all the gods combined do not understand", descrive, in modo molto sottile, come le capacità di Marduk siano inarrivabili e siano superiori anche a quelle dell'assemblea divina, indicata dalla locuzione *ilāni gimrassun* ("la totalità degli dei").

- Addu (VII:119-121): la relazione tra Marduk e Adad non è perfettamente chiara. Jacobsen⁸⁹⁶ stabilì un legame mediante l'interpretazione di *ma-ri-ú-tu* (I:101) come *mar-utu-(a)k*, "Figlio della Tempesta", adducendo come prove le peculiarità di Marduk alla nascita: I:96 fuoco dalle labbra; IV:39-40 fulmini e fiamme precedono il suo arrivo e avvolgono il suo corpo; I:105, IV:42-43, 45-46 potere sui venti, sia quelli donatigli da Anu, sia altri di sua creazione; IV:49 l'*abūbu*, "diluvio" è la sua arma più potente; V:50-52 il suo dominio sono potenti fenomeni atmosferici. Già Böhl⁸⁹⁷ tracciò un parallelo evidente tra le peculiarità di Marduk e quelle di Adad, senza però tirare in ballo la questione dell'interpretazione del nome *ma-ri-ú-tu* (I:101). A VII:121 è presente nuovamente il termine *mummu* che il Commentario alla VII Tavoleta interpreta come *rigmum*, "rumore"⁸⁹⁸, che è certamente il significato corretto in questo contesto.

- Ašāru (VII:122-123): questo nome è l'infinito G sostantivato del verbo *ašāru*, "organizzare"⁸⁹⁹, e il verso VII:122 ^d*Ašāru ša kīma šumīšūma tšuru ilāni šīmāti*, "Ašāru, who, as his name says, mustered the Divine Fates", indica il legame tra il nome e l'azione che tale nome presiede, ovverosia l'ordinamento dei destini degli dei. La prerogativa del controllo dei destini è legata indissolubilmente a Marduk dalla sua richiesta all'assemblea divina a II:160 (III:62, 120), poi approvata a III:130 – IV:34.

- Nēberu (VII:124-134): questo nome rappresenta l'aspetto astrale di Marduk, cioè la sua stella, già comparsa a V:6 come punto cosmico a cui il resto della creazione e delle stelle si devono adeguare. L'identificazione di Marduk con la stella Nēberu, ci riporta alla prova della costellazione a IV:19-26, dove avviene la seguente equazione, non lessicale, ma di significato:

Stella	=	Dio
Nēberu	=	Marduk
Distruzione e creazione della costellazione	=	Distruzione e creazione degli dei

⁸⁹⁶ Cfr. Capitolo 3.1.11. *Anutu ed Enlilutu* e Jacobsen 1968:105-106. Lambert 2013:166, n.16 è fortemente contrario a questa interpretazione: egli ritiene, infatti, che essa sia debole sia sul piano filologico, sia sulla mancanza di alcun aggancio con le speculazioni etimologiche già formulate in antichità.

⁸⁹⁷ Böhl 1936-1937:210.

⁸⁹⁸ Lambert 2013:491.

⁸⁹⁹ CAD vol. A 2, *ašāru* A, p. 420-422, in particolare p. 421.

(lumāšu)

Ne deriva, quindi, che la summa dei poteri acquisiti da Marduk nel corso del poema e con l'attribuzione dei Cinquanta Nomi divini gli permetta non solo di creare e distruggere qualcosa di inanimato, ma altresì di esercitare la propria influenza sugli dei stessi, sulla loro esistenza e sul loro destino.

La lunghissima sequenza dei Cinquanta Nomi viene interrotta sul piano narrativo a VII:136 dall'intervento di Enlil che conferisce a Marduk il suo titolo (*šumšu*, "il suo nome") di ^d*bēl mātāti*, "Signore delle terre", che rappresenta il cinquantunesimo nome acquisito dal giovane sovrano degli dei e che serve a sancire in modo definitivo la visione teologica babilonese e il passaggio di consegne e di poteri tra (il vecchio) Enlil e (il nuovo) Marduk.

L'ultimo nome ad essere conferito, è, infine "Ea", donato a Marduk dal suo stesso padre e il cui scopo è introdurre la spiegazione dei poteri finali del figlio:

VII:137-142

137	<i>zīkrī</i> ^d <i>Igigi imbū nagabšun</i>	Ea heard the names which all the Igigi called
138	<i>išmema</i> ^d <i>Ea kabattašu ittangi</i>	And his spirit became radiant.
139	<i>mā ša abbēšu ušarriḥū zikiršu</i>	"Why! He whose name was extolled by his fathers
140	<i>šū kīma jātima</i> ^d <i>Ea lū šumšu</i>	Let him, like me, be called (51) 'Ea'.
141	<i>rikis paršija kalīšunu libēlma</i>	Let him control the sum of all my rites,
142	<i>gimri tērētija šū littabbal</i>	Let him administer all my decrees."

Sono state evidenziate in grassetto tre forme verbali che presentano la particella precativa e che rimandano, quindi, ad una dimensione performativa della dichiarazione che Ea sta facendo: grazie alle sue parole, infatti, davvero Marduk potrà essere chiamato Ea e potrà occuparsi di tutti i riti che competono al padre, ma soprattutto, avrà lo stesso potere di decretare (probabilmente i destini).

3.4.5. I nomi e la Parola Creatrice

I 50 + 2 nomi sacri di Marduk definiscono in modo completo tutti gli aspetti della sua divinità: come sovrano degli dei, come giudice, come garante dell'ordine, come creatore, come guerriero... ogni aspetto di Marduk visto nel corso del poema ha avuto una controparte in un nome appartenente a questa sezione.

Tra questi appellativi, vi sono degli elementi che riguardano direttamente il potere performativo della parola di Marduk e, in particolare, la capacità creatrice del prodotto della sua bocca.

Per il primo nome, Marduk, viene dichiarato a VI:131-132 *banû abātu napšura enēna / lû bašīma nannûššu lû naphusu šunu šāšu*, “Creation and annihilation, forgiveness and exacting the penalty / Occur at his command, so let them fix their eyes on him”, dunque che dal suo comando (*nannûššu*) dipendono la creazione (*banû*) e la distruzione (*abātu*), dimostrando come tale modalità creatrice sia ritenuta di primaria importanza.

Per il nome Lugaldimmerankia viene dichiarato a VI:140 *zikrī pīšu nušašqû eli ilāni abbēšu*, “Whose command we have exalted above that of the gods his fathers”, che il suo comando è supremo poiché è stato reso superiore a quello di tutte le altre divinità. L’esaltazione della Parola di Marduk è legata strettamente al suo innalzamento a leader supremo e alla sua acquisizione del potere dell’Anutu⁹⁰⁰.

Nella descrizione del nome Asalluḫi-Namtīla a VI:151 ^d*Asallūḫi-Namtīla šaniš imbû ilu mušneššu* “Asalluḫi-Namtīla they called him secondly, the life-giving god”, il focus è sul suo potere di dare la vita (*mušneššu*), così come a VI:153 *bēlum ša ina šiptīšu elletim uballiṭu ilāni mītūti*, “The lord, who brought to life the dead gods by his pure incantation”, dove viene esplicitato il mezzo con cui la vita viene ristabilita, ovvero sia mediante l’impiego del suo puro incantesimo (*ina šiptīšu elletim*)⁹⁰¹. Nell’En.El. Marduk impiega la magia soprattutto come arma o per modificare uno stato di cose pre-esistente e quindi per “in-formare” una determinata materia. Si ha l’impressione che il potere performativo del comando di Marduk (*anutu*) sia in parte assimilato alla magia, come sembra suggerire la spiegazione del nome Asalluḫi-Namtīla, che definisce il dare (in questo caso specifico meglio ri-dare) la vita come il risultato dell’impiego di un incantesimo “puro”.

Alcune delle righe che accompagnano il nome Tutu-Agaku ci riportano al tema del dare la vita e degli incantesimi: a VII:26 *bēlum «ša» šiptu elletim muballiṭ mītī*, “Lord of the pure incantation, who brought the dead back to life”, Marduk è, ancora una volta, il signore dello *šiptu elletim*, l’incantesimo “puro”, che ridà la vita (*muballiṭ*)⁹⁰². A VII:30 è *rēmēnû ša bulluṭtu bašû ittīšu*, “The merciful, in whose power it is to restore to life”, epiteto che insiste, ancora una volta, sul potere vivifico di Marduk, ulteriormente sostenuto dalla riga successiva, VII:31 *likūnāma aj immašā amātušu*, “Let his words be sure and not forgotten”, nella quale l’impiego del precativo (*likūnāma*)⁹⁰³ e del vetitivo (*aj immašā*)⁹⁰⁴ danno una spinta performativa al discorso, imponendo come conseguenza che effettivamente la parola di Marduk (*amātušu*) risulti ferma e indimenticabile.

900 Cfr. Capitolo 3.1.11. Anutu ed Enlilutu.

901 Sul concetto di purezza nel rituale si veda Ambos 2012:90.

902 CAD vol. B, *balāṭu*, p. 52-63.

903 CAD vol. K, *kānu* A, 1. “to be firm”, p. 159-171.

904 CAD vol. M 1, *mašû* A, 1. “to forget”, p. 397-401, in particolare p. 401.

Nella spiegazione del nome Irqingu, a VII:106 *muttabbil tēret nap̄hari mukīn bēlūti*, “Who directs all decrees and establishes lordship” il riferimento è all’amministrazione (*muttabbil*)⁹⁰⁵ dei decreti (*tēret*)⁹⁰⁶ che sono una delle espressioni fondamentali del potere della parola divina, e, in particolare, dell’*anutu* acquisita da Marduk. La stessa coppia di termini, *tērtu*, “decreto”, e *tabālu*, qui con il significato di “assumere il controllo”, si incontra anche a VII:142 *gimri tērētija šū littabbal*, “Let him administer all my decrees”, dove è Ea a parlare, auspicando (mediante l’uso del precativo *littabbal*) che Marduk si assuma il compito di amministrare i decreti del padre.

Nel nome Ašāru, infine, viene ribadito ancora una volta il legame indissolubile che è venuto a crearsi nel corso della vicenda tra Marduk e i destini degli dei (II:160; III:62, 120; III:130 – IV:34): VII:122 ^d*Ašāru ša kīma šumīšūma īšuru ilāni šīmāti*, “Ašāru, who, as his name says, mustered the Divine Fates”. I destini, per essere ordinati (*īšuru*) devono prima essere decretati, tornando, ancora una volta alla prerogativa performativa della parola divina che, con la sua azione di nominare e di decretare determina una modificazione tangibile e significativa del reale, modificando l’essenza di ciò che di volta in volta è l’oggetto dell’azione di nomina/decretazione⁹⁰⁷.

3.5. Conclusioni preliminari

In *Enūma Eliš* è possibile riscontrare la presenza di diversi modi di creare ed essi possono essere così riassunti:

1. Creazione Biologica: compare nel testo ogniqualevolta si faccia riferimento al *topos* classico della genealogia divina mediante riproduzione. Le uniche due entità ad essere chiaramente definite come madri sono però solo Tiāmat e Damkina.
2. Distruggere per ricreare: è un concetto introdotto per la prima volta da Ea quando uccide Apsū e ne trasforma il corpo nella propria dimora, ma ha la sua massima evoluzione nelle mani di Marduk che, imitando il padre, ma migliorando il risultato, riesce a creare il mondo dal corpo di Tiāmat.
3. Comandare la distruzione e la creazione: è l’attributo dei grandi dei e nel testo viene attribuito prima a Qingu ed Anšar e poi a Marduk attraverso la prova della IV Tavoleta. È probabile che questa capacità sia in realtà legata al potere di decretare i destini.
4. Creazione artificiale: è la dote che Marduk sviluppa maggiormente e nel testo viene ribadito più volte come egli possa creare cose mirabili (per la maggior parte armi). Anche altri dei possono

⁹⁰⁵ CAD vol. T, *tabālu*, p. 11-21.

⁹⁰⁶ CAD vol. T, *tērtu*, 1. “message, information, report”, 2. “instructions, order”, 5. “decree, commission issued by the god”, 6. “extispicy”, p. 357-367.

⁹⁰⁷ Cfr. Capitolo 3.1.9. *Il Destino e la Tavola dei Destini*

creare o, meglio, costruire qualcosa (es. Apsû, Babilonia), ma affinché il risultato sia eccellente il piano dev'essere disegnato dallo stesso Marduk .

5. Creazione corale: questo fenomeno ha luogo quando gli dei, riuniti in assemblea, decidono di costruire il tempio per Marduk, ma, più di tutto, quando gli attribuiscono i Cinquanta Nomi divini, giacché il loro agire allo stesso tempo come gruppo e come singoli consente loro di attribuire nuovi poteri a Marduk e di contribuire alla sua perfezione.

Ad ognuna di queste modalità di creazione, si affianca sempre il tema del “decreto”: in *Enūma Eliš* il nome e il destino sono il risultato più importante e significativo dell'impiego della parola performativa, in quanto la loro attribuzione e fissazione determina l'esistenza, l'essenza e la permanenza nel mondo reale di ciò che viene nominato o decretato.

CAPITOLO 4

La Parola Creatrice in Egitto

4.1. Questioni metodologiche

4.1.1. Performatività: magia, parola e discernimento

Fin dalle fasi più antiche della sua storia e, sicuramente, con la nascita della scrittura geroglifica, la civiltà egiziana ha investito la “parola”, sia nella sua forma orale, che in quella scritta, di un forte aspetto performativo, legato inscindibilmente alla rappresentazione del reale. Nell’esperienza antico egiziana, infatti, tutto ciò che è reale e esistente può essere pronunciato, quindi scritto attraverso i segni geroglifici: per questo motivo il sistema geroglifico è l’unico in grado di esprimere la “Lingua del Creatore” e di portare sul piano dell’esistenza sensibile qualunque cosa scritta con questo metodo. In tal senso, si parla di “performatività” della lingua egiziana, laddove con questo termine si intende la capacità di un qualcosa di agire nel reale⁹⁰⁸.

Il termine “geroglifico” deriva dal greco *hieroglyphica grammata* (“sacre lettere incise”), mentre il termine egizio corrispondente era *mdw-ntr* (“parole/discorso divine/o”); un singolo segno era chiamato *tj.t* (“segno”, “immagine”, “icona”). Essendo rappresentazioni del reale e dell’esistente, i singoli segni rispettavano tutti i canoni iconografici dell’arte egizia, per tale motivo è valida anche la relazione inversa vista poc’anzi: ogni raffigurazione è un geroglifico⁹⁰⁹, ma è vero anche che ogni elemento costitutivo della realtà è un geroglifico scritto dal creatore ed entrato nel mondo dell’esistenza attraverso la sua lettura. I geroglifici erano usati su monumenti e artefatti che, almeno idealmente, dovevano durare in eterno e che in eterno avrebbero ripetuto la magia della propria creazione quando letti.

Già a partire dall’Antico Regno (2686-2181 a.C.), l’espressione di questo stretto legame performativo tra la realtà, la sua rappresentazione bidimensionale e la parola, sia nella sua accezione scritta, sia in quella orale, è il concetto di “magia”⁹¹⁰. La mancanza di elementi sintattici nelle testimonianze più antiche, precedenti la fine della Seconda Dinastia, indica che la creazione di un testo scritto aveva tutto un contorno di oralità che necessariamente lo caratterizzava e che, in qualche modo, gli dava una valenza magica⁹¹¹, che scaturiva dalla comprensione della complessa relazione tra il potere e il ruolo della magia. Per gli antichi egizi, “potere” e “magia” non erano concetti misteriosi o esoterici, bensì parte dell’esperienza di ogni individuo, poiché “*through perception, the heart/mind would design an idea, the mouth would speak it and, as if by magic, the*

⁹⁰⁸ Meyer-Dietrich 2010.

⁹⁰⁹ Goldwasser, 2001:198.

⁹¹⁰ Baines 2007:149.

⁹¹¹ Baines 2007:150.

*task would be accomplished. Thoughtful, reasoned speech was the mechanism for reestablishing the order that was manifested in the reasoned creation of the universe*⁹¹².

I diversi livelli di interazione tra la dimensione scritta e la sua controparte orale sono evidenti laddove i testi egiziani presentano al loro interno indicazioni come *dd mdw* “da pronunciare”, che marcano il testo che segue come una “recitazione” (l’attestazione più antica⁹¹³ appartiene ai *Testi delle Piramidi*⁹¹⁴), ma che non danno precise indicazioni su come si dovesse procedere per la lettura, lasciando che fosse il sacerdote competente ad occuparsi dell’intera *performance* e quindi a trasformare il semplice testo scritto in qualcosa di reale⁹¹⁵. Il caso dei *Testi delle Piramidi* è interessante sotto l’aspetto del valore performativo della parola, in quanto la loro sola presenza all’interno della tomba regale li rendeva in grado di agire nel mondo sensibile, dal momento che erano stati “portati in vita” da rituali come quello di “apertura della bocca”⁹¹⁶, che veniva eseguito analogamente anche su statue ed edifici sacri e che era sentito come necessario per infondere la vita in ciò che era inanimato⁹¹⁷. Si evince già da questo esempio una caratteristica fondamentale della civiltà egiziana: la scrittura, la parola e la raffigurazione sono strettamente connesse al reale e il valore performativo è il risultato di un set di azioni compiute necessariamente all’interno di una cornice ritualistica, dove il rituale – magico - tende a ristabilire il concetto di *maat* (verità, ordine cosmico)⁹¹⁸.

Nel corso di tutta la storia dell’antico Egitto sono molto comuni le esortazioni a leggere a voce alta e a trasmettere un testo scritto, specialmente in contesti relativi alle offerte funerarie e, in particolare, Baines⁹¹⁹ nota che “[...] *the framing of mortuary and magical texts, as well as addresses to the living, offering formulas, and some self-presentations, exhibit a noteworthy emphasis on reading out, essentially in order to activate the content of offering formulas.[...]*”, portando come esempio l’iscrizione all’interno della Tomba tebana di Ibi (tardo VII secolo a.C.). Baines nota, inoltre, che “[...] *inscribed forms had counterparts in oral institutions, the nature of which is largely unknown. [...]*”, nonché l’attenzione e l’enfasi posta dai testi magici sulla propria

⁹¹² Karshner 2011:52.

⁹¹³ È in questi testi che per la prima volta la formula fa la sua comparsa, il suo uso posteriore è dovuto alla trasmissione di tali testi nelle successive collezioni testuali funerarie del II e I millennio a.C., come i “Testi dei Sarcofagi” e il “Libro dei Morti”.

⁹¹⁴ L’edizione usata qui è Allen 2005. Con questo nome si intendono i testi scritti all’interno delle piramidi di Saqqara appartenenti ai sovrani Unas (V dinastia); Teti, Pepi I, Mernere e Pepi II (VI dinastia); in quelle delle tre regine di Pepi II e, infine in quella di Ibi (VIII dinastia). Tutti insieme, questi testi costituiscono un corpus di incantesimi, organizzati al loro interno in sequenze distinte, chiamate “*utterances*”, divise tra loro da formule introduttive e separatori spaziali. Molto probabilmente venivano recitate secondo una cadenza fortemente ritmata, suggerita dallo stile di composizione, definito “*orational*”, dai sacerdoti durante le molteplici fasi che seguivano la sepoltura di un faraone. Per un’introduzione, una selezione dei testi e altre notizie si veda anche Lichtheim 1973:29-44.

⁹¹⁵ Roth 2001.

⁹¹⁶ Cfr. Capitolo 2.1.3. *Il Rituale wp-t-r3 in Egitto*.

⁹¹⁷ Roth 2001.

⁹¹⁸ Karshner 2011:53.

⁹¹⁹ Baines 2007:155.

precisa esecuzione, tanto da includere spesso la pronuncia di parole straniere e di suoni o altro che dovevano acquisire un valore performativo quando pronunciati.

Nel contesto della performatività della parola e della sua funzione nella tradizione egiziana, Karshner inserisce l'affermazione di Consigny⁹²⁰ relativa alla *foundational rhetoric*, ovvero che quest'ultima “*maintains that there is an order or truth in the world that we may approach or apprehend if we use the appropriate faculty or are inspired and that we may communicate this truth if we speak in the proper manner*”, spiegando che “*belief in a foundationalist context leads speakers to construct a text according to a mystical understanding in order to reflect that understanding using language*”⁹²¹. La piena comprensione di un testo, sia da parte di chi parla, sia da quella di chi ascolta, è poi possibile solo se i due gruppi condividono la conoscenza dell'esperienza necessaria perché quel testo sia esperito, compreso ed espresso. In tale contesto va quindi calata la produzione egiziana di narrazioni onto-cosmologiche fondanti, dove una verità mistica è presentata come “*an independent goal or starting point or origin that is ontologically, logically and temporally prior to human inquiry and knowledge; that is independent of the contingencies of human life, culture and language; and that serves as a criterion for claims to knowledge and meaningful speech*”⁹²² e dove a causa della forte enfasi posta sugli elementi metafisici, “*creation stories stress an individual's participation in the coming into being of knowing*”⁹²³.

Nel corso della lunghissima storia dell'antico Egitto, molti sono stati i miti di creazione composti per rispondere alle esigenze dei gruppi umani insediati lungo le rive del Nilo, ma la *Teologia Menfita*, che si basa sul ruolo della ragione e del linguaggio nella creazione della realtà, sembra essere una straordinaria eccezione nel panorama dei racconti, prevalentemente eziologici, sulle origini.

Nella *Teologia Menfita* Ptah è colui che “*has given [life] to all the gods and their kas through his heart and his tongue*”⁹²⁴, è la ragione divina che crea e mantiene l'universo; l'Enneade – il consiglio degli dei – assolve in questo contesto la funzione di “materia informata” dall'intelletto (cuore) e dal discorso performativo (lingua). Il mito menfita genera quindi un mondo di “*linguistic construction*”, nel quale “*one exists only as fully as one's 'command of the word'.*”⁹²⁵

Per gli antichi egizi, il concetto di “*command of the word*” e del potere creativo della parola è strettamente legato a quello di magia⁹²⁶ o *ḥkꜣ* [heka], identificata come forza creativa primaria⁹²⁷,

⁹²⁰ Consigny 2001:63-64.

⁹²¹ Karshner 2011:55.

⁹²² Consigny 2001:61.

⁹²³ Karshner 2011:55.

⁹²⁴ Lichtheim 1973:54.

⁹²⁵ Karshner 2011:56.

⁹²⁶ Contro la traduzione “magia” si veda Quirke 2015:1-37, che preferisce, invece “*word power*”. Raven 2012:12 descrive il concetto di “magia” come “*a body of spells and actions that seek to affect fate by supernatural means*”.

che, in quanto generata per prima⁹²⁸ e considerata come figlio primogenito del creatore⁹²⁹, dà il via all'evento creativo⁹³⁰ e traduce la volontà del creatore in realtà. La magia avrebbe due componenti: una concettualizzazione (“Percezione”), che avviene nel cuore; e una Annunciazione, cioè l'espressione creativa di un pensiero attraverso il mezzo della parola pronunciata⁹³¹. Ne deriva, quindi, che *ḥk3* sia “*the vitality behind the process of invention and production that establishes the order of existence*”⁹³².

A questo punto, diviene di primaria importanza calare nuovamente il concetto di *ḥk3*/magia all'interno del contesto del sistema di scrittura egiziano e del rapporto precedentemente accennato tra oralità – scrittura – rappresentazione grafica. Come già indicato nei capitoli precedenti riguardanti l'attività di commentario sorta attorno all'interpretazione dei segni della scrittura cuneiforme⁹³³, anche i geroglifici egizi sono polisemici e possono dunque avere diversi valori semantici:

1. Valore fonetico: il segno scritto può rappresentare un suono (uni/bi/tri-littero);
2. Valore ideogrammatico: il segno scritto funziona come pittogramma, cioè il significato del segno è esattamente quello che è raffigurato. I segni usati in questo modo sono generalmente accompagnati da un trattino sotto che indica la loro interpretazione come intera parola e non come fonemi (es. il disegno del cuore, “*ib*” in egiziano, indica sia il suono “*ib*”, sia il significato *ib* “cuore”);
3. Valore determinativo: un segno appartenente al folto gruppo dei cosiddetti “determinativi” accompagna una parola e la determina, ovvero ne specifica il significato. Questi segni non hanno valore fonetico, ma hanno una grande importanza nell'indicare determinate letture e nel chiarire il senso di una parola (es. “giorno” *hrw* è scritto con i tre segni unilitteri *h*, *r*, *w* con l'aggiunta del disco solare *aten* come determinativo).

Questo sistema permette molteplici combinazioni e spesso un segno con valore ideogrammatico può essere accompagnato sia da segni consonantici in funzione di complementi fonetici, sia da un determinativo, entrambe le categorie poste a specificare ulteriormente la lettura.

Bisogna notare che nella lingua egiziana è assente il metalinguaggio che nel mondo greco è in grado di descrivere la speculazione filosofica, così ci si deve affidare a termini che esprimono concetti concreti e perfettamente esperibili nella realtà⁹³⁴.

⁹²⁷ CT 261 in Allen 1997a e Allen 1988:37-38.

⁹²⁸ Bickel 1994:155 relativo al testo CT 648 VI 270 f-h.

⁹²⁹ Raven 2012:12, 47.

⁹³⁰ Wilkinson 2003:110.

⁹³¹ Allen 1997a; Ritner 1993:4-28.

⁹³² Kershner 2011:56.

⁹³³ Cfr. *Capitolo 2.2.1.2. Commentari e Capitolo 3.4. I Cinquanta Nomi di Marduk*.

⁹³⁴ Wilson 1946:56.

Nel testo CT 261⁹³⁵ il termine *ḥk3* è scritto con tre segni: il primo è il segno che rappresenta foneticamente la lettera *ḥ*, seguito poi dal segno *k3* = “anima” [ka] e infine dal determinativo del rotolo di papiro, che indica la scrittura. L’utilizzo del segno *k3* è molto interessante, perché *k3* è l’“essential self of an individual”⁹³⁶, nonché “the power of creation that allowed an individual to be an active agent in the physical world”⁹³⁷. Questo segno, in congiunzione con il determinativo del rotolo di papiro, potrebbe quasi significare “soul writing”⁹³⁸ o, secondo Ritner, “at the strike of a word, magic (*ḥk3*) penetrates the ka or ‘vital essence’ of any element in creation and invest it with power”⁹³⁹. La parola *ḥk3* era spesso interpretata come “who propels the ka (*ḥw-k3*)”⁹⁴⁰ e quindi nella sua forma divinizzata era rappresentata come una divinità maschile recante sopra la testa la parte posteriore di un leone (simbolo geroglifico per “potere”) e talvolta recante in mano dei serpenti, simbolo di una connessione tra il mondo terreno e gli inferi⁹⁴¹. A tale proposito, è di fondamentale importanza notare che *ḥk3* “risiede” nella parola, ma non è la parola stessa, bensì il potere intrinseco che essa contiene, dal momento che essa “possesses its own function and performative soul”⁹⁴².

Occorre ora presentare un altro termine del linguaggio antico egiziano che fa riferimento alla sfera del potere performativo della parola: “*ḥw*” [hu]. Secondo Wilson, *ḥw* sarebbe un “authoritative utterance,⁹⁴³ that speech which is so effective that it creates”⁹⁴⁴. Sia Breasted⁹⁴⁵, sia Wilson ritengono che *ḥw* sia da collegarsi al concetto di *logos* così come appare nel Vangelo di Giovanni⁹⁴⁶, dal momento che, allo stesso modo del *logos*, “*ḥw* manifests the intangible intent of the creative mind in the tangible world – creative intent yields creative process yields created product”⁹⁴⁷, dove ognuna di queste fasi è collegata da *ḥk3*. Infatti, attraverso il potere di *ḥk3* si giunge alla manifestazione di *ḥw* come “parola creatrice”.

Il terzo termine egiziano che entra in gioco nell’analisi della parola creatrice è *sj3* [sia], “discernimento”⁹⁴⁸, che spesso affianca *ḥw*: nell’interpretazione della *Teologia Menfita*, *sj3* sarebbe ciò che è stato ideato o concepito dal cuore e *ḥw* sarebbe la ripetizione di “what the heart has devised”⁹⁴⁹. Da questa identificazione deriverebbe l’idea che la combinazione tra *ḥw* e *sj3*,

⁹³⁵ De Buck 1935: III 389e. Si veda anche Bickel 1994:152-154.

⁹³⁶ David 2002:117.

⁹³⁷ Karshner 2011:57.

⁹³⁸ Karshner 2011:57.

⁹³⁹ Ritner 1993:25.

⁹⁴⁰ Raven 2012:19.

⁹⁴¹ Raven 2012:19.

⁹⁴² Karshner 2011:57.

⁹⁴³ Faulkner 1962:164 *ḥw*, “authoritative utterance” (con determinativo divino).

⁹⁴⁴ Wilson 1946:57.

⁹⁴⁵ Breasted 1933:37.

⁹⁴⁶ Cfr. *Capitolo 3.1.3. Mummu* sulle ipotesi di *mummu* come *logos* ellenistico in Mesopotamia.

⁹⁴⁷ Karshner 2011:58.

⁹⁴⁸ In inglese “perception” secondo Faulkner 1962:212.

⁹⁴⁹ Lichtheim 1975:54.

implementata grazie al potere di *hk3*, rifletta un processo cognitivo in cui l'ordine – o Cosmo, secondo la mentalità egiziana – è stabilito attraverso il discernimento e la sua espressione orale, tanto che Wilson descrive questo passaggio come “[...] *a system which employs invention by the cognition of an idea in the mind and the production through the utterance of creating order by speech [...]*”⁹⁵⁰.

L'ordine a cui si fa certamente riferimento è quello indicato dal termine *m3ʿt* [maat], che risulta essere l'idea universale di ordine, giustizia o verità. *Maat* è il principio onto-cosmologico che fa da tramite tra l'ordine divino del cosmo e l'ordine sociale dell'essere umano⁹⁵¹, o, secondo le parole dei Frankfort, “[...] *a divine order, established at the time of creation; this order is manifest in nature in the normalcy of phenomena; it is manifest in society as justice; and it is manifest in an individual's life as truth. Maat is this order, the essence of existence [...]*”⁹⁵².

David esplicita ancora meglio la relazione che intercorre tra i termini antico egiziani che si riferiscono alla parola creatrice: “*The two divine principles of ‘perception’ [sj3] and creative speech [hw] are the rational forces by which creation is achieved, when the creator god first perceives the world as a concept and then brings it into being through this first utterance. To achieve this, the creator uses the principle of magic [hk3] a force that, according to Egyptian belief, could transform a spoken command into reality*”⁹⁵³.

L'importanza di questi tre termini all'interno del processo di creazione è sottolineato anche dal fatto che spesso essi erano considerati divinità indipendenti che, in qualche modo, erano l'ipostasi del creatore, nonché la sua scorta permanente⁹⁵⁴ nel percorso attraverso i pericoli del cosmo.

4.1.2. Il Creatore e la Parola

Oltre che nella alla *Teologia Menfita*, che sarà esaminata più avanti, in Egitto il concetto di Parola Creatrice e del “nominare per esistere” sembra essere estremamente presente e comincia ad emergere durante il Nuovo Regno all'interno del contesto della Teologia Eliopolitana.

Un precedente significativo, forse già di Medio Regno è dato dalla formula 76 dei Testi dei Sarcofagi (CT 76, 7c-8a)⁹⁵⁵, nella quale si dice che Atum è responsabile per la creazione dei nomi dell'Ogdoade⁹⁵⁶:

⁹⁵⁰ Wilson 1946:56; 83-84.

⁹⁵¹ Frankfort 1961:63: *maat* è un concetto che in realtà non corrisponde ad alcun termine moderno preciso e va quindi reso, contemporaneamente, come una concezione sociale, etica e cosmologica.

⁹⁵² Frankfort 1961:63.

⁹⁵³ David 2002:86.

⁹⁵⁴ Raven 2012:13.

⁹⁵⁵ Zandee 1964:34, traduzione da Faulkner 1973:77-78.

⁹⁵⁶ Cfr. Capitolo 4.2.3. *La Teologia Ermopolitana*.

“(5) [...] *I am Shu, father of the gods, and Atum once sent his Sole Eye seeking me and my sister Tefenet. I made light of the darkness for it, and it found me as an immortal. It was* (6) *I who again begot the Chaos-gods in chaos, in the Abyss, in darkness and in gloom. I indeed am Shu who begot the gods. (7) O you eight Chaos-gods whom I created from the efflux of my flesh, whose names Atum made when the Abyss was created, on that day when* (8) *Atum spoke in it with Nul in chaos, in darkness and in gloom”.*

In un inno dedicato ad Amon-Ra (citato da Assmann⁹⁵⁷) e datato al 1400 a.C. ca., viene detto che il primo atto cosmogonico è l’auto-generazione di Amon-Ra, nel quale “*all limbs speaking to him*” (r. 2), dove queste sue membra costituiscono una sorta di proto-pantheon che comincia a dialogare con il creatore⁹⁵⁸ ancora prima della distinzione tra cielo e terra, quando ancora tutto era sommerso dalle acque primordiali del Nun. Alla r. 6 il testo dice che la creazione del cosmo ha come primo atto la comparsa degli dei, che sono definiti “*what has come from your mouth*”, mentre alla r. 11 è espresso il tema della creazione attraverso il pensiero pianificato, “*as our heart [planned], you being alone*”. La creazione attraverso un pensiero pianificato che si manifesta grazie alla parola acquisisce nel tempo sempre più importanza, soprattutto come attributo di Amon-Ra e di Ptah.

Si dice di Amon-Ra⁹⁵⁹: “*he who devises (think, plan) everything that exists*” (Hatshepsut, 1479/73-1458/57 a.C.)⁹⁶⁰; “*Re who planned everything that exist, lord of humankind, creator of what exists*”⁹⁶¹; “*The one who initiated everything that exists as his heart planned*”⁹⁶² o ancora “*The one who created heaven and earth with his heart*”⁹⁶³.

Per il presente studio è molto importante e significativo ciò che viene detto di Ptah⁹⁶⁴:

- Pap. Berlin 6910: “*The one who created the arts and gave birth to the gods as a creation of his heart*”;
- TT 44(5) (inedito): “*The one who created the arts as a discovery of his heart*”;
- Pap. Harris I, 44, 5: “*Who made heaven as the creation of his heart*”;
- Copenhagen A 719 / Copenhagen NC nr. 897: “*The things that are said/thought in his heart one sees that they come into being*”;
- Pap. Berlino 3048, III, 1: “*The one who formed the earth by the providence of his heart*”.

⁹⁵⁷ Assmann 2007:19-20.

⁹⁵⁸ Assmann 2007:20.

⁹⁵⁹ Testi e traduzioni da Assmann 2007:20-21.

⁹⁶⁰ Zandee 1992:99, r. 15-16.

⁹⁶¹ BM 2994. Stewart 1967:37 traduce “Hail, O Re, who plannest(?) all that exists, lord of the entire land, who makest that which will be”.

⁹⁶² Pap. Berlin 3049, XI, 3-4.

⁹⁶³ Neschons, 9–10 = Pap. Cairo 58032.

⁹⁶⁴ Testi e traduzioni da Assmann 2007:21.

Alla luce di queste affermazioni, appare evidente come la Te.Me. non sia frutto di un pensiero isolato, quanto, piuttosto, sia il prodotto di un pensiero che già da lungo tempo (almeno quattro secoli prima del regno di Shabaka) meditava sulla questione della creazione mediante la parola.

Altre testimonianze⁹⁶⁵, sempre appartenenti al Nuovo Regno (ca. XV – XIV sec. a.C.), ci informano che la creazione mediante la parola è prerogativa divina: gli dei nascono dalle parole, gli uomini (*rmꜥ*, “umanità”) dalle lacrime del creatore (*rmjt*, “lacrime”)⁹⁶⁶. Il pantheon appare come un atto verbale complesso, all’interno del quale i nomi degli dei, le loro competenze e differenziazioni articolano e caratterizzano la realtà sensibile⁹⁶⁷. Tale relazione divinità-parola sarebbe dovuta al fatto che gli dei “*embody the hidden verbal order of the world, as it were, its conception, as it was devised and uttered by ‘god’*”⁹⁶⁸. Il creatore divino procede mediante la parola, come nell’inno sul Pap. Cairo JE 11509, “*creates what is created, who speaks, and the gods come into being*”⁹⁶⁹ e nell’inno del Papiro Boulaq (Pap. Cairo CG 58038): “[...] *Re, lord of Maat [...] Khepri in his barque, who commands and the gods come into existence, Atum, creator of humankind [...] Lord of cognition, on whose lips is creative word*”⁹⁷⁰. In quest’ultimo caso il creatore è definito “Signore della *maat*”, giudice supremo, che mantiene l’universo in ordine grazie a *hw*, il “discorso performativo” e *sjꜥ*, il “pensiero, discernimento”.

Tra la fine del Nuovo Regno e l’inizio del periodo Tardo, il creatore non impiega più la sua parola solo per generare gli dei, ma anche per dare origine a “tutto ciò che esiste”, e quindi anche alla dimensione umana⁹⁷¹. La concezione della creazione mediante un processo che parte da un piano precedentemente ordinato e procede poi alla sua enunciazione, sembra rientrare nella prassi egiziana di compilazione di liste di termini, raggruppati non secondo un principio linguistico che potremmo definire “alfabetico”, ma in un ordine tale da rappresentare la struttura del reale e da comprendere ogni cosa pensata dal creatore. In queste liste gli scribi non fanno altro che ripetere il compito del dio Thoth di trascrivere le parole del creatore (in particolare Ptah). Viene così a configurarsi un sistema di credenze che non è solo pensiero-parola, bensì pensiero-parola-scrittura, che, nella prospettiva del creatore, sono inscindibili e dotati di performatività, in quanto necessari a veicolare gli elementi del reale. Anche in epoca tarda la parola divina sembra essere trattata come un’altra secrezione del corpo (saliva, seme) dotata di potenziale creativo e che potrebbe essere “*a kind of sonic/semantic substance containing not just one, but all possible meanings which may be*

⁹⁶⁵ Assmann 2007:22; Pap. Cairo 58038,vi,3; STG Text no. 188 (e); RT 13, 163.16; ÄHG n. 196.

⁹⁶⁶ Clifford 1994:106; Assmann 2007:22.

⁹⁶⁷ Assmann 2007:24.

⁹⁶⁸ Assmann 2007:22.

⁹⁶⁹ Assmann 2007:23.

⁹⁷⁰ Assmann 2007:23 si noti che l’inno riporta tutti gli aspetti del disco solare: Khepri all’alba, Ra a mezzogiorno e Atum al tramonto.

⁹⁷¹ Assmann 2007:24, n. 27.

*associated with its homonyms, antonyms, its connotations and assonances without being limited by any intention, syntax or context*⁹⁷².

4.2. Introduzione alle principali cosmogonie in Egitto

La mente mitopoietica antico egiziana ha prodotto numerosi racconti relativi al problema della creazione del Cosmo⁹⁷³ e si analizzeranno di seguito le tre tradizioni principali, Eliopolitana, Ermopolitana e Menfita. Particolare attenzione verrà posta all'ultima tradizione, quella relativa alla cosmogonia Menfita, poiché è in questo contesto, grazie alla figura del demiurgo Ptah, che la parola creatrice è al centro dell'atto creativo.

4.2.1. Cosmogonie: somiglianze e differenze

All'interno del sistema di credenze egiziano, la creazione del Cosmo poteva avvenire attraverso diverse modalità⁹⁷⁴, narrate di volta in volta in modo frammentario e allusivo da fonti estremamente disparate⁹⁷⁵, come inni agli dei, testi funerari, frammenti di incantesimi, formule da rituali, dediche di monumenti e oggetti, titolature divine...⁹⁷⁶ Tutte fonti queste che esprimevano tradizioni religiose differenti e rispondenti alle esigenze dei gruppi umani stanziati lungo la riva del Nilo. Con il passare del tempo si imposero soprattutto tre sistemi di credenze⁹⁷⁷:

- la visione Eliopolitana;
- la visione Ermopolitana;
- la visione Menfita.

Ogni cosmogonia aveva lo scopo di esaltare la principale divinità locale, fosse essa Ra, Atum, Ptah o Amon, ed innalzarla al rango di divinità protettrice dello Stato, universalmente e ufficialmente riconosciuta. Naturalmente, a seconda del periodo e del clima politico, non era solo la divinità a venire esaltata, ma anche la città di cui essa era protettrice che, in funzione della sempre maggiore importanza attribuita ad un particolare dio, poteva avanzare determinate pretese politiche.

Durante l'Antico Regno (ca. 2686 - 2181 a.C.)⁹⁷⁸ e fino al Medio Regno (ca. 2025-1700 a.C.), la città di Menfi, a sud della moderna Cairo, aveva il titolo di capitale. Qui il dio poliade era Ptah e la *Teologia Menfita* ne esaltava il ruolo di demiurgo al momento della creazione. Durante la V

⁹⁷² Assmann 2007:32.

⁹⁷³ Per una sintesi dei principali lavori sulle cosmogonie egiziane si rimanda a Clifford 1994:99, n. 1.

⁹⁷⁴ Allen 1988:ix-x; 56-61.

⁹⁷⁵ Come vedremo, la *Teologia Menfita* è un *unicum* in tal senso.

⁹⁷⁶ Sauneron & Yoyotte 1959:21.

⁹⁷⁷ Wilkinson 2003:16-19.

⁹⁷⁸ La cronologia usata è quella stabilita dall'University College di Londra all'interno del progetto "Digital Egypt for Universities", <http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/chronology/index.html> (consultato il 27/10/2015).

Dinastia (ca. 2450-2300 a.C.), pur rimanendo capitale politica la città di Menfi, cominciò ad acquisire sempre maggiore preminenza il clero della città di Eliopoli, sede del culto di Atum, creatore dell'Ogdoad, il gruppo degli otto dei primordiali. Dopo il Secondo Periodo Intermedio, con l'inizio del Nuovo Regno (ca. 1550-1069 a.C.), la capitale del regno fu spostata più a sud, nella zona del Medio Egitto, presso la città di Tebe, dove i vicini templi di Karnak e Luxor erano dedicati al culto del dio Amon, considerato, fino a quel momento, una divinità locale di importanza secondaria. Lo spostamento della capitale si configurò come manovra sia politica, sia religiosa, tanto che questo dio cominciò ad acquisire un ruolo preminente all'interno di una nuova cosmogonia che prendeva spunto dai miti tradizionali della città di Ermopoli.

Esistevano anche altri miti, meno noti o meno diffusi: a Copto la figura centrale era Min, una divinità arcaica, ad Elefantina il creatore era invece il dio vasaio Khnum, a Tebe era di primaria importanza la dottrina di Amon (più tardi Amon-Ra). Si ricorda inoltre il periodo Amarniano, in cui Aten era venerato dalla famiglia reale come creatore e fonte di ogni cosa.

Un fatto che rimane costante in tutte le narrazioni è l'opposizione tra il Cosmo, ordinato, dinamico e conoscibile attraverso l'esperienza umana diretta, e il Caos, immobile, al di fuori dall'esperienza diretta e che si presenta come destabilizzante per la creazione. In ogni cosmogonia gli elementi che compongono il Cosmo non sono semplici "oggetti", bensì "esseri", e ogni atto creativo è frutto di una precisa volontà divina. La creazione stessa si perpetua in ogni istante, grazie all'ordine naturale stabilito dal Creatore stesso e dal potere della *maat*, "ciò che è giusto", cioè il principio di equilibrio che governa tutto l'universo⁹⁷⁹.

Le diverse cosmogonie antico egiziane, benché all'apparenza in contrasto fra loro, hanno dunque in realtà molti punti in comune che si analizzeranno brevemente prima di scendere nel dettaglio delle singole narrazioni: le condizioni precedenti alla creazione, il dio creatore, il monticolo primordiale e il processo creativo⁹⁸⁰.

4.2.1.1. *Il tempo precedente alla creazione*

Per il pensiero egiziano esistevano principalmente due modi di caratterizzare il mondo prima della creazione: attraverso la negazione e attraverso l'affermazione. Tra le forme negative, di particolare rilievo sono quelle costruite come la frase "*before there were two things*"⁹⁸¹, perché farebbero riferimento al fatto che ciò che precede la creazione è percepito come unità indivisibile. Laddove,

⁹⁷⁹ Wilson 1946:14; David 2002:78.

⁹⁸⁰ Sauneron & Yoyotte 1959:22-41; Clifford 1994:100. Per la discussione di queste caratteristiche comuni si seguirà Clifford 1994:101-107.

⁹⁸¹ CT 2396b.

invece, la divisibilità in due o più elementi è presente, essa rappresenterebbe la diversità dell'essere, che è “molti”, in contrapposizione al non-essere, che è “uno” e indifferenziato.

È possibile paragonare quest'idea di negazione della creazione così come viene espressa nei Testi delle Piramidi con le righe I:1-10 dell'*Enūma Eliš*. Gli elementi che vengono negati all'inizio sono i medesimi: il cielo e la terra; la tradizione egiziana poi pone l'uomo, laddove invece En.El. non lo cita affatto e presenta invece i creatori Apsû e Tiāmat e il modo in cui si uniscono. I due testi poi tornano nuovamente a concordare sull'assenza degli dei, ma nell'ultima frase egiziana è la morte, ciò che ancora non esiste, mentre in En.El. sono i destini che, forse, potrebbero rappresentare, nella loro possibilità di essere positivi o negativi, anche questo aspetto.

**Testi delle Piramidi, Piramide di Pepi I
Formula 511⁹⁸² (PT 571)**

[...] Pepi was given birth by his father Atum, when the sky had not yet come into being, when the earth had not yet come into being, when people had not yet come into being, when the gods had not yet come into being, when death had not yet come into being.

**Enūma Eliš
I:1-10**

1 When the heavens above did not exist,
2 And earth beneath had not come into being
3 There was Apsû, the first in order, their begetter,
4 And demiurge Tiāmat, who gave birth to them all;
5 They had mingled their waters together
6 Before meadow-land had coalesced and reed-bed was to be found—
7 When not one of the gods had been formed
8 Or had come into being, when no destinies had been decreed,
9 The gods were created within them;
10 Laḥmu and Laḥamu were formed and came into being.

Il dio creatore, chiamato spesso “*one who made himself into millions*”⁹⁸³, è l'entità che fa da mediatore tra i due stati dell'essere e che, emergendo dal non-essere, segna l'inizio del processo creativo, iniziando a differenziarsi nella pluralità dei “*millions*”, che altro non sono se non la molteplicità di ciò che esiste e degli altri dei⁹⁸⁴.

A tale proposito, Hornung⁹⁸⁵ dichiara che “*this is the intellectual foundation of Egyptian polytheism: insofar as it exists, the divine must be differentiated. In order to refer to a unity in the realm of the existent, the Egyptian use the dual to juxtapose two complementary concepts: Egypt is the “Two Lands” or “Upper and Lower Egypt”, space is “sky and earth”; time is nḥḥ and dt; the totality of what is conceivable is “the existent and the nonexistent”*”.

Per quanto riguarda, invece, la descrizione affermativa di ciò che precede la creazione, spesso si

⁹⁸² Allen 2005:179.

⁹⁸³ Hornung 1983:170.

⁹⁸⁴ Clifford 1994:102.

⁹⁸⁵ Hornung 1983:176.

trovano spiegazioni che riguardano acque primitive infinite (il Nun)⁹⁸⁶, in stato di “piena primordiale”, immobili, immerse nel buio più totale⁹⁸⁷. Dopo la creazione, gli elementi che fanno riferimento al non essere (acque primordiali, buio, immobilità) non sono trasformati in creazione o eliminati, continuano ad essere presenti in due modi, come “*final limit, the place outside the limited world of being; and as present within the ordered world of creation*”⁹⁸⁸.

La presenza del non-essere al di fuori di tutti i confini è descritta nella figura del serpente Apophis, che vive nelle profondità infinite dell’aldilà e che ogni notte cerca di attaccare Ra mentre costui attraversa gli inferi a bordo della sua barca solare. Apophis è descritto come un serpente che si inghiotte la coda e con la sua forma ad anello circonda tutto il mondo.

Per quanto riguarda invece il secondo aspetto, quello relativo alla presenza di elementi del non-essere precedenti alla creazione all’interno del mondo creato, esso è rappresentato da alcuni aspetti relativi alla vita di tutti i giorni: la notte, che con il suo buio impedisce di conoscere i limiti del cielo, e le acque di falda o della piena annuale del Nilo, che ricordano le acque primordiali del Nun. L’esperienza dell’incontro con il non-essere può essere di due tipologie: ostile e rigenerativa. Nel primo caso, il non-essere ostile deve essere sconfitto e cacciato nuovamente al di fuori del Cosmo; nel secondo caso, un esempio è dato dal viaggio notturno del sole sull’oceano primordiale, viaggio che lo purifica e gli permette di sorgere nuovamente all’alba. Un ulteriore esempio di questa tipologia di incontro è rappresentato dalla piena annuale del Nilo che, con il suo ritirarsi, porta fertilità e nuova vita, ricordando il momento in cui le acque primordiali ricoprivano ogni cosa e dalla loro contrazione emerse il monticolo della creazione.

Hornung riassume il concetto di essere e non-essere così: “*In Egypt “the nonexistent” signified quite generally that which is inchoate, undifferentiated, unarticulated and unlimited; or, in affirmative form, the entirety of what is possible, the absolute, the definitive. In comparison with the nonexistent, the existent is clearly defined, and articulated by boundaries and discriminations*”⁹⁸⁹.

Non va in ogni caso dimenticato quanto già discusso al capitolo 3.1. *Momenti di Creazione*: l’esistenza nella tradizione egiziana di formule come “prima che il cielo e la terra venissero in esistenza”, non indicherebbe necessariamente il periodo precedente la preesistenza, bensì un momento del processo di creazione, all’interno del quale l’esistenza di qualcosa è posta in una prospettiva cronologica relativa rispetto ad un ulteriore elemento. L’enfasi sarebbe quindi posta non sul momento che precede l’inizio della creazione, bensì sul fenomeno stesso a cui si riferisce e

⁹⁸⁶ Bickel 1994:23-25 il Nun non è solo un luogo d’acqua: nelle concezioni funerarie e cosmologiche è un luogo che possiede una topografia complessa, fatta di porte, percorsi, palazzi e altri elementi. Essendo il punto dove ha origine il mondo, è un luogo pregno di energia creatrice, in grado di rigenerare il sole durante il suo percorso notturno e i defunti.

⁹⁸⁷ Bickel 1994:26.

⁹⁸⁸ Clifford 1994:102.

⁹⁸⁹ Hornung 1983:183.

quindi sulla sua antichità⁹⁹⁰.

4.2.1.2. *Il dio creatore*

In Egitto ogni tradizione cosmogonica presentava un protagonista diverso, fosse esso Ptah, Ra, Amon, Atum o Khnum, che, tuttavia, all'inizio del processo creativo era sempre da solo e si caratterizzava come unità iniziale che, attraverso la creazione, diventava "molti".

Allen⁹⁹¹ sostiene l'esistenza di due diversi modi di intendere il creatore: nel primo, egli è un essere preesistente al cosmo, "*self-developing*", all'interno del quale tutta la creazione è racchiusa in potenza. La creazione passa dallo stato di potenza a quello di atto nel momento in cui il creatore si auto-realizza⁹⁹². Questa nozione, che prevede che la divinità creatrice sia immanente alle forze e agli elementi che compongono il mondo, è quella che sembra meglio descrivere Atum, la cosiddetta "monade primordiale"⁹⁹³, il sole, che è il primo "prodotto" di Atum e, infine, Ptah. Nel secondo caso il demiurgo è in qualche modo indipendente dalla propria creazione ed è questo il modo in cui potrebbe essere inteso il processo creativo di Ptah, che durante il Nuovo Regno è definito come colui che "*crafted the world in the design of his heart*"⁹⁹⁴ e "*who foretold what was not and thought of what is*"⁹⁹⁵. La più completa elaborazione di questo tipo di interpretazione del creatore è però quella che sottende alla figura del dio tebano "Amon" a partire dall'epoca ramesside, il cui nome egizio, *jmnw*, significa "il nascosto" e deriva dal verbo *jmn*, "nascondere" e "essere nascosto"⁹⁹⁶. Uno dei suoi epiteti più tipici era infatti *jmn-rn* o *jmen-rnn.f*, "colui la cui identità è nascosta"⁹⁹⁷ e tale epiteto venne usato anche come etimologia del suo nome durante il Nuovo Regno. Secondo il mito, il suo nome vero era sconosciuto e tale caratteristica segnava l'inconoscibilità della sua essenza, che era percepita come "*absolute otherness or holiness of the deity, and it attested that he was totally different from all other beings, and transcendent of the created universe*"⁹⁹⁸.

Che il creatore fosse noto o nascosto, il mondo e gli dei avevano origine dalla diversificazione dell'unità iniziale o dalla separazione di elementi originariamente uniti (es. cielo e terra, la terra e le acque primordiali...). L'unicità del creatore determinava il fatto che la creazione, nel momento in

⁹⁹⁰ Bickel 1994:31.

⁹⁹¹ Allen 1988:48.

⁹⁹² Faulkner 1962:189 l'espressione egiziana è *hpr-ds.f*, "who came into being of himself" ed è un epiteto tipico del dio-Sole.

⁹⁹³ Allen 1988:17.

⁹⁹⁴ Wölf 1929:18, Papiro di Berlino 3048:6.

⁹⁹⁵ Koefoed-Petersen 1936:57. NCG 897/AEIN 54, 1-5; 1948:37.

⁹⁹⁶ Faulkner 1962:21; Dickson 2006:123-124.

⁹⁹⁷ Allen 1988:72, n. 158.

⁹⁹⁸ Tobin 2001a:82.

cui si metteva in moto, fosse auto-generata⁹⁹⁹ all'interno del Nun¹⁰⁰⁰. Dal Creatore aveva origine anche la gerarchia divina (es. l'Enneade generata da Atum).

In tutte le cosmogonie l'elemento costante era la presenza di Ra¹⁰⁰¹, dio del sole, che, di volta in volta, poteva essere sia il creatore, sia la luce che all'alba di ogni giorno rinnovava la creazione. Il termine generalmente impiegato in relazione a Ra e alla creazione è *hpr*¹⁰⁰² che a seconda del contesto significava “nascere”, “entrare in esistenza”, “esistere”, “diventare”, “trasformarsi” e “manifestarsi”, indicando un processo di creazione che non era *ex-nihilo*, quanto, piuttosto, d'informazione della materia preesistente e di una sua trasformazione verso i molti elementi del cosmo.

4.2.1.3. Il monticolo primordiale

Il ritirarsi ogni anno delle acque del Nilo, che lasciava dietro di sé il fertile limo che avrebbe permesso il sostentamento della vita per un altro ciclo, diede origine nella mentalità egiziana al concetto di “Monticolo primordiale” (*ben-ben* o *Urhügel*¹⁰⁰³), in cui tutto il cosmo era concentrato e aveva origine, e su cui il sole sorgeva all'alba della creazione. Il monticolo aveva un ruolo fondamentale in tutte le tradizioni cosmogoniche: nell'ambito della Teologia elaborata dalla città di Menfi, ad esempio, Ptah assunse in periodo Ramesside anche la forma sincretistica¹⁰⁰⁴ Ptah-Tatenen¹⁰⁰⁵, “Ptah del Monticolo Primordiale”, legata inscindibilmente alla tradizione di questo lembo di terra emerso dalle acque al momento della creazione. A tale immagine era connesso anche il *sancta sanctorum* dei templi, fondati su particolari depositi di sabbia¹⁰⁰⁶, che si trovava sempre in posizione più elevata rispetto al resto del complesso templare e che aveva ragione di essere configurato in tale modo in virtù dei riti giornalieri che erano volti a rinnovare e perpetuare ogni giorno la creazione. Allo stesso modo il trono del sovrano era situato in posizione elevata, così che il faraone – dio in terra – ascendendo le scale si trovasse, come il creatore, a salire anche la collina primordiale, ripetendo il momento della creazione del mondo¹⁰⁰⁷.

⁹⁹⁹ Clifford 1994:104.

¹⁰⁰⁰ Bickel 1994:29 le acque del Nun erano spesso personificate e in questa forma Nun appariva come divinità attiva all'interno del processo della creazione. Le azioni di Nun e Atum all'inizio del processo di formazione del mondo sarebbero quindi complementari.

¹⁰⁰¹ Tobin 2001a:82, nella forma Amon-Ra questa divinità racchiude in sé le due realtà opposte che la compongono: il nascosto Amon e Ra, colui che appare ed è rivelato (il Sole).

¹⁰⁰² Faulkner 1962:188-189; Dickson 2006:298.

¹⁰⁰³ Martin 1986:874.

¹⁰⁰⁴ Schenkel 1977:720-725.

¹⁰⁰⁵ Wilkinson 2003:124, 130. Tatenen (“terra elevata” – il significato del nome era lo stesso di *ben-ben*, la pietra sacra di Eliopoli) era la divinità ctonia locale di Menfi.

¹⁰⁰⁶ Clifford 1994:106.

¹⁰⁰⁷ Martin 1986:874.

4.2.1.4. Il processo creativo

Vengono riconosciuti fondamentalmente tre modi di creazione¹⁰⁰⁸:

- il demiurgo procede alla creazione della prima coppia divina dal suo seme fuoriuscito attraverso la masturbazione¹⁰⁰⁹ o il suo sputo¹⁰¹⁰;
- il demiurgo agisce mediante la parola¹⁰¹¹: Ptah concepisce nel cuore ciò che vuole creare e attraverso la lingua (quindi la parola) lo rende esistente;
- il demiurgo (il dio Khnum) è un artigiano che con le proprie mani, proprio come un vasaio, modella gli esseri umani e li pone nel grembo delle rispettive madri.

Per quanto queste tre modalità possano sembrare diverse, hanno tutte in comune il fatto di convogliare un'immagine fisica, come le mani nel primo e nell'ultimo caso o la lingua nel secondo, per trasmettere un concetto spirituale come quello dell'attimo che genera la creazione e la vita.

4.2.2. La Teologia Eliopolitana

La teogonia Eliopolitana, per lungo tempo la visione ideologica più importante e influente dell'anti Egitto, fu elaborata a Iunu (*jwnw*, la greca On o Heliopolis = la Città dei Pilastri), centro di culto del dio solare Ra. La vicenda, nota a partire dai *Testi delle Piramidi* (PT, ca. 2450 – 2200 a.C.), dai *Testi dei Sarcofagi* (CT, ca. 2025 – 1700 a.C.) e dal *Libro dei Morti* (ca. a partire dal 1450 a.C.)¹⁰¹², era incentrata sul ruolo del Sole e quindi sul processo creativo che a partire da Atum portava alla generazione del gruppo divino dell'Enneade.

In questo mito, la creazione inizia con Atum, auto-generatosi e emerso dalle acque primordiali del Nun¹⁰¹³. Atum, uno e indifferenziato, fonte di tutto il creato, per poter dare il via al resto del processo creativo e far nascere la prima coppia divina composta dal principio maschile Shu e quello femminile Tefnut procede attraverso l'emissione di fluidi corporei (sperma¹⁰¹⁴ e saliva¹⁰¹⁵). Shu

¹⁰⁰⁸ Bickel 1994:72-111 fa una carrellata sulle varie modalità che è possibile riscontrare nei “Testi delle Piramidi” e nei “Testi dei Sarcofagi”. Oltre alle tre principali da noi citate vi sono l'espiazione attraverso il naso, il corpo di Atum; il sudore degli dei; la volontà del cuore-*jb* e la potenza-*ꜥḥw*; l'occhio.

¹⁰⁰⁹ Bickel 1994:72-75.

¹⁰¹⁰ Bickel 1994:76-78; Clifford 1994:106; Assmann 2007:22. Vi sarebbe un gioco di parole tra umanità “*rmj*” e le lacrime del creatore “*rmjt*”. Tale gioco di parole rimanda a quello in accadico presente in Atra-Ḥasīs I:223, dove il dio Wê o Wê-ila (^d*we-e-i-la*) viene sacrificato per creare l'uomo, l'*awilum* (*a-wi-lum*).

¹⁰¹¹ Bickel 1994:100-111.

¹⁰¹² Sauneron & Yoyotte 1959:45; David 2002:84. Si tratta di testi funerari che raccolgono formule magiche destinate alla felicità del defunto nell'aldilà mediante la sua inclusione nel numero delle divinità.

¹⁰¹³ Bickel 1994:30.

¹⁰¹⁴ Allen 2005:164: Testi delle Piramidi, Piramide di Pepi I, Formula 475 (PT 527): “*RECITATION. Atum is the one who came into being as one who came (with penis) extended in Heliopolis. He put his penis in his fist so that he might make orgasm with it, and the two twins were born, Shu and Tefnut*”.

¹⁰¹⁵ David 2002:85.

simboleggia l'aria asciutta, le forze di conservazione e il concetto di tempo come *nhh* [neheh]¹⁰¹⁶, cioè una serie di eventi che si ripetono ciclicamente in eterno, come le stagioni, l'anno e i movimenti celesti. Tefnut, invece, rappresenta l'aria umida, che corrode e consuma, il cambiamento e il concetto di tempo come *dt* [djet]¹⁰¹⁷, cioè una serie di eventi unici che si situano su una linea temporale singola (comunque eterna), come gli anni che singolarmente compongono la vita e le singole generazioni¹⁰¹⁸. L'unione di Shu e Tefnut genera Geb, la terra, e Nut, il cielo: la divisione del mondo in terra asciutta in mezzo all'acqua implica l'esistenza di uno spazio sopra la terra, cioè un cielo. La nuova coppia genera, a propria volta, due ulteriori coppie divine: Osiride e Iside, la coppia fertile, che rappresentano l'ordine; e Seth e Nefti, la coppia sterile, che rappresentano il disordine. A questi nove, chiamati l'Enneade (o anche Grande Enneade), viene spesso aggiunto Horo, figlio di Osiride e Iside, che rappresenta il sole e che è incarnato dal faraone.

Si vedranno ora alcune fonti per la ricostruzione della Teologia Eliopolitana dai *Testi delle Piramidi* e dai *Testi dei Sarcofagi*¹⁰¹⁹:

Testi delle Piramidi (PT)¹⁰²⁰

- PT 486: *N. was born in Nu when the sky had not yet come into being, when the earth had not yet come into being, when the establishment (of the world) had not yet come into being, when disturbance had not yet come into being, when the fear that came into being because of Horus's [eye] had not yet come into being. N. is [the unique one of] that great body that was born before in Heliopolis.*
- PT 527: *"Atum is the one who came into being as one who came (with penis) extended in Heliopolis. He put his penis in his fist so that he might make orgasm with it, and the two twins were born, Shu and Tefnut".*
- PT 587: *"Greetings, Atum; greetings, Beetle who came into being on his own—as you become high in your identity of the Height, as you come into being in your identity of the Beetle."*
- PT 600: *"Atum Beetle! You became high, as the hill; you rose as the benben in the Benben Enclosure in Heliopolis. You sneezed Shu and spat Tefnut".*
- PT 660: *"This Osiris N. is Shu, Atum's son. You, are the eldest and senior son of Atum, his firstborn. Atum sneezed you from his mouth in your identity of Shu, and said "The most distinguished of my children" about you in your identity of the Upper Menset".*

Testi dei Sarcofagi (CT)¹⁰²¹

¹⁰¹⁶ Faulkner 1962:137 *nhh*, "eternità".

¹⁰¹⁷ Faulkner 1962:317 *dt*, "eternità".

¹⁰¹⁸ Quirke 1992: 26.

¹⁰¹⁹ Sauneron & Yoyotte 1959:46-48.

¹⁰²⁰ Edizione di riferimento per i Testi delle Piramidi è Allen 2005.

- CT 76: *“I indeed am Shu whom Atum created, whereby Re came into being; I was not built up in the womb, I was not knit together in the egg, I was not conceived; but Atum spat me out in the spittle of his mouth together with my sister Tefenet. She went up after me, and I was covered with the breath of the throat. The phoenix of Re was that whereby Atum came into being in chaos, in the Abyss, in darkness and in gloom. I am Shu, father of the gods, and Atum once sent his Sole Eye seeking me and my sister Tefenet. I made light of the darkness for it, and it found me as an immortal. It was I who again begot the Chaos-gods in chaos, in the Abyss, in darkness and in gloom. I indeed am Shu who begot the gods”.*
- CT 77: *“I am this soul of Shu which is in the Hamel of the fiery blast which Atum kindled with his own hand. He created orgasm and fluid(?) fell from his mouth. He spat me out as Shu together with Tefēnet, who came forth after me as the Great Ennead, the daughter of Atum, who shines on the gods. I was set in it as son and daughter of Nut, she with the braided hair who bore the gods”.*
- CT 78: *“I am the soul of Shu, for whom Nut was placed above and Geb under his feet, and I am between them. O you eight Chaos-gods whom Shu conceived, whom Shu fashioned, whom Shu created, whom Shu knit together; whom Shu begot from the efflux which was in his flesh as jackals of the seed of Shu; I whom Nu begot, whom Atum made, whom Nut raised up under Atum, who guard the path of Nut which is under Atum, whose length is that of the sky, whose breadth is that of the earth”.*
- CT 80: *“O you eight Chaos-gods, being veritable Chaos-gods, who encircle the sky with your arms, I who gather together sky and earth for Geb, Shu fashioned you in chaos, in the Abyss, in darkness and in gloom, and he allots you to Geb and Nut, while Shu is everlasting and Tefenet is eternity.”*

4.2.3. La Teologia Ermopolitana

Nel mito Ermopolitano, elaborato nella città di Khemnu¹⁰²² (*hmnw* = Città degli Otto), nel Medio Egitto, sede del culto del dio Thoth, il “Gruppo degli Otto” rappresenta le caratteristiche delle acque primordiali. Questo mito è sopravvissuto soprattutto in testi di epoca tolemaica, ma le prime attestazioni si hanno già a partire dalla V dinastia.

In questa concezione cosmogonica il mondo appare come un’espansione infinita di acque scure e immobili, chiamate Nun. A questa entità, si oppongono quattro coppie (maschio e femmina)

¹⁰²¹ Edizione di riferimento per i Testi dei Sarcofagi è Faulkner 1973.

¹⁰²² Ermopoli è il nome greco della città, deriva dall'identificazione di Thoth con Hermes durante l'epoca tolemaica. Il nome moderno è Ashmunein.

“inerti”, che sono unite in un unico corpo, a formare una sorta di “demiurgo collettivo”, ma che contengono al loro interno i semi stessi della creazione¹⁰²³. Nel momento in cui le quattro coppie si separano, la generazione procede attraverso l’atto sessuale e la successiva nascita che esso comporta, culminando infine con la nascita del Sole.

Le coppie divine, chiamate anche l’Ogdoade, sono Amun¹⁰²⁴ e Amanuet¹⁰²⁵, che rappresentano ciò che è nascosto, invisibile; Heh¹⁰²⁶ e Hauhet sono l’acqua infinita, o la mancanza di confini; Tenem e Tenemet sono lo smarrimento o la mancanza di direzioni e infine Kek e Kauket sono l’oscurità o la mancanza di luce. Da queste prime quattro coppie si crea una breccia nell’immobilità di Nun che porta alla creazione di una quinta entità: il Sole¹⁰²⁷. Dopo la creazione del mondo, un atto compiuto da tutte le quattro coppie insieme, queste divinità sembrano morire e spostarsi nell’Oltretomba, dove il loro potenziale creativo garantisce la (ri-)nascita del Sole ogni mattina¹⁰²⁸. La nascita del Sole si collega, in una variante del mito, all’Ogdoade che crea un fiore di loto e lo pone nel lago sacro presso il tempio di Ermopoli. Qui il loto, fiorendo, rivela di custodire al suo interno il dio Ra (in forma di bambino o di scarabeo che poi diventava subito un ragazzo), il quale, una volta sbocciato, procede immediatamente a creare il mondo e l’umanità¹⁰²⁹.

In un’altra versione del mito Ermopolitano, la vita ha origine dall’Uovo Cosmico appoggiato sull’Isola della Creazione forse da un’oca o forse da un ibis, animale simbolo del dio Thoth, divinità venerata a Ermopoli.

Qualunque sia la variante del mito, il momento della nascita del sole è il culmine sia della cosmogonia Ermopolitana che di quella Eliopolitana e non è corretto quindi intendere queste due cosmogonie come originariamente indipendenti tra loro e poi saldate insieme in un momento successivo, quanto piuttosto come espressioni più o meno enfatizzate, a seconda del luogo, di un sistema di credenze comunque unico¹⁰³⁰.

¹⁰²³ Sauneron & Yoyotte 1959:52-53.

¹⁰²⁴ Wilkinson 2003:92.

¹⁰²⁵ Wilkinson 2003:136-137.

¹⁰²⁶ Wilkinson 2003:109-110.

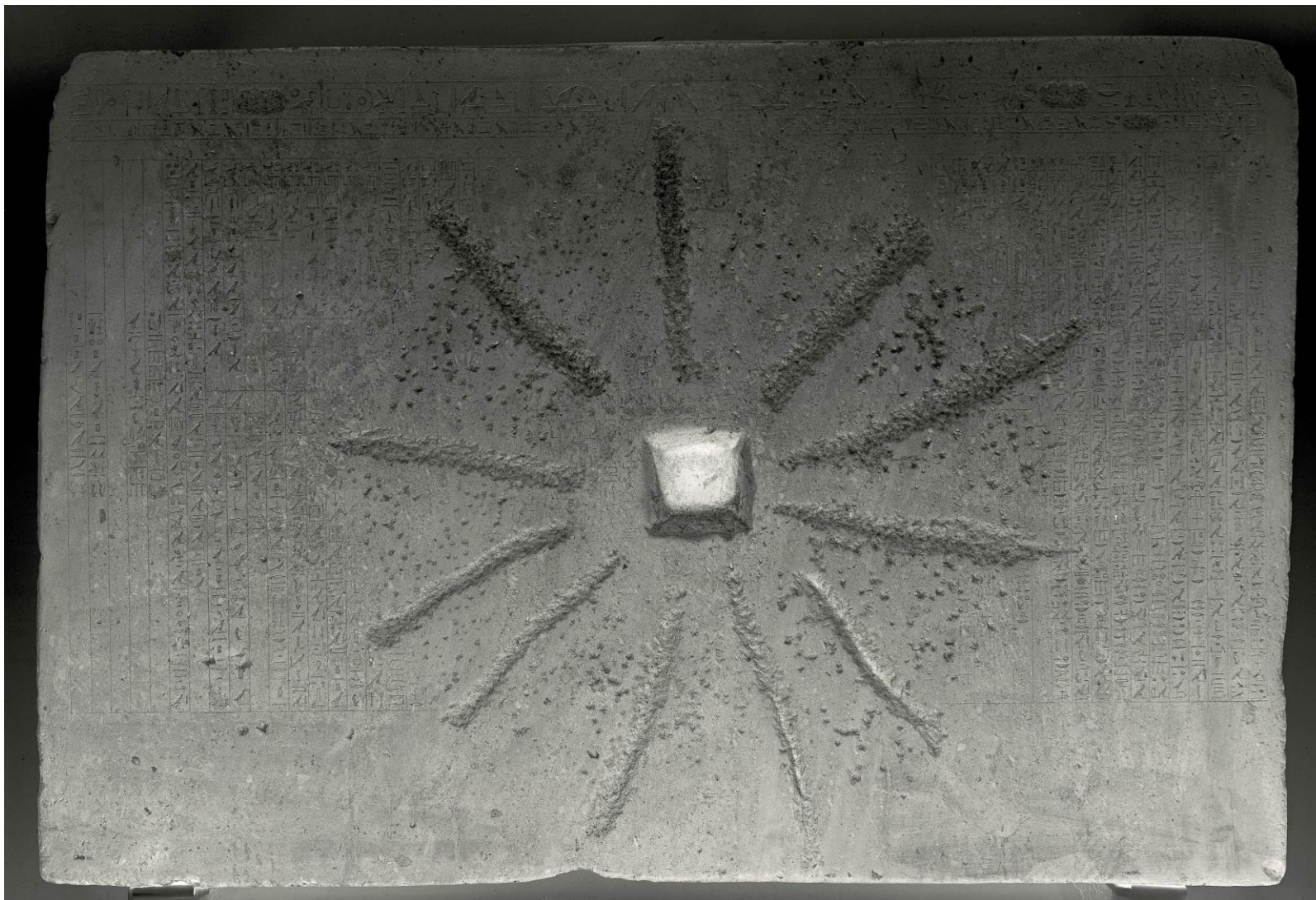
¹⁰²⁷ Quirke 1992:25.

¹⁰²⁸ Tobin 2001b:470.

¹⁰²⁹ David 2002:89.

¹⁰³⁰ Quirke 1992:30.

4.3. La Teologia Menfita



Pietra di Shabaka, BM/EA 498/ ©Trustees of the British Museum

Titolatura regale e iscrizione del faraone Shabaka

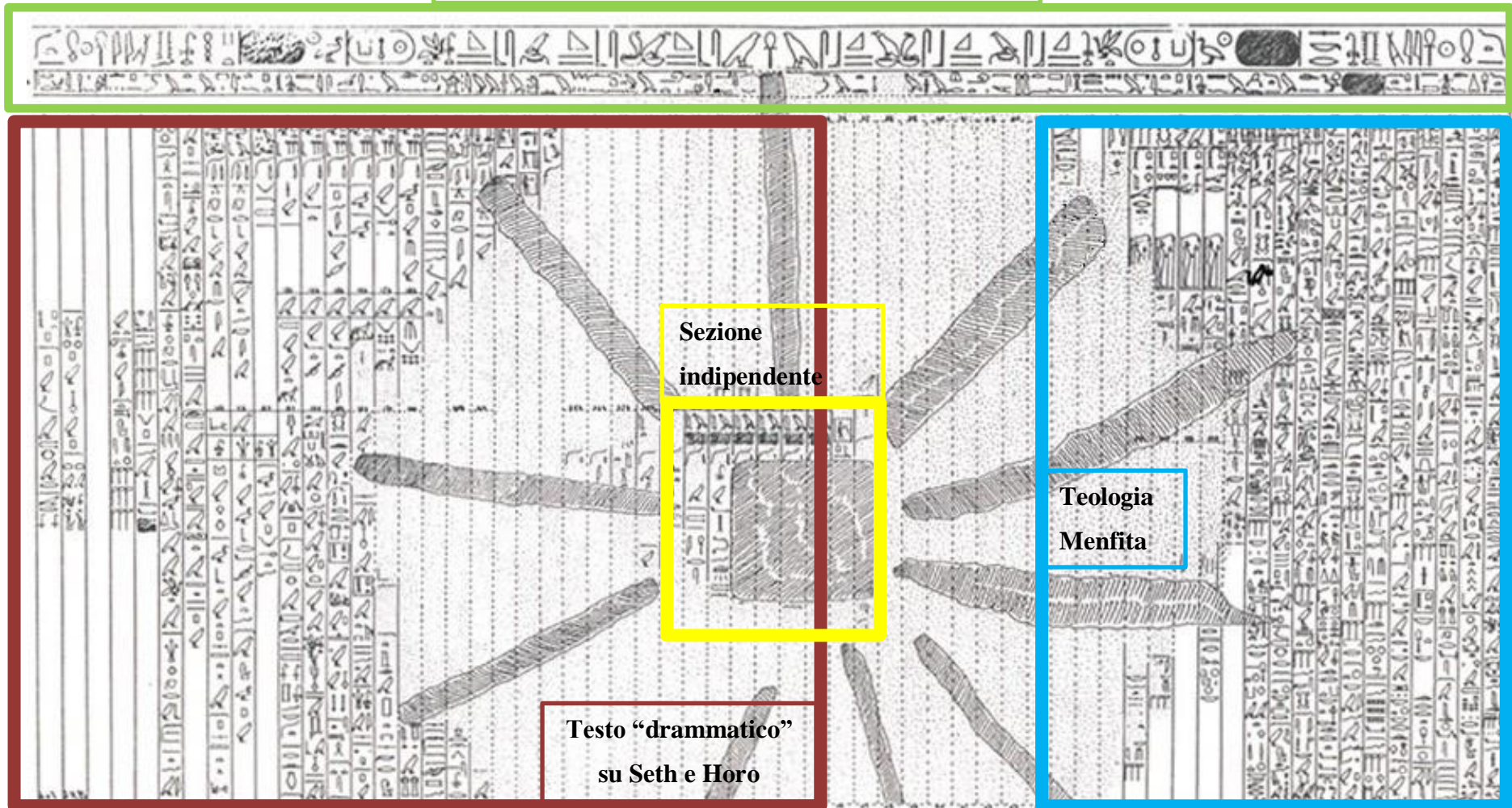


Immagine da: Breasted 1901: Tav. I-II

4.3.1. Caratteristiche fisiche della Pietra di Shabaka

Il testo della cosiddetta *Teologia Menfita* (Te.Me.) si è conservato sulla *Shabaka Stone* (British Museum, BM n. 498¹⁰³¹), un blocco di breccia verde¹⁰³² rettangolare, cavata presso lo Wadi Hammamat¹⁰³³, di circa 91 cm di altezza per 137 cm di larghezza. Rispetto alle dimensioni generali, la scrittura si concentra su una superficie di soli 68 x 132 cm. La stele presenta al centro un foro rettangolare, di 12 x 14 cm, che stranamente non attraversa la lastra da parte a parte, ma che è circondato da undici solchi radiali di lunghezza compresa tra i 25 e i 38 cm, che rendono illeggibile, salvo per qualche geroglifico molto vicino al foro, una porzione di superficie di circa 78 cm di diametro¹⁰³⁴. Le condizioni di conservazione della scrittura sul reperto sono, in generale, scarse, sia a causa di abrasioni volontarie di segni apportate già in antichità, sia a causa del reimpiego, sempre in epoca pre-moderna, della lastra, forse come macina inferiore di un mulino o forse come pietra di fondazione per una colonna o un pilastro circolare¹⁰³⁵. Le abrasioni volontarie sono state apportate ad una parte della titolatura del faraone Shabaka, in particolare al suo nome di nascita, in tre punti (righe 1, 2), forse ad opera di Psammetico II, già autore del danneggiamento del “nome di trono” e del “nome di Ra”¹⁰³⁶ di Shabaka su almeno altri diciotto monumenti a lui attribuiti, in un contesto di guerra tra Psammetico II e il regno di Kush, nel 591 a.C.¹⁰³⁷. Più probabilmente, il danneggiamento del nome sulla *Shabaka Stone* è da attribuirsi a Psammetico III¹⁰³⁸, in quanto sulla lastra è stato cancellato solo il “nome di Ra” di Shabaka e, al suo posto, è stato inciso un altro nome che sarebbe compatibile con la titolatura di Psammetico III¹⁰³⁹ (nome che, purtroppo, è stato comunque cancellato già in antichità). Sul fronte degli altri danneggiamenti volontari, va segnalata la parziale cancellazione del nome del dio Seth (sicuramente alle righe 7, 8, 9), molto probabilmente a causa

¹⁰³¹ L'oggetto ha diversi numeri d'inventario: 498 è il numero attuale, mentre la vecchia numerazione, usato ad esempio da Breasted è 135. Talvolta viene invece usato il numero 797, che fa riferimento al catalogo di Wallis Budge. (Wallis Budge 1909:67-68, 256-257).

¹⁰³² Originariamente fu identificato come granito nero (Breasted 1901:40), fu poi interpretato variamente come basalto (Sethe 1928:55) o come roccia conglomerata (Krauss 1999:239). L'identificazione come “breccia verde” si deve alle analisi recentemente condotte dal Dr. Middleston del British Museum, cfr. El Hawary 2010:69-70.

¹⁰³³ El Hawary 2007:568-569, n. 8: dettaglio che ben si accorda con l'iscrizione che si riferisce ad una spedizione di Shabaka nel suo 12° anno di regno, conservata proprio nel Wadi Hammamat.

¹⁰³⁴ Misure in Breasted 1901:40.

¹⁰³⁵ Il reimpiego come macina fu riportato, per la prima volta, nel cartellino museale del reperto del 1821, ma l'idea fu introdotta nella letteratura specialistica da Breasted 1901:40; il suo utilizzo diverso è invece supportato da El Hawary 2007:569-570, che sostiene come le condizioni del retro della lastra non siano compatibili con il suo impiego in un mulino, sia per la scarsa profondità del foro centrale, sia per la sua forma rettangolare, che, insieme, non permetterebbero la rotazione di un asse al suo interno.

¹⁰³⁶ A tale proposito, si rimanda al *Capitolo 4.4.1. La titolatura reale di Shabaka*.

¹⁰³⁷ Yoyotte 1951:215-239.

¹⁰³⁸ El Hawary 2007:570-572 e, più recentemente, El Hawary 2010:72-74.

¹⁰³⁹ El Hawary 2007:571 riporta la presenza, sopra al cartiglio cancellato, di due segni, ‘nh e R’, compatibili con il nome di Pije, predecessore di Shabaka e di Psammetico III (526-525 a.C.).

dell'ostilità verso questa divinità nel periodo Tardo¹⁰⁴⁰.

La stele fu eretta all'interno del Tempio di Ptah a Menfi nel tardo VIII secolo a.C., molto probabilmente durante il regno del re Shabaka¹⁰⁴¹ (XXV dinastia, 715/713-700/698 a.C.¹⁰⁴²) ma rimane totalmente sconosciuto il momento o il motivo per cui essa fu rimossa dalla sua sede originale.

4.3.2. Storia degli studi

La storia del reperto in epoca moderna comincia non tanto con il rinvenimento della stele, che fece la sua comparsa per la prima volta all'interno dell'inventario di una nave diretta da Alessandria a Londra¹⁰⁴³, quanto con il 1805, anno in cui George John, Secondo Conte di Spencer (1758–1834), amministratore fiduciario del British Museum fin dal 1794, donò la stele al Museo.

La prima pubblicazione, corredata di una copia incompleta e lacunosa del testo, uscì nel 1837 ad opera di Sharpe¹⁰⁴⁴, ma fu solo nel 1901 con la riedizione di Breasted¹⁰⁴⁵, un egittologo americano, che si cominciò a capire l'importanza di questo reperto ed altri studiosi presto si dedicarono al suo studio e alla sua analisi approfondita.

Prima della riedizione di Breasted, si erano occupati del testo della stele nel 1873 de Rougé¹⁰⁴⁶, che aveva utilizzato le prime due righe copiate da Sharpe per una ricostruzione storica della XXV Dinastia, mentre, nello stesso anno, Goodwin aveva proposto una traduzione interlineare in latino del testo, corredata di note¹⁰⁴⁷; nel 1879 Le Page Renouf¹⁰⁴⁸ tradusse alcune frasi in inglese per le conferenze di tema teologico che stava tenendo a Londra per conto della Hibbert Trust. Nel 1901, qualche mese prima del lavoro di Breasted, fu dato alle stampe un articolo di Read e Bryant¹⁰⁴⁹, nel quale gli autori si riproponevano di integrare gli errori commessi da Sharpe e di fornire una nuova

¹⁰⁴⁰ Breasted 1901:40, n. 6 riporta che questo fatto dimostra che l'ostilità verso questa divinità dev'essere iniziata dopo il secolo VIII a.C. Cfr. anche Erman 1911:918, n. 3.

¹⁰⁴¹ Frenkian 1946:46, n. 1: Shabaka fu un sovrano di origine etiope, appartenente alla XXV dinastia; il suo nome è noto anche in ambito greco come Σαβακῶς: secondo Erodoto (II, 137) era, appunto, di origine etiope e il suo regno durò cinquant'anni; secondo Diodoro Siculo (I, 65) Shabaka fu un sovrano pio che lasciò il proprio trono e tornò in Etiopia a causa di un sogno ricorrente (cfr. Erodoto II, 139).

¹⁰⁴² Tutte le date relative alla storia egiziana sono tratte dal sito web "Digital Egypt for Universities" gestito dallo University College London e dal "Petrie Museum of Egyptian Archaeology", <http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/Welcome.html> (consultato il 12/01/2016).

¹⁰⁴³ El Hawary 2007:567-568.

¹⁰⁴⁴ Sharpe 1837. Lo stesso autore tentò anche un'interpretazione di una minuscola porzione del testo nel suo volume del 1863:14. Read & Bryant 1901:160 così definiscono i due lavori "A copy was published by Sharpe in his 'Egyptian Inscriptions'. This, however, is inaccurate and defective in the extreme, and a translation which he gives elsewhere of a small portion of the text is even more unfortunate (Egyptian Mythology, 14)."

¹⁰⁴⁵ Breasted 1901.

¹⁰⁴⁶ de Rougé 1873:12; 20-21.

¹⁰⁴⁷ Goodwin 1873:247 ss.

¹⁰⁴⁸ Le Page Renouf 1879:150 per parte della riga 5; 220 per le righe 6-9, 11, 12.

¹⁰⁴⁹ Read & Bryant 1901.

traduzione, aggiornando quella di Goodwill. Breasted si rese immediatamente conto che il lavoro di Read e Bryant, per quanto di notevole importanza, non poteva comunque considerarsi come definitivo: la copia da loro pubblicata non correggeva tutte le lacune di Sharpe, presentava una numerazione bizzarra e, soprattutto, non distingueva tra lacune volontarie e tra segni consumati o cancellati. L'egittologo americano decise quindi di pubblicare velocemente la sua edizione parziale¹⁰⁵⁰, basata su una sua copia del testo preparata nel 1897 per il *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*¹⁰⁵¹, riproponendosi di completare il lavoro in futuro. Lo studioso si occupò soprattutto, in questa sede, di sottolineare l'importanza della parte "filosofica" del testo, a discapito di un'analisi completa di tutto il monumento. L'anno successivo (1902) Breasted pubblicò una traduzione integrale in inglese¹⁰⁵², e sempre nello stesso anno Maspéro¹⁰⁵³ pubblicò la prima edizione in francese del testo, nella quale il commento era concentrato in prevalenza sulla parte dell'iscrizione dedicata al "cuore" e alla "lingua", nonché sull'apparente associazione degli otto dei primordiali di Ermopoli (come forme di Ptah) con Atum.

A partire quindi da questo momento, il testo, e in particolare la sua interpretazione, cominciò ad attirare l'attenzione di vari studiosi: nel 1904 Reitzenstein¹⁰⁵⁴ lo tradusse e lo commentò, nel 1909 Moret¹⁰⁵⁵ si occupò anch'egli dell'interpretazione, argomento sui cui ritornò più volte nel corso degli anni (1922, 1926).

Nel biennio 1909-1911 Erman diede alle stampe la prima traduzione in lingua tedesca corredata da una ricca parte interpretativa¹⁰⁵⁶, nella quale coniò l'espressione *Denkmal memphitischer Theologie*, con cui è ancora oggi noto questo testo nella letteratura egittologica in lingua tedesca. In questo lavoro Erman giunse alla conclusione che la Te.Me. non fosse frutto della mera speculazione filosofica, quanto il prodotto di una "teologia tendenziosa", volta ad assegnare al dio poliade di Menfi la posizione preminente nel pantheon egiziano, come creatore e sovrano del cosmo e di tutte le altre divinità, compreso Atum, riducendo quindi tutti gli altri dei a semplici figure di sfondo. Erman, inoltre, era del parere che il testo non fosse frutto di un unico momento compositivo, ma che la parte definita "drammatica" fosse più antica di quella "narrativa", tanto antica da ritenerla uno dei primi testi della tradizione letteraria dell'Antico Egitto; egli credeva, inoltre, che la parte "narrativa" servisse da commento all'altra sezione. Nel 1916, lo stesso autore pubblicò un ulteriore articolo che

¹⁰⁵⁰ Breasted 1901:40 "This unexpectedly early publication of my plate therefore makes it impossible to present with it the full study of the document [...]. What I have to offer therefore is only an account of the stone itself, and a rapid sketch of the more important ideas to the remarkable inscription which it bears".

¹⁰⁵¹ Noto anche come *Berliner Wörterbuch*.

¹⁰⁵² Breasted 1902.

¹⁰⁵³ Maspéro 1902.

¹⁰⁵⁴ Reitzenstein 1904:59ss.

¹⁰⁵⁵ Moret 1909:279-298; Moret 1922:121-127; Moret 1926:437-439.

¹⁰⁵⁶ Erman 1911.

doveva servire a completare e a consolidare in maniera definitiva lo studio della Te.Me.¹⁰⁵⁷.

Von Bissing si occupò brevemente dell'iscrizione, in particolare del rapporto tra Seth e Horo in due articoli apparsi nel 1912¹⁰⁵⁸ e propose, inoltre, per primo, una datazione di gran parte del testo al Periodo Tardo, forse proprio durante il regno di Shabaka. Un'ulteriore traduzione in tedesco fu pubblicata da Röder¹⁰⁵⁹ nel 1915.

Gli studi più significativi (e per molto tempo anche “definitivi”) sulla questione della Te.Me. furono le opere di traduzione e commento di Sethe¹⁰⁶⁰ del 1928 (iniziata però nel biennio 1912-1914) e di Junker¹⁰⁶¹ del 1939-1941 che, insieme a quanto già pubblicato da Erman, portarono ad una buona comprensione del testo e delle tematiche in esso espresse. Sethe fornì in questa sua pubblicazione un'ulteriore proposta di datazione (che sarà discussa più avanti) e inoltre si occupò di confutare l'ipotesi di Erman secondo la quale la parte “narrativa” del testo sarebbe stata un commentario a quella “drammatica”, in quanto, a suo parere, sarebbero state entrambe composte nello stesso periodo. Nonostante le differenze di composizione all'interno del testo, Sethe non solo lo interpretò come un'unità, ma anche lo caricò di una valenza “liturgica”: il testo doveva essere “rappresentato” in onore della città di Menfi e del dio Ptah, suddividendo la rappresentazione in una sorta di recitazione della parte “drammatica”, contrapposta alla lettura della sezione “narrativa” da parte di un sacerdote che non prendeva parte alla rappresentazione. Nell'interpretazione di Sethe¹⁰⁶² la parte del testo di maggiore importanza era dunque quella “drammatica” sulla sinistra della stele, contrariamente, invece, all'opinione sostenuta in precedenza da Breasted e Maspéro.

L'approfondito studio di Sethe rappresentò il punto di arrivo negli studi sulla *Teologia Menfita* fino agli anni '70 del Novecento, impedendo, in certa misura, lo sviluppo di ulteriori indagini o di opinioni discordanti.

Piankoff nel 1930¹⁰⁶³ si occupò del nostro testo in uno studio estremamente dettagliato sull'analisi dei termini egiziani per “cuore”, “*h3t*” e “*ib*”.

Junker, nella sua opera in due parti, pubblicata nel 1939 e nel 1941, tentò invece di analizzare la *Teologia Menfita* alla luce della teoria dell'*Urmonotheismus*¹⁰⁶⁴ o “monoteismo primitivo”

¹⁰⁵⁷ Erman 1916.

¹⁰⁵⁸ von Bissing 1912a:24-25 e 1912b:81-97.

¹⁰⁵⁹ Röder 1915:164-168.

¹⁰⁶⁰ Sethe 1928.

¹⁰⁶¹ Junker 1939, Junker 1941.

¹⁰⁶² Sethe 1928:17: “[...]Junser Text als eine Erzählung mit Einflechtung dramatischer Szenen, bestimmt zum öffentlichen Vortrag und Aufführung vor den Teilnehmern eines religiösen Festes, darstellt [...]”.

¹⁰⁶³ Piankoff 1930:94-103.

¹⁰⁶⁴ L'idea, elaborata prima da Lang (1898) e, successivamente, da Schmidt (1931) voleva dimostrare che “[...] there was an original monotheism among the primitives from which polytheism represented a declension. Father Schmidt propounded a theory of development of religion, diametrically opposed to that of the Evolutionists. Originally belief in the supreme being existed among men and through a process of degeneration originated such concepts as spirits and ghosts, animal and plant souls, many gods.”, da Dhavamony 1973:60-61.

sviluppata da Lang¹⁰⁶⁵ e Schmidt¹⁰⁶⁶, teorizzando una rivalità tra le città di Menfi ed Eliopoli, il cui risultato sarebbe stato il testo inciso sulla pietra di Shabaka, da considerarsi, quindi, come un particolare esempio di interpretazione della dottrina Eliopolitana in una città politicamente rivale. Lo studio di Junker venne presto considerato obsoleto, giacché la teoria dell'*Urmonotheismus* aveva trovato molti oppositori in campo egittologico¹⁰⁶⁷.

Tra gli anni 50 e 60 del Novecento anche studiosi appartenenti a discipline diverse dall'Egittologia iniziarono ad interessarsi alla *Teologia Menfita*. Nel 1946, Frenkian¹⁰⁶⁸ si occupò di raccogliere le traduzioni e le interpretazioni del testo comparse fino a quel momento, per comparare le modalità di creazione all'interno della dottrina menfita con la concezione del *logos* nella filosofia greca pre-alessandrina, inaugurando una corrente di ricerca volta all'interpretazione del pensiero (pre)filosofico egiziano nel contesto della storia della filosofia antica. Questi studi furono portati avanti, per circa vent'anni, soprattutto da Banu¹⁰⁶⁹, Zandee¹⁰⁷⁰ e Yoyotte¹⁰⁷¹.

Nello stesso periodo, si occuparono in qualche misura della Te.Me. all'interno dei loro lavori: Sandman-Holmberg¹⁰⁷² nel suo volume sulla figura ed evoluzione del dio Ptah; Frankfort¹⁰⁷³ nel suo lavoro sulla regalità nel Vicino Oriente Antico; Morenz¹⁰⁷⁴, come parte del suo studio sulla storia religiosa dell'Egitto; e Schott¹⁰⁷⁵, in un'opera sui miti e la mitopoiesi nell'antico Egitto. Comparvero nel frattempo anche altre traduzioni, soprattutto in inglese, come quella pubblicata da Wilson nel 1950¹⁰⁷⁶ nel volume di testi connessi all'Antico Testamento edito da Pritchard¹⁰⁷⁷, all'interno del quale fu inserita anche una traduzione dell'*Enūma Eliš*.

Nel 1973 Junge¹⁰⁷⁸ si occupò della Pietra di Shabaka in un articolo che rappresentò una grande innovazione rispetto agli studi sul testo apparsi fino a quel momento, dichiarando l'importanza di applicare, anche nel campo dell'Egittologia, nuovi metodi, provenienti da altre discipline. Nel suo

¹⁰⁶⁵ Lang, A., 1898, *The Making of Religion*, London; Lang, A., 1899, Are Savage Gods borrowed from Missionaries?, *The Nineteenth Century*.

¹⁰⁶⁶ Schmidt, W., 1931, *The Origin and Growth of Religion*, London; Schmidt, W., 1912–1955, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie* 1–12, Münster; Schmidt, W., 1962, *The Religion of Earliest Man*, London; Schmidt, W., 1962, *The Religion of Later Primitive Peoples*, London.

¹⁰⁶⁷ Si veda: Junge 1973:203; Hornung 1971:221; Luft 1978:142.

¹⁰⁶⁸ Frenkian 1946.

¹⁰⁶⁹ Banu, I., 1967, *Sensuri universali si diferente specificie in filozofia Orientuliu antic, vol 1: Mesopotamia, Egypt, China*, Bucarest, p. 123-211, citato in Bilolo 1988:19. L'opera di Banu è introvabile.

¹⁰⁷⁰ Zandee 1964:33-66.

¹⁰⁷¹ Yoyotte 1969:1-23.

¹⁰⁷² Sandman-Holmberg 1946.

¹⁰⁷³ Frankfort 1948:24-35.

¹⁰⁷⁴ Morenz 1960:223-252.

¹⁰⁷⁵ Schott 1964.

¹⁰⁷⁶ Wilson 1950:4-5.

¹⁰⁷⁷ Pritchard 1950: Nel 2011 l'antologia di Pritchard è stata oggetto di una nuova edizione, aggiornata con immagini e commenti, compilata unendo quanto precedentemente pubblicato. All'interno di questa antologia è presente anche una traduzione dell'*Enūma Eliš*.

¹⁰⁷⁸ Junge 1973.

studio Junge dimostrò come, a suo parere, la Te.Me. non potesse essere un prodotto dell'Antico Regno, nonostante tutte le ragioni linguistiche, storiche e religiose sostenute dagli altri studiosi fino a quel momento, quanto, piuttosto, un'opera di propaganda politica costruita proprio durante il regno di Shabaka.

Nello stesso anno comparve anche la traduzione inglese di Lichtheim¹⁰⁷⁹, inserita nell'antologia curata dalla studiosa come testo di letteratura egiziana dell'Antico Regno.

Qualche anno più tardi, nel 1977, Assmann¹⁰⁸⁰ riprese le argomentazioni di Junge supportando una datazione alla XXV Dinastia, almeno per la parte più autenticamente teologica dell'intero testo (testo di destra sulla lastra); l'anno successivo Luft¹⁰⁸¹ propose, all'interno della sua pubblicazione, una digressione sulla Te.Me., proponendone diverse possibili datazioni e un'ulteriore traduzione.

Schlögl¹⁰⁸², nel 1980, nel suo libro sulla figura del dio Tatenen, si oppose a Junge, proponendo una datazione del testo alla XIX Dinastia e supportando la propria ipotesi con un'analisi dello sviluppo nel corso dei secoli del dio Tatenen e del dio Ptah e dei loro reciproci rapporti sincretistici.

Qualche anno più tardi (nel 1984 e nel 1990), Iversen¹⁰⁸³ in due contributi riprese e commentò alcuni passaggi chiave del testo, sostenendo, ancora una volta, una datazione antica, secondo il modello proposto da Junker.

Il 1988 vide l'uscita di uno studio di Allen¹⁰⁸⁴ sulle diverse "idee creatrici" nell'Antico Egitto e in questo contesto lo studioso giunse alla conclusione che la *Teologia Menfita* non fosse una rappresentazione degli atti di creazione, bensì una cosmogonia esposta in modo sistematico e quasi "scientifico", costituita da nuclei narrativi sviluppatasi in epoche diverse.

Nello stesso anno uscì anche l'opera di Bilolo¹⁰⁸⁵, inserita di nuovo nella corrente di ricerca inaugurata, in certa misura, da Frenkian nel 1946 e quindi volta ad indagare le implicazioni filosofiche della Te.Me. e i suoi rapporti con il pensiero filosofico antico occidentale, piuttosto che alla sua analisi filologica.

Griffiths¹⁰⁸⁶ si occupò nel 1996 dell'analisi filologica dell'occorrenza della frase *hr mw.f* all'interno del testo della Te.Me., sostenendo una datazione diversificata per le varie parti che compongono il testo che è giunto fino a noi.

Nel 1999 Krauss¹⁰⁸⁷ dedicò un articolo al problema della datazione della *Shabaka Stone*, riassumendo le posizioni dei vari studiosi che se ne erano occupati fino a quel momento,

¹⁰⁷⁹ Lichtheim 1973:51-57.

¹⁰⁸⁰ Assmann 1977:36; Assmann 1996:382-396 e più vicino all'opinione di Junge è Assmann 1997:125-139.

¹⁰⁸¹ Luft 1978:146-152.

¹⁰⁸² Schlögl 1980:110-117.

¹⁰⁸³ Iversen 1984; Iversen 1990:485-493.

¹⁰⁸⁴ Allen 1988.

¹⁰⁸⁵ Bilolo 1988:

¹⁰⁸⁶ Griffiths 1996.

¹⁰⁸⁷ Krauss 1999:239-246.

suggerendo, a sua volta, come epoca di creazione del reperto quella Tolemaica. Questo studio si avvale, per la prima volta, di accurate misurazioni digitali della *Pietra*.

Nel 2001 Peust e Sternberg-el Hotabi¹⁰⁸⁸ pubblicarono un'altra traduzione in tedesco, facendo nuovamente il punto sul problema della datazione del testo della stele.

Rothöhler¹⁰⁸⁹ nel 2004, nella sua tesi di dottorato, suggerì che il testo fosse stato, fino a quel momento, letto nel modo sbagliato e che non fosse retrogrado, come si era pensato fin dai primi studi, bensì che fosse stato scritto normalmente, da destra verso sinistra, iniziando dalla sequenza della creazione del mondo per poi giungere fino alla soluzione della disputa tra Horo e Seth per l'Egitto.

Nel 2009 Bodine pubblicò un articolo introduttivo sulle problematiche connesse con lo studio della *Shabaka Stone*, basato, principalmente, su un breve contributo di El Hawary del 2007 che doveva fornire alcuni elementi nuovi nella storia degli studi della *Teologia Menfita*. Lo stesso studioso, El Hawary, nel 2010¹⁰⁹⁰ pubblicò la sua tesi di dottorato proprio sulla *Shabaka Stone* e sulla stele di Pije, che, ad oggi, si propone come opera definitiva sia per quanto riguarda gli aspetti fisici della pietra (composizione della pietra, stato di conservazione, analisi dei segni, datazione, copia aggiornata), grazie anche all'impiego di analisi scientifiche moderne, sia sul fronte della storia degli studi, dell'edizione e dell'interpretazione del testo.

4.3.3. Problemi di datazione

Nella sezione precedente, relativa alla *Forschungsgeschichte* della *Teologia Menfita*, si è accennato brevemente alle diverse ipotesi di datazione proposte dai vari studiosi che si sono occupati del testo e che spaziano su un arco cronologico molto ampio, dalla I Dinastia (ca. 3000-2750 a.C.) con Sethe¹⁰⁹¹, fino all'epoca Tolemaica (323 – 30 a.C.) con Krauss¹⁰⁹².

Già Read e Bryant a inizio Novecento sollevarono il problema relativo alla reale data di composizione del testo: se, infatti, vi erano pochi dubbi sull'epoca in cui esso era stato inciso sulla pietra, non altrettanto immediata era la soluzione al quesito della sua presunta anteriorità rispetto al regno di Shabaka. Come ricorda El Hawary¹⁰⁹³, è fuori di dubbio che il momento in cui la stele fu scolpita sia diverso dal regno di Shabaka (XXV Dinastia) e altrettanto certo è che la versione della *Teologia Menfita* sopravvissuta fino a questo momento sia sicuramente frutto della speculazione intellettuale di quel preciso periodo. Il maggior problema relativo alla Te.Me. è che si tratta di un

¹⁰⁸⁸ Peust & Sternberg-el Hotabi 2001:166-175.

¹⁰⁸⁹ Rothöhler 2004.

¹⁰⁹⁰ El Hawary 2010.

¹⁰⁹¹ Sethe 1928.

¹⁰⁹² Krauss 1999.

¹⁰⁹³ El Hawary 2010:92.

unicum: non ne sono state rinvenute altre copie, né su papiro, né su pietra e benché negli anni siano state suggerite molte connessioni e punti di contatto con altri testi della tradizione egiziana, come i *Testi delle Piramidi*, il *Papiro Ramesseum*¹⁰⁹⁴ o l'*Inno di Berlino a Ptah* (Pap. Berlin 3048), questi elementi non possono fornire una data definitivamente certa.

Nel corso dell'ultimo secolo il dibattito si è concentrato, quindi, sul tentativo di individuare l'epoca da cui poteva provenire la redazione dell'originale (se mai è esistito) “vecchio e parlato”, trovato da Shabaka, e citato nelle prime righe (R. 1-2) dell'iscrizione sulla stele.

Read e Bryant nel 1901 compararono il linguaggio della stele di Shabaka con i *Testi delle Piramidi*, giungendo alla conclusione che il nucleo originale del testo dovesse essere datato all'Antico Regno (ca 2686-2181 a.C.)¹⁰⁹⁵. Breasted, al contrario, per ragioni storico-religiose sostenne una datazione alla XVIII Dinastia (1550-1292 a.C.) o comunque all'inizio del Nuovo Regno, indicativamente intorno al 1500 a.C., escludendo che i temi centrali del testo potessero essere successivi all'VIII sec. a.C.¹⁰⁹⁶ Breasted giunse a questa conclusione dopo aver confrontato, a livello ortografico e grammaticale, la nostra iscrizione con altre databili ai regni di Hatshepsut e Thutmosi III, quali l'iscrizione del pilone meridionale eretto da Hatshepsut presso il tempio di Karnak, alcuni testi da Deir el-Bahri della stessa sovrana e l'iscrizione di incoronazione di Thutmosi III a Tebe¹⁰⁹⁷. Lo studioso concluse che già nei testi della XVIII Dinastia fosse presente l'idea della creazione attraverso il cuore e la lingua e sottolineò la straordinaria importanza di un simile testo, benché espresso, a suo parere, in una lingua non adatta alla speculazione filosofica.

Erman, nel suo articolo del 1911, per cercare di risolvere il problema della datazione decise di dividere il testo in tre parti:

- A: testo “drammatico”, parte in alto a sinistra della stele;
- C: testi “narrativi”, commentari di A. C1 in basso a sinistra; C2 Epilogo, all'estrema destra (r. 63-64);
- B: “trattato teologico” vero e proprio, parte destra della stele.

Dopo una serie di considerazioni di carattere linguistico, epigrafico e ortografico, Erman ipotizzò che il “Testo A” fosse da ritenersi più antico del “Testo C”, che egli vedeva come commento e spiegazione di A, tuttavia credeva che, nella sua forma attuale, il testo completo dovesse essere opera di un unico commentatore, che aveva connesso le sezioni A e B attraverso C. Riteneva, dunque, che *“Es ist also ein Dokument des ältesten Ägyptertumes, das sich hier in den Götterreden*

¹⁰⁹⁴ Noto anche come *Dramatic Ramesseum Papyrus*, British Museum: EA10610,4.

¹⁰⁹⁵ Read & Bryant 1901:164.

¹⁰⁹⁶ Breasted 1901:42-43.

¹⁰⁹⁷ Breasted 1901:43-44.

*auf dem Steine des Schabaka erhalten hat*¹⁰⁹⁸, databile molto probabilmente all'Antico Regno, o al momento in cui la città di Menfi divenne capitale¹⁰⁹⁹. La datazione di Erman all'Antico Regno fu totalmente rifiutata da von Bissing nel 1912. Quest'ultimo riteneva che la *Shabaka Stone* fosse, nel suo insieme, una sorta di "falso storico" prodotto ad arte durante la XXV Dinastia e di cui forse solo il testo "A" poteva appartenere all'Antico Regno¹¹⁰⁰.

Sethe propose una datazione di I Dinastia (ca. 2950 a.C.), sostenendo che il nucleo di idee più antico potesse risalire addirittura all'epoca preistorica e ritenendo, contrariamente a Erman, che il testo fosse stato pensato e prodotto tutto insieme nella forma finale tramandata poi sulla stele. Lo studioso giustificò una datazione così antica sostenendo che fosse possibile trovare nel testo una traccia degli stadi più antichi dell'evoluzione della scrittura geroglifica¹¹⁰¹. Oltre che grazie all'analisi linguistica, Sethe sostenne una datazione così antica (I Din.) attraverso la comparazione con i ritrovamenti testuali relativi al regno di Akhenaton e alla fondazione della nuova capitale ad El Amarana, giungendo alla conclusione che il testo di Shabaka non fosse una *Teologia Menfita* scritta in un momento qualunque della storia egiziana, bensì un testo pensato nel momento in cui la città di Menfi divenne la nuova capitale dell'Antico Regno, in opposizione alla teologia e al potere politico Eliopolitani¹¹⁰² preesistenti.

Successivamente, Junker (1939-1941) suggerì ancora una volta una datazione all'Antico Regno, sottoponendo il testo ad una nuova analisi, secondo la quale la *Teologia Menfita* sarebbe composta di due parti, una politica ed una mitologica, appartenenti ad epoche diverse. Raccogliendo lo spunto di Sethe e Erman, Junker interpretò la parte politica come una sorta di raccolta di diversi *Schauspielen* intrecciati all'interno di una cornice narrativa¹¹⁰³. Sul fronte dei problemi di datazione, la parte più significativa del ragionamento di Junker riguardava il principio culturale e topografico che presuppone la natura territoriale di un dio (nel caso specifico Ptah di Menfi)¹¹⁰⁴. A tale proposito, e riprendendo in parte il ragionamento di Sethe, Junker propose una datazione alla II o alla III Dinastia (2750 – 2600 a.C. ca), giustificandola nel seguente modo: la città di Menfi fu costruita da Menes nel corso della I Dinastia in una località nuova, politicamente poco importante prima della sua fondazione come capitale. Allo stesso modo Ptah, dio locale, non doveva aver

¹⁰⁹⁸ Erman 1911:924.

¹⁰⁹⁹ Erman 1911:924.

¹¹⁰⁰ Von Bissing 1912a, Von Bissing 1912b, Frenkian 1946:47.

¹¹⁰¹ Sethe 1928:8: il linguaggio degli dei, in quanto sacro e immutabile, sarebbe stato tramandato nella sua forma originaria e arcaica, mentre la parte del racconto, poiché di origine umana, sarebbe stata adattata nel tempo.

¹¹⁰² Sethe 1928:5 „Es ist nicht eine memphitische Theologie aus beliebiger Zeit, sondern das religiöse Dogma für die neue Hauptstadt Memphis, das hier dem alten, noch der vorgeschichtlichen Zeit entstammenden heliopolitanischen Dogma gegenübergestellt wird; ein neues Dogma mit politischem Hintergrund, wie es ganz entsprechend einst, als Heliopolis Hauptstadt des Reiches wurde, aufgestellt worden sein wird und wie es dann später Amenophis IV. für seine Welt in El Amarna aufgestellt hat”.

¹¹⁰³ Junker 1941:10-11.

¹¹⁰⁴ Junker 1939:6-7.

goduto di una particolare fortuna prima dello spostamento del centro di potere e non era quindi plausibile che potesse essere stato elevato a divinità suprema già durante la I Dinastia. Inoltre, gli sembrava improbabile che Menes, provenendo dall'Alto Egitto, a sud, non avesse portato con sé, nel processo di unificazione del regno, il culto di divinità meridionali; tanto è vero che il culto e l'influenza di divinità settentrionali sembrano essere iniziati con la III Dinastia. Per questa ragione Junker supportò una creazione del testo tra la I e la II Dinastia, o, meglio ancora, nell'Antico Regno, sottolineando come il funerale di Osiride, presenziato dal figlio e successore Horo, in un momento in cui Menfi era già capitale e sede della necropoli reale, seguisse una modalità entrata in uso proprio in quell'epoca¹¹⁰⁵. A supporto di questa datazione, lo studioso proseguì con il sottolineare come dal testo fosse totalmente assente il tentativo di connettere la triade tipica Ptah - Sokar - Osiride, già presente, invece, durante il Medio Regno. A questo tipo di argomentazioni storico-culturali, seguirono le considerazioni linguistiche di Junker sulla struttura della *Teologia Menfita* propriamente detta, nelle quali, oltre a indicare una possibile datazione alla V Dinastia (2450-2300 a.C.), espresse anche un parere opposto a Sethe sulla divisione del testo in sequenze drammatiche e narrative¹¹⁰⁶, sostenendo che non si trattasse di un'opera recitativa o di un *Mysterienspiel*, quanto, piuttosto, di un trattato sull'importanza della città di Menfi e del suo dio-creatore Ptah. Secondo Junker, il trattato sarebbe stato costruito attingendo citazioni da alcune di queste "rappresentazioni", con lo scopo di rafforzare le affermazioni espresse nel documento di carattere teologico¹¹⁰⁷.

Nel 1973 Junge si occupò del problema della datazione della Te.Me., analizzando il testo da un punto di vista diacronico e introducendo nella storia degli studi di quest'opera il problema della dimensione letteraria di un testo egiziano, nonché del pubblico per cui questo tipo di testo poteva essere stato scritto¹¹⁰⁸. Facendo uso, soprattutto, dell'opera di Junker e dei criteri linguistici che egli aveva adottato per proporre una datazione alla V Dinastia (2450-2300 a.C.), Junge propose, invece, di collocare la composizione del testo alla XXV Dinastia (747-698 a.C. ca.¹¹⁰⁹), sulla base di indicazioni linguistiche e contenutistiche. L'egittologo supportò la sua ipotesi attraverso l'impiego dei medesimi criteri linguistici che avevano spinto Junker ad ipotizzare un'epoca di composizione tanto antica, ma giunse a conclusioni diametralmente opposte: le caratteristiche arcaiche del testo della stele non sarebbero da ritenersi davvero arcaiche, quanto frutto di ipercorrezione, di tendenze *arcaizzanti* o di influenze Tardo-Egiziane. Questi elementi, tutti insieme, sembrerebbero indicare

¹¹⁰⁵ Per il pensiero più recente circa il carattere prima universale, e solo in un secondo momento locale, di importanti divinità come Ra, Ptah, Osiride e Amon si veda Hornung 1971:221 (ed. it. 1992:201-202).

¹¹⁰⁶ Junker 1941:11-12.

¹¹⁰⁷ Junker 1941:12-13.

¹¹⁰⁸ Junge 1973:203.

¹¹⁰⁹ La datazione della XXV Dinastia sarebbe 747-656 a.C., qui si è indicato il 698 a.C. perché è l'ultimo anno di regno di Shabaka.

un'epoca tarda per la composizione e, quindi, una datazione alla XXV Dinastia (747-698 a.C.)¹¹¹⁰. Inoltre, analizzando da un punto di vista storico-religioso la figura del dio Ptah, Junge sottolineò come durante l'Antico Regno questo dio, in quanto divinità tutelare degli artigiani, fosse percepito come creatore solo da un punto di vista strettamente manuale, mentre l'immagine di Ptah data dalla *Teologia Menfita* sarebbe riscontrabile non prima dell'*Inno a Ptah di Berlino* della XXII Dinastia (Pap. Berlino 3048)¹¹¹¹. Ulteriori evoluzioni della figura di Ptah, come la sua connessione Ptah-Nun sarebbero invece di epoca ramesside¹¹¹².

In tutto questo, la datazione alla XXV Dinastia sarebbe supportata proprio dalla storia di cornice della Stele, che riguarda il ritrovamento del vecchio rotolo: secondo Junge, infatti, si tratterebbe di un pretesto letterario per giustificare la legittimità del sovrano Etiope, soprattutto agli occhi del clero di Ptah, attraverso l'utilizzo di un linguaggio arcaizzante e con lo scopo di riproporre idee antiche secondo una visione teologica più moderna¹¹¹³.

L'approccio innovativo di Junge alla Te.Me. divenne la tendenza nei lavori degli studiosi successivi, portando anche in campo egittologico il problema dell'intratestualità, extra-testualità e contestualità di una determinata opera letteraria¹¹¹⁴. Esempi di questo tipo di approccio sono evidenti in opere come quella di Luft sull'evoluzione del dio Ptah, da divinità semi-sconosciuta nei Testi delle Piramidi, a divinità protettrice del regno egiziano durante l'epoca Ramesside¹¹¹⁵. Luft giunse alla conclusione che, anche valutando le ragioni esposte da Sethe, le idee alla base della Te.Me. non potessero essere più antiche della XII Dinastia (1976-1798 a.C.), ma che tutti gli indizi che aveva raccolto sull'evoluzione della figura del dio Ptah non potessero, tutti insieme, portare ad una datazione precedente al Nuovo Regno¹¹¹⁶ (dopo il 1550 a.C.). La versione finale del testo, quella riportata per volere di Shabaka, potrebbe anche essere stata tramandata in quel modo, forse proprio dal periodo del Nuovo Regno, dal momento che, secondo lo studioso, questo sovrano non avrebbe avuto ragione di usurpare un altro testo, in quanto legittimamente presente e attivo nelle sue attività di costruttore a Menfi. Per dare ulteriore fondamento alla sua ipotesi di composizione del nucleo del testo durante il Nuovo Regno, Luft sottolineò, riprendendo Junge, la somiglianza tra il dio Ptah dell'*Inno a Ptah di Berlino* (Pap. Berlino 3048) e quello della *Teologia Menfita*¹¹¹⁷.

¹¹¹⁰ El Hawary 2010:97; Junge 1972:198.

¹¹¹¹ Junge 1973:199.

¹¹¹² Sandman-Holmberg 1946:115ss. citazione in Junge 1973:199, n. 36.

¹¹¹³ Junge 1973:202.

¹¹¹⁴ El Hawary 2010:98-99.

¹¹¹⁵ Luft 1978:146-152.

¹¹¹⁶ Luft 1978:152, "Mit dem Traditionsgut kommt man selbst bei gutwilliger Hochdatierung nicht über die 12. Dyn. für eine solche Aussage hinaus, aber nach alledem, was oben zu den Traditionen und Ptah gesagt worden ist und den Setheschen Bemerkungen eingeschlossen, kaum über das Neue Reich."

¹¹¹⁷ Luft 1978:145.

Nel 1980 Schlögl, nel suo studio sul dio Tatenen¹¹¹⁸, incluse una proposta di datazione della *Teologia Menfita* ad un'epoca appena precedente alla XIX Dinastia (1292-1185). Tradizionalmente, infatti, la forma sincretistica Ptah-Tatenen e Ptah-Nun non è rintracciabile prima del regno di Ramses II (1279-1213)¹¹¹⁹, escludendo quindi, necessariamente, una datazione anteriore rispetto alle sue prime attestazioni. Schlögl, comunque, criticò l'ipotesi di datazione di Junge alla XXV Dinastia, dimostrando come, a suo parere, in quel periodo, ma anche negli ultimi secoli della lunga storia d'Egitto, i sovrani non fossero orientati ad un'innovazione radicale sul piano teologico, quanto, piuttosto, alla copia e al rimaneggiamento di idee religiose delle epoche passate. Schlögl, inoltre, sostenne che non si potesse basare la datazione del testo sulla base del fatto che Shabaka fosse stato un sovrano particolarmente attivo come costruttore a Menfi, in quanto lo fu altrettanto anche a Tebe¹¹²⁰. Lo studioso sembrò invece individuare nel regno di Ramses II il momento ideale per lo sviluppo dell'ideologia religiosa iscritta sulla stele, in quanto durante il lunghissimo governo di questo sovrano fu prestata particolare attenzione verso il dio Ptah, che proprio in questo periodo venne elevato a rango di divinità protettrice dello Stato, verso il suo tempio e verso la città di Menfi.¹¹²¹ Schlögl fu criticato da Peust e Sternberg el Hotabi per il suo approccio semplicistico alla questione di innovazioni nel pensiero egiziano in momenti di incertezza politica o di dominio straniero¹¹²².

Qualche anno dopo (1988), Allen si occupò ancora una volta del problema della datazione della *Teologia Menfita* nella sua opera sui racconti di creazione dell'antico Egitto e si schierò in linea con Schlögl per una datazione di epoca Ramesside¹¹²³, sulla base non tanto della parte "drammatica", che egli assimilò per tipologia e forse per antichità al Papiro Ramesseum, quanto di quella teologica, contenente, appunto, il sincretismo Ptah-Tatenen (a cui si è accennato in precedenza) e che comparirebbe solo a partire dal regno di Ramses II. Allen analizzò la Te.Me. secondo il principio della "in-formation", concetto che unisce l'aspetto intellettuale e quello materiale della creazione attraverso la concettualizzazione del dio Ptah¹¹²⁴. Lo studioso sostenne, inoltre, che "[...] *the "Memphite Theology" is concerned less with the creator's actions than with explaining the means through which his concept of the world became transformed into reality. That means is the principle embodied in Ptah.*"¹¹²⁵

Nel 1990 Iversen ripropose la datazione alla V Dinastia sostenuta da Junker, arrivando ad affermare

¹¹¹⁸ Schlögl 1980.

¹¹¹⁹ Schlögl 1980:112-113.

¹¹²⁰ Schlögl 1980:116.

¹¹²¹ El Hawary 2010:101.

¹¹²² Peust & Sternberg-el Hotabi 2001:168.

¹¹²³ Allen 1988:43.

¹¹²⁴ Allen 1988:46.

¹¹²⁵ Allen 1988:47.

che la parte cosmogonica del testo avrebbe un carattere essenzialmente ermetico¹¹²⁶. A sostegno dell'ipotesi di Junker aggiunse, brevemente, che il testo gli sembrava molto antico con qualche innovazione ortografica, piuttosto che molto recente e interamente costruito con arcaismi ortografici e linguistici¹¹²⁷.

Assmann, già nel 1977, aveva ritenuto che almeno la parte strettamente teologica del testo della Pietra di Shabaka fosse da far risalire alla XXV Dinastia¹¹²⁸. Nel 1996¹¹²⁹ lo studioso riprese la questione, calando il testo all'interno del contesto storico della dinastia Kushita e dell'interesse di questi sovrani per il presente e il passato dell'Egitto¹¹³⁰. Assmann sostenne che la versione riportata sulla stele fosse sicuramente di XXV Dinastia, ma che le varie sequenze testuali, rielaborate in questa fase, potessero appartenere a momenti storici diversi, anche non necessariamente molto più antichi¹¹³¹. Egli sostenne, inoltre, che il testo ruotava intorno alla glorificazione della città di Menfi, secondo il programma politico voluto dallo stesso Shabaka, il quale mirava a celebrare l'antica capitale, riproponendo istanze del glorioso passato faraonico per giustificare il suo operato e per dimostrare che lui stesso, come i suoi predecessori, era stato in grado di riunificare l'Egitto sotto un unico sovrano, terminando la dispersione del potere generatasi con la dominazione Libica (946/945 – 735 a.C. ca.). Secondo lo studioso, quindi, la *Teologia Menfita* e lo spostamento di capitale a Menfi si inseriva in un programma non solo di nuova costruzione, ma di vera e propria ripresa del passato e di rinascita culturale¹¹³².

Assmann proseguì poi con l'analizzare brevemente le varie sezioni del testo, indicando quali, secondo lui, potevano essere le fonti di determinate affermazioni o l'epoca di certe idee, sostenendo come, a suo parere, alcuni passaggi della parte drammatica potessero forse anche risalire all'Antico o al Medio Regno, ma che la parte relativa alla creazione del mondo non potesse essere più antica dell'epoca Ramesside. Egli giustificò questa datazione sostenendo come la storia di tutte le idee contenute nella *Teologia Menfita* potesse essere facilmente tracciata negli inni sacri conservatisi fino a noi, ma che solo a partire dalla XIX Dinastia (1292-1185 a.C. ca.) ci sarebbe stata la maturità culturale adeguata per pensare che la creazione potesse essere frutto della parola e di un piano divino preciso. Assmann fece però notare come l'accento alla scrittura geroglifica come “*purely sacral medium*”¹¹³³ all'interno della Te.Me. non facesse altro che puntare verso un'epoca molto più

¹¹²⁶ Iversen 1990:485.

¹¹²⁷ Iversen 1990:490. Contro questa interpretazione El Hawary 2010:104, “*Dies ist nach der zuvor erläuterten Argumentation ein Widerspruch, da der Text entweder einheitlich sein muss, dann aber spät verfasst wurde oder sich aus alten Quellen speist, dann aber zusammengesetzt sein muss.*”

¹¹²⁸ Assmann 1977:7-43.

¹¹²⁹ Assmann 2002 (1996):345-357.

¹¹³⁰ Assmann 2002 (1996):345.

¹¹³¹ Assmann 2002 (1996):39-44.

¹¹³² Assmann 2002 (1996):348; 362.

¹¹³³ Assmann 2002 (1996):361.

recente per la composizione del testo, quindi proprio verso la XXV Dinastia e il suo programma politico-religioso di ripresa e ri-creazione del passato¹¹³⁴.

Nel 1999 Krauss sostenne l'ipotesi di datazione più controversa per l'intera *Shabaka Stone*, proponendo l'epoca tolemaica (323-30 a.C.) come momento storico di origine del manufatto¹¹³⁵.

Krauss suggerì di ignorare la storicità del colofone, sostenendo che a, suo parere, l'opera potesse essere stata redatta in un momento in cui si stava cercando di rivalutare l'operato dei sovrani Kushiti e individuò questo momento proprio nell'epoca tolemaica e nella necessità di legittimazione (in quanto stranieri) dei sovrani di quest'epoca. Tale necessità li avrebbe dunque spinti a rifarsi ad un precedente noto come il regno di Shabaka. Il nome nel colofone sarebbe stato quindi volutamente scritto e abraso in modo comunque riconoscibile per sembrare il più autentico possibile.¹¹³⁶ L'argomento su cui Krauss basò gran parte della sua ipotesi è la presenza di anacronismi all'interno del testo: partendo da Breasted e dalla sua comparazione tra cuore/lingua e $\nu\omicron\upsilon\varsigma/\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ¹¹³⁷, e passando per l'interpretazione di Junker¹¹³⁸, Krauss sostenne che il relativo isolamento della *Teologia Menfita* all'interno del più ampio contesto culturale egizio fosse da imputare al fatto che si trattasse della trasposizione in lingua egiziana di concetti filosofici greci, giunti in Egitto proprio tramite i sovrani tolemaici. A questo proposito, lo studioso proseguì citando quelli che, a suo dire, erano i punti di contatto tra il testo egiziano e la filosofia greca, in particolare di Aristotele¹¹³⁹. La conclusione di Krauss fu che la vicenda di unificazione dell'Alto e del Basso Egitto descritta nel testo, potesse rispecchiare quanto era avvenuto durante il regno di Tolomeo V Epifane (204-180 a.C.) e della sua vittoria sull'anti-re dell'Alto Egitto Ankhuenfer nel 186 a.C., seguita poi dall'incoronazione del sovrano ellenistico a Menfi. A sostegno di tale visione Krauss portò l'esempio della *Stele della Carestia*, un falso creato con buone probabilità proprio durante il regno di Tolomeo V, ma posto, idealmente, durante il regno del faraone Djoser (ca. 2680 a.C.)¹¹⁴⁰.

Nel 2001 Peust e Sternberg-el Hotabi¹¹⁴¹ pubblicarono una nuova traduzione, corredata da un'ipotesi di datazione alla XXV Dinastia e, in particolare, proprio al regno di Shabaka, come già sostenuto da Junge. Per i due studiosi, le ragioni a sostegno di questa ipotesi sarebbero state da ritrovarsi nella lingua in cui è scritto il testo, identificato come una forma di *Neomittelägyptisch*, ovvero una lingua basata su un egiziano più antico (soprattutto medio-egiziano, con qualche

¹¹³⁴ Assmann 2002 (1196):362, "*The Memphite Theology must be seen in the context of a comprehensive program of religious renewal aimed at nothing less than the restoration of the holiness of the land and its sacred centers*".

¹¹³⁵ Krauss 1999.

¹¹³⁶ Krauss 1999:242.

¹¹³⁷ Breasted 1901:54.

¹¹³⁸ Junker 1939:69 ss.

¹¹³⁹ Krauss 1999:244.

¹¹⁴⁰ Lichtheim 1973:94-103

¹¹⁴¹ Peust & Sternberg-el Hotabi 2001:166-175.

arcaismo), ma con numerose influenze dal neo-egiziano¹¹⁴². Queste caratteristiche linguistiche sarebbero in linea con quanto riscontrato in altri testi religiosi dello stesso periodo. Sul piano politico e religioso, la *Teologia Menfita* avrebbe fatto parte del sistema di propaganda voluto da Shabaka, il quale, per la prima volta dopo trecento anni, finalmente riuscì a riunire l'Egitto in un unico regno, riproponendo, almeno sul piano ideale, quanto era accaduto a Menfi con il regno di Menes¹¹⁴³.

Quando nel 2004 Rothöhler¹¹⁴⁴ propose la sua teoria sull'ordine logico delle sequenze della *Teologia Menfita*, si occupò in maniera estesa anche del problema della datazione del testo, che cercò di risolvere riportando i pro e i contro delle teorie passate e analizzando le principali ipotesi diffuse nel corso degli anni¹¹⁴⁵. Partendo dal *topos* letterario del “vecchio papiro” ritrovato da Shabaka, Rothöhler affermò che, nonostante le differenti sequenze, il testo fosse stato organizzato in modo deliberato e certamente non arbitrario, tanto da far pensare ad un possibile “autore”, che doveva aver attinto da materiale di epoche diverse. Lo studioso lasciò comunque aperta la possibilità che anche quanto iscritto sulla Shabaka Stone potesse essere stato in qualche modo alterato rispetto all'opera “originale” di tale autore ignoto¹¹⁴⁶. La conclusione dell'egittologo, che indicò come verosimile la trascrizione da un esemplare più antico, iscritto su un supporto diverso dalla pietra, fu che una datazione in epoca tarda (quindi al regno di Shabaka o circa cinquant'anni prima, XXIII/XXIV Dinastia – 818-715 a.C. ca.¹¹⁴⁷) potesse essere perfettamente accettabile¹¹⁴⁸.

Sempre nel 2007 Lieven¹¹⁴⁹ sostenne un'ipotesi completamente opposta rispetto a quella di Rothöhler, cassando le conclusioni di Junge e Schlögl come inadeguate: la prima perché troppo concentrata sulle sole argomentazioni ortografiche; la seconda perché fondata unicamente sull'approccio storico-religioso. Lieven, quindi, riportò in auge il modello di datazione all'Antico Regno proposto da Sethe e basato sull'analisi linguistica del testo del monumento.

Lo studio attualmente più completo e recente è del 2010, ad opera di El Hawary, il quale, nel suo lungo capitolo sulla storia degli studi, propone, ancora una volta, una datazione alla XXV Dinastia, supportando pienamente le ipotesi di Von Bissing, Junge, Assmann, Peust & Sternberg-el Hotabi e

¹¹⁴² Peust & Sternberg-el Hotabi 2001:167.

¹¹⁴³ Peust & Sternberg-el Hotabi 2001:168.

¹¹⁴⁴ Rothöhler 2004:184-202.

¹¹⁴⁵ Rothöhler 2004:201 un esempio molto significativo è quello dell'insostenibilità della datazione di Erman, Sethe e Junker, in quanto il presunto contrasto Menfi – Eliopoli non avrebbe potuto essere trascritto prima della V Dinastia, epoca in cui si affermò e cominciò a comparire nei testi il mito Eliopolitano.

¹¹⁴⁶ Rothöhler 2004:185.

¹¹⁴⁷ Rothöhler 2004:202.

¹¹⁴⁸ Rothöhler 2004:186, “*Ich möchte daher annehmen, daß das DMT tatsächlich auf einem „alten“ und leicht beschädigten Papyrus gefunden und dann abgeschrieben wurde. Über das tatsächliche Alter des „Urtexes“ ist damit freilich nichts gesagt. Ein Papyrus kann nach zwei Jahrtausenden wurmstichig sein, oder auch, je nach Lagerung, schon nach wenigen Jahrzehnten. Die These, der Text sei spät, aber „archaisierend“ geschrieben worden, bleibt vertretbar, auch wenn er nicht speziell für den Schabakastein erstellt wurde.*”

¹¹⁴⁹ Lieven 2007:255-257.

Rothöhler. In particolare, El Hawary¹¹⁵⁰ cerca di affrontare il problema della datazione attualizzando l'analisi della *Teologia Menfita*, tentando di dare una risposta a tutte le problematiche linguistiche, intellettuali e storico-religiose legate allo studio di questo importantissimo monumento.

Le motivazioni che spingono El-Hawary verso una datazione alla XXV Dinastia sono legate alla confutazione delle seguenti argomentazioni poste in passato: è vero che la redazione del testo presenta alcune caratteristiche che sembrano puntare verso un'epoca molto antica, come ad esempio la scrittura retrograda (che però sarebbe tipica di molti papiri magici) e l'ortografia simile a quella dei Testi delle Piramidi dell'Antico Regno, con irregolarità nella scelta e nella distribuzione dei segni, che non risultano ben spaziati e distanziati fra loro, ma è vero anche che tale consuetudine è in uso per tutto il corso della storia egiziana. Dal punto di vista linguistico, invece, l'autore segnala che l'utilizzo di alcune forme verbali e pronominali tipicamente antiche si riscontra anche in testi di epoca più recente, come il *Libro delle Porte* o il *Papiro Ramesseum* e che, anzi, l'uso di tali forme appare talvolta forzato¹¹⁵¹. Nel testo sono comprese anche ortografie molto più recenti che però Sethe aveva interpretato come “modernizzazioni”¹¹⁵² da parte del copiatore e non, effettivamente, come segnali della reale epoca di composizione della Te.Me. nella sua forma finita.

4.4. Il testo della *Pietra di Shabaka*¹¹⁵³

Come abbiamo avuto modo di vedere nei capitoli precedenti, la cosiddetta *Pietra di Shabaka* è la fonte principale per la conoscenza della *Teologia Menfita*, che si è conservata nella forma che oggi conosciamo solo su questo reperto.

Il mito di creazione Menfita è incentrato sulla figura di Ptah (dio dei metallurghi, degli artigiani e degli architetti) come demiurgo del Cosmo, visto non solo nell'atto di creare, ma soprattutto nella sua relazione con le altre divinità. Nella forma Ptah – Tatenen (“Ptah del monticolo primordiale”) egli era visto sia come la fonte della creazione, umana o divina, sia come il leader di tutti gli altri dei.

Volendo collocare la versione pervenuta fino a noi della Te.Me. nel contesto della XXV Dinastia, la narrazione di come Ptah proceda alla creazione del cosmo non può prescindere da determinate tematiche teologiche già stabilite da secoli dal clero Eliopolitano. In relazione all'Enneade, Ptah diventa sia Nun, padre di Atum, sia Naunet, la sua controparte femminile, arrivando quindi a

¹¹⁵⁰ El Hawary 2010:82-111.

¹¹⁵¹ El Hawary 2010:141.

¹¹⁵² Sethe 1928:3-4.

¹¹⁵³ Per eventuali passaggi normalizzati l'edizione di riferimento è El Hawary 2010:115-138; mentre per la traduzione si preferisce utilizzare quella in inglese di Lichtheim 1973:51-57.

rappresentare il cuore e la lingua della creazione stessa. In questa ultima forma, Ptah è una sorta di “androgino” con il nome Ptah – Naunet¹¹⁵⁴, che combina in sé stesso il cielo (F) e la terra (M)¹¹⁵⁵. Horo, il sole, è in questo mito un'altra delle sfaccettature dello stesso Ptah e il faraone è visto come la sua incarnazione vivente: tale aspetto, già presente anche nella tradizione Eliopolitana, mirava a connettere e legare insieme, sempre grazie al principio della *maat*, il mondo naturale e quello “politico”.

Come già esposto nei capitoli precedenti in relazione alle caratteristiche fisiche della pietra, alla storia degli studi, nonché alla controversa questione della datazione, la Te.Me. si trova iscritta sulla stele denominata *Shabaka Stone* (British Museum, BM n. 498). Nella parte introduttiva del testo viene raccontato come esso sia stato copiato da un rotolo di papiro molto antico e corroso dal tempo, recuperato dal faraone Shabaka all'interno del tempio di Ptah a Menfi. La narrazione successiva si sviluppa in righe e colonne, da sinistra a destra, con geroglifici retrogradi (le figure sono rivolte verso la fine della composizione, invece che verso l'inizio). Tale narrazione presenta, dopo la parte dedicatoria ad opera di Shabaka, almeno due filoni distinti: sulla parte sinistra inizia un testo, definito “drammatico” che racconta dell'Egitto diviso in due regni separati sotto il controllo di Seth e Horo e poi unificati a Menfi sotto quest'ultimo dio¹¹⁵⁶. La fine di questa sezione è però perduta. Verso il centro della stele, in prossimità del foro, alle colonne 48-52 è presente un elenco di varie forme di Ptah, anche se non è chiaro in che modo questa sezione si connetta con quanto la precede e la segue¹¹⁵⁷. Secondo El Hawary le forme di Ptah che vengono citate servirebbero da anello di congiunzione con la sezione successiva: la sezione citerebbe le forme divine che hanno origine dal cuore e dalla lingua di Ptah, assegnandogli il ruolo che altrove è di Atum e giustificando così la preminenza di Ptah come creatore.¹¹⁵⁸

Sulla parte destra della stele è invece presente la narrazione su undici colonne della cosiddetta *Teologia Menfita*, che si sviluppa tra le colonne 53-64. Che le due sezioni principali siano distinte è evidenziato anche dallo spazio lasciato volutamente bianco in antichità tra i due testi.

¹¹⁵⁴ Assmann 2004:25: nella cultura egiziana la relazione che viene espressa dal trattino presente tra i nomi delle due divinità ha un significato ben preciso, che non indica equivalenza o fusione tra le due, quanto una relazione di “*mutual determination and complementation*”, in cui ciascuna mantiene la propria individualità. Di regola, il primo dei due nomi indica la dimensione culturale/locale, la divinità a cui il tempio o la città sono dedicati; il secondo, invece, è il riferimento ad una divinità di importanza trans-locale o addirittura cosmica. In questo caso non significa che Ptah (divinità locale) include Naunet (divinità cosmica), bensì che insieme formano una nuova entità, che presenta gli aspetti e le caratteristiche di entrambi. In tal senso si può parlare quindi di Ptah-Naunet come “androgino”.

¹¹⁵⁵ Wilkinson 2003:16-19.

¹¹⁵⁶ Questa sezione non viene riportata nel presente lavoro di ricerca. Si rimanda il lettore alla traduzione e al commento filologico in El Hawary 2010:116-129.

¹¹⁵⁷ Sull'indipendenza di questa sezione si veda Allen 1988:43; 72, n. 151.

¹¹⁵⁸ El Hawary 2010:147.

La dedica della Stele, nella parte superiore (riga orizzontale 1a-1b)¹¹⁵⁹ presenta così il nome di Shabaka:

nh Hr w sb[3]q-t3.wj Nb.tj sb[3]q-t3.wj Hr w-nbw sb[3]q-t3.wj nsw.t-bj.t (Nfr-k3-Rw)|¹¹⁶⁰ s3-Rw [Š3b3k3] mrjj Pth rsj-jnbwꜣf nh(.w) mj Rwd.t

The living Horus: Who prospers the Two Lands; the Two Ladies: Who prospers the Two Lands; the Golden Horus: Who prospers the Two Lands; the King of Upper and Lower Egypt: Neferkare; the Son of Re: Sha[baka], beloved of Ptah-South-of-his-Wall, who lives like Re forever

4.4.1. La titolatura reale di Shabaka

A partire dalla V Dinastia, ogni faraone aveva una titolatura regale composta di cinque “Grandi Nomi”, ciascuno contraddistinto da un particolare elemento grafico¹¹⁶¹, si procederà qui a spiegare la titolatura di Shabaka così come è indicata sulla parte superiore della stele:

- *nh Hr w sb[3]q-t3.wj*, “*The living Horus: Who prospers the Two Lands*”

Il nome Horo è l’elemento più antico (presente già in periodo Protodinastico) della titolatura regale, veniva scelto all’atto dell’incoronazione ed era diverso dal nome di nascita del sovrano. Molti dei sovrani più antichi sono noti solo con questo nome¹¹⁶². Era caratterizzato da tre elementi: un falco (*Horo*) appoggiato sopra alla rappresentazione stilizzata di un palazzo arcaico (*serekh* - *srh*), divisa in due parti, di cui l’inferiore rappresentava la facciata a nicchie del palazzo, la parte superiore la pianta del cortile, all’interno della quale erano iscritti i geroglifici del nome del re¹¹⁶³. Il significato complessivo di questi elementi era “*The divine power of kingship (Horus) is incarnated in the individual who resides in the palace*”¹¹⁶⁴.

- *Nb.tj sb[3]q-t3.wj*, “*The Two Ladies: Who prospers the Two Lands*”

Il nome Neby (o “le Due Signore”) compare a partire dalla I Dinastia, le “Due Signore” sono, rispettivamente, la dea-avvoltoio Nekhbet (*nhbt*), protettrice dell’Alto Egitto, e la dea-cobra Wadjet (*w3dt*), protettrice del Basso Egitto. I due simboli delle dee – l’avvoltoio e il cobra - accompagnano i geroglifici che indicano questa parte del nome.

- *Hr w-nbw sb[3]q-t3.wj*, “*The Golden Horus: Who prospers the Two Lands*”

Il nome Horo d’oro (*rn n nbw* – “*the name of gold*”) è attestato in modo sistematico a partire dalla IV Dinastia, si riferisce al fatto che l’oro era associato a simbolismo solare e che, per

¹¹⁵⁹ La titolatura completa è scritta due volte, partendo dal centro, una verso destra, una verso sinistra. Le due titolature si incontrano al centro con il simbolo *nh*, la chiave della vita.

¹¹⁶⁰ Questa combinazione di simboli rappresenta il cartiglio all’interno del quale è iscritto il nome di trono del sovrano.

¹¹⁶¹ Allen 1999:66-68.

¹¹⁶² Wilkinson 1999:74-75.

¹¹⁶³ Leprohon 2013:13.

¹¹⁶⁴ Le traduzioni per le varie parti della titolatura sono da Allen 1999:66-68.

tradizione, era il materiale di cui era composta la carne degli dei. Questa parte della titolatura è contraddistinta dal geroglifico del falco appoggiato al segno che significa “oro” e indica che il faraone era l’incarnazione umana del dio della regalità Horo.

- *nsw.t-bj.t* (*Nfr-k3-R^cw*), “*The King of Upper and Lower Egypt: Neferkare*”

Il *praenomem* o nome di trono è il quarto elemento ad esser scelto durante l’atto dell’incoronazione, compare già a partire dalla I dinastia, ma è solo durante il Medio Regno che questo diviene il nome preferito per indicare un sovrano all’interno di un testo. Questa parte della titolatura è generalmente iscritta all’interno di un elemento grafico distintivo, rappresentante un recinto di corda di forma teoricamente circolare (più spesso ovale), chiamato cartiglio¹¹⁶⁵ che, in congiunzione con i geroglifici del nome del sovrano iscritti al suo interno, indicava che egli era il re di tutta la creazione. Questa parte della titolatura era preceduta dal titolo *nsw.t-bj.t*, “*he to whom the sedge and bee belong*”¹¹⁶⁶, scritto appunto con i geroglifici del giunco e dell’ape, due elementi araldici caratteristici, rispettivamente, dell’Alto e del Basso Egitto. Il termine *nsw.t* significa anche “re” o “regalità” come istituzione eterna, mentre il termine *bj.t* indica il sovrano terreno¹¹⁶⁷, per questo motivo viene oggi tradotto come “*Dual King*”¹¹⁶⁸.

Talvolta più sovrani, per ricordare un predecessore illustre, riutilizzavano lo stesso nome di trono, tuttavia l’omonimia completa era generalmente evitata grazie agli altri elementi della titolatura. Nelle liste di sovrani di epoca tarda questo è generalmente l’unico nome con cartiglio che viene tramandato.

- *s3-R^cw* [*Š3b3k3*], “*The Son of Re: Sha[baka]*”

Il *nomen* o nome di Figlio di Ra (*s3 R^c*) era il nome di nascita del faraone, spesso tramandato di padre in figlio o nipote ed è la denominazione con cui, generalmente, gli Egittologi indicano un sovrano¹¹⁶⁹. Dopo l’ascensione al trono, anche questo elemento della titolatura veniva iscritto all’interno di un cartiglio. L’epiteto “Figlio di Ra”¹¹⁷⁰ fu usato per la prima volta nella titolatura durante la IV Dinastia ed è un altro modo per stabilire una connessione diretta tra il sovrano terreno e il supremo Dio creatore (Ra), nella credenza che, all’atto dell’incoronazione, il re ristabilisse l’ordine al momento della creazione del cosmo¹¹⁷¹.

¹¹⁶⁵ In egiziano *šnwi* e, a partire dalla XIX dinastia, anche *mnš*.

¹¹⁶⁶ Gardiner 1957:73: è comunemente tradotto come “Re dell’Alto e Basso Egitto”, sulla Stele di Rosetta la traduzione greca è “*βασιλεὺς τῶν τε ἄνω καὶ τῶν κάτω χωρῶν*”.

¹¹⁶⁷ Leprohon 2013:17.

¹¹⁶⁸ Quirke 1990:11.

¹¹⁶⁹ Per distinguere sovrani con lo stesso *nomen* si usa numerarli, ma si tratta di una convenzione moderna, non in uso in epoca antica.

¹¹⁷⁰ O “figlia” nel caso dell’ascesa al trono di faraoni donne.

¹¹⁷¹ Leprohon 2013:19, n. 141.

4.4.2. Commento al testo della Pietra di Shabaka

Dopo la prima riga relativa alla titolatura di Shabaka, il testo prosegue alla riga 2, sempre nella parte superiore della stele, indicando il contesto in cui il sovrano aveva deciso di far incidere questo testo nella pietra, presentando come motivazione il ritrovamento di un papiro vecchio e logoro.

*“This writing was copied out anew by his majesty in the House of his father Ptah-South-of-His-Wall, for his majesty found it to be a work of the ancestors which was worm-eaten, so that it could not be understood from beginning to end. His majesty copied it anew so that it became better than it had been before, in order that his name might endure and his monument last in the House of his father Ptah-South-of-His-Wall throughout eternity, as a work done by the Son of Re [Shabaka] for his father Ptah-Tatenen, so that he might live forever.”*¹¹⁷²

Lo sviluppo del testo successivo si trova nella parte immediatamente sottostante alle due righe viste poc’anzi. Il testo procede per colonne, da sinistra verso destra.

Le colonne 3-6, all’inizio della parte del testo definita come “drammatica”, che narra il mito della contesa dell’eredità politica di Osiride da parte di Seth e Horo, benché ben conservate, non presentano il testo completo, anzi, offrono una presentazione degli epiteti di Ptah, intervallata da ampi spazi lasciati volutamente bianchi dagli scribi, a supposta imitazione del papiro da cui Shabaka afferma di aver fatto trascrivere la composizione.

Il testo che ora verrà esposto è quello presente nelle Colonne 53-64 della stele (traslitterazione: El Hawary 2010: 131-138 – traduzione: Lichtheim 1973:54-56)¹¹⁷³, che può essere diviso in quattro sequenze principali:

1. col. 53 - 56: Ptah: cuore e lingua come mezzi di creazione;
2. col. 57 - 60: creazioni individuali di Ptah;
3. col. 61: il Creatore come sovrano di Menfi;
4. col. 62-64: Osiride e la manifestazione della regalità a Menfi.

53 *(ntr.w hpr.w m Pth) hpr(.w) m* There took shape in the **heart**, there **took shape** on the
h3.tj¹¹⁷⁴ hpr(.w) m ns¹¹⁷⁵ m **tongue** the **form** of Atum¹¹⁷⁷. For the very great one is
tj.t¹¹⁷⁶ Jtmw jw wr 3 Pth Ptah, who gave [life] to all the gods and their *kas* through
swd(.w) [n=f ntr.w nb].w this **heart** and through this **tongue**,

¹¹⁷² Traduzione da Lichtheim 1973:52.

¹¹⁷³ Assmann 2007:25-27 per una traduzione alternativa e un commento sui passaggi principali.

¹¹⁷⁴ Faulkner 1962:162 *h3.tj*, “cuore”; *h3tjw*, “pensieri”.

¹¹⁷⁵ Faulkner 1962:139 *ns*, “lingua”.

¹¹⁷⁶ Faulkner 1962:294 *tj.t*, “immagine”, “forma”, “figura”.

¹¹⁷⁷ *tj.t Jtmw*: Allen 1988:43 preferisce la traduzione “Atum’s Image”. Va notato che il termine *tj.t* significa “segno, immagine, icona” ed è lo stesso termine impiegato anche per i singoli geroglifici. Cfr. *Capitolo 4.1.1. Performatività: magia, parola e discernimento*.

- 54 *k3.w=sn sk m h3.tj pn m ns pn*
 <jw> **hpr.n** Ḥrw jmꜣf <jw> in which Horus had **taken shape** as Ptah, in which Thoth
hpr.n Ḍhw.tj jmꜣf m Pth had **taken shape** as Ptah.¹¹⁷⁸ Thus **heart and tongue** rule
hpr.n shm h3.tj ns m ^{c.wt} [nb over all the limbs in accordance with the teaching that it
 hr] sb3 wntꜣf m-hnt h.t nb m- (the heart, or: he, Ptah) is in every body and it (the tongue,
 hn(t) r3 nb n ntr:w nb.w rmt or: he, Ptah) is in every **mouth** of all gods, all men, all
^{c.wt} nb hf3.t nb ^{c.nhꜣt(w)} hr cattle, all creeping things, whatever lives, thinking
 k33.t jh.t nb mrr.tꜣf ^{c.nhꜣt(w)} hr whatever it (or: he) wishes and commanding whatever it
 wd.(t)-mdw (jh.t nb mrr.tꜣf) (or: he) wishes.
- 55 *psd.tꜣf m-b3hꜣf m jbh.w¹¹⁷⁹ m* His (Ptah's) Ennead is before him as **teeth and lips**. They
sp.t(j)¹¹⁸⁰ mtw.t dr.tj Jtmw jp3 are the semen and the hands of Atum. For the Ennead of
hpr[n js] *psd.t Jtmw m* Atum **came into being** through his semen and his fingers.
mtw.tꜣf m db^c.wꜣf psd.t hm pw But the Ennead is the **teeth and lips** in this **mouth** which
jbh.w sp.tj m r3 pn m3t rn¹¹⁸¹ pronounced the **name** of **every thing**, from which Shu
n jh.t nb.t¹¹⁸² prj.n Šw Tfn.t and Tefnut came forth,
jmꜣf
- 56 *mshn.t¹¹⁸³ ntr:w (jw) m33 jr.tj* and which **gave birth** to the Ennead.
sdm msdr.wj ssn fnd t3w Sight, hearing, breathing-they report to the heart, and it
sj^cr=sn hr h3t.j ntf dd prj ^crjij.t makes every understanding come forth . As to the **tongue**,
nb.(t) jn ns whm k33.t h3.tj it repeats what the **heart** has devised. He (Ptah) is the one
sw(t) msj ntr:w nb.w Jtmw who **made** all the gods, (also) Atum and his Ennead¹¹⁸⁷ .
psd.tꜣf sk hpr.n¹¹⁸⁴ js mdw- **For every word of the god came about through**
ntr¹¹⁸⁵ nb m k33.t¹¹⁸⁶
- 57 *h3t.j wd.t¹¹⁸⁸ ns* **what the heart devised and the tongue commanded**.
sw(t) jrj¹¹⁸⁹ k3.w mtn hms.wt Thus all the faculties **were made** and all the qualities
jrr df3w nb htp.t nb m md.t¹¹⁹⁰ determined they that make all foods and all provisions,
tn jrr mrr.t msd.t sw(t) dj ^cnh n through this **word**. <Thus justice is done> to him who
hr(j)-hꜣp dj mt n hr(j)-hnb.t does what is loved <and punishment> to him who does
sw(t) jrj k3.t nb hmw.t nb jrj.t what is hated. Thus life is given to the peaceful, death is
^c.wj šm.(t) rd.wj given to the criminal. Thus all labor, all crafts **are made**,
 the action of the hands, the motion of the legs,
 the movements of all the limbs, according to this
command which is devised by the **heart** and **comes forth**
 on the **tongue** and **creates** the performance of **every**
thing. Thus it is said of Ptah: “He who made all and
- 58 *Nmnm ^c.t nb htf wdꜣf md.t*
(j)n k33.t h3.tj pr.t m ns jrr.t
3w n jh.t nb hpr.n dd jrj tmw
shpr ntr:w r Pth

¹¹⁷⁸ Lichtheim 1973:56, n. 8. La traduzione esposta sopra è basata sull'interpretazione di Sethe, mentre la seguente variante è basata sulla resa di Junker: “(53) *Heart took shape in the form of Atum, Tongue took shape in the form of Atum . It is Ptah, the very great, who has given [life] to all the gods and their kas through this heart and through this tongue, (54) from which Horus had come forth as Ptah from which Thoth had come forth as Ptah*”.

¹¹⁷⁹ Faulkner 1962:16 *jbh.w*, “denti”.

¹¹⁸⁰ Faulkner 1962:222 *sp.t(j)* “labbra”.

¹¹⁸¹ Faulkner 1962:150 *rn*, “nome”.

¹¹⁸² Faulkner 1962:129 *jh.t nb.t*, “ogni cosa”.

¹¹⁸³ Faulkner 1962:116-117 *mshn.t*, “far nascere”, “luogo di nascita”.

¹¹⁸⁴ Faulkner 1962:188-189 *hpr*, “nascere”, “entrare in esistenza”, “esistere”, “diventare”, “trasformarsi”.

¹¹⁸⁵ Faulkner 1962:122 *mdw-ntr*, “parole divine”, “decreti divini”, “scrittura sacra (= geroglifici)”.

¹¹⁸⁶ Faulkner 1962:283 *k33.t*, “pensiero”, “piano”.

¹¹⁸⁷ La traduzione di *sw(t) msj ntr:w nb.w Jtmw psd.tꜣf sk*, “He (Ptah) is the one who made all the gods, (also) Atum and his Ennead” deriva da El Hawary 2010:134.

¹¹⁸⁸ Faulkner 1962:74 *wd.t*, “comando”, “decreto”.

¹¹⁸⁹ Faulkner 1962:25-27, *jrj*, “creare”, “generare (di umani)”, “fare (cose concrete)”, “costruire”.

¹¹⁹⁰ Faulkner 1962:122; Dickson 2006:227-228 *md.t*, “discorso”, “parole”.

- T3-tnn [j]s pw msj¹¹⁹¹ ntr.w* created the gods”.
prj.n jh.t nb jm=f m htp m And he is Ta-tenen, who **gave birth** to the gods, and from
dfzw m whom **every thing** came forth, foods, provisions,
 59 *htp.t-ntr.w m jh.t nb.t nfr.t¹¹⁹²* divine offerings, **all good things**.
sw(t) Dhwtj s3(3) ʿ3 ph.tj=f r He is (also) Thoth, the Wise, whose power is greater than
ntr.w sw(t) htp m-ht jrj.t=f jh.t that of the (other) gods¹¹⁹⁴. Thus Ptah was satisfied after
nb.t mdw-ntr nb sk (jw) he had **made all things and all divine words**. He **gave**
msj.n=f ntr.w jrj.n=f¹¹⁹³ njw.wt **birth** to the gods, He made the towns, He established the
grg.n=f sp(3).wt dj.n=f ntr.w hr nomes, He placed the gods in their
hm.(w)
 60 *sn srwd.n=f p3w.t=sn grg.n=f* shrines, He settled their offerings, He established their
hm.w=sn shrines, He made their bodies according to their wishes.
(jw) stwt.n=f d.t=sn r htp Thus the gods entered into their bodies, Of every wood,
jb.w=sn sw(t) ʿq ntr.w m d.t=sn every stone, every clay, **every thing** that grows upon him
m ht nb m ʿ3.t nb(.t) m jm.(w)
nb jh.t nb rd(.t) hr-htw=f
 61 *(jw) hpr.n=sn jm sw(t) j^cb n=f* In which **they came to be**. Thus were gathered to him all
ntr.w nb.w k3.w=sn js(t) htpj the gods and their *kas*, Content, united with the Lord of
hnmjj m nb t3.wj ʿnw.t ntr js.t the Two Lands.
wr.t hnm.t jb¹¹⁹⁵ ntr.w jm.j(w) The Great Throne that gives joy to the **heart** of the gods
hw.t(-k3)-Pth nb.t ʿnh nb () in the House of Ptah is the granary of Ta-tenen, the
jrr.t ʿnh-t3.wj jm= mistress of all life, through which the sustenance of the
 62 *n-wnt Wsjr mhj=f hr mw=f* owing to the fact that Osiris was drowned in his water. Isis
m3.tw Js.t Nb.t-Hw.t ptr=sn sw and Nephthys looked out, beheld him, and attended to
mnh=sn jm=f wd Hrw n Js.t him. Horus quickly commanded Isis and Nephthys to
Nb.t-Hw.t m ddj ndrj=sn m grasp Osiris and prevent his drowning (i.e., his
Wsjr hwj=sn mhj=f submerging).
 63 *phr=sn r tp-trs(n) spr=sn sw r* They heeded in time and brought him to land. He entered
t3 ʿq=f sbh.wt st3.w m dsr.w the hidden portals in the glory of the lords of eternity, in
n.w nb.w nhh r nmt.t wbn-m- the steps of him who rises in the horizon, on the ways of
zh.t-hr-mtn.w-R^cw m js.t wr.t Re at the Great Throne.
 64 *hnm=f m stp-s3 sns=f r ntr.w* He entered the palace and joined the gods of Ta-tenen
T3-tnn Pth nb-rnp.wt=s(n) hpr Ptah, lord of years.
Wsjr m t3 m hw.t-sr m gs-mht.t Thus Osiris **came into** the earth at the Royal Fortress, to
n t3 pn spr n=f s3=f Hrw h^c.(w) the north of the land to which he had come. His son Horus
m njswt-bjtj m hnw-^c(h) jtj=f arose as king of Upper Egypt, arose as king of Lower
Wsjr hn^c ntr.w tpj.w-^cf jm.jw- Egypt, in the embrace of his father Osiris and of the gods
ht=f in front of him and behind him.

4.4.2.1. Ptah: cuore e lingua come mezzi di creazione: col. 53-56

Nelle colonne da 53 a 56 della Te.Me. viene descritto il procedimento attraverso il quale Ptah dà

¹¹⁹¹ Faulkner 1962:116 *msj*, “far nascere”, “creare”.

¹¹⁹² Faulkner 1962:131 *nfr.t*, “cose belle / buone”. Sembra che anche in egiziano questo termine esprima il concetto di bellezza e morale sintetizzato dalla parola greca *καλοκαγαθία*.

¹¹⁹³ Faulkner 1962:25-27, *jrj*, “creare”, “generare (di umani)”, “fare (cose concrete)”, “costruire”.

¹¹⁹⁴ La traduzione di *sw(t) Dhwtj s3(3) ʿ3 ph.tj=f r ntr.w*, “He is (also) Thoth, the Wise, whose power is greater than that of the (other) gods” deriva da El Hawary 2010:135.

¹¹⁹⁵ Faulkner 1962:14-15 *jb*, “cuore”, sia fisico, sia sede dei pensieri e delle emozioni, anche “mente”, “desiderio”.

origine alla creazione divina¹¹⁹⁶, ovverosia attraverso il cuore e la lingua, che sono due delle parole chiave di questa sezione del testo.

Nel processo creativo descritto in questa sequenza il testo dice che gli dei prendono forma prima nel cuore (*h3.tj*), cioè nella mente, e poi sulla lingua (*ns*), cioè attraverso il comando (o “parola performativa”), di Ptah, a immagine (*tj.t*) di Atum, la cosiddetta Monade Primordiale¹¹⁹⁷, che è un’entità che può essere spiegata come la cellula primitiva di materia che contiene in sé il potenziale della creazione. In questo processo, il principio creativo è a tutti gli effetti lo stesso Ptah, che dà origine a tutte le divinità, e che viene scomposto nelle forze rappresentate da Horo (la regalità)¹¹⁹⁸ e da Thoth (la sapienza)¹¹⁹⁹. Attraverso i principi incarnati da queste due divinità continua ad operare negli esseri viventi, prima concettualizzando (nel cuore) e poi agendo (con la lingua). Secondo Allen, Horus non solo incarnerebbe la regalità, ma anche il comando, l’*authoritative utterance* del principio *hw*; Thoth sarebbe invece *perception*, ovverosia il principio *sj3*, i quali (Horo e Thoth) si combinano insieme in Ptah per generare la creazione del cosmo mediante la parola¹²⁰⁰. La concettualizzazione nel cuore e l’azione verbale precedono, di fatto, la realizzazione materiale di ciò a cui si riferiscono.

Secondo questa sequenza l’Enneade, vista come somma del creato, è a propria volta sia frutto della parola performativa del creatore, sia immagine (*tj.t*) di Atum¹²⁰¹, e funziona come “denti (*jbh.w*) e labbra (*sp.tj*)” all’interno della bocca del creatore che pronuncia l’identità di ogni cosa, rendendo il loro ruolo analogo a quello dei cinque sensi come “esploratori” della realtà sensibile per la mente.

Alla col. 55 vi è un rimando al modo di creazione dell’Enneade della Teologia Eliopolitana, ovvero attraverso l’emissione di sperma da parte di Atum, ma tale riferimento viene prontamente ridimensionato e subordinato alla potenza e alla capacità creativa di Ptah nella col. 56, con la frase *sw(t) msj ntr.w nb.w Jtmw psd.tsf sk*, “He (Ptah) is the one who made all the gods, (also) Atum and his Ennead”¹²⁰².

Tra la fine della col. 56 e l’inizio della col. 57 è presente la frase che riassume interamente il processo creativo della Te.Me: *sk hpr.n js mdw-ntr nb m k33.t h3t.j wd.t ns*, “For every word of the god came about through what the heart devised and the tongue commanded”¹²⁰³, a significare che

¹¹⁹⁶ Assmann 2007:22 la creazione mediante la parola è limitata agli die; l’uomo è creato con altre modalità.

¹¹⁹⁷ Allen 1988:45.

¹¹⁹⁸ El Hawary 2010:132, n. 550.

¹¹⁹⁹ El Hawary 2010:132, n. 551.

¹²⁰⁰ Allen 1988:45.

¹²⁰¹ Allen 1988:45.

¹²⁰² El Hawary 2010:134.

¹²⁰³ Traduzioni alternative: Allen 1988:44 “for it is through what the heart plans and the tongue commands that every divine speech has developed”; El Hawary 2010:134 “Es geschah ja ein jedes Gotteswort durch den Gedanken des Herzens und den Befehl der Zunge”.

ogni parola pronunciata dal creatore è stata pensata/percepita nel cuore e resa esistente grazie alla lingua.

4.4.2.2. Creazioni individuali di Ptah: col. 57-60

Nella sequenza successiva, tra le col. 57 e 60, vengono descritte le cose che Ptah ha creato mediante il processo cuore-lingua. Tra queste vi sono: il *Ka*, “l’anima” (*k3.w*), e altri principi, nonché le offerte di cibo (fondamentali per la vita dei defunti nell’aldilà), il tutto mediante la parola (*md.t*). La vita e la morte vengono attribuite secondo giustizia, lasciando intendere con queste parole che Ptah governi i destini dei viventi¹²⁰⁴, come il babilonese Marduk. Il comando di Ptah (col. 58 *md.t*) crea non solo ciò che è fisicamente tangibile, ma anche i principi dinamici della vita (maschile e femminile), i sentimenti, i comportamenti sociali (i gesti delle mani) e tutte le attività svolte (mestieri, moti dei piedi e delle parti del corpo). Ancora una volta il testo ribadisce il concetto che la creazione di tutte le cose avviene mediante il pensiero nel cuore e il movimento della lingua: col. 58 (*j*)*n k33.t h3.tj pr.t m ns jrr.t 3w n jh.t nb*, “(this command) which is devised by the heart and comes forth on the tongue and creates the performance of every thing”¹²⁰⁵. Tutta la creazione è coerente con ciò che è stato pensato nel cuore del creatore e “agito” attraverso la parola, che è a tutti gli effetti l’agente.

A questo punto della narrazione Ptah è identificato con il principio creativo e intellettuale che muove tutta la materia: col. 58 *hpr.n dd jrj tmw shpr ntr.w r Pth*, “Thus it is said of Ptah: “He who made everything and created the gods”, cioè il creatore stesso. Nei segni immediatamente successivi, Ptah appare nella forma *Ta-tenen*, acquisendo anche l’aspetto della materia fisica da cui tutto si origina, cioè il Monticolo Primordiale, e di nuovo viene ribadito il suo ruolo di creatore di “ogni cosa buona” (col. 59 *jh.t nb.t nfr.t*). Le straordinarie caratteristiche di Ptah danno origine all’identificazione con *Thot*, (sapienza): col. 59 *sw(t) Dhwtj s3(3) 3 ph.tj=f r ntr.w*, “He is (also) *Thoth*, the Wise, whose power is greater than that of the (other) gods”¹²⁰⁶.

Il testo prosegue poi dicendo che Ptah è soddisfatto per aver creato ogni cosa e ogni parola: *sw(t) htp m-ht jrj.t=f jh.t nb.t mdw-ntr nb sk*, “Thus Ptah was satisfied after he had made all things and all divine words”, dove queste “*divine words*” sono le *mdw-ntr*, “le parole sacre” del linguaggio della creazione, nonché i geroglifici, cioè le potenziali rappresentazioni di ogni cosa esistente.

¹²⁰⁴ Sandman-Holmberg 1946:64-65. Riferimenti anche nel Pap. Berlin 3048, 12:1 “*He who has smitten injustice and brought to nought the liars*”; 4:1 “*he who gives food to the one whom he loves*”; 9:11 “*the soul of the Lord of the Years, who gives life to the one whom he loves*”.

¹²⁰⁵ Traduzione alternativa da Allen 1988:44 “*according as he governs that which the heart thinks, which emerges through the tongue, and which facilitates everything*”.

¹²⁰⁶ El Hawary 2010:135.

Nella sequenza presente nelle colonne 59-60 abbiamo un ulteriore “assaggio” della creazione operata da Ptah che sembra riflettere quello che è il programma politico dell’istituzione regale: creare gli dei, creare città e distretti, provvedere agli dei in tutto e per tutto (santuari, assegnazione di offerte)¹²⁰⁷, compresa la creazione/nascita di una nuova statua divina e la sua manutenzione. Vale la pena di confrontare questo passaggio con alcune righe dell’ *Enūma Eliš*. che sembrano rimandare a responsabilità analoghe di Marduk come demiurgo e sovrano degli dei.

<i>Teologia Menfita</i>	<i>Enūma Eliš</i>
He created the gods <i>(jw) msj.n=f ntr.w</i> ¹²⁰⁸	VII:97 (40) <i>Aranunna, counsellor of Ea, creator of the gods, his fathers,</i>
He made the towns <i>jrj.n=f njw.wt</i> ¹²⁰⁹	Al fine dell’esaltazione di Marduk e del programma politico/religioso dell’En.El. l’unica città presente è Babilonia (V:129, 137; VI:57, 72-73). Non vi sono riferimenti ad altre istituzioni umane di organizzazione del territorio, tuttavia Marduk è a VII:84 <i>Zulum, who assigns meadows for the gods and divides up what he has created</i> ; e a VII:113 (Dingir-Esiskur) <i>The four (regions) of black-heads are his creation.</i>
He established the nomes <i>grg.n=f</i> ¹²¹⁰ <i>sp(3).wt</i> ¹²¹¹	IV:146 <i>He settled in their shrines Anu, Enlil, and Ea;</i> VI:41 <i>He assigned 300 in the heavens to guard the decrees of Anu;</i> VI:43-44 <i>Next he arranged the organization of the netherworld. / In heaven and netherworld he stationed 600 gods.</i>
He placed the gods in their shrines <i>dj.n=f</i> ¹²¹² <i>ntr.w hr hm(.w)</i> ¹²¹³	IV:11 <i>Shrines for all the gods need provisioning;</i> V:15 <i>“Henceforth you are the caretaker of our shrine”</i> ; 139 [. . .] <i>let them bring our regular offerings;</i> VI:45-46 <i>“After he had arranged all the decrees, / And had distributed incomes among the Anunnaki of heaven and netherworld”</i> VI:109-110 <i>Let him establish lavish food offerings for his fathers, Let him provide for their maintenance and be caretaker of their sanctuaries;</i> VI:116-117 <i>“Let food offerings be brought</i>
He settled their offerings <i>sn srwd.n=f</i> ¹²¹⁴ <i>p3w.t=sn</i> ¹²¹⁵	

¹²⁰⁷ Finnestad 1976:97.

¹²⁰⁸ Faulkner 1962:142 *ntr.w*, “gli dei”.

¹²⁰⁹ Faulkner 1962:125 *njw*, “città”, “villaggio”.

¹²¹⁰ Faulkner 1962:291 *grg*, “stabilire una casa”, “fondare un insediamento”, “popolare un luogo”.

¹²¹¹ Faulkner 1962:222 *sp3.t*, “distretto”, “nomo”.

¹²¹² Faulkner 1962:154 *dj* “mettere”, “piazzare” qualcosa; si trova tra i significati di *rdj*, “dare”.

¹²¹³ Faulkner 1962:191 *hm*, “santuario”, “reliquario”.

¹²¹⁴ Faulkner 1962:236 *srwd*, “mantenere”, “provvedere a”.

¹²¹⁵ Dickson 2006:83 *p3wt*, “offerte”.

	<i>[for](?) their gods and goddesses, / May they(?) not be forgotten, may they remember their gods”;</i> VII:51 (Enbilulu) <i>Their great chosen one, who provides cereal offerings;</i> VII:85 <i>Who gives incomes and food-offerings, who administers shrines.</i>
He established their shrines <i>grg.n=f hm.w=sn</i>	IV:12 <i>That you may be established where their sanctuaries are.</i> VII:16-17 (Tutu-Ziukkinna) <i>Who established the pure heavens for the gods / Who took charge of their courses, who appointed [their stations],</i>
He made their bodies according to their wishes <i>(jw) stwt.n=f¹²¹⁶ d.t=sn¹²¹⁷ r htp¹²¹⁸ jb.w=sn</i>	Marduk non crea il corpo degli altri dei, tuttavia con il nome Tutu viene definito responsabile per il “loro rinnovamento”, in riferimento alle statue delle divinità ¹²¹⁹ : VII:9-10 <i>Tutu is he, who accomplishes their renovation.</i>

La sezione finale della colonna dice che gli dei entrano in questi corpi che Ptah ha creato per loro, di qualunque sostanza di Ta-tenen (il Monticolo Primordiale) – legno, pietra, argilla – essi siano fatti, suggerendo che vi sia di fondo la concezione che la materia grezza possa esistere come già informata, cioè che possa contenere al suo interno l’idea di ciò che può diventare, nella forma dell’essenza divina (derivata dalla differenziazione della Monade-Atum), che la pervade¹²²⁰.

4.4.2.3. Il Creatore come sovrano di Menfi: col. 61

Considerata da Sethe e da Junker come una sezione incongrua, perché ritorna sui alcuni temi della creazione, in realtà la col. 61 non è più narrazione in senso stretto, ma sembra celebrare, quasi come un inno, l’operato di Ptah¹²²¹. Nel testo viene detto che Ptah è colui che ha riunito insieme tutti gli dei e tutti i loro *ka*, nonché il sovrano delle Due Terre (Alto e Basso Egitto), il cui trono è il “Granaio del Dio”¹²²², che sembra essere un nome alternativo per Menfi¹²²³. Il trono è definito come

¹²¹⁶ Dickson 2006:223 *stwt*, “rassomigliare” (causativo).

¹²¹⁷ Faulkner 1962:317 *dt*, “immagine”, “corpo”.

¹²¹⁸ Faulkner 1962:180 *htp*, “essere contento”.

¹²¹⁹ Sull’importanza dell’immagine del dio, si veda Capitolo 2.1.1. *Premessa: il concetto di immagine divina in Egitto e in Mesopotamia*. Tale aspetto è importante anche in *Erra e Išum*, cfr. Capitolo 2.2.1.3. *Contro-testi e intertestualità*.

¹²²⁰ Allen 1988:46 identifica nella dinamica pensiero–atto–creazione il motivo dell’identificazione di Ptah come divinità protettrice degli artigiani, in particolare scultori e muratori: l’idea/immagine dell’opera è nella mente dell’artigiano che, attraverso le mani e gli strumenti, modella la materia grezza – pietra o mattoni – e in questo modo concretizza l’idea. Il blocco di pietra è fisicamente (in un certo senso “chimicamente”) invariato, tuttavia è immagine di una realtà nuova e diversa: da pietra che rappresenta sé stessa, a pietra che rappresenta un re, un uomo, un dio... Da questa concezione deriva l’idea che la materia grezza sia in-formata, cioè che possa contenere al suo interno, in potenza, l’idea di ciò che può diventare e il tutto si ricollega alla figura di Ptah che, come l’artigiano, possiede l’idea, la visualizza e la concretizza attraverso la materia della Monade.

¹²²¹ Lichtheim 1973:57, n. 14.

¹²²² El Hawary 2010:137, n. 586 il granaio del dio Ta-tenen, come illustrato dal determinativo. In vista delle colonne successive, il riferimento al grano è importante nel mistero della morte e resurrezione di Osiride durante la festa *Khoiak*

js.t wr.t, “Grande Trono”¹²²⁴, termine che è già apparso nella sezione al centro della stele, col. 49a come forma di Ptah: *Pth hrj (j)s.t-wrt*, “Ptah-on-the-great-throne”¹²²⁵ e che potrebbe riferirsi a Menfi come sede del trono regale e quindi come capitale del Regno. È questo uno degli elementi che puntano alla dimensione extra-testuale della composizione e che a lungo hanno fatto dibattere gli studiosi circa la reale epoca di composizione della stele. Infatti, Menfi fu capitale dell’Egitto durante l’Antico Regno, tuttavia venne ristabilita come capitale anche dalla XXV Dinastia (VIII sec. a.C.), che era una dinastia “straniera” (da Kush, in Sudan), a cui apparteneva lo stesso Shabaka, come giustificazione per la propria presa di potere e come rimando alla millenaria tradizione faraonica¹²²⁶.

4.4.2.4. Osiride e la manifestazione della regalità a Menfi: col. 62-64.

L’ultima sezione della *Teologia Menfita* non riguarda più la dinamica della creazione, che si è esaurita alla fine della col. 60, bensì il legame di Osiride con la città di Menfi e con la sua prosperità. Osiride, infatti, sarebbe annegato in questo luogo, legando per sempre il suo nome alla necropoli regale di questa città¹²²⁷. Questa sequenza narra di come Horo, Iside e Nefti abbiano recuperato il corpo di Osiride, non riuscendo però a salvarlo dalla morte. Con il decesso, Osiride si riunisce agli dei Ptah-Tatenen e Horo diventa sovrano dell’Alto e del Basso Egitto. Tale sequenza si riaggancia direttamente al testo iscritto sul lato sinistro della stele, che presenta la contesa per il trono da parte di Seth e Horo e che esprime due concezioni diverse rispetto all’eredità della regalità. Secondo El Hawary¹²²⁸, questo sarebbe un altro punto a favore di una datazione della stele proprio al regno di Shabaka: nel testo, infatti, si dice che Horo, il figlio di Osiride, è il legittimo sovrano, mentre Seth, lo zio, non può aspirare a tale posizione. La trasmissione del potere da padre a figlio era una prerogativa della regalità egiziana e a tale si voleva rifare Shabaka, soprattutto rispetto alle aspettative che aveva per il figlio Shabitko (700/698 – 690 a.C.). Nella tradizione Kushita, da cui Shabaka proveniva, la regalità era invece trasmessa secondo modalità meno chiare al parente ancora in vita dell’antenato comune, ovverosia ad un eventuale fratello del re e zio del principe¹²²⁹.

e alla creazione di piccole mummie di grano, nelle quali la nascita dei nuovi germogli simboleggiava la morte come trasformazione della vita dello stesso di Osiride (cfr. Teeter 2011:58-66).

¹²²³ Sethe 1928:71d.

¹²²⁴ Sethe 1928:71d.

¹²²⁵ Sethe 1928:47b.

¹²²⁶ El Hawary 2010:455-457.

¹²²⁷ El Hawary 2010:138, n. 602.

¹²²⁸ El Hawary 2010:457.

¹²²⁹ Morkot 188-202.

4.4.2.5. Il lessico della creazione

Secondo Bickel¹²³⁰, nella tradizione egiziana la parola viene indicata con diversi termini che portano una varietà di sfumature di significato:

- *mdw*, *r* o *tp-r*: è la parola in quanto “potere”;
- *hw*: è la parola creatrice in quanto tale, spesso viene rappresentato come la divinità che personifica il concetto di “parola creatrice”, frequentemente in compagnia di *sj3*;
- *wđ*: l’ordine. È la parola caricata di autorità: comandare che qualcosa esista, porta alla sua effettiva esistenza;
- *rn*: il nome rappresenta l’essenza di qualcosa e l’atto di nominare è complementare all’esistenza.

El Hawary nel suo studio sulla Te.Me. traccia un inventario semantico, suddiviso in tre gruppi fondamentali, chiamati, rispettivamente, “*der Herhalter*”, “*der Schöpfer*” e “*der Raum Memphis*”. All’interno di questi gruppi egli inserisce tutte le espressioni che nel testo, e secondo il suo parere, rimandano all’uno o all’altro, arrivando ad avere circa cento termini nel primo gruppo, riguardante la regalità; novanta termini per il secondo gruppo, riguardante sia il creatore, sia le divinità, e infine quaranta termini per l’ultimo caso, che si riferisce allo spazio in cui la creazione, nonché la sua continuazione, ha luogo¹²³¹.

A nostro parere tale inventario è sicuramente molto utile, tuttavia la situazione non è caratterizzata dal reale impiego di una così grande varietà di parole, quanto piuttosto da un accostamento di un numero relativamente limitato di termini che, insieme, danno origine a questa carrellata di significati diversi. Contrariamente all’En.El., infatti, i termini fondamentali (cuore, lingua, parola, creare) sembrano avere una notevole ricorrenza, in opposizione all’estrema variabilità del poema Babilonese che, soprattutto nel corso della sezione dei Cinquanta Nomi di Marduk, presenta spesso un lessico non riscontrato nel resto della narrazione¹²³².

Lessico della creazione		
Sostantivi	<i>h3.tj</i> , pl. <i>h3tjw</i>	“cuore”, pl. “pensieri”
	<i>jb</i>	“cuore” sia fisico, sia sede dei pensieri e delle emozioni, anche “mente”, “desiderio”
	<i>ns</i>	“lingua”
	<i>jbh.w</i>	“denti”.
	<i>sp.t(j)</i>	“labbra”
	<i>tj.t</i>	“immagine”, “forma”, “figura”.
	<i>jh.t nb.t</i>	“ogni cosa”.
	<i>rn</i>	“nome”
<i>mdw-ntr</i>	“parole divine”, “decreti divini”, “scrittura sacra (= geroglifici)”	

¹²³⁰ Bickel 1994:101.

¹²³¹ El Hawary 2010:154-156.

¹²³² Cfr. Capitolo 3.2. *Lessico della Creazione*.

	<i>k33.t</i>	“pensiero”, “piano”
	<i>wd.t</i>	“comando”, “decreto”.
	<i>md.t</i>	“discorso”, “parole”.
Verbi	<i>hpr</i>	“nascere”, “entrare in esistenza”, “esistere”, “diventare”, “trasformarsi”
	<i>jrj</i>	“creare”, “generare (di umani)”, “fare (cose concrete)”, “decretare”, “costruire”.
	<i>msj</i>	“far nascere”, “creare” (degli dei), “dare forma”.

Nel gruppo dei sostantivi legati alla creazione non sono stati inseriti quelli che nelle col. 57-58 si riferiscono a ciò che viene creato per mezzo della parola, ovverosia: il *Ka*, “l’anima” (*k3.w*), e altri principi, nonché le offerte di cibo (fondamentali per la vita dei defunti nell’aldilà), i principi dinamici della vita (maschile e femminile), i sentimenti, comportamenti sociali (i gesti delle mani) e tutte le attività svolte (mestieri, moti dei piedi e delle parti del corpo).

La creazione ha inizio nel cuore, sede del pensiero, che nella Te.Me. è indicato solitamente con il termine *h3.tj*, tranne in un caso in cui alla col. 61 è chiamato *jb*. Dal cuore, poi, il pensiero/idea (*k33.t*) si sposta verso la lingua (*ns*), dove, grazie anche a denti (*jbh.w*) e labbra (*sp.t(j)*) può essere pronunciato come parole in forma di discorso (*wd.t* e *md.t*). Nel momento in cui queste parole vengono emesse dal creatore Ptah diventano *mdw-ntr*, “parole divine”, che danno forma (*tj.t*) alla materia “onnicomprensiva” di Atum, che si trasforma (*hpr*)¹²³³ nel creato.

L’azione del creare sembra essere espressa mediante l’impiego di tre verbi fondamentali, che veicolano tutti il significato di “nascere”, ma mentre *jrj*¹²³⁴ sembra essere un verbo relativo alla nascita di esseri umani, *msj*¹²³⁵ sembra essere riferito anche al creare e al plasmare da parte delle divinità e si configura dunque come verbo della creazione divina per eccellenza. Il verbo *hpr*¹²³⁶, invece, è il verbo nella nascita e della trasformazione; era solitamente scritto con il geroglifico dello scarabeo stercorario (*Scarabaeus Sacer*) che era considerato il simbolo del disco solare all’alba¹²³⁷, in virtù del fatto che tale insetto trasportava fango e letame nella sua tana arrotolandolo in piccole sfere, che ricordavano il dio mentre spingeva il disco solare nel cielo durante il giorno. La femmina dello scarabeo, inoltre, deponeva le proprie uova all’interno di sfere simili a queste, cosicché gli antichi egizi avevano l’impressione che tali insetti si generassero spontaneamente da queste palline. Come divinità, Khepri era “quello in trasformazione” e rappresentava il sole che sorge per la prima volta all’alba della creazione, stabilendo così un legame con la materia-Atum, nell’aspetto Atum-

¹²³³ Assmann 2007:19.

¹²³⁴ Faulkner 1962:25-27 *jrj*.

¹²³⁵ Faulkner 1962:116 *msj*.

¹²³⁶ Faulkner 1962:188-189 *hpr*.

¹²³⁷ Wilkinson 2003:230 il disco solare aveva tre aspetti: Khepri all’alba, Ra a mezzogiorno e Atum al tramonto.

Khepri¹²³⁸.

Verbo	Posizione	Sostantivo associato
<p><i>hpr</i></p> <p>“nascere”, “entrare in esistenza”, “esistere”, “diventare”, “trasformarsi”</p>	Col. 53	<i>h3.ti</i> , “cuore”; <i>ns</i> , “lingua”
	Col. 54	<i>Hrw</i> , “Horus”; <i>Dhw.tj</i> , “Thoth”
	Col. 55	<i>psd.t</i> , “Enneade” (di Atum)
	Col. 56-57	<i>sk hpr.n js mdw-ntr nb m k33.t h3t.j wd.t ns</i> , “For every word of the god came about through what the heart devised and the tongue commanded” ¹²³⁹
	Col. 58	<i>jh.t nb</i> , “ogni cosa”
	Col. 61	Loro (gli dei)
	Col. 64	<i>Wsjr</i> , “Osiride”.
<p><i>jrj</i></p> <p>“creare”, “generare (di umani)”, “fare (cose concrete)”, “decretare”, “costruire”</p>	Col. 57	<i>k3.w</i> , “i <i>Ka</i> ”, attraverso <i>md.t</i> , “la parola”. A questa creazione sono associati anche i lavori, i comportamenti sociali e le azioni delle mani e dei piedi.
	Col. 58	<i>tmw</i> , “tutti gli uomini”
	Col. 59	<i>jh.t nb.t</i> , “ogni cosa”; <i>mdw-ntr nb</i> , “tutte le parole sacre”; <i>njw.wt</i> , “le città”
<p><i>msj</i></p> <p>“far nascere”, “creare” (degli dei), “dare forma”.</p>	Col. 56	<i>ntr.w nb.w</i> , “tutti gli dei”
	Col. 58	<i>ntr.w</i> , “gli dei”
	Col. 59	<i>ntr.w</i> , “gli dei”

4.5. Analisi della figura del dio Ptah

Ptah sembra essere una delle divinità più antiche dell’Egitto, anche se la maggior parte delle testimonianze sul suo culto sono datate al Nuovo Regno o successivamente, forse a causa della predominanza nel Paese della teologia Eliopolitana per gran parte della storia egiziana. Tale presunta antichità è sostenuta dalla presenza di una raffigurazione del dio già in epoca Protodinastica su un vaso di alabastro rinvenuto nel 1911-1912 in una tomba a Tarkhan, a sud di el-Lisht¹²⁴⁰.

In questa prima attestazione figurativa il dio è rappresentato in forma antropoide, mentre indossa un copricapo a calotta, con le membra avvolte in un tessuto molto stretto e aderente, che non dà chiara indicazione delle forme del corpo, caratteristica che lo fa apparire come divinità mummiforme¹²⁴¹; è

¹²³⁸ Sauneron & Yoyotte 1959:27-28.

¹²³⁹ Traduzioni alternative: Allen 1988:44 “for it is through what the heart plans and the tongue commands that every divine speech has developed”; El Hawary 2010:134 “Es geschah ja ein jedes Gotteswort durch den Gedanken des Herzens und den Befehl der Zunge”.

¹²⁴⁰ Flinders Petrie & Wainwright & Gardiner 1913:22 e Tav. III:1, oggi conservata presso l’Ashmolean Museum, Oxford.

¹²⁴¹ Sandman-Holmberg 1946:14-15.

inoltre in piedi su un piedistallo all'interno di una cappella e tiene in mano uno scettro. A questa iconografia si aggiunsero in epoca posteriore una barba diritta e alcuni particolari dello scettro, che era sempre di tipo *was*, combinato, a partire dal Nuovo Regno, con i simboli *nh* [ankh]¹²⁴² e *dd* [djed]¹²⁴³. Erodoto¹²⁴⁴ racconta che nel tempio di Menfi il dio era venerato anche in forma di nano, come dimostrerebbero alcune statuette votive rinvenute che lo raffigurano nella forma chiamata Ptah-Pataikos.¹²⁴⁵ Soprattutto a partire dal Nuovo Regno a Ptah sono associati la dea leonessa Sekhmet, sua consorte, e Nefertem, loro figlio e dio del fiore di loto, secondo lo schema classico della triade (padre-madre-figlio)¹²⁴⁶.

Le attestazioni del culto sono sparse e discontinue fino al termine della IV dinastia (2600 – 2450 a.C. ca.), quando i nomi teoforici composti con Ptah cominciano ad acquisire una certa popolarità, sebbene non nell'ambito delle iscrizioni ufficiali e della famiglia reale: infatti nei coevi *Testi delle Piramidi* i riferimenti sono davvero esigui¹²⁴⁷ e si riscontrano sempre in connessione ad offerte di cibo per il faraone deceduto. È solo a partire dai *Testi dei Sarcofagi* che il dio viene citato più frequentemente e le sue funzioni iniziano ad apparire più chiare e definite¹²⁴⁸.

A livello della devozione popolare, Ptah comincia ad avere una discreta fortuna durante la V dinastia (2450 – 2300 a.C. ca.), quando compaiono, per la prima volta, i titoli riferiti al clero di Ptah, come “Capo controllore degli artigiani”¹²⁴⁹, a ricordo forse di una carica effettiva. Questo genere di attestazioni sembrerebbe confermare che già in questa fase esisteva un tempio all'interno della capitale Menfi. A partire dal Medio Regno diventa il patrono degli artigiani, in particolare di costruttori e scultori.

Il tempio costruito per Ptah a Menfi non si è conservato, ma si pensa che potesse essere più vasto perfino del complesso di Amon-Ra a Karnak.

Alcuni degli epiteti associati alla divinità comprendono nel loro significato anche la città di Menfi, come ad esempio *Pth rs jnb.f*, “Ptah che è a sud del suo muro”¹²⁵⁰, in riferimento alla posizione del santuario del dio al di là del muro del suo grande *temenos*, a sud di Menfi; *Pth hrj b^c k.f* “Ptah che è

¹²⁴² Faulkner 1962:43-44.

¹²⁴³ Faulkner 1962:125 *dd*, “pilastro djed”.

¹²⁴⁴ Erodoto III, 37; Sandman-Holmberg 1959:182-185.

¹²⁴⁵ Dasen 1993:84-98.

¹²⁴⁶ Van Dijk 2001:74.

¹²⁴⁷ Allen 1988:41. Allen 2005:75 *Testi delle Piramidi*, Piramide di Teti, Formula 158 (PT 345): “*Oh, you of great ka, cupbearer of Horus, pavilion director of the Sun, chamber-senior of Ptah! Give greatly to Teti, for Teti eats according as you give*”. Allen 2005:180 *Testi delle Piramidi*, Piramide di Pepi I, Formula 513 (PT 573) “*Commend this Pepi to Him Whose Nobility is Great, whom Ptah has desired, Ptah's son, that he may speak on Pepi's behalf and make firm the nourishment of his jar-stand that belongs to the earth*”.

¹²⁴⁸ Allen 1988:71 nota 133: CT 647, CT V 2b (B1Bo^a) “*my house that Ptah built*”; VI 243b-c “*your house that Isis made for you, whose walls Ptah has erected*”.

¹²⁴⁹ Van Dijk 2001:74 *Wr hrp hmwt*.

¹²⁵⁰ Sandman-Holmberg 1946:111.

sotto il suo albero moringa”¹²⁵¹, in riferimento ad un’antica divinità-albero assorbita da Ptah¹²⁵²; “Ptah che è sul Grande Trono”, in riferimento al Grande Tempio di Menfi, chiamato *Hw.t-k3-ptḥ*¹²⁵³, cioè “Tempio del *ka* di Ptah”.

Altri epiteti comuni per Ptah sono:

- *nfr hr*, “Quello dal bel volto”¹²⁵⁴;

- *wḥ jb / w-t jb*, “dal volto benigno”¹²⁵⁵;

- *msḏr sdm*, “l’orecchio che ascolta”, ha lo stesso significato *sdm nḥt*, “colui che ascolta le preghiere”, riferito a Ptah che ascolta le preghiere dei devoti¹²⁵⁶;

- *nb nḥ t3wy* “Signore di Ankhtawy”, forse riferito ad un’area sulla riva occidentale del Nilo, tra la città e la necropoli nel deserto;

- *nb m3ct* “Signore della Maat”¹²⁵⁷;

- *wr pḥ.tj* “Grande di forza”¹²⁵⁸;

Ptah aveva numerose associazioni con altre divinità, ricorderemo qui le tre principali forme sincretistiche:

- Ptah – Sokar: Sokar era una divinità della regione menfita, legata alla sfera funeraria e alla lavorazione dei metalli¹²⁵⁹. L’associazione tra i due dei avviene già a partire dai Testi dei Sarcofagi¹²⁶⁰ e simboleggia due realtà opposte sintetizzate assieme: Ptah rappresenta Menfi, la terra, la pietra e la vita; Sokar rappresenta la necropoli, il cielo, il metallo e l’Oltretomba.
- Ptah – Tatenen (“Ptah del monticolo primordiale”): questa associazione esiste soprattutto a partire dalla fine del regno di Ramesse II, come si vede dal testo di una stele di questo periodo¹²⁶¹. Tatenen appare per la prima volta durante il Medio Regno, con una funzione legata sia alla terra, sia alle Acque Primordiali, infatti il suo nome significa “*Land that becomes increasingly distinct*”¹²⁶², un riferimento al Monticolo Primordiale. Nonostante questa forma sincretistica appaia solo in periodo ramesside, esiste una precedente associazione tra Ptah e una divinità menfita dell’Antico Regno chiamata *ḥntj-tnnt*, “*Foremost of that which becomes*

¹²⁵¹ Sandman-Holmberg 1946:147-148.

¹²⁵² Sandman-Holmberg 1946:148-149.

¹²⁵³ Inizialmente la città di Menfi era chiamata *Ineb-hedj* “Mura Bianche”, poi il nome del tempio divenne quello della città e alla fine, con il mondo greco, passò ad indicare l’intero Paese: *Hikuptah* > Gr. Aigyptos, “Egitto”; in Van Dijk 2001:74.

¹²⁵⁴ Sandman-Holmberg 1946:108-111.

¹²⁵⁵ Sandman-Holmberg 1946:112.

¹²⁵⁶ Sandman-Holmberg 1946:74-75.

¹²⁵⁷ Sandman-Holmberg 1946:75-79.

¹²⁵⁸ Sandman-Holmberg 1946:111.

¹²⁵⁹ Graindorge 2001:305-307.

¹²⁶⁰ Allen 1988:41; 71 n. 136: CT I 249g, VI 367e-f.

¹²⁶¹ Stele NCG 897 / AEIN 54, 1-5 in Koefoeld-Petersen 1936:57; 1948:37.

¹²⁶² Allen 1988:41.

*increasingly distinct*¹²⁶³. L'associazione di Ptah con la terra potrebbe quindi derivare da queste due unioni.

- Ptah – Nun/Naunet: questa forma sincretistica è legata al mito della creazione descritto nella Te.Me. che vede Ptah come principio androgino che guida la creazione.

Esisteva anche un legame tra il dio e la manifestazione locale di Hathor come “Signora del Sicomoro Meridionale”, in riferimento ad un tempio dedicato a questa dea nella parte meridionale della città di Menfi.

A partire dalla XVIII dinastia, il sacro toro Api¹²⁶⁴, venerato, secondo la Stele di Palermo, già a partire dal regno di Den (I dinastia, ca. 2800 a.C.) come una divinità a sé stante e poi come figlio di Ptah, venne considerato la manifestazione vivente di quest'ultimo. Durante il periodo tardo, anche Imhotep, l'architetto e visir divinizzato del faraone Djoser (III dinastia, 2680 a.C. ca.), che in vita era stato anche sacerdote di Ptah, cominciò ad essere venerato come suo figlio.

L'etimologia del nome Ptah non è conosciuta e benché nei *Testi dei Sarcofagi* (CT 647) il nome sia connesso al verbo *pth*, “creare, modellare”¹²⁶⁵, è più probabile che sia la radice verbale a derivare il suo significato dal nome del dio, piuttosto che il contrario¹²⁶⁶.

Il culto di Ptah si diffuse da Menfi a tutto l'Egitto, compreso il sud, tanto che già dal Medio Regno esisteva un santuario a lui dedicato a Karnak, all'interno del tempio di Amon. Cappelle in onore di Ptah esistevano anche in Nubia, ad Abu Simbel, el-Derr e Gerf Hussein. Come divinità protettrice degli artigiani era anche particolarmente venerato a Deir el-Medina, il villaggio degli operai impiegati nella Valle dei Re.

L'epiteto “Ptah che ascolta le preghiere” garantì a questa divinità una grande devozione anche nell'ambito della pietà privata e sono note molte stele votive dall'area del tempio di Menfi e da altre parti dell'Egitto, recanti incisa la rappresentazione di un orecchio umano e la dedica al dio. A Deir el-Medina è stata rinvenuta una stele in particolare con una preghiera da parte di un certo Neferabu¹²⁶⁷, che implora Ptah di restituirgli la vista, perduta a causa di un falso giuramento fatto nel nome del dio stesso.

Lungo i perimetri dei templi si trovano anche cappelle dedicate all'orecchio che ascolta che dovevano servire per trasmettere le preghiere individuali direttamente agli dei venerati all'interno del tempio. In questi spazi è stata frequentemente rinvenuta l'immagine di Ptah, come nel grande tempio funerario di Ramesse III a Medinet Habu.

¹²⁶³ Allen 1988:41.

¹²⁶⁴ Wilkinson 2003:170-172.

¹²⁶⁵ Faulkner 1962:96.

¹²⁶⁶ Van Dijk 2001:75.

¹²⁶⁷ Lichtheim 1976:109-110.

4.6. Altre testimonianze

Al ruolo di Ptah come creatore non fa riferimento solo la *Teologia Menfita* della *Shabaka Stone*, ma esistono anche altri testi che accennano al suo potere.

Il testo CT 261¹²⁶⁸ tratta del principio della parola performativa o magia, ovvero del modo attraverso il quale un comando parlato si traduce in un fatto concreto nel mondo reale. Non è un concetto applicato alla sola parola, anzi, è un'idea che pervade tutta la mentalità egizia: qualunque cosa possieda la capacità di agire nel reale (performatività) può essere visto come pervaso di Magia.

CT 261: traduzione da Faulkner 1973:199-200; suddivisione in righe secondo Allen 1988:37.

- 1 *To Become a Magician / Magic.*
O you nobles who are in the presence of the Lord of All,
behold, I have come to you;
respect me in proportion to what you know.
- 5 *I am he whom the Sole Lord made*
before there came into being the two meals on earth,
when he sent his Sole Eye,
when he was alone,
being what came forth from his mouth;
- 10 *when his myriads of spirits [ka] were the protection of his companions;*
when he spoke with Khopri, with him, that he might be more powerful than he;
when he took authoritative utterance upon his mouth.
I am indeed the son of Her who bore Atum,
I am the protection of what the Sole Lord commanded,
- 15 *I am he who caused the Ennead to live,*
I am "If-he-wishes-he-does", the father of the gods.
The standard is high,
the god is endowed in accordance with the command of Her who bore Atum,
the august god who speaks and eats with his mouth.
- 20 *I have kept silence, I have bowed down, I have come shod <into the presence of> the*
Bulls of the sky, I have seated myself <in the presence of> the Bulls of the sky, in this
my dignity
of "Greatest of the owners of doubles", the heir of Atum.
I have come that I may take possession of my throne and that I may receive my
- 25 *dignity,*
for to me belonged all before you had come into being, you gods;
go down and come upon the hinder parts,
for I am a magician

Questo testo non si riferisce al creatore per nome, ma sempre in forma anonima, elencando caratteristiche ed epiteti che all'interno del pantheon egizio sono sia di Atum (la Monade Primordiale della Te.Me.), sia di Ptah. Questi epiteti sono "Sole Lord" (r. 5, 14), "He who bore all" (r. 13, 18) e "lord of totality" (r. 2).

Alla r. 18 di questo testo c'è un'allusione al processo di creazione mediante la parola: le

¹²⁶⁸ Faulkner 1973:199-200; Allen 1988:37.

caratteristiche che appartengono alla divinità sono attribuite mediante il comando di “*Her who bore Atum*”, il creatore. È il comando verbale del demiurgo che mette in moto l’intero processo creativo. Come già accennato in precedenza, è durante il periodo Ramesside che la teologia di Ptah si sviluppa e viene teorizzata in modo più completo, anche grazie alla sua unione con altre divinità, in particolare Tatenen.

I testi in cui Ptah ha un ruolo preponderante sono:

- CT 647¹²⁶⁹

Dai *Testi dei Sarcofagi*, è un lungo incantesimo intitolato *Protezione in Ptah*; è sopravvissuto in un’unica copia su un sarcofago del Medio Regno rinvenuto a Gebelein;

Traduzione e suddivisione in righe da Allen 1988:39-40. Il testo riportato è parziale.

- 1 *I am the one who makes vegetation grow,
who makes green the banks of the Nile Valley,
lord of the highlands, who makes green the wadis;
he who is over the Nubians, Asiatics, and Libyans,*
- 5 *for the Nine Bows have been gathered for me,
and totality has been given to me by the Sun, Lord to the Limit.
I am South of His Wall, sovereign of the gods.
I am King of the sky,
Distributor of kas, who officiates over the Two Lands;*
- 10 *Distributor of kas, who gives bas, manifestations, kas and beginnings.
I am Distributor of kas, and they live according to my action:
when I wish, I make it possible for them to live,
there being none of them who can speak to me
except for the one who made that unique identity of mine.*
- 15 *because I am Annunciation in his mouth
and Perception in his belly.*

Il Testo dei Sarcofagi CT 647 descrive tre funzioni di Ptah:

1. r. 1-3: Ptah è la forza che vivifica il terreno e fa crescere le piante;
2. r. 9-11: Ptah è il mezzo attraverso cui si trasmette la vita: egli distribuisce i *ka* e i *ba* e ciò che è vivificato può vivere grazie alla manifestazione della sua volontà;
3. r. 12-16: Ptah è il potere creativo della parola generato dalla percezione.

A queste tre funzioni si lega il ruolo del dio come sovrano del mondo (r. 4-8), con caratteristiche che sono del tutto simili a quelle della regalità faraonica: infatti come il faraone, Ptah ha potere sull’agricoltura lungo la Valle del Nilo e addirittura nel deserto (r. 2-3), è il mezzo attraverso cui i *ka* sono distribuiti nel mondo e lo vivificano (r. 9-12) e infine riconosce ciò che deve essere fatto e lo compie attraverso il suo comando (r. 15-16).

Questo testo mostra il ruolo di Ptah come controparte perfetta della regalità faraonica e quindi

¹²⁶⁹ Prima pubblicazione in De Buck & Gardiner 1935: vol. VI, 268c-o; Faulkner 1978:221-222. Si veda anche Bickel 1994:137-141.

impegnato come governatore del mondo e delle sue dinamiche, piuttosto che come creatore. È il sovrano degli altri dei, ma è subordinato ad un altro potere, quello del Sole (r. 6), che ha creato unicamente lui (r. 14) e quindi il dio si trova a canalizzare il potere creativo primigenio del Sole e a dirigerlo verso il mondo, per perpetuare la creazione all'infinito.

- Stele NCG 897/AEIN 54, 1-5¹²⁷⁰.

Si tratta di una stele privata Ramesside, datata al regno di Ramesse II, oggi a Copenhagen, in cui si parla con dovizia di particolari del potere creativo di Ptah.

Traduzione e suddivisione in righe da Allen 1988:39-40.

- 1 *Yours truly is praising your perfection,
Ptah the great, South of His Wall;
Ta-tenen in the midst of Memphis.
Noble god of the first occasion,*
- 5 *who built people and gave birth to the gods,
original one who made it possible for all to live;
in whose heart it was spoken, who saw them develop.
Who foretold what was not and thought of what is.
There is nothing that has developed without him,*
- 10 *he whose development is their development in the course of each day,
antecedent of what he has determined.
You have set the world to its laws like you made it,
and the Black Land is fixed under your command, like the first occasion.*

Nel testo della Stele Ramesside Ptah è di nuovo visto nel suo ruolo di creatore ed è associato a Tatenen (r. 3). È percepito come padre dell'umanità e degli altri dei (r. 5) e, allo stesso tempo, come principio originale della creazione, auto-generato, come Atum; egli è anche la fonte continua dello sviluppo del mondo (r. 10). Nuovamente compare l'importanza della parola: nel suo cuore si è sviluppato il pensiero della creazione (r. 7-8) e con il suo discorso tutto è stato generato.

Alla r. 8 si potrebbe rivedere il concetto della realtà in potenza: Ptah predice ciò che non è e pensa ciò che è.

- Papiro di Berlino 3048 2, 1-2; 3, 1-2; 4, 3-5, 1; 11, 4-8¹²⁷¹.

Si tratta di un papiro della XXII Dinastia (945 – 735 a.C. ca.) che contiene un vero e proprio “trattato” su Ptah e che potrebbe essere l'elaborazione di un originale più antico di epoca ramesside.

Traduzione e suddivisione in righe da Allen 1988:39-40. Il testo riportato è parziale.

- 1 *Worshipping Ptah, father of the gods, Ta-tenen, eldest of the originals, at daybreak.
Recitation:
Greetings, Ptah, father of the gods,
...*

¹²⁷⁰ Koefoed-Petersen 1936:57; 1948:37.

¹²⁷¹ Möller 1905: vol. II, 36-46; Wolf 1929:17-44; Sauneron 1953:65-90.

5 *Ta-tenen, eldest of the originals,
 who begot himself by himself, without any developing having developed;
 who crafted the world in the design of his heart,
 when his developments developed.
 Model who gave birth to all that is,
 begetter who created what exists.*

10 *... Greetings before your originals,
 whom you made after you developed in the god's body.
 Who built his body by himself,
 without the earth having developed, without the sky having developed,
 without the waters having been introduced.*

15 *You tied together the world, you totaled your flesh,
 you took account of your parts and found yourself alone,
 place-maker, god who smelted the Two Lands.
 There is no father of yours who begot you in your developing,
 no mother of your who gave you birth:*

20 *your own Uniter,
 active one who came forth active.
 When you stood up on the land in its inertness,
 it drew together thereafter,
 you being in your form of Ta-tenen,*

25 *in your development of Combiner of the Two Lands.
 The one whom your mouth begot and your arms have created--
 you took him from the Waters,
 your action copying your perfection:
 your son, distinguished in his developing,*

30 *who dispels for you the uniform darkness with the radiance of this two eyes.*
 ...
*Be fearful of him, be afraid of him--
 this god who made your needs,
 give adulation to his might*

35 *and become content through his two sound eyes.
 His words will be balance of the Two Lands,
 with no bypassing the utterance he has made.
 The great name that lays storms,
 which everyone fears when hi ba develops--*

40 *Magic, that has control of the gods,
 whose respect is great in the Ennead:
 the reckoning of him is in what he has begun,
 his control is among that which he has made.*

L'Inno dal Papiro di Berlino contiene nuovamente una descrizione di Ptah con le caratteristiche di Atum: auto-generato, (r. 5, 12-20), precedente a ogni cosa esistente (r. 8-9) e fonte del sole (r. 26-30). Il dio viene descritto come creato e creatore insieme (r. 8-9, 11), concetto che è noto soprattutto per Shu¹²⁷², che viene trattato nei Testi dei Sarcofagi (in particolare CT 75¹²⁷³) come auto-generatosi da Atum, ma che è a tutti gli effetti il primo atto creativo che dà origine a tutto il cosmo e di esso pone i limiti con la sua stessa esistenza.

¹²⁷² Allen 1988:14-18, 42.

¹²⁷³ Faulkner 1973:72-72-77.

Alla r. 39 Ptah è identificato con la Magia (*ḥkꜣ*), il principio visto nel testo CT 261, che pervade l'intera realtà e, in particolar modo, la creazione. Dalla non-esistenza indistinta della Monade Primordiale, l'auto-generazione del dio innesca il primo atto creativo, poi il pensiero e la parola di Ptah diventano agenti nel reale.

Il potere performativo della lingua del creatore è magia e pervade il reale.

4.7. Note conclusive del capitolo

La creazione elaborata dagli Egizi sembra oscillare continuamente tra due visioni distinte del creatore.

La prima elaborazione vede l'entità creatrice come auto-generata, un essere preesistente, in cui tutto il Cosmo esiste in potenza e il cui auto-sviluppo porta all'evoluzione della creazione. Questa idea è maggiormente associata ad Atum, la Monade Primordiale, fonte della materia e immagine di ogni aspetto del reale. Questa descrizione, però, ad un certo punto comincia ad essere adattata anche al Sole, primo sviluppo di Atum¹²⁷⁴, e a Ptah, come si è visto nei testi sopra commentati, in particolare nell'*Inno di Berlino* (r. 5, 12-20).

La seconda idea vede il creatore come qualcosa di indipendente dalla sua creazione e quindi assimilabile all'anonima forza citata in CT 261 come "*Lord of All*" e "*Sole lord ... who bore all*" che crea attraverso l'impiego della Magia.

La Magia sembra essere anche il principio che sta dietro alla capacità di Ptah di pensare e di modellare il mondo secondo il suo pensiero (Pap. Berlino 3048, r. 6) e, allo stesso tempo, di parlare e determinare ciò che esiste o meno (NCG 897/AEIN 54, 1-5., r. 7-8). Questa evoluzione così trascendentale del creatore e del sistema potenza-atto viene massimamente espressa nella Teologia Tebana incentrata sul dio Amon. Già il nome stesso del dio, traducibile come "il nascosto", esprime un concetto di "impercettibilità" trascendentale che è comunque insito nella potenzialità della creazione. La Teologia Ermopolitana, incentrata sulle prime quattro coppie che cominciarono ad esistere all'inizio di tutto e che rappresentano le caratteristiche delle Acque Primordiali, presenta già la figura di Amon e della sua consorte Amaunet come fondamentali nel processo che porta alla nascita del Sole¹²⁷⁵.

I testi esaminati e la figura stessa di Ptah che emerge dalla loro analisi dimostrano come il sistema di pensiero egizio, nonostante l'assenza di un meta-linguaggio di tipo filosofico, ma forse proprio grazie alla scrittura geroglifica, che permette di catalogare la realtà e di scrivere la volontà del

¹²⁷⁴ Allen 1988:31, 48. A p. 31 per un estratto del testo CT 335 (Faulkner 1973:260-269 – la formula è presente in questa pubblicazione sia senza glosse, sia con le glosse esplicative) che descrive il Sole all'alba.

¹²⁷⁵ Allen 1988:48-49.

creatore, sia imperniato quasi su una visione “metafisica” e soggettiva della realtà, piuttosto che limitarsi alla percezione fisica e oggettiva. Ciò che interessa, è comprendere la volontà divina al di là della percezione sensibile.

In quest’ottica ogni elemento del Cosmo non è visto nella sua singolarità, ma è inserito in un contesto più universale: tutto è frutto di una successione di atti singoli, che procedono mediante la sequenza pensiero-parola, ma interconnessi tra loro, che partono dalla fonte stessa della creazione, Atum (la Monade Primordiale), e attraverso il creatore (Ptah), che diviene canale della materia e dell’immagine del Principio primigenio, fanno il loro ingresso nel mondo reale.

Il Cosmo è tutto ciò che è sensibile e creato, la “scatola” all’interno della quale si compie l’esperienza dinamica dei viventi, tuttavia esistono elementi che transitano, come il Sole di notte e le stelle di giorno, attraverso un sistema alternativo a quello direttamente esperibile dagli uomini. È per questo motivo che viene postulata l’esistenza della Duat, una dimensione esistente a metà tra il Cosmo e il Caos, pericolosa e allo stesso tempo fondamentale, dove il Sole, oggetto primario della creazione, si rigenera ad ogni passaggio.

La Duat, come si è detto, è fondamentale nel sistema cosmico elaborato dagli egizi, e rappresenta il confine tra ciò che è Caos, che non è “non-esistenza”, quanto piuttosto antitesi di Cosmo e quindi infinito, assenza di forma e caos, immobilità, acqua. Qui si annida qualcosa di molto simile al concetto di potenza: tutto è esistenza in attesa.

È logico quindi che da questa concezione cosmologica fondata su opposti possano scaturire diverse concezioni del Creatore e della sua capacità di tracciare confini all’interno della dimensione caotica della Monade Primordiale. Come si è già detto, essa è fonte di materia e di idea, ma è a sua volta un singolo seme indifferenziato che galleggia sulle Acque Primordiali del Nun.

La Creazione non distrugge l’Atum, ma trasforma la sua materia: nelle varie cosmogonie gli attori (gli dei che di volta in volta sono generati) sono diversi, tuttavia lo scopo rimane uguale, cioè far sì che dalle acque infinite compaia il Monticolo Primordiale, cosicché il Sole possa finalmente sorgere¹²⁷⁶.

Di nuovo il tema di *ḥk3*, la Magia, o meglio, il potere che permette a *ḥw* (la parola performativa) di rendere manifesta *sj3*, il concetto nella mente del creatore: gli dei si generano perché alla base esiste *ḥk3*, il principio che fa sì che il potere creativo attualizzi un concetto. Nel caso di Ptah, la *ḥk3*-Magia è un principio puramente intellettuale: la formazione del concetto (*sj3*, “*Perception*”, CT 647, r.16) e l’attuazione di quello stesso concetto passano attraverso l’uso di un comando che è intrinsecamente irresistibile (*ḥw*, “*Authoritative utterance*”, CT 647, r.15). Poiché il pensiero causa l’atto, la

¹²⁷⁶ Allen 1988:56-59.

Magia/*ḥkꜣ* precede entrambi: è la prima cosa creata dal Demiurgo¹²⁷⁷. Attraverso la Magia il creatore può percepire l'idea del mondo contenuta all'interno di Atum e può pronunciarla (CT 261, r.5-6). Una volta percepito, questo progetto creativo viene scomposto nelle singole parti che lo costituiscono e che vengono affidate al discorso.

La creazione è dunque un discorso (il Cosmo) composto di tante parole (i singoli elementi esperibili nel reale), è il "Discorso divino": Te.Me. fine col. 56 – inizio col. 57 *sk ḥpr.n js mdw-nṯr nb m kꜣꜣ.t ḥꜣt.j wd.t ns*, "For every word of the god came about through what the heart devised and the tongue commanded"¹²⁷⁸, a significare che ogni parola pronunciata dal creatore è stata pensata/percepita nel cuore e resa esistente grazie alla lingua; col. 58 *(j)n kꜣꜣ.t ḥꜣt.j pr.t m ns jrr.t ꜣw n jḥ.t nb*, "(this command) which is devised by the heart and comes forth on the tongue and creates the performance of every thing"¹²⁷⁹. Tutta la creazione è coerente con ciò che è stato pensato nel cuore del creatore e "agito" attraverso la parola, che è a tutti gli effetti l'agente. Il cosmo è dunque un'immagine dell'idea del creatore, così come i geroglifici sono immagine della realtà.

La *Teologia Menfita* si incentra appunto sul tentativo di spiegare come dalla materia in-formata di Atum, si possa arrivare alla materia formata attraverso lo sviluppo della figura di Ptah. Nella sfera umana, Ptah non è solo un dio, ma è anche il principio che riesce a tradurre il concetto di una statua o di un edificio dalla mente di un artigiano, attraverso le sue mani, al prodotto finale, ovvero la realizzazione fisica dell'idea di partenza. Ptah riunisce così all'interno di sé stesso la forma intellettuale e quella materiale di un'idea (Te.Me. col. 57-58) ed è quindi "cuore e lingua" insieme. L'azione del dio non si svolge però solo come atto creativo, ma porta alla creazione stessa dell'esistenza (Te.Me. col. 55).

Ptah come principio intellettuale – cuore e lingua – è ormai un concetto chiaro e più volte ribadito, tuttavia il suo essere anche causalità materiale necessita dell'associazione con il dio Tatenen per essere effettivo. Tatenen è infatti il Monticolo Primordiale, la prima manifestazione della materia nel mondo e, nella forma sincretistica Ptah-Tatenen, il dio Ptah può in-formare la materia grezza di Atum con il potenziale del suo concetto creativo, così come uno scultore può vedere una statua da un blocco di pietra grezza (Te.Me. col. 53).

La Cosmogonia Menfita si preoccupa quindi di unire insieme la nozione di causalità intellettuale con il prodotto finito, la materia, passando dalla causa al causato. Ptah è sì, creatore, ma è più il motore della creazione, il principio movente, è il canale attraverso cui scorrono le idee e le parole

¹²⁷⁷ Raven 2012:12, 47.

¹²⁷⁸ Traduzioni alternative: Allen 1988:44 "for it is through what the heart plans and the tongue commands that every divine speech has developed"; El Hawary 2010:134 "Es geschah ja ein jedes Gotteswort durch den Gedanken des Herzens und den Befehl der Zunge".

¹²⁷⁹ Traduzione alternativa da Allen 1988:44 "according as he governs that which the heart thinks, which emerges through the tongue, and which facilitates everything".

che modificano il tessuto della Monade/Atum e lo portano all'esistenza.

Secondo il pensiero di Allen, la visione espressa dalla *Teologia Menfita* sembra funzionare abbastanza bene, tuttavia egli ritiene che nelle col. 55-56 manchi il riferimento al motore primigenio, al "causatore" della creazione, che quindi egli individua in un elemento esterno e finora sconosciuto: Amon, "il nascosto", che nella sua idea diventa il principio ultimo ed estremo¹²⁸⁰.

Così, una sezione del Capitolo 300 del Papiro di Leida I 350¹²⁸¹ porta finalmente alla conclusione di questo lungo percorso teologico:

All the gods are three:

Amun, the Sun, and Ptah, without their seconds.

His identity is hidden in Amun,

his is the Sun as face, his body is Ptah

Tre sono i principi che determinano tutta l'esistenza: la causa ultima e nascosta (Amon), la materia in-formata (Ptah), la continuità della vita (il Sole). Tutti e tre sono principi super-umani e quindi, per definizione, degli dei; tuttavia, presi singolarmente, sono parte di un'entità ancora superiore, un concetto unitario di divinità che è sia trascendente ("*His identity is hidden*"), sia immanente ("*his is the Sun as face*") e che è anche percezione del mondo conforme il suo pensiero ("*his body is Ptah*"): gli dei sono molti, ma la divinità è unica.

Quest'ultimo testo mostra il tentativo da parte degli intellettuali egizi di riunire in un unico concetto tutti gli aspetti cosmogonici analizzati durante questo lavoro, a dimostrazione del fatto che la loro mentalità lavorava secondo il principio dell'integrazione e del sincretismo tra vari livelli di credenza.

Lesko¹²⁸² segnala un ulteriore tentativo "cosmogonico" compiuto in epoca Tolemaica: il nome di Ptah era scritto con il sistema dell'acrofonìa¹²⁸³ ed era composto di *p* da *pt* "cielo"¹²⁸⁴, *t* da *t3* "terra"¹²⁸⁵ e *h* da *hh* "il dio Heh"¹²⁸⁶, supporto del cielo"¹²⁸⁷. L'immagine non è molto distante dalle rappresentazioni artistiche in cui la dea del cielo Nut è separata dal dio della terra Geb mediante il dio dell'aria Shu. In questa versione tolemaica il nome di Ptah acquisisce sia l'aspetto maschile di Geb, sia il femminile di Nut, riportando in luce il concetto dell'androgino della forma sincretistica Ptah-Nun e Ptah-Naunet. In questo modo Ptah unisce le tre cosmogonie: *p* e *t* dall'Enneade (Nut e Geb) e *h* dall'Ogdoade (Nun/Naunet).

¹²⁸⁰ Allen 1988:48-55.

¹²⁸¹ Fecht 1964:46-52; Allen 1988:54, 93-96.

¹²⁸² Lesko 1991:121-122.

¹²⁸³ Principio che consiste nell'assegnare a un segno in origine pittografico il valore della consonante iniziale della parola da esso rappresentata.

¹²⁸⁴ Dickson 2006:129.

¹²⁸⁵ Dickson 2006:131.

¹²⁸⁶ Wilkinson 2003:109-110.

¹²⁸⁷ Parkinson 1999:81.

L'idea di Ptah come creatore non era in conflitto con Amon di Tebe o con Shu o Min o qualunque altra cosmogonia: la vicenda narrata dalla *Teologia Menfita* era piuttosto un accento posto su un punto particolare, all'interno di un sistema di credenze religiose estremamente dinamico, vario e flessibile in cui l'idea di un principio informatore della Monade/Atum poteva sempre essere valido e necessario.

CAPITOLO 5

L'eredità mesopotamica ed egiziana nel mondo Occidentale

5.1. L'*Enūma Eliš* e l'Occidente

A Babilonia la tradizione dell'*Enūma Eliš* continuò per lungo tempo grazie soprattutto alla tradizione manoscritta del testo e alla sua copiatura nelle scuole scribali, nonché allo svolgimento della festa *akītu*, che è attestata nella sua modalità babilonese del mese di *nisannu* sicuramente almeno fino al 224 a.C.¹²⁸⁸, per poi continuare in forme locali ad Assur, Palmira, Dura Europos, Edessa¹²⁸⁹ e altre città siriane¹²⁹⁰ ancora per molto tempo¹²⁹¹. A Palmira, in particolare, l'iconografia di una scena di lotta su un bassorilievo all'interno del Tempio di Bēl, dedicato il 6 *Nisannu* del 32 a.C., mostra Bēl, o forse Nabû, scontrarsi contro un mostro con corpo di donna e serpenti al posto delle gambe. Tale iconografia sembrerebbe rimandare alla lotta tra Bēl/Marduk e Tiāmat nell'En.El.¹²⁹² e quindi alla persistenza del culto di Bēl e di Nabû nella zona¹²⁹³. È noto dai ritrovamenti che a Palmira erano oggetto di culto non solo Bēl e Nabû (chiamati localmente Bēl e Nebo), ma anche i babilonesi Nergal, Nanaia e Bēltiya, oltre agli dei locali Yarhibol e Agibol¹²⁹⁴. Vista la persistenza a Palmira del culto di Bēl e Nabû e la presenza di motivi iconografici riconducibili alle vicende di Marduk, Dalley¹²⁹⁵ suggerì che in questa città dovesse essere esistita una versione in aramaico¹²⁹⁶ dell'En.El., recitata durante la trasposizione locale dell'*akītu*.

Un altro canale per la trasmissione dell'En.El. al di fuori dei confini mesopotamici, in particolare secondo canoni vicini alla sensibilità greca, fu sua la “trasposizione” per un pubblico non babilonese nell'opera di storia babilonese *Babyloniaca* di Beroso, che è giunta fino a noi in forma estremamente frammentaria, attraverso epitomi successive, come quella di Eusebio di Cesarea (inizio IV secolo d.C.).

Beroso, il cui nome accadico poteva essere *Bēl-r'ē-ušū* “Bel è il suo pastore”¹²⁹⁷, nacque probabilmente durante il periodo della conquista macedone di Babilonia (tra il 330 e il 323 a.C.), o poco prima, e presto divenne un sacerdote-astrologo presso il tempio babilonese dio Bēl (Marduk)

¹²⁸⁸ Bidmead 2014:149.

¹²⁸⁹ Dirven 1997:100, n. 14.

¹²⁹⁰ Bidmead 2002:32-33.

¹²⁹¹ Dirven 1997:100, n. 14 Ad Assur vi sono iscrizioni in aramaico per il dio Aššur e la sua consorte Šerua provenienti dall'edificio di età partica costruito sopra al precedente tempio dedicato ad Aššur. Le iscrizioni, dell'inizio del III secolo d.C., riportano la data 8-11 *nisannu* per numerosi anni di fila.

¹²⁹² Dirven 1997:101-102.

¹²⁹³ Bidmead 2002:35-36.

¹²⁹⁴ Bidmead 2002:35.

¹²⁹⁵ Dalley 1997b:119.

¹²⁹⁶ Frahm 2010:20-21.

¹²⁹⁷ Komoroczy 1973:125.

durante il regno di Seleuco I e di Antioco I; a quest'ultimo dedicò, intorno al 290 a.C.¹²⁹⁸ la sua opera *Babyloniaca*, scritta in greco. Più tardi Beroso si trasferì presso l'isola di Kos (di fronte alle coste dell'Asia Minore), a quel tempo soggetta al sovrano egiziano, dove fondò una scuola di astronomia e astrologia¹²⁹⁹.

Non sono sopravvissute copie integrali della sua opera, tutto ciò che è giunto fino a noi lo ha fatto attraverso fonti secondarie, come le numerose epitomi o i glossari. Vale la pena di citare, tra gli autori classici che hanno conservato dei frammenti dell'opera di Beroso, Posidonio di Apamea (ca. 135 - 50 a.C.)¹³⁰⁰, Alessandro Poliistore (ca. 110 - 40 a.C.)¹³⁰¹ e Giuba II di Mauretania (50 a.C. - 23 d.C.)¹³⁰² i quali, nei propri scritti, sembrano fare riferimento direttamente¹³⁰³ al testo di Beroso; tutti gli autori successivi che trattano di Beroso dipendono almeno da una fonte intermedia¹³⁰⁴.

Nonostante Beroso avesse attribuito al leggendario saggio *Oannes* la paternità dei contenuti del proprio testo, cercando di conferire alla sua opera una certa autorità¹³⁰⁵ che gli doveva servire per legittimare, secondo l'ottica del suo probabile pubblico greco, il suo sapere "barbarico", purtroppo tale espediente non salvò l'opera dall'essere considerata non tanto una fonte storica attendibile, quanto piuttosto una fonte di aneddoti e *mirabilia*¹³⁰⁶. Il tentativo di Beroso di scrivere la storia babilonese con le fonti in suo possesso è comunque encomiabile: si trattava infatti di un genere letterario che nella lunga tradizione mesopotamica era ancora inesplorato, ma molto diffuso in Grecia¹³⁰⁷.

Beroso, dunque, per quanto si può evincere da ciò che è rimasto della sua opera, non cita mai le proprie fonti, indica solamente che ha usato testi molto antichi, che, nonostante la grande sopravvivenza di materiale cuneiforme fino alla nostra epoca, sono per noi perduti. Nel I Libro delle *Babiloniaca* (sopravvissuto in parte grazie ad Alessandro Poliistore e, successivamente a Eusebio di

¹²⁹⁸ Werbrugge & Wickersham 1996:13.

¹²⁹⁹ Werbrugge & Wickersham 1996:14 tale biografia di Beroso non è accettata da tutti gli studiosi, né nelle scansioni temporali, né nei fatti, poiché alcuni esperti difficilmente riescono a conciliare l'immagine del Beroso scrittore di storia con il Beroso autore dei trattati di astronomia. Le fonti antiche, comunque, riconoscono un unico Beroso.

¹³⁰⁰ Werbrugge & Wickersham 1996:27 Posidonio è probabilmente la fonte di quasi tutte le citazioni di Beroso da parte di autori pagani, come: Vitruvio Pollione (seconda metà del I sec. a.C.), Plinio il Vecchio (23/24-79 d.C.) e Seneca (4 a.C.-65 d.C.).

¹³⁰¹ Schironi 2013:244-245, 248 Alessandro Poliistore era considerato grammatico e un paradossografo, piuttosto che uno storico vero e proprio, dal momento che nelle sue opere si occupava di riportare soprattutto curiosità; tuttavia il suo modo di citare parola per parola le proprie fonti come discorsi diretti ha consentito la sopravvivenza di numerosi frammenti di testi altrimenti perduti.

¹³⁰² Schironi 2013:250-251.

¹³⁰³ Schironi 2013:235-243 si veda qui per i riferimenti al compilatore del Glossario di Ossirinco, combinazione dei Papiri di Ossirinco POxy 1802 e POxy 4821.

¹³⁰⁴ Werbrugge & Wickersham 1996:27-31; Schironi 2013:235, n. 1. Tra questi vi sono: Cleomede (seconda metà del II sec. d.C.), Aezio (I o II sec. d.C.), Pausania (ca. 115-180 d.C.), Ateneo di Naucrati (ca. 200 d.C.), Censorino (III sec. d.C.), nonché Flavio Giuseppe (37/8-100 d.C.), Taziano il Siro (nato ca. 120 d.C.), Teofilo di Antiochia (II sec. d.C.) e Clemente Alessandrino (150-215 d.C.) ed Eusebio di Cesarea (260-340 d.C.).

¹³⁰⁵ Talon 2001:270.

¹³⁰⁶ Schironi 2013:252.

¹³⁰⁷ Werbrugge & Wickersham 1996:16.

Cesarea¹³⁰⁸) egli affronta il problema della genesi del mondo, dell'uomo e fornisce anche alcune nozioni astronomiche e astrologiche¹³⁰⁹. Senza citare direttamente l'*Enūma Eliš* (almeno secondo quanto è giunto fino a noi), fa un'interessante trasposizione del tema della creazione, nella quale il processo creativo è connotato come lotta, durante la quale Bēl separa il corpo dell'entità femminile (Tiamat) in due metà, da cui estrae il cielo e la terra. Tiāmat e Bēl sembrano essere caratterizzati come due esseri di natura opposta¹³¹⁰:

Tiāmat	Bēl
Femminile	Maschile
Passiva	Attivo
Caos	Ordine
Oscura	Luminoso
Acqua	Aria

Nel suo racconto Beroso è attento al pubblico di cultura greca che intende raggiungere e si spinge anche ad assimilare alcune divinità greche con quelle che compaiono nel racconto dell'En.El., identificando Tiāmat con Omorka (= "mare" in greco) e Bēl con Zeus¹³¹¹.

Tali entità ricordano in qualche modo anche la creazione esposta dal contemporaneo filosofo Stoico Zenone di Cizio (336/5-263 a.C.), secondo il quale l'universo era basato su due entità, materia e divinità. Come in Beroso, il dio di Zenone era attivo, maschile e il principio che dava forma alla materia; come Tiāmat, la materia era passiva, femminile e in attesa di essere divisa e plasmata¹³¹². Forse Beroso stava cercando di emulare Zenone o forse si trattava solo di una convergenza di pensiero, tuttavia il principio cosmico alla base dell'En.El. era già stato oggetto di interesse da parte della filosofia greca, in particolare era stato trattato dall'aristotelico Eudemo di Rodi (IV sec. a.C.) già prima della trasposizione di Beroso, almeno secondo la citazione riportata da Damascio (VI sec. d. C.) nel capitolo 322.1-6 del suo "Aporie e soluzioni sui primi principi"¹³¹³:

"Among the barbarians, the Babylonians appear to pass over the idea of a single principle in silence and instead to assume two principles of the universe, Tauthe (~Tiāmat) and Apason (~Apsû), making Apason the husband of Tauthe, and calling her the mother of the gods. Of this was

¹³⁰⁸ Werbrugge & Wickersham 1996:30-31 Eusebio è a sua volta la fonte per le citazioni di Beroso da parte di alcuni autori cristiani come Agazia Scolastico (536-582 d.C.), che forse però ancora poteva leggere Alessandro Poliistore; Mosè di Corene (410-490 d.C. ca.); Esichio di Alessandria (V sec. d.C.); Pseudo-Giustino (III-V sec. d.C. ca.); la *Suda* bizantina del X secolo d.C.

¹³⁰⁹ Werbrugge & Wickersham 1996:17 a questo I Libro apparterebbero quindi i frammenti astrologici e astronomici attribuiti già da altri scrittori antichi a Beroso, in quanto la conoscenza in essi contenuta farebbe comunque parte di quel sapere rivelato da *Oannes* agli uomini circa la creazione del cosmo da parte di Marduk.

¹³¹⁰ Haubold 2013:35.

¹³¹¹ Haubold 2013:37: BNJ 680 F Ib (7-8).

¹³¹² Haubold 2013:35.

¹³¹³ Cfr. *Capitolo 3.1.3. Mummu e Capitolo 3.1.4. La generazione delle coppie divine* sulla questione della genealogia divina che apre l'En.El. e sul ruolo di Mummu.

*born an only-begotten son, Moumis (~Mummu) who, it seems, brought about the intelligible universe from the two first principles. The same parents also gave rise to another generation, Dache (Laḥamu) and Dachos (Laḥmu); and yet another, Kissare (~Kišar) and Assoros (~Anšar), who in turn had three sons, Anos, Illinos and Aos. Aos and Dauke begot a son called Belos (~Bēl Marduk) who they say is the demiurge.”*¹³¹⁴

Trad. da Haubold 2013:36

Come Beroso, anche Eudemo identifica due principi cosmici, uno maschile e uno femminile, che tuttavia, contrariamente all'autore babilonese, individua in Apsû e Tiāmat, invece che in Bel e Tiāmat, focalizzando così la propria attenzione sulla genealogia che apre l'En.El., anziché sulla fase di conflitto della IV Tavoleta. Eudemo, inoltre, non cerca di tradurre tali principi secondo il modello greco, ma anzi riporta la questione genealogica nel modo più diretto possibile, lasciando quasi l'impressione di conoscere in qualche misura la fonte accadica o forse addirittura aramaica.

Secondo Haubold, pur non volendo di certo dare a Beroso una connotazione filosofica stoica, va notato come questo autore sfrutti le convergenze tra il pensiero greco e quello mesopotamico per “*present himself as the kind of man whom Hellenistic Greek audiences would have recognized as σοφός, ‘wise’, or φιλόσοφος, ‘a lover of wisdom’.*”¹³¹⁵

È quindi a questo punto, sempre nel corso del Libro I, che Beroso, dopo aver esposto la sua teoria sulla *fisica* del mondo, introduce il tema della creazione dell'uomo, argomento che era di centrale importanza nell'*etica* della filosofia di epoca ellenistica¹³¹⁶. La creazione dell'uomo viene riportata secondo due modalità diverse da un passo di Giorgio Sincello (apice dopo 810 d.C.), *BNJ* 680 F Ib (7-8)¹³¹⁷: nel primo caso è Bel stesso a tagliarsi la testa affinché il suo sangue sia mescolato alla terra per poter plasmare l'uomo¹³¹⁸; nel secondo Marduk si serve del sangue di un altro dio, proprio come accade nell'En.El. Tra le possibili ragioni per la scelta di Beroso di identificare il sangue nelle vene dell'uomo con quello di Marduk vi sarebbe un intento ben preciso di adeguarsi al pubblico greco che stava cercando di raggiungere. In Mesopotamia, infatti, l'uomo era stato creato con il sangue di un *dio ribelle* e per questo e altri motivi doveva lavorare per gli dei. La scelta, invece, di far scorrere nelle vene dell'uomo il sangue di Bel/Zeus, sovrano degli dei, avrebbe reso questa creatura (l'uomo) un essere dotato di νοῦς “ragione” e divina φρόνησις “intelligenza, saggezza”, due caratteristiche analoghe forse all'accadico *tēmu*, “ragione, intelligenza”¹³¹⁹ posseduto dal dio Wê nell'*Atra-Ḥasīs* (A.Ḥ II:103, versione tardo-babilonese).

¹³¹⁴ Eudemus fr. 150 (Wehrli) = Damascius, *De Principiis* 322:1-6. Traduzione da Haubold 2013:36.

¹³¹⁵ Haubold 2013:37.

¹³¹⁶ Haubold 2013:40.

¹³¹⁷ Haubold 2013:40; Werbrugge & Wickersham 1996:43-46, 46 n. 7.

¹³¹⁸ Haubold 2013:41, n. 53. L'argilla è presente in *Atra-Ḥasīs* I:223-226, non in En.El.

¹³¹⁹ CAD vol. T, *tēmu*, 5. “reason”, “intelligence”, p. 85-97, in particolare p. 94.

“While the world was in this state, Bel rose up against the woman and cut her in half. Out of the first half he made the earth and out of the second the heavens. The animals who were in her he destroyed. All this, he says, is an allegorical explanation- For when all was water and only monsters were in it, the god cut off his own head, and the other gods mixed the flood of blood with earth and created men. Because of this men have reason and share in the gods’ wisdom.”

Trad. da Werbrugge & Wickersham 1996:45, par. 53.

Secondo Frahm, questa trasposizione in cui la creazione dell’uomo dipendeva dal sangue stesso di Bēl/Marduk poteva forse riferirsi ad una versione dell’En.El. in cui *davvero* Marduk si era sacrificato e tale aspetto sembra ricordare molto da vicino le sue tribolazioni nel testo dell’*Ordalia di Marduk*¹³²⁰ e darci, ancora una volta, l’impressione della presenza di un discorso estremamente articolato circa l’En.El. e le sue varianti in circolazione.

Tra le ultime e più recenti eco note dell’*Enūma Eliš* vi è quella del già citato filosofo neoplatonico Damascio¹³²¹ (V-VI sec. d.C.), che nella sua opera *Aporie e soluzioni sui primi principî*, riprende il passo di Eudemo di Rodi visto poc’anzi. In quest’opera Damascio, nel descrivere i vari approcci alle qualità dell’Uno, presenta varie tradizioni e, tra queste, quella babilonese. La spiegazione che riporta da Eudemo del pensiero mesopotamico considera, con grande precisione anche filologica, la genealogia divina che apre l’*Enūma Eliš*, dimostrando, diversamente da Beroso, di avere un interesse maggiormente focalizzato sulla genealogia di Bēl/Marduk e sulla sua figura di demiurgo, piuttosto che sulla dinamica del conflitto.

La fortuna di questa citazione si deve alla fonte da cui deriva: il filosofo Eudemo, discepolo di Aristotele, doveva essere agli occhi dei greci un’autorità ben diversa dal “barbaro” Beroso, considerato, nonostante tutto, solo uno scrittore di paradossografia.

La citazione inserita da Damascio, ultimo dei neoplatonici e ultimo scolarca dell’accademia di Atene, sembra rappresentare la tappa finale della trasmissione dell’En.El. (non di Beroso!) o di parte del suo contenuto in una forma ancora chiaramente identificabile, permettendo di conservare l’inizio dell’*Epica Babilonese* in modo quasi intatto ad ormai 1500 anni dalla sua composizione e segnando così uno straordinario traguardo per la fortuna del pensiero babilonese anche in epoca tardo-antica.

Con le riflessioni di questo filosofo si conclude quindi un lunghissimo capitolo del mondo antico in cui l’*Enūma Eliš*, più di mille anni dopo essere stato composto, tramandato, copiato, recensito, ancora poteva offrire spunti di riflessione importanti per la filosofia greca e rappresentare, quindi, un punto di contatto fra due mondi apparentemente molto distanti: il Vicino Oriente e l’Occidente Europeo.

¹³²⁰ Frahm 2010:20. Per altre informazioni sull’*Ordalia di Marduk* cfr. *Capitolo 2.2.1.2. Commentari*.

¹³²¹ Frahm 2010:20-22; Talon 2001:272-275.

5.2. L'eredità intellettuale della *Teologia Menfita*

L'abbiamo già detto altre volte nel corso di questo studio, ma vale la pena ricordare ancora una volta che la *Teologia Menfita* è un *unicum*: non sono ad oggi state rinvenute né copie della stele, né copie su altri supporti del testo che essa riporta. Non si sa se questo testo accompagnasse altre composizioni, se fosse parte di un rituale o di un inno a Ptah o di qualunque altra cerimonia. Non conosciamo nulla al di fuori di quanto ci dice la stele stessa¹³²²: la parte dedicatoria indica che il vecchio papiro da cui proveniva il testo si trovava nel grande tempio di Ptah a Menfi e tale luogo doveva essere anche quello in cui la *Pietra di Shabaka* era situata in antichità. Viste le vicende che hanno determinato l'arrivo della *Pietra* in Europa e la mancanza di un preciso contesto di ritrovamento, appare evidente che risulti assai difficile determinare la considerazione di cui questa elaborazione teologica godeva in antichità.

Una premessa come questa è fondamentale per comprendere come non si possa parlare di eredità della Te.Me o, meglio, della *Shabaka Stone* in senso stretto, quanto, piuttosto, di un'evoluzione, a partire dal Nuovo Regno (ca. sec. XV a.C.), della figura di Ptah come demiurgo. Tale evoluzione sembra avere la sua migliore elaborazione e il suo culmine con la dottrina esposta nella *Shabaka Stone* che, come monumento, sembra rispondere perfettamente al clima di restaurazione dei valori della regalità "unificata" dell'Antico Regno, operata dal faraone Shabaka (715/13-700/698 a.C.) e dagli altri esponenti della XXV Dinastia. Non va dimenticato che questi sovrani erano Kushiti (Nubia) e dunque appartenevano ad un contesto esterno a quello propriamente egiziano, pertanto sentivano il bisogno di legittimare la propria presa di potere. In quest'ottica, la dottrina espressa nella Te. Me. (in particolare la parte "drammatica" del testo, posta sulla parte sinistra della stele) era funzionale alla propaganda di legittimazione del legame tra il sovrano straniero e la tradizione faraonica egiziana. Il testo propriamente "teologico" (parte destra della lastra), invece, offriva una visione del dio Ptah nel ruolo di demiurgo che non era estemporanea, ma anzi, si inseriva perfettamente nel solco della tradizione della creazione mediante la parola (*creatio per verbum*) e cercava di fondere insieme alcuni aspetti già ampiamente elaborati dalla teologia Eliopolitana, come l'Enneade e Atum, con la figura di Ptah, la divinità degli artigiani e dei costruttori adorata da tempo immemore.

Questa evoluzione di Ptah non si conclude con la Te.Me., ma anzi, ha una forte eco anche nel periodo successivo. In epoca tarda cominciano a fiorire anche tutta una serie di sintesi cosmogoniche mirate ad accordare vari aspetti delle teologie a cui abbiamo accennato, nonché l'associazione di Ptah con altre divinità molto popolari durante il periodo tardo e la dominazione

¹³²² Quirke 2015:141.

greco-romana. Tra queste associazioni vale la pena di ricordare quella tra Ptah(-Tatenen) e Amon(-Ra) nel tempio di Ptah a Karkak¹³²³; quella tebana tra Amenapet (“Amon di Luxor”) e Ptah-Tatenen¹³²⁴; Ptah-Khnum di Esna o di Elefantina, e Ptah – Pataikos in forma di nano ancora ai tempi di Erodoto¹³²⁵. A partire dal VI secolo a.C. Imhotep (Alto sacerdote eliopolitano durante il regno di Djoser, III Dinastia, 2680 a.C. ca.) viene divinizzato e diventa oggetto di culto in un tempio situato forse a ovest di Menfi: qui un suo epiteto tipico è “Imhotep, figlio di Ptah”¹³²⁶.

Vale la pena di citare qualcuna di queste sintesi cosmogoniche:

- Pap. Demot. Berlin 13603: intitolato *Demotische Memphitische Theologie*¹³²⁷, è un papiro frammentario in lingua demotica di epoca Greco-Romana. L’autore riunisce insieme elementi che appartengono sia alla tradizione menfita, sia a quelle Eliopolitana, Ermopolitana e addirittura Tebana. All’inizio Ptah, nella sua forma ctonia, esce dal Nun e inizia a prendere corpo nelle tenebre, poi, desiderando che compaia la luce, crea le coppie primordiali dell’Ogdoade con questo scopo. Gli Otto generano il sole nella forma di un bambino racchiuso in un fior di loto¹³²⁸.
- Inno nel tempio di Amon nell’oasi di Kharga (Stanza C, Parete C)¹³²⁹: qui Amon è identificato con Ptah-Tatenen e molte altre divinità. È interessante perché cita Menfi come luogo in cui avviene la creazione e perché si riferisce a Ptah come vasaio, un attributo che generalmente si riferisce a Khnum. Nonostante Ptah sia la divinità degli artigiani, il sincretismo Ptah-Khnum è raro.
- Sethe Theb. T. 87b¹³³⁰: Amon è identificato con Tatenen che a propria volta è definito il creatore dell’Ogdoade, “*Tatenen the great one who begot the Ogdoad in his workshop*”¹³³¹.
- Tempio Tolemaico di Horo a Edfu¹³³²: alla tradizione di Ptah come creatore dell’Ogdoade si riferisce anche un’elaborazione teogonica di area tebana di epoca tarda che voleva identificare Ptah con il serpente *jr-t^c* [Irta], figlio di un altro serpente primordiale chiamato *km-^c.t.f* [Kematef], manifestazione di Amon di Tebe¹³³³. Così nel *sancta sanctorum* del tempio si legge

¹³²³ Sandman-Holmberg 1946:166-167.

¹³²⁴ Sandman-Holmberg 1946:172.

¹³²⁵ Erodoto III, 37; Sandman-Holmberg 1959:182-185.

¹³²⁶ Sandman-Holmberg 1946:194-196.

¹³²⁷ Erichsen-Schott 1954.

¹³²⁸ Sauneron & Yoyotte 1959:33, 58. Si sta parlando della manifestazione di Amon e Amaunet come toro e vacca, “*Le tauerau se précipita sur la vache [si vite] qu’il répandit sa semence sur l’eau, dans le grand Étang d’Hermopolis qui portait [un fleur de lotus] et un bouton de lotus [...]. C’était la fleur de lotus en forme de scarabée, avec une tête de [béliber]. Elle prit la forme d’un enfant, dont le doigt [est sur la bouche. Il porte] une couronne avec une uraeus*”.

¹³²⁹ Sandman-Holmberg 1946:171.

¹³³⁰ Sethe 1929: tav. 5.

¹³³¹ Sandman-Holmberg 1959:185-187.

¹³³² Sandman-Holmberg 1946:36-37.

¹³³³ Sandman-Holmberg 1959:185-187; Sauneron & Yoyotte 1959:33.

“*Tatenen as the Irta-serpent, creator in tꜥh.t-ḏ.t, at the head of Memphis*”¹³³⁴, e nella seconda sala ipostila (probabilmente sempre riferito a Ptah-Irta): “*The King of Upper and Lower Egypt, the Irta-serpent who created the primeval gods, the father of the fathers of all the gods, he who began the primeval gods and created the beings and made that which exists, and created that which is, he who forged the smiths and formed the formers, ... who gave birth to the gods*”¹³³⁵.

- Tempio Tolemaico-Romano di Dendera: nel pronaos del tempio Ptah è definito “*Ptah, he who is south of his wall... Tatenen, the oldest of the Primordial gods, the first primordial god, who created that which exists and after whose coming into existence everything else came into being*”¹³³⁶.
- Tempio Tolemaico di Khnum a Esna: qui Ptah e Khnum, entrambi considerati creatori, vengono accostati, cosa che avviene solo nel periodo tardo della storia egiziana e non di frequente. A Dendera Khnum è considerato il protettore dell’Alto Egitto, probabilmente perché il suo centro di culto principale era Elefantina, mentre Ptah è il protettore del Basso Egitto, in virtù della sua diffusione in area menfita¹³³⁷.

Dalle testimonianze esposte poc’anzi si evince che in epoca tarda il culto di Ptah si diffonde anche in aree assai distanti da Menfi, come il sud tebano e l’area di Esna, Edfu ed Elefantina. In questi luoghi Ptah non compare mai solo, ma sempre in congiunzione con una divinità proveniente da un’altra elaborazione teologica, come l’Ogdoade di Ermopoli o Amon-Ra di Karnak.

La concezione di Ptah come creatore rimane costante, anche se l’aspetto specifico della parola creatrice sembra passare forse in secondo piano, giacché l’accento sembra essere posto sul suo essere la divinità primigenia.

Nel periodo greco-romano la parola creatrice è oggetto di un’ulteriore elaborazione all’interno della dottrina della dea Neith a Esna¹³³⁸, il cui esito è così spiegato da Ciampini: “*le parole divine non assolvono solo al compito demiurgico, ma diventano entità autonome, e come tali fanno parte di un sistema divino primordiale cui concorre l’Ogdoade e lo stesso dio sole Ra*”, dove “*i Pronunciamenti divini non partecipano solo alla creazione, ma costituiscono piuttosto il segno di*

¹³³⁴ Traduzione da Sandman-Holmberg 1959:185-186.

¹³³⁵ Traduzione da Sandman-Holmberg 1959:185-186.

¹³³⁶ Sandman-Holmberg 1946:37; l’iscrizione è edita in Brugsch 1884:763.

¹³³⁷ Sandman-Holmberg 1946:187.

¹³³⁸ Wilkinson 2003:156-159. È una dea importantissima, venerata già in epoca protodinastica e fino alla fine dell’era faraonica, con una mitologia in costante accrescimento. Il suo culto coinvolgeva diversi aspetti, che andavano dalla guerra, alla nascita, alla creazione e ai riti funerari. Nell’ambito della creazione era identificata con le acque del Nun, con la forza creativa presente all’inizio della creazione e con il processo di creazione vero e proprio. Nel periodo romano i testi del Tempio di Khnum a Esna la definiscono una divinità dell’Alto Egitto che era emersa dalle acque primordiali per creare il mondo, prima di navigare verso nord e fondare la città di Sais, nel Delta. Questi stessi testi dichiarano che Neith era il demiurgo originario che aveva creato sia Ra, sia il serpente Apophis, sia l’umanità.

un potere attivo che diventa protezione intorno alla dea che naviga nelle acque primordiali nel suo aspetto di vacca divina”¹³³⁹.

5.3. L’eredità del Vicino Oriente Antico

L’eredità del Vicino Oriente sullo sviluppo del pensiero Occidentale relativo al ruolo della parola nella creazione è molto problematico da valutare e quantificare.

Tra le ragioni alla base di questo “impedimento” vi è la difficoltà sostanziale dell’approccio multidisciplinare. Ciò si traduce, in concreto, nella valutazione dell’ipotesi che determinate elaborazioni del pensiero umano potessero aver avuto come zona di sviluppo e meditazione iniziale già la Mesopotamia e l’Egitto, e non essere quindi frutto unico della mente greca, alla quale, comunque, va di certo il merito di averle arricchite e sviluppate notevolmente. Allo stesso modo, è problematico, come abbiamo avuto modo di vedere nel capitolo introduttivo in relazione alla vicenda *Babel und Bibel*¹³⁴⁰, anche mettere in relazione quanto emerso dai nostri testi con la Bibbia, l’altro grande termine di confronto per la produzione mitologico-letteraria del Vicino Oriente Antico.

Come abbiamo avuto modo di scoprire, l’*Enūma Eliš* ha avuto un percorso, seppur di non facile definizione, anche all’interno del pensiero greco. Secondo van de Mieroop, la creazione in En.El. può essere così sintetizzata¹³⁴¹:

- l’acqua è la materia primigenia;
- gli dei hanno origine dall’unione di elementi maschili e femminili;
- il conflitto generazionale porta al cambiamento.

Tali principi avrebbero più di un’analogia con le speculazioni dei Presocratici (es. Talete e l’acqua) e, per quanto riguarda il conflitto generazionale, anche con la *Teogonia* di Esiodo.

Se pure, per qualche motivo, non si vuole accettare una data di composizione del poema babilonese intorno al 1100 a.C., i frammenti più antichi rinvenuti, datati su base paleografica a IX sec. a.C. ca., possono lasciar supporre una qualche forma di contemporaneità tra l’En.El. ed Esiodo. Va invece sottolineato che tali frammenti sono sicuramente anteriori ai Presocratici, i primi dei quali, a loro volta, sembrano essere immediatamente successivi al regno di Assurbanipal, la cui “biblioteca” ha restituito il numero più copioso di documenti attestanti l’En.El.

Di certo, il confronto tra la millenaria tradizione mesopotamica e la nascente filosofia greca poteva avvenire molto più agevolmente su contenuti *mediati*, forse attraverso l’esperienza delle culture

¹³³⁹ Ciampini 2015:17.

¹³⁴⁰ Cfr. *Capitolo 1.4.1. Confronti ancora tabù? Un secolo di Babel und Bibel* Streit.

¹³⁴¹ Van de Mieroop 2016:5.

anatoliche, che non direttamente sulle fonti accadiche. Sul piano dell'accesso alle fonti originali babilonesi, infatti, la scrittura, più che la lingua, costituiva l'ostacolo più grande: il cuneiforme poteva essere appreso secondo vari livelli di complessità, che andavano da una sorta di "alfabetizzazione" di base, utile per chi aveva a che fare con contabilità e amministrazione, fino alla padronanza della sua polisemia, che doveva essere invece appannaggio di un gruppo molto più ristretto¹³⁴².

L'esperienza babilonese del reale, almeno secondo quanto emerso dallo studio dell'En.El., si basava quindi sulla scrittura e sull'interpretazione dei vari livelli di significato di questa scrittura, con lo scopo finale di giungere alla verità¹³⁴³. È in tal senso che "*Greeks could not*¹³⁴⁴ *adopt the Babylonian methods of philosophy because they did not adopt their methods of reading*"¹³⁴⁵, ma poterono comunque assorbire dettagli cosmogonici babilonesi attraverso la mediazione di altre culture, come quelle Anatoliche.

Van de Mieroop si spinge più oltre e riporta un passaggio del *Timeo* di Platone che racconta una creazione ordinata, quasi "matematica", come quella di Marduk nella V Tavoleta dell'En.El.:

En. El., V:1-4 ¹³⁴⁶	<i>Timeo</i> , 38d ¹³⁴⁷ ,
<i>He fashioned heavenly stations for the great gods, And set up constellations, the patterns of the stars. He appointed the year, marked off divisions, And set up three stars each for the twelve months.</i>	<i>Affinché il tempo fosse creato, furono fatti il Sole e la Luna e altri cinque astri, che si dicono pianeti, per distinguere e guardare i numeri del tempo</i>

La grande differenza non sarebbe dunque nella "costruzione" matematica, ordinata e rigorosa del mondo, che sembra essere presente in entrambe le tradizioni, ma nel ruolo della scrittura che, nel pensiero filosofico greco, non sembra aver alcun ruolo di rilievo. In completa antitesi con il pensiero degli scribi babilonesi, nella critica della "Teoria del Sogno" nel *Teeteto* di Platone¹³⁴⁸, Socrate dichiara che una sillaba è o (a) non più che gli elementi che la compongono (cioè le singole lettere), o (b) qualcosa oltre e al di sopra di questi elementi e quindi, in tal senso, seppure abbiamo

¹³⁴² Veldhuis 2011 distingue tra tre diversi livelli di alfabetizzazione (*literacy*), che chiama *functional* (70-73), *technical* (73-74) e *scholarly* (74-80). La complessità a cui si riferisce l'interpretazione dei Cinquanta Nomi di Marduk è quella dell'ultimo livello, *scholarly*.

¹³⁴³ Van de Mieroop 2016:9.

¹³⁴⁴ In corsivo nel paragrafo originale.

¹³⁴⁵ Van de Mieroop 2016:10.

¹³⁴⁶ Van de Mieroop 2016:4 utilizza la traduzione in Foster 2005:463. Qui abbiamo preferito Lambert 2013:99.

¹³⁴⁷ Van de Mieroop 2016:11 utilizza la traduzione in Waterfield 2008:26. Qui abbiamo preferito la traduzione di Piccolo 2009:19-20.

¹³⁴⁸ *Teeteto*, 202d-206c.

la conoscenza delle singole sillabe, l'analisi delle singole lettere che le compongono non migliora la nostra conoscenza delle sillabe in sé.

Come abbiamo visto, la metodologia alla base della conoscenza della realtà per i babilonesi era letteralmente in traducibile nel mondo greco. Anche l'approccio di Eudemo di Rodi¹³⁴⁹ non era rivolto a conoscere interamente l'En.El., ma solo l'inizio della I Tavola, che era funzionale al confronto tra l'idea di un unico principio creativo aristotelico e la duplicità di quello del poema babilonese.

Nonostante la grande circolazione di idee, modelli e intellettuali, durante il periodo ellenistico, la dominazione Seleucide sulla Mesopotamia non sembra aver dato origine a prodotti letterari ibridi greco-babilonesi, come per contro è accaduto nell'Egitto Tolemaico. Da un punto di vista artistico vi sono delle contaminazioni, tuttavia eventuali contenuti babilonesi sono passati in Grecia non tanto per l'intervento dei greci stessi, quanto piuttosto grazie al contributo di personaggi mesopotamici, come Beroso o come Diogene di Babilonia¹³⁵⁰ (seconda metà III sec. a.C – prima metà II sec. a.C.) o altri ancora, di cui si è persa la memoria. Beroso si preoccupa di tradurre (e quindi di mediare) il pensiero mesopotamico secondo la sensibilità ellenistica e abbiamo già avuto modo di osservare come il suo lavoro non godesse di grande considerazione, in quanto ritenuto paradossografia e quindi non all'altezza degli standard della storiografia classica. La cultura ellenistica non si interessa alle peculiarità del cuneiforme: tradurre dall'accadico al greco è un buon esercizio, ma non permette di cogliere tutta la complessità del millenario sistema di scrittura e quindi, pian piano, anche l'élite intellettuale babilonese è costretta a mutare le proprie abitudini per adattarsi al nuovo clima culturale della κοινή greca¹³⁵¹, senza mai riuscire ad integrarsi perfettamente.

È interessante, quindi, che la citazione di Eudemo di Rodi provenga da Damascio (VI sec. d.C. - ben oltre l'inizio dell'era cristiana) perché scavalca interamente Beroso e tutta la tradizione delle sue epitomi, testimoniando l'interesse, anche a distanza di molti secoli, verso i diversi principi di creazione mesopotamica, ma nell'ambito della rielaborazione operata da un autore greco e non da un "barbaro" grecizzato.

L'Egitto Tolemaico, e successivamente romano, presenta una situazione che è diametralmente opposta a quella mesopotamica. Nella Valle del Nilo i conquistatori greci assumono atteggiamenti tipici (un esempio fra tutti è la successione dinastica secondo il modello faraonico del matrimonio tra consanguinei) e danno origine a prodotti culturali che possono essere sia perfettamente tradizionali, sia ibridi, mescolando insieme modi, lingue e idee appartenenti ad entrambe le culture.

¹³⁴⁹ Secondo quanto riporta Damascio (VI sec. d. C.) nel capitolo 322.1-6 del suo *Aporie e soluzioni sui primi principî*.

¹³⁵⁰ Van de Mierop 2016:212.

¹³⁵¹ Van de Mierop 2016:214.

La letteratura in demotico di questo periodo mostra diverse influenze nella scelta di idee e temi greci, nonché, da parte dei greci stessi, una volontà di conformarsi alla tradizione egiziana che si traduce nella popolarità di alcuni culti anche al di fuori dei confini dell'Egitto e nella composizione di numerosi inni dedicati a divinità come la dea Iside¹³⁵². A ciò si deve aggiungere anche la nascita del sistema di scrittura alfabetica che serviva ad esprimere il dialetto copto e che si avvaleva dell'impiego di lettere greche e segni demotici per rendere adeguatamente la lingua.

Sul fronte della nostra ricerca, oltre al già citato fiorire delle diverse forme sincretistiche del dio Ptah, va notata l'evoluzione in epoca Tolemaica della dottrina della parola creatrice riferita alla dea Neith, nonché la dottrina della reliquia delle parole creatrici a Esna. Tali reliquie in altri centri personificano *“quelle entità che non appartengono ancora al mondo creato, e la cui esperienza vitale è ristretta a un momento preciso del mondo: quello delle origini”*¹³⁵³, ma a partire dal I sec. d.C. a Esna sono interpretate come la parola performativa della dea Neith, identificata con il creatore e con le acque primordiali del Nun, e sembrano rifarsi direttamente ai concetti di *ḥw* (Parola performativa) e *sj3* (Percezione) come principi impiegati dal creatore durante la creazione stessa¹³⁵⁴. La personificazione delle parole della dea riflette il piano razionale e ordinato (anche matematicamente) secondo il quale il cosmo sarebbe stato creato in sostanziale accordo con quanto già espresso nella Te.Me. Anche nella dottrina di Neith a Esna è ribadito il concetto del legame tra la parola e il segno geroglifico, entrambi potenzialmente infiniti nelle loro molteplici manifestazioni. Nella dottrina di Esna le parole divine, definite i *Sette Pronunciamenti di Meheturet* (*mḥ.t-wr.t*)¹³⁵⁵, una volta assolto il loro compito durante la creazione, diventano entità autonome, alla stregua dell'Ogdoade o di Ra, e sono il segno di un potere divino che *“diventa protezione intorno alla dea”*¹³⁵⁶.

Nell'Egitto di epoca greco-romana la cultura faraonica e l'ellenismo cercano di dialogare insieme: tra gli sviluppi più significativi della dottrina delle *Sette Parole Creatrici di Meheturet* vi sarebbe l'analogia con la cosmogonia narrata nel Pap. Leiden J 395¹³⁵⁷, un papiro magico greco in cui a queste sette Parole corrisponderebbero le sette risate creatrici del dio¹³⁵⁸.

*“So saying, he clapped 3 times, and the god laughed 7 times: “CHA CHA CHA CHA CHA CHA CHA CHA”. When the god laughed, 7 gods were born (who encompass the cosmos - see above-for these are those who appeared before [the world was formed])”*¹³⁵⁹

¹³⁵² Van de Mieroop 2016:213.

¹³⁵³ Ciampini 2015:14.

¹³⁵⁴ Ciampini 2015:15.

¹³⁵⁵ Come ad esempio in *Esna* 206:12-13; 206:16.

¹³⁵⁶ Ciampini 2015:17.

¹³⁵⁷ PGM XIII 163ss.

¹³⁵⁸ Betrò 2003:7.

¹³⁵⁹ Traduzione da Betz 1986:176.

Tale sviluppo sembra essere l'ultima elaborazione di un concetto di parola creatrice e performativa su cui l'Egitto aveva fondato gran parte della sua concezione cosmogonica di un universo razionale generato dal creatore (Ptah, Neith) nella sequenza pensiero – parola – scrittura geroglifica.

CAPITOLO 6

Note Conclusive

6.1. Approccio comparativo

Abbiamo deciso di affrontare lo studio comparativo della Parola Creatrice in Egitto e Mesopotamia non partendo dal concetto astratto in sé per vederlo applicato ai due interi sistemi di pensiero, ma piuttosto da due casi studio specifici, come l'*Enūma Eliš* e la *Teologia Menfita*, che rappresentano entrambi la più complessa – nonché completa - elaborazione di una lunga tradizione che è sia religiosa, sia letteraria.

Si è scelto di adottare l'approccio comparativo partendo non immediatamente con i due testi, ma con l'analisi del “*Rituale di Apertura della Bocca*”, definito *mīs-pî* in Mesopotamia e *wp-t-r3* in Egitto. Questo rituale è stato scelto per motivi ben precisi: perché si tratta di un fenomeno che è presente con lo stesso nome in entrambe le culture e che ha oltretutto il medesimo scopo, ovverosia vivificare l'immagine della divinità, sia essa una statua o altro. Questo rituale ha una valenza estremamente performativa, in quanto la sequenza di parole e gesti sono atti a modificare la materia del destinatario del rito (sia esso una statua, un edificio, un segno o altro) per “vivificarlo” e renderlo divino. Il *mīs-pî* si è rivelato un elemento di grande importanza anche nello studio di un testo come “*Erra e Išum*”, dove è proprio la necessità di rimettere a nuovo una statua che dà il via ad una serie di conseguenze assai gravi. Inoltre, sia nell'En.El., sia nella Te.Me. è attestata l'importanza del mantenimento del culto degli dei, non solo rispetto alla routine giornaliera, ma proprio rispetto alla loro vivificazione mediante il rituale.

Lo studio comparativo delle due teologie è stato utile per chiarirle entrambe: mettendole a confronto, sono emerse le loro valenze specifiche e il loro senso profondo, nonché il ricorrere di alcuni temi che sembrano essere diffusi su una scala più ampia di quella della singola cultura, come ad esempio l'importanza della Parola nel processo creativo, soprattutto divino, il nome-destino, la creazione del cosmo secondo un piano ordinato, la concezione polisemica della scrittura.

L'impressione finale è quella, già nel passaggio tra II e I millennio a.C., della diffusione nel Mediterraneo Orientale di una speculazione su temi che sembrano diventare via via più astratti. Abbiamo visto alcuni precedenti dell'elaborazione concettuale della Te.Me. espressi in modo sempre più chiaro e completo nel corso del Nuovo Regno, in particolare in epoca Ramesside (ca. XIII sec. a.C.), mentre sul fronte mesopotamico la proposta di una datazione dell'En.El. intorno al XII secolo a.C. pone il poema in una prospettiva che è quasi sincronica rispetto a quella egiziana. L'incertezza sulla reale epoca di produzione del testo originale di entrambe le teologie rimane; tuttavia l'inizio del VII secolo a.C. è il momento in cui davvero esse sono presenti e complete, cioè

durante la fine del regno di Shabaka e all’inizio di quello di Sennacherib in Assiria. Shabaka cerca di affermare il proprio potere dopo aver riunificato un Egitto fortemente diviso e lacerato da continue lotte intestine inserendosi nel solco di una delle più antiche tradizioni religiose egiziane, cioè quella del dio Ptah di Menfi; Sennacherib, invece, cerca di eliminare il suo “problema babilonese”, non solo distruggendo Babilonia, ma anche “rapendo” la statua di Marduk. Ha forse inizio nel regno di Sennacherib il programma religioso che abbiamo visto espresso nella cosiddetta *Recensione Assira* e nell’*Ordalia di Marduk*, volto a far assumere al dio Aššur il compito di essere il creatore all’interno dell’En.El. ed è quindi a questo periodo che corrisponde una delle più significative “rimeditazioni” sul ruolo del creatore e sul suo essere, nella forma di Aššur/Anšar creatore sia dei propri antenati, che di sé stesso.

Aššur/Anšar auto-generato¹³⁶⁰ non può che farci venire in mente Atum, la materia primordiale a sua volta auto-generata della tradizione Eliopolitana, o come Ptah nel testo della stele Ramesside NCG 897/AEIN 54, 1-5, mostrando chiaramente come questa idea fosse oggetto di grande meditazione e speculazione intellettuale in entrambe le culture.

Pur in assenza di un metalinguaggio, all’interno degli ambiti culturali analizzati, possiamo riconoscere, almeno nella Te.Me., una elaborazione che si avvicina notevolmente a quella comunemente definita “filosofica”, che potrebbe essere quantomeno paragonata (pur con le dovute differenze) a quei concetti che in ambito filosofico greco sono definiti “potenza” e “atto”, ma che il linguaggio egiziano esprime diversamente, mediante l’impiego di tre termini: *sj3*, “discernimento”, “ciò che è stato ideato o concepito dal cuore”; *ḥw*, la “ripetizione di ciò che il cuore ha ideato”, cioè “parola creatrice”. Mediante il potere di *ḥk3*, la “magia”, la combinazione tra *ḥw* e *sj3* sembra riflettere un processo cognitivo in cui l’ordine – o Cosmo, secondo la mentalità egiziana – è stabilito attraverso il discernimento e la sua espressione orale. La parola performativa (e dunque la magia) presenta due componenti: una Percezione, che avviene nel cuore, e una Annunciazione, cioè l’espressione creativa di un pensiero attraverso il mezzo della parola pronunciata. In apparenza l’En.El. si comporta diversamente, tuttavia la riflessione e l’attività di commento ai Nomi di Marduk dimostra che anche qui è presente una concezione filosofica del cosmo estremamente razionale che, tuttavia, si esprime mediante l’incredibile polisemia della scrittura, più che con uno specifico linguaggio¹³⁶¹ dedicato unicamente alla funzione della Parola Creatrice.

¹³⁶⁰ K 5413a (=Grayson & Novotny 2014, 159), l. 1: *a-na* ᠒ AN ᠒ .šÁR LUGAL *kiš-šat* DINGIR.MEŠ *ba-nu-u ram-ni-šú* AD DINGIR. ᠒ MEŠ GAL.MEŠ ᠒ , “Al dio Aššur [n.d.r. scritto Anšar] re di tutti gli dei, colui che ha creato sé stesso, padre dei grandi dei”.

¹³⁶¹ Van de Mierop 2016:3-12.

6.2. La prospettiva linguistica

L'utilizzo della prospettiva linguistica della cosiddetta "Parola Creatrice" o "Parola performativa" è stato utile per cercare di definire compiutamente le concezioni cosmogoniche espresse nella *Teologia Menfita* e nell' *Enūma Eliš*. Partendo, infatti, da una base teorica come quella degli atti linguistici di Austin (e successiva critica) è stato possibile individuare quegli enunciati performativi che all'interno dei due testi sono fondamentali per l'attuazione dei processi di creazione.

Vista la peculiarità della lingua accadica, tale performatività è stata talvolta individuata anche sul piano grammaticale, mediante il riconoscimento di elementi specifici che gli studiosi identificano come "performativi". Ciò non è stato fatto per il testo egiziano, non tanto per l'eventuale presenza o assenza di elementi grammaticali performativi, quanto perché il testo stesso è stato inteso come *definizione* del potere performativo della parola: la creazione è narrata come susseguirsi di atti linguistici che sono grado di agire nel reale e in grado di farsi essi stessi realtà autonoma seguendo il modello di equilibrio espresso dal concetto di *Maat*.

La metodologia impiegata per l'analisi del testo è stata basata sul confronto e sull'applicazione di modelli di analisi, che hanno consentito una riflessione approfondita su questi due documenti, secondo una prospettiva che mira ad essere innovativa e a fornire nuovi spunti per future riflessioni sul rapporto tra Creazione/Creatore e linguaggio, soprattutto in ambito mesopotamico.

6.3. Le modalità di creazione

La *Teologia Menfita* sembra contemplare fondamentalmente un'unica modalità di creazione: la successione *pensiero – parola – scrittura*, all'interno della quale viene fatta rientrare anche l'Enneade Eliopolitana (Te.Me. col. 55-56). Attraverso questo processo viene generato l'intero cosmo: prima il mondo divino, nella forma degli dei e del culto, poi anche quello umano, soprattutto nella forma delle istituzioni che regolano la società (Te.Me. col. 57-60).

L'*Enūma Eliš*, in quanto *summa* di una tradizione religiosa plurisecolare che ripropone svariati temi e stilemi tradizionali declinati secondo l'esigenza della teologia di Marduk, esamina tutta una serie di modalità creative, tra le quali compare anche la parola. Tale mezzo è considerato in quest'ambito soprattutto nella sua capacità di definire, di plasmare la materia e di "in-formarla".

La magia è una componente quasi "strutturale" della tradizione egiziana: *ḥkz*, "magia" è quella forza che permette alla parola detta di essere performativa e questa parola è creata da Ptah in forma di *mdw ntr*, "parole sacre" che diventano realtà agendo sulla materia primordiale di Atum. La lingua, soprattutto quando scritta, è sacra, magica e performativa per definizione.

Nel contesto dell'En.El. la parola è usata non tanto per creare, quanto per modificare uno stato di cose pre-esistente e quindi per “in-formare” una determinata materia: la costellazione distrutta e poi ricreata da Marduk è materia sulla quale la parola del demiurgo agisce. Marduk non ha a che fare con la creazione *ex nihilo*: la sua parola agisce su qualcosa che esiste già (la costellazione) e anche quando si accinge a dare forma al cosmo si avvale del corpo della sconfitta Tīāmat.

Sia nella Te.Me. che in En.El., i due creatori procedono seguendo uno piano ben preciso, che per Ptah è il pensiero concepito nel cuore, mentre per Marduk si tratta del fatto che lui *nīklāti ibanni*, “he creates artful things”, espressione che compare più volte nel corso del poema (IV:136; VI:2, 38, VII:112, 116). Il processo che è alla base di questa sua creazione intelligente è espressa così a VI:4 *ša ina libbīšu uštāmu inamdin milku*, “He counsels that which he had pondered in his heart”, in relazione al piano per la creazione dell'uomo. Dunque anche Marduk, come Ptah, pensa nel suo cuore (*ina libbīšu*) e poi esprime a voce il proprio pensiero (*uštāmu*). Gli strumenti di Ptah sono i medesimi: il cuore (*h3.tj* e *jb*) è la sede del pensiero, la lingua (*ns*) è l'organo che permette alla parola performativa di essere pronunciata.

Sorge il dubbio che come già per altri incantesimi definiti esplicitamente come tali all'interno dell'En.El., anche nel caso dell'atto verbale di Marduk sulla costellazione potremmo essere di fronte ad un incantesimo: le esatte parole del dio vengono taciute, restituendoci l'impressione che, in fondo, anche il potere del comando di Marduk (spesso definito *anutu*) abbia una grandissima componente “magica”. Ciò non deve stupirci: il terzo nome che Marduk riceve nel poema, Asalluḫi (VI:101 *uštātir Anšar* ^d*Asalluḫi ittabi šumšu*, “Anšar gave him his exalted name, Asalluḫi” e poi nuovamente Asalluḫi a VI:147, Asalluḫi-Namtila a VI:151 e Asalluḫi-Namru a VI:155) è l'aspetto di Marduk come mago nella tradizione degli incantesimi mesopotamici, soprattutto in coppia con il padre Enki/Ea.

Rispetto alla Te.Me., l'En.El. si distingue per la presenza di diverse modalità di creazione che, in ordine di apparizione nel testo, sono:

- la riproduzione biologica (Tiamat, le coppie divine, Damkina);
- distruggere per ricreare (Ea che uccide Apsû e ne impiega il corpo per creare la propria dimora; Marduk che crea il mondo dalle spoglie di Tiamat);
- la parola creatrice (Marduk e il comando alla costellazione; le risoluzioni dell'Assemblea dei Grandi Dei, i Cinquanta Nomi di Marduk);
- la creazione artificiale / artigianale (le armi di Marduk, l'Uomo);
- la creazione corale (la città di Babilonia, i Cinquanta Nomi di Marduk).

Ad ognuna di queste modalità di creazione, si affianca sempre il tema del “decreto”: l'assemblea divina agisce mediante decreti, che sono, a tutti gli effetti, una forma della Parola Creatrice, in

quanto determinano un mutamento significativo dello *status* di Marduk, perfezionando sempre di più le sue qualità. Anche i Cinquanta Nomi di Marduk sono espressione della Parola Creatrice, ma, allo stesso tempo, espressione anche della creazione corale, in quanto vengono attribuiti dai Grandi Dei riuniti insieme. L'espressione di questi nomi è connessa direttamente alle qualità di Marduk, ma, allo stesso tempo, anche a quelle del cosmo, dal momento che “*every single one of them elucidates*”¹³⁶² *how he directed a part of the universe*”¹³⁶³.

In En. El. il nome e il destino sono il risultato più importante e significativo dell'impiego della parola performativa: la loro attribuzione e fissazione determina l'esistenza, l'essenza e la permanenza nel mondo reale di ciò che viene nominato o decretato. I Nomi di Marduk sembrano essere anche uno dei modi per esprimere quella che può essere considerata come una tendenza all'enteismo che viene applicato alla definizione del demiurgo. In un certo senso, pronunciando i nomi di Marduk gli dei non solo creano coralmemente, ma ri-creano se stessi nell'unica figura di Marduk. Sembra quindi possibile individuare un ulteriore aspetto performativo racchiuso nella parola: non solo la parola definisce la divinità, ma la crea; la divinità “si crea” attraverso la parola. Tale riflessione, pur con tutte le dovute cautele del caso, sembra rimandare al principio neotestamentario dell'*erat Verbum*. Se questo fosse effettivamente il caso, l'affermazione “Aššur creatore di se stesso” delle iscrizioni di Sennacherib indicherebbe l'esistenza di una meditazione proprio su questo punto.

6.4. La creazione come piano divino

Sia l'esperienza mesopotamica che quella antico egiziana sono fortemente caratterizzate dal loro rapporto con la scrittura.

In Mesopotamia il sistema cuneiforme si basava su segni che potevano avere molteplici rese fonetiche, basate soprattutto sulla connessione tra il sumerico e l'accadico, due lingue che venivano trattate come “parallele”, fatto che si evince anche dalla grandissima varietà di testi bilingui prodotti e copiati nell'arco dei tre millenni della storia mesopotamica. Ogni segno cuneiforme, quindi, contribuiva ad accrescere la varietà di potenziali letture e interpretazioni di una parola. La parte dell'En.El. dedicata ai Cinquanta Nomi di Marduk esprime esattamente questo concetto: ogni nome è accompagnato da una spiegazione che è volta ad indirizzare le possibili letture del nome stesso e l'interpretazione dei singoli segni, al fine caricare il testo di ulteriore significato¹³⁶⁴. L'autore dell'En.El. e i suoi commentatori antichi usarono questo sistema (tipico dei *literati* babilonesi) non tanto con lo scopo di creare giochi di parole, quanto per rivelare il significato più nascosto del testo

¹³⁶² Van de Mierop 2016:219 “*elucidating*” nell'originale.

¹³⁶³ Van de Mierop 2016:219.

¹³⁶⁴ Van de Mierop 2016:7.

e quindi, in ultimo, la verità. In tale modo legarono la parola scritta alla realtà della creazione: ogni nome di Marduk corrispondeva ad un aspetto della creazione e della civiltà, “*every aspect of civilization came into being at the time of creation through this naming process*”¹³⁶⁵. Questo sistema di attribuzione dei nomi dimostrava un altro aspetto fondamentale della creazione: tutto era stato creato secondo un piano divino ben preciso, perché non va mai dimenticato che più volte nel poema viene ribadito che Marduk *nīklāti ibanni*, “he creates artful things” (IV:136; VI:2, 38, VII:112, 116). In tal senso, quindi, il poema offriva un “*system of analysis, the key to understanding the universe*”¹³⁶⁶ e quindi non solo una cosmo-gonia, ma anche una cosmo-logia. Marduk è il creatore che “sistematizza” il caos del corpo di Tiamat e ne genera un universo ordinato, sia sul piano divino, sia su quello umano, come i vari nomi di Marduk ci ricordano¹³⁶⁷.

Anche in Egitto il rapporto tra scrittura e realtà è fondamentale ed è sintetizzato nella frase dalla col. 59 della Te.Me.: “*Thus Ptah was satisfied after he had made all things (jḥ.t nb.t) and all divine words (mdw-nṯr nb)*”, dove, lo abbiamo detto altre volte, il termine *mdw-nṯr* indica anche i segni geroglifici. Secondo la dottrina espressa dalla Te.Me., “*Creation is an act of articulation - conceptually, iconically, phonetically. The written signs originate at the same time as the things they stand for and the names they bear*”¹³⁶⁸. Le *mdw-nṯr* sono sì parole divine, ma non tanto nel loro valore fonetico, quanto piuttosto nel loro valore iconografico: è il segno scritto, il geroglifico vero e proprio ad avere importanza. Secondo Assmann, i geroglifici sarebbero le “*forme*” (in senso platonico) delle cose che costituiscono la totalità del mondo reale, tracciando così una relazione fondamentale tra il pensiero e il segno scritto¹³⁶⁹. Il pensiero egiziano che ha partorito la Te.Me. sembra essere imperniato sul concetto di analogia strutturale tra il linguaggio e il cosmo, dove il mondo sarebbe il risultato non solo di un atto verbale, ma anche di una scrittura: dal pensiero del creatore, alla sua lingua e infine alla scrittura.

Sembra quindi possibile individuare sia in Mesopotamia, sia in Egitto una grandissima attenzione verso la Parola, non solo pronunciata dalla divinità, ma soprattutto scritta e scomposta nelle singole componenti grafiche che la costituiscono e che diventano il sistema per arrivare alla comprensione del reale e del piano ordinato della creazione divina.

¹³⁶⁵ Van de Mierop 2016:9.

¹³⁶⁶ Van de Mierop 2016:9.

¹³⁶⁷ Cfr. Capitolo 3.4. I Cinquanta Nomi di Marduk.

¹³⁶⁸ Assmann 2007:27.

¹³⁶⁹ Assmann 2007:27-28.

6.5. La terminologia della creazione

Nell'ambito della *Teologia Menfita* i termini riferiti alla creazione mediante la parola presentano una variabilità molto ristretta nel corso di tutto il testo. I verbi che indicano la creazione sono solo tre: *hpr* ("nascere", "entrare in esistenza", "esistere", "diventare", "trasformarsi), *jrj* ("creare", "generare (di umani)", "fare (cose concrete)", "decretare", "costruire"), *msj* ("far nascere", "creare" (degli dei), "dare forma"). Accanto a questi tre verbi, i sostantivi davvero riferibili alla creazione (e non al creato) rimangono costanti¹³⁷⁰: il cuore (*h3.tj* o *jb*), la lingua (*ns*), i denti e le labbra (*jbh.w*, *sp.t(j)*). Il discorso divino è caratterizzato come *mdw-ntr* ("parole divine", "decreti divini", "scrittura sacra (= geroglifici)"), *k33.t* ("pensiero", "piano"), *wd.t* ("comando", "decreto"), *md.t* ("discorso", "parole").

Sul fronte mesopotamico, invece, l'Enūma Eliš presenta una grandissima varietà di termini appartenenti al campo semantico della parola pronunciata (dodici sostantivi, nove verbi e tre termini riferiti agli incantesimi), che viene caratterizzata in ogni singola sfumatura. Lo studio approfondito sulla diversità delle valenze della parola pronunciata porta come corollario l'analisi spasmodica della parola scritta, che sembra essere il modo attraverso cui il pensiero mesopotamico cerca di capire la verità¹³⁷¹: la presenza di commentari mostra come la speculazione in essi contenuta (etimologia, spiegazioni, riferimenti culturali...) sembri avvolgersi all'infinito su sé stessa e sui singoli segni del testo, portando quasi all'esasperazione il concetto di polisemia del cuneiforme. Forse tale studio è il risultato di un'analisi scribale precedente, volta ad analizzare nella parola una pregnanza di significati diversi, anche a seconda del contesto in cui essa è inserita. La predisposizione a tale analisi può diventare, tuttavia, il limite della riflessione mesopotamica, che, concentrandosi sull'esposizione di quest'ampiezza di significati, arriva a scavare in una dimensione quasi esoterica che per noi spesso non risulta più riconoscibile o comprensibile, ma che soprattutto diventa intraducibile nelle culture posteriori.

6.6. Eredità

La tradizione mesopotamica ha indubbiamente aperto una serie di vie di riflessione anche sul tema della parola e del rapporto tra forma e sostanza, ma forse il suo grande limite è stato quello di "arroccarsi" sull'uso del cuneiforme, sviluppando un sistema che ha avuto una vita lunghissima, ma che non è stato in grado di adattarsi o fondersi con il pensiero greco-ellenistico. L'impossibilità da parte del mondo "occidentale" di comprendere il rapporto babilonese tra scrittura e reale ha per

¹³⁷⁰ Cfr. Capitolo 4.4.2.5. Il lessico della creazione.

¹³⁷¹ Van de Mieroop 2016:219 "Babylonians needed a grammarology rather than a semiology to understand truth: the written sign was not the signifier of something else, it shaped its own meaning".

lungo tempo dato l'impressione, ritrattata solo in tempi recentissimi (es. Van de Mieroop 2016), che il pensiero mesopotamico fosse arrivato solo fino ad un certo punto, senza compiere il passaggio intellettuale successivo, che invece sembra appartenere propriamente alle prime speculazioni della scuola di Mileto (peraltro inizialmente coeva al sovrano assiro Assurbanipal, la cui mitica biblioteca conteneva diverse copie del poema epico babilonese). Appare sempre più evidente, invece, che le riflessioni mesopotamiche sul tema della parola, probabilmente mediate attraverso l'esperienza culturale Ittita e delle successive civiltà anatoliche, possono forse aver contribuito anche a sviluppi ulteriori, benché essi siano difficilmente ricostruibili o individuabili nella documentazione in nostro possesso.

Sul fronte egiziano, è difficile valutare l'eredità propria della Te.Me., vista la sua peculiare unicità che rende impossibile ricostruire il suo contesto di creazione e fruizione. La dottrina che espone, tuttavia, sembra aver dato esito ad una riflessione sulla Parola Creatrice estremamente significativa e interessante come quella di Neith a Esna, frutto di una probabile ibridazione tra il pensiero greco e la tradizione egiziana. In Egitto, quindi, grazie alla fascinazione dei greci per questa tradizione, sembra essere avvenuto quel passaggio mentale successivo che in Mesopotamia ci manca, non tanto perché esso fosse davvero assente, ma perché non appetibile per il mondo ellenistico e destinato ad esaurirsi nel silenzio generale delle fonti.

Sono dunque presenti in entrambe le tradizioni delle congruenze nelle forme di pensiero, che rafforzano l'idea che la meditazione sul rapporto *pensiero – parola - reale* possa forse aver ulteriormente pesato sulle concezioni che si sono sviluppate nel periodo successivo in ambito mediterraneo e greco, rivendicando così la legittimità di un approccio di ricerca sul tema della parola creatrice in questi due testi e ambiti culturali.

ABBREVIAZIONI

AfO:	<i>Archiv für Orientforschung</i> , Berlin, Graz, Horn, Vienna (1926 –).
A.Ḥ.:	Lambert, W.G., Millard, A.R., 1969, <i>Atra-Ḥasīs. The Babylonian Story of the Flood</i> , Oxford.
ÄHG:	Assmann, J., 1975, <i>Ägyptische Hymnen und Gebete</i> , Zürich - München.
AJSL	<i>American Journal of Semitic Languages and Literatures</i> , Chicago (1895–1941).
BA:	<i>Beiträge zur Assyriologie (und semitischen Sprachwissenschaft)</i> , Leipzig.
BNJ:	<i>Brill's New Jacoby</i> , ed. rivisitata di Jacoby, F., 1923-1958, Die Fragmente der griechischen Historiker, vol. I-III, Berlin – Leiden.
BHT:	Smith, S., 1924, <i>Babylonian historical texts relating to the capture and downfall of Babylon</i> , London.
CCP:	<i>Cuneiform Commentaries Project</i> , http://ccp.yale.edu/ .
CLAM:	Cohen, M.E., 1988, <i>The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia</i> , Potomac (MD).
CT:	<i>Coffin Texts</i> , Testi dei Sarcofagi egiziani.
DOG:	<i>Deutsche Orient-Gesellschaft</i>
En.El.:	<i>Enūma Eliš</i>
<i>Erodoto</i>	Erodoto, <i>Storie</i> .
ETCSL:	<i>Electronic Corpus of Sumerian Literature</i> , http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/
Gilg.:	George, A.R., 2003, <i>The Babylonian Gilgamesh Epic</i> , vol. I-II, Oxford.
Gilgamesh SB:	George, A.R., 2003, <i>The Babylonian Gilgamesh Epic</i> , vol. I, Oxford, p. 531-741.
In.Er.:	<i>Inannas Erhöhung</i> , “L’ esaltazione di Ištar”.
KAR:	Ebeling, E., 1919, 1923, <i>Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts</i> , Leipzig.
KAV:	Schroeder, O., <i>Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts</i> (= WVDOG 35, 1920).
LKA:	Ebeling, L., 1953, <i>Literarische Keilschrifttexte aus Assur</i> , Berlin.
MSL:	<i>Materialien zum sumerischen Lexikon / Materials for the Sumerian Lexicon</i> , Roma (1937 –).
PS:	Pietra di Palermo / Palermo Stone.
PSBA:	<i>Proceedings of the Society of Biblical Archaeology</i> , London (1879 – 1918).
PT:	<i>Pyramid Texts</i> , Testi delle Piramidi.
4R:	Rawlinson, H.C., 1891, <i>A Selection from the Miscellaneous Inscriptions of Assyria, The Cuneiform Inscriptions of Western Asia IV</i> , 2nd edition, London.
SBH:	Reisner, G., 1896, <i>Sumerisch-babylonische Hymnen</i> , Berlin.
Sm:	Smith, G., <i>Museum siglum of the British Museum in London</i> .
STC:	King, L. W., 1902, <i>The Seven Tablets of Creation</i> , London.
STT:	Gurney, O, Finkelstein, J., 1957-1964, <i>The Sultantepe Tablets</i> , I/II, London.
Te.Me.:	Teologia Menfita.
U/B Acc.:	<i>A Unilingual/Bilingual Account of Creation</i> , in Lambert, W.G., 2013, <i>Babylonian Creation Myths</i> , Winona Lake, p. 350-360.
VAB:	<i>Vorderasiatische Bibliothek</i> , Leipzig (1907 –).
VS:	<i>Vorderasiatische Schriftdenkmäler der (Königlichen) Museen zu Berlin</i> , Berlin (1907 –).
WdO:	<i>Die Welt des Orients</i> , Göttingen (1947 –).

WVDOG: *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft*,
Leipzig – Berlin (1900 –).

ZA: *Zeitschrift für Assyriologie*, Leipzig, Berlin, Weimar, Strassburg, Berlin,
(1886 –).

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA DELLA SEZIONE METODOLOGICA

La bibliografia relativa al Capitolo 1.4.1. Confronti ancora tabù? Un secolo di *Babel und Bibel Streit* si trova nella sezione relativa alla Bibliografia dell'*Enūma Eliš*.

Austin, J.L.,

1962 How to Do Things with Words, Oxford.

Annus, A.

2014 Seeing Otherwise. On the Rules of Comparison in Historical Humanities, in Geller, M.J. (ed.). *Melammu. The Ancient World in an Age of Globalization, Melammu Symposia 6*, p. 359-372.

Botha, J.E.,

2007 Speech Act Theory and Biblical Interpretation, *Neotestamentica* 41:2, p. 274-294.

Braida, L.,

2013 La lettura silenziosa: una rivoluzione inavvertita, *La fabbrica del libro. Bollettino di Storia dell'editoria in Italia*, anno XIX 1/2013, p. 2-8.

Detienne, M.,

2008 Comparing the Incomparable, Stanford (CA). (tit. orig. *Comparer l'incomparable*, Lonrai, 2000).

Grice, H.P.,

1975 Logic and Conversation, in Cole, P., Morgan, J.L. (eds.), *Syntax and Semantics 3: Speech Acts*, New York, p. 41-58.

1989 *Studies in the Way of Words*, Cambridge.

Lloyd, G.E.R.,

2004 *Ancient Worlds, Modern Reflections: Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture*, Oxford.

2010 *Being, Humanity, & Understanding*, Oxford.

Sanders, S.,

2004 Performative Utterances and Divine Language in Ugaritic, *Journal of Near Eastern Studies* 63:3, p. 161-181.

Searle, J. R.,

1965 What is A Spech Act?, in Black, M. (ed.), *Philosophy in America*, London, p. 221-239.

1969 *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge.

1979 *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, New York.

BIBLIOGRAFIA *mis-pî E wp·t-r3*

- Allen, J.P.,**
1988 Genesis in Egypt : the philosophy of ancient Egyptian creation accounts, New Haven.
- Bahrani, Z.,**
2003 The Graven Image. Representation in Babylonia and Assyria, Philadelphia.
- Baly, T.J.C.,**
1930 Notes on the Ritual of Opening the Mouth, *The Journal of Egyptian Archaeology* 16, p. 173-186.
- Beckerleg (McDowell), C. L.,**
2009 The “image of God” in Eden: The creation of mankind in Genesis 2:5-3:24 in light of the *m̄s pî pīt pî* and *wpt-r* rituals of Mesopotamia and ancient Egypt, Ph.D. Dissertation, Harvard University, Cambridge (MA).
- Belting, H.,**
2005 Image, Medium, Body: A New Approach to Iconology, *Critical Inquiry* 31:2, p. 302-319.
- Blackman, A.M.,**
1924 The Rite of Opening the Mouth in Ancient Egypt and Babylonia, *The Journal of Egyptian Archaeology* 10, p. 47-59.
- Boden, P.J.,**
1998 The Mesopotamian washing of the mouth (*mis pi*) ritual: An examination of some of the social and communication strategies which guided the development and performance of the ritual which transferred the essence of the deity into its temple statue, Ph.D. Dissertation, Johns Hopkins University, Baltimore (MD).
- Borger, R.,**
1956 Die Inschriften Asarhaddon, König von Assyrien, Graz.
- Civil, M.**
1967 Remarks on ‘Sumerian and Bilingual Texts’, *Journal of Near Eastern Studies* 26, p. 200–211.
- Dick, B.M., Walker, C.,**
2001 The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian *m̄s pî* Ritual, *State Archives of Assyria Literary Texts 1*, Helsinki.
Versione digitale aggiornata: <https://sites.google.com/a/siena.edu/mis-pi/>
- Ebeling, E.,**
1931 Tod und Leben: Nach den Vorstellungen der Babylonier, Berlin.
- Fales, F.M.,**
2009 Art, Performativity, Mimesis, Narrative, Ideology, and Audience. Reflections on Assyrian Palace Reliefs in the Light of Recent Studies, in *KASKAL* 9, p. 237-295.
- Goyon, J.-C.**

- 1972 Rituels funéraires de l'ancienne Égypte; le rituel de l'embaumement, le rituel de l'ouverture de la bouche, les livres des respirations, Paris.
- Hurowitz, V.A.,**
2003 The Mesopotamian God Image, from Womb to Tomb, *Journal of the American Oriental Society* 123:1, p. 147-157.
- Jacobsen, T.**
1987 The Graven Image, in Miller, P.D. Jr. et al. (eds.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*. Philadelphia, p. 15-32.
- Lorton, D.,**
1999 The Theology of Cult Statues in Ancient Egypt, in Dick, B.M (ed.), *Born in Heaven. Made on Earth – The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, Winona Lake, p. 123-210.
- Nadali, D.,**
2012 Interpretations and Translations, Performativity and Embodied Simulation. Reflections on Assyrian Images, in Lanfranchi, G.B., Morandi, D., Pappi, C., Ponchia, S. (eds.), *Leggo! Studies Presented to Frederick Mario Fales on the Occasion of His 65th Birthday*, Wiesbaden, p. 583-595.
- Redford, D.B.,**
1986 Pharaonic King-Lists, Annals and Daybooks: A Contribution to the Egyptian Sense of History, Mississauga.
- Roth, A.M.,**
1992 The *psš-kf* and the “Opening of the Mouth” Ceremony: A Ritual of Birth and Rebirth, *Journal of Egyptian Archeology* 78, p. 113-147.
1993 Fingers, Stars, and the “Opening of the Mouth”: The Nature and Function of the *ntrwj*-Blades, *Journal of Egyptian Archeology* 79, p. 57-79.
2001 Opening of the Mouth, in Redford D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* vol. II, New York – Oxford, p. 605–609.
- Schulman, A.R.,**
1984 The Iconographic Theme: “Opening of the Mouth” on Stelae, *Journal of American Research Center in Egypt* 21, p. 169-196.
- Smith, M.,**
1993 The Liturgy of Opening the Mouth for Breathing, Oxford.
- Smith, S.,**
1925 The Babylonian Ritual for the Consecration and Induction of a Divine Statue, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1925, p. 37–60.
- Strudwick, N.,**
2005 Texts from the Pyramid Age, Leiden – Boston.
- Walker, C., Dick, B.M.,**
1999 The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian *mīs pī* Ritual, in Dick, B.M (ed.), *Born in Heaven. Made on Earth – The Making of the Cult*

Image in the Ancient Near East, Winona Lake, p. 55-121.

Wallis Budge, E.A. (Sir),

1920 *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, vol. I-II, London.

Wilkinson, R. H.,

2003 *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, London-New York.

Wilkinson, T.A.H.,

2000 *Royal Annals of Ancient Egypt: The Palermo Stone and its Associated Fragments*, London - New York.

Winter, I.J.,

1992 (2010) “Idols of the King”: Royal Images as Recipient of Ritual Action in Ancient Mesopotamia, in Winter, I.J., 2010, *On Art in the Ancient Near East, vol. II: From the Third Millennium B.C.E.*, Leiden – Boston, p. 167-196.

2008 Sennacherib’s Expert Knowledge: Skill and Mastery as Components of Royal Display, in Biggs, R. D., Myers, J., Roth, M. (eds.), *Proceedings of the 51st Rencontre Assyriologique Internationale Held at the Oriental Institute of the University of Chicago, July 18-22, 2005*, Chicago, p. 333-338.

Zimmern, H.,

1901 *Beiträge Zur Kenntnis der Babylonischen Religion*, Leipzig.

1906 Das vermutliche babylonische Vorbild des Pehta und Mambuha der Mandäer, in Bezold, C. (ed.), *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag (2.3.1906)*, vol 2, Giessen, p. 959-967.

BIBLIOGRAFIA ENŪMA ELIŠ

Abusch, T.,

- 1998 Ghost and God: Some Observations on a Babylonian Understanding of Human Nature, in Baumgarten, A. I. et al. (eds.), *Self, Soul and Body in Religious Experience*, Leiden, p. 363-383.
- 1999 Marduk, in van der Toorn, K., Becking, B., van Der Horst, P.W. (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, p. 543-549.
- 2016 Kingship in Ancient Mesopotamia: The Case of *Enūma Eliš*, in Lanfranchi, G.B., Rollinger, R. (eds.), *The Body of the King, The Staging of the Body of the Institutional Leader from Antiquity to Middle Ages in East and West. Proceedings of the Meeting Held in Padova, July 6th-9th, 2011*, Padova, p. 59-64.

Alster, B., Vanstiphout, H.,

- 1987 Lahar and Ashnan. Presentation and Analysis of a Sumerian Disputation, *Acta Sumerologica Japan* 9, p 1-43.

Ambos, C.,

- 2012 Purifying the King by Means of Prisoners, Fish, a Goose, and a Duck: Some Remarks on the Mesopotamian Notions of Purity, in Rösch, P., Simon, U. (eds.), *How Purity is Made*, Wiesbaden, p. 89-103.

Annus, A.

- 2001 The Standard Babylonian Epic of Anzu, *State Archives of Assyria Cuneiform Texts* III, Helsinki.

Arnold, B.T., Weisberg, D.B.,

- 2002 A Centennial Review of Friedrich Delitzsch's 'Babel und Bibel' Lectures, *Journal of Biblical Literature* 121, p. 441-457.

Ataç, M.A.,

- 2007 The Melammu as Divine Epiphany and Usurped Entity, in Cheng, J., Feldman, M.H. (eds.), *Ancient Near Eastern Art in Context. Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students*, Leiden – Boston, p. 295-313.

Bartash, V.,

- 2010 *Puḫru*: Assembly as a Political Institution in *Enūma Eliš* (Preliminary Study), in Kogan, L. et al. (eds.), *Language in the Ancient Near East, Proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale*, Vol. 1, Winona Lake, p. 1083-1108.

Beaulieu, P.-A.,

- 1997 The cult of AN.ŠÁR/Aššur in Babylonia after the fall of the Assyrian empire, *State Archives of Assyria Bulletin* 11, p. 55-73.
- 2001 The Abduction of Ištar from the Eanna Temple: The Changing Memories of an Event, in Abusch, T. et al. (eds.), *Proceedings of the XLV^e Assyriologique Internationale*, vol. I, Bethesda, MD, p. 29-40.
- 2003 The Pantheon of Uruk During the Neo-Babylonian Period, Leiden – Boston.

Bidmead, J.,

- 2002 The *Akītu* Festival: Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia, Piscataway.

- 2014 Kingship and Liminality: Rites of Passage in the Babylonian *akītu* Festival, in Mouton, A., Patrier, J. (eds.), *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions*, Leiden, p. 147-158.
- Black, J. A.,**
1985 A-še-er Gi₆-ta, a Balag of Inana, *Acta Sumerologica Japan* 7, p. 11-87.
- Black, J.A., Green, A.,**
1992 Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia, An Illustrated Dictionary, London.
- Böck, B.,**
2000 Die babylonish-assyrische Morphoskopie, Wien.
2004 En torno a las lenguas sagradas y los textos sagrados en el Próximo Oriente Antiguo, in Bádenas de la Peña, P., Torallas Tovar, S., Luján, E.R., Gallego, M.A., (eds.), *Lenguas en contacto: el testimonio escrito*, Madrid, p. 129-146.
- Böhl, F. M. Th.,**
1916 Mummu = Logos?, *Orientalistische Literaturzeitung* XIX, col. 265-268.
1936-1937 Die fünfzig Namen des Marduk, *Archiv für Orientforschung* 11, p. 191-218.
- Borger, R.,**
1956 Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien, Graz.
1959-1960 Das Wunder Marduks, *Archiv für Orientforschung* 19, p. 113.
- Bottéro, J.,**
1976 Antiquités assyro-babyloniennes, *École pratique des hautes études. 4e section, Sciences historiques et philologiques. Annuaire 1975-1976*, p. 77-126.
1977 Les Noms de Marduk, l'écriture et la "logique" en Mésopotamie ancienne, De Jong Ellis, M. (ed.), *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, Hamden, p. 5-28.
1987-1990 Magie. A. In Mesopotamien, *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 7, Berlin – New York, p. 200-234.
2001 Religion in Ancient Mesopotamia, Chicago – London, 2001. (tit. orig. *La plus vieille religion: En Mésopotamie*, Paris, 1998).
- Bottéro, J., Kramer, S.N.,**
1993 Lorsque les dieux faisant l'homme, Mythologie mésopotamienne, Réimpression avec divers corrections de détail et précisions, Paris.
- Burstein, S.M.,**
1978 The Babyloniaca of Berossus, Malibu (CA).
- Cassin, E.**
1968 La Splendeur divine: Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne, Paris.
- Cavigneaux, A., Krebernik, M.,**
1998-2001 Nudimmud, Nadimmud, *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 9, Berlin – New York, p. 607.

- Chavalas, M.W., Younger L.K. (ed.)**
2002 Mesopotamia and the Bible, Sheffield.
- Civil, M.,**
1974-1977 Enlil and Namzitarra, *Archiv für Orientforschung* 25, p. 65-71.
- Clancier, P.,**
2009 Les bibliothèques en Babylonie dans la deuxième moitié du Ier millénaire av. J.C., *Alter Orient und Altes Testament* 363, Münster.
- Clifford, R. J.,**
1994 Creation accounts in the ancient Near East and in the Bible, Washington.
- Cohen, M.E.,**
1993 The Cultic Calendars of the Ancient Near East, Bethesda.
- Cohen, Y.,**
2010 “Enlil and Namzitarra”: The Emar and Ugarit Manuscripts and a New Understanding of the “Vanity Theme” Speech, *Revue d’Assyriologie et archéologie orientale* 104, p. 87-97.
- Cooper, J. S.,**
1978 The Return of Ninurta to Nippur: an-gim dí-ma, Roma.
2011 Puns and Prebends: The Tale of Enlil and Namzitarra, in Heimpel, W., Frantz-Szabó, G. (eds.), *Strings and Threads. A Celebration of the Work of Anne Draffkorn Kilmer*, Winona Lake, p. 39-43.
- Dalley, S.,**
1997a Statues of Marduk and the Date of *Enūma Eliš*, *Altorientalische Forschungen* 27, 163-171.
1997b The Legacy of Mesopotamia, New York.
2000 Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others – Revised Edition, Oxford.
- Deimel, P.,**
1912 “Enuma Eliš” sive Epos Babylonicum de Creatione Mundi, Roma.
1924 Mammu, Tiamat, Kingu, *Orientalia* 4:2, p. 44-45.
1936 “Enuma Eliš” sive Epos Babylonicum de Creatione Mundi, Editio ii, Roma.
- Delitzsch, F.,**
1896 Das babylonische Welterschöpfungsepos, Leipzig.
1902 Babel und Bibel: Ein Vortrag, Leipzig.
1903 Babel and Bible: Two Lectures, trad. ingl. di Johns, C.H.W., New York.
1904 Babel und Bibel: Ein Rückblick und Ausblick, Stuttgart.
1920 Die große Täuschung. Kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung vom Sinai und die Wirksamkeit der Propheten, Stuttgart - Berlin.
1921 Die große Täuschung. Zweiter (Schluss-) Teil. Fortgesetzte kritische Betrachtungen zum Alten Testament, vornehmlich den Prophetenschriften und Psalmen, nebst Schlussfolgerungen, Stuttgart - Berlin.

- Dhorme, P.,**
1907 Choix de textes religieux assyro-babyloniens. Transcription, traduction, commentaire, Paris.
- Dick, B.M., Walker, C.,**
2001 The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian *mīs pi* Ritual, *State Archives of Assyria Literary Texts 1*, Helsinki.
- Dietrich, M.**
2006 Das *Enūma Eliš* als mythologischer Grundtext für die Identität der Marduk-Religion Babyloniens, in Dietrich, M., Kulmar, T. (eds.), *Die Bedeutung von Grundtexten für die religiöse Identität*, Münster, p. 135-163.
- Dirven, L.,**
1997 The Exaltation of Nabû: A revision of the relief depicting the battle against Tiamat from the temple of Bel in Palmyra, *Die Welt des Orients* 28, p. 96-116.
- Ebeling, E.,**
1921 Das babylonische Weltschöpfungslied. Umschrieben und übersetzt von E. Ebeling, Breslau.
1926 Babylonisch-Assyrische Texte, Erster Teil: Religiöse Texte, Erster Abschnitt: Mythen und Epen, I. Die Schöpfung, in Gressmann, H. (ed.), *Altorientalische Texte zum Alten Testament. Zweite, völlig neugestaltete und stark vermehrte Auflage*, Berlin – Leipzig, p. 108-129.
1928a Anšar, *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 1, Berlin – Leipzig, p. 112.
1928b Anu, *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 1, Berlin – Leipzig, p. 115-117.
- Edzard, D.O.,**
1962 Sumerische Komposita mit dem ‘Nominalpräfix’ nu-, *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 55, p. 91-112.
1976-1980 Irra (Erra) - Epos, *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 5, Berlin – New York.
- Feder, Y.,**
2014 The Semantics of Purity in the Ancient Near East: Lexical Meanings as a Projection of Embodied Experience, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 14, p.87-113.
- Feliu Mateu, L., Millet Albà, A.,**
2014 *Enūma Eliš* y otros relatos babilónicos de la Creación, Madrid.
- Foster, B.R.,**
1996² Before the Muses: an Anthology of Akkadian Literature, Bethesda (MD).
1997 Epic of Creation (1.111), *Enūma Elish*, in Hallo, W.W. (ed.), *The Context of Scripture, vol. I: Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden – New York – Köln, p. 390-402.
- Foxvog, D.A.,**
2009 Elementary Sumerian Glossary (after M. Civil 1967), Guerneville.

- 2013 The Late Bilingual Exaltation of Ištar (Inannas Erhöhung), https://www.academia.edu/4297790/The_Late_Bilingual_Exaltation_of_I%C5%A1tar_Inannas_Erh%C3%B6hung , consultato il 11/08/2016.
- Frahm, E.,**
 1997 Einleitung in die Sanherib-Inschriften, *Archiv für Orientforschung* 26, Vienna.
 2010 Counter-texts, Commentaries, and Adaptations: Politically Motivated Responses to the Babylonian Epic of Creation in Mesopotamia, the Biblical World, and Elsewhere, *Orient* 45, p. 2-33.
 2011 Babylonian and Assyrian Text Commentaries: Origins of Interpretation, Munster.
 2013 Creation and the Divine Spirit in Babel and Bible, in Vanderhooft, D.S., Winitzer, A. (eds.) *Literature as Politics, Politics as Literature. Essays on the Ancient Near East in Honor of Peter Machinist*, Winona Lake, p. 97-116.
- Frahm, E., Jiménez, E.,**
 2015 Myth, Ritual and Interpretation. The Commentary on *Enūma Eliš* I-VII and a Commentary on Elamite Month Names, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 4:3, p. 293-343.
- Frymer-Kensky, T.,**
 1983 The Tribulations of Marduk: the So-Called “Marduk Ordeal Text”, *Journal of the American Oriental Society* 103:1 (*Studies in Literature from the Ancient Near East, by Members of the American Oriental Society, Dedicated to Samuel Noah Kramer*), p. 131-141.
- Furlani, G.,**
 1928 Sul concetto del destino nella religione babilonese e assira, *Aegyptus* 9:3/4, p. 205-239.
- Gabriel, G.,**
 2014 *Enūma Eliš – Weg zu einer globalen Weltordnung*, Tübingen.
- George, A.R.,**
 1986 Sennacherib and the Tablet of Destinies, *Iraq* 48, p. 133-146.
 1992 *Babylonian Topographical Texts*, Leuven.
 1993 *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia. Mesopotamian Civilizations* 5, Winona Lake.
 2003 *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Text vol. I-II*, Oxford.
 2014 Tintir (Dintir, Tenter), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, Berlin, p. 56-57 (pre-publication draft).
 (digital copy: <http://eprints.soas.ac.uk/19142/1/Tintir.pdf> , consultato il 25/08/2016).
- Gesche, P.D.,**
 2001 Schulunterricht in Babylonien im ersten Jahrtausend v. Chr., *Alter Orient und Altes Testament* 275, Münster.
- Grayson, A.K.,**
 1969 Akkadian Myths and Epics, in Pritchard, J.B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Third Edition with Supplement*, Princeton, p. 501-518.

- Grayson, A. K., Novotny, J.,**
2014 The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704–681 BC), Part 2, Winona Lake.
- Gurney, O.R.,**
1954-1956 The Text of Enûma Eliš. New Additions and Variants, *Archiv für Orientforschung* 17, p. 353-356.
- Gurney, O.R., Finkelstein, J.J.,**
1957 The Sultantepe Tablets, vol. I, London.
- Hallo, W.W.,**
1976 The Royal Correspondence of Larsa: I. A Sumerian Prototype for the Prayer of Hezekiah?, in Eichler, B.L., Heimerdinger, J.W., Sjöberg, Å. W. (eds.), *Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*, Neukirchen-Vluyn, p. 209-224.
- Haubold, J.,**
2013 “The Wisdom of the Chaldaeans”: Reading Berossos, *Babyloniaca Book 1*, in Haubold, J., Lanfranchi, G.B., Rollinger, R., Steele, J. (eds.), 2013, *The World of Berossos*, Wiesbaden, p. 31-46.
- Heidel, A.,**
1948 The Meaning of Mummu in Akkadian Literature, *Journal of Near Eastern Studies* 7:2, p. 98-105.
1950² The Babylonian Genesis, Chicago.
- Held, M.,**
1976 Two Philological Notes on Enûma Eliš, in Eichler, B.L., Heimerdinger, J.W., Sjöberg, Å. W. (eds.), *Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*, Neukirchen-Vluyn, p. 231-239.
- Hendel, R.,**
2005 Genesis 1-11 and its Mesopotamian Problem, in Gruen, E.S. (ed.), *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriation in Antiquity*, *Oriens et Occidens: Studien zu antiken Kulturkontakten und ihren Nachleben* 8, Stuttgart, p. 23-36.
- Huehnergard, J.,**
2005 A Grammar of Akkadian - Second Edition, Winona Lake.
- Huffmon, H.B.,**
1983 Babel und Bibel: The Encounter Between Babylon and the Bible, *Michigan Quarterly Review* 22, 309-320.
- Jacobsen, T.**
1946 (1977) Mesopotamia, in Frankfort H. & A.H., Wilson J.A., Jacobsen, T., Irwin, W.A., *The Intellectual Adventures of Ancient Man*, Chicago, p. 123-219.
1968 The Battle Between Marduk and Tiamat, *Journal of the American Oriental Society* 88, p. 104-108.
1976 The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion, New Haven – London.

- Jensen, P.,**
1890 Die Kosmologie der Babylonier, Strassburg.
- Jeremias, A.,**
1904 Das Alte Testament im Lichte des alten Orient, Leipzig.
- Jones, P.,**
2005 Divine and Non-Divine Kingship, in Snell, D.C. (ed.) *A Companion to the Ancient Near East*, Malden – Oxford – Carlton, p. 330-342.
- Kämmerer, T. R., Metzler, K. A.,**
2012 Das babylonische Welterschöpfungsepos Enūma eliš. *Alter Orient und Altes Testament* 375, Münster.
- Katz, D.,**
2011 Reconstructing Babylon: Recycling Mythological Traditions Toward a New Theology, in Cancik-Kirschbaum, E., van Ess, M., Marzahn, J. (eds.), *Babylon: Wissenskultur in Orient und Okzident*, Berlin – Boston, p. 123–134.
- Komoroczy, G.,**
1973 Berossos and the Mesopotamian Literature, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 21, p. 125-152.
- König, E.**
1905 The Latest Phase of the Controversy over Babylon and the Bible, *American Journal of Theology* 9:3, p. 405-420.
1954 Babel-Bibel, fünfzig Jahre später. Ein Schulbeispiel für den Irrweg einer voreingenommenen Wissenschaft, *Wort und Wahrheit* 7, p. 677-686.
- Kramer, S.N., Maier, J.**
1989 Myths of Enki, The Crafty God, New York.
- Krebernik, M.,**
1986 Die Götterlisten aus Fāra, *Zeitschrift für Assyriologie* 76, p. 161-204.
1995 Mum(m)u, *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 8, Berlin – New York, p. 415-416.
- Labat, R.,**
1935 Le poème babylonien de la Création (Enūma Eliš), Paris.
1970 Le Poème babylonien de la Création, in Labat, R., Caquot, A., Sznycer, M., Vieyra, M. (eds.), *Les religions du Proche-Orient asiatique: Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Paris, p. 36-70.
- Labat, R., Malbran-Labat, F.,**
1948 (1988⁶) Manuel d'épigraphie akkadienne: signes, syllabaire, idéogrammes, Paris.
- Lambert, W.G.,**
1957-1958 Review of Das Era-Epos by F. Gössmann, *Archiv für Orientforschung* 18, p. 395-401.
1960 Babylonian Wisdom Literature, Oxford.

- 1964 The Reign of Nebuchadnezzar I: A Turning Point in the History of Ancient Mesopotamian Religion, in McCullough, W. (ed.), *The Seed of Wisdom: Essays in Honor of T.J. Meek*, Toronto, p. 3-13.
- 1965 A New Look at the Babylonian Background of Genesis, *Journal of Theological Studies* 16, p. 287-300.
- 1966 The Babylonian Epic of Creation, The Cuneiform Text, Text established by W.G. Lambert and copied out by S. B. Parker, Oxford.
- 1975 The Cosmology of Sumer and Babylon, in Blacker, C., Loewe, M. (eds.), *Ancient Cosmologies*, London, p. 42–63. (trad. it. *Antiche Cosmologie*, Roma, 1978).
- 1976-80 Kišar, *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 5, Berlin – New York, p. 620.
- 1982 The Hymn to the Queen of Nippur, in Van Driel, G., Krispijn, T.J.H., Stol, M., Veenhof, K.R. (eds.), *Zikir Šumim, Assyriological Studies Presented to F.R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Leiden, p. 173-218.
- 1984 Studies in Marduk, *Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies* 74, p. 1-9.
- 1985 The Pair Laḫmu-Laḫāmu in Cosmology, *Orientalia* 54, p. 189-202.
- 1986 Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation, in Hecker, K., Sommerfeld, W. (ed.), *Keilschriftliche Literaturen, Ausgewählte Vorträge der XXXIIe Rencontre Assyriologique Internationale, Münster, 8-12.7.1985*, Berlin, p. 55–60.
- 1990 Ancient Mesopotamian Gods: Superstition, Philosophy, Theology, *Revue de l'histoire des religions* 207:2, p. 115-130.
- 1994 Enuma Elisch, in Kaiser, O. (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, vol 3, Gütersloh, p. 565-602.
- 1997a The Assyrian Recension of Enūma Eliš, in Waetzold, H., Hauptmann, H. (eds.), *Assyrien im Wandel der Zeiten: XXXIXe Rencontre Assyriologique internationale, Heidelberg, 6-10 Juli 1992*, Heidelberger Studien zum Alten Orient 6, Heidelberg, p. 77-79.
- 1997b Procession to the Akītu House, *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 91, p. 49-80.
- 1998 Technical Terminology for Creation in the Ancient Near East, in Prosecky, J. (ed.), *Intellectual Life of the Ancient Near East: Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale, Prague, July 1-5, 1996*, Prague, p. 189-193.
- 2008 Mesopotamian Creation Stories, in Geller, M., Schipper, M. (eds.), *Imagining Creation*, Leiden - Boston, p.15–59.
- 2013 Babylonian Creation Myths, Winona Lake.

Lambert, W.G., Millard, A.R.,

- 1969 Atra-Ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood, Oxford.

Lämmerhirt, K. & Zgoll, A.,

- 2009 Schicksal, *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 12, Berlin, p. 145-155.

Landsberger, B.,

- 1926 Die Eigenbegrifflichkeit de babylonischen Welt. Ein Vortrag, *Islamica* 2, p. 355-372.
- 1950 Assyriologische Notizen, *Die Welt des Orients* I:5, p. 362-376.
- 1965 Brief des Bischofs von Esagila an König Asarhaddon, *Mededeelingen der Koninklijke Nedeerlands Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks* 28/VI, Amsterdam.

- Landsberger, B., Kinnier Wilson, J.V.**
 1961 The Fifth Tablet of Enuma Eliš, *Journal of Near Eastern Studies* 20, p. 154-179.
- Langdon, S.,**
 1918 The Babylonian Conception of the Logos, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* Jul. 1918, p. 433-449.
 1923 The Babylonian Epic of Creation, Oxford.
- Larsen, M.T.,**
 1995 The ‘Babel/Bibel’ Controversy and Its Aftermath, in Sasson, J.M. (ed.), *Civilization of the Ancient Near East I*, New-York, p. 95-106.
- Lawson, J. N.,**
 1992 The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium: Toward an Understanding of Šīmtu, Ph.D. Dissertation, Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion (OH).
 2001 Mesopotamian Precursors to the Stoic Concept of Logos, in Whiting, R.M. (ed.), *Mythology and Mythologies. Methodological Approaches to Intercultural Influences. Melammu Symposia II*, Helsinki, pg. 69-91.
- Lehmann, R.G.,**
 1994 Friederich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit, Freiburg – Göttingen.
 1999 Der Babel-Bibel-Streit – Ein kulturpolitisches Wetterleuchten, in Renger, J. (ed.), *Babylon: Focus Mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne*, Saarbrücken, p. 505-521.
- Linszen, M.J.H.,**
 2004 The Cults of Uruk and Babylon: The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practice, *Cuneiform Monographs* 25, Leiden – Boston.
- Livingstone, A.,**
 1986 Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars, New York.
 1989 Court Poetry and Literary Miscellanea, Helsinki.
- Loftus, W.K.,**
 1857 Travels and Researches in Chaldea and Susiana; With an Account of Excavations at Warka, The “Erech” of Nimrod, and Shush, “Shushan The Palace” of Esther, in 1849-52, New York.
- Löhnert, A.,**
 2008 Scribes and Singers of Emesal Lamentations in Ancient Mesopotamia in the Second Millennium BCE, in Cingano, E., Milano, L. (eds.), *Papers on Ancient Literatures: Greece, Rome and the Near East. Proceedings of the “Advanced Seminar in the Humanities”*, Venice International University 2004-2005, Padova, p. 421-447.
- López-Ruiz, C.,**
 2012 How to Start a Cosmogony: On the Poetics of Beginning in Greece and the Near East, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 12, p. 30-48.
- Luckenbill, D.D.,**

- 1921 The Ashur Version of the Seven Tablets of Creation, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 38:1, p. 12-35.
- 1924 The Annals of Sennacherib, *Oriental Istitute Pubblicaion* 2, Chicago.
- Machinist, P.,**
 2005 Order and Disorder: Some Mesopotamian Reflections, in Shaked, S. (ed.), *Genesis and Regeneration: Essays on Conceptions of Origins*, Jerusalem, p. 31-61.
- Maul, S.M.,**
 2002 L'imperscrutabile parola divina. Lamentazioni sumeriche per la parola divina, in *Parole, Parola. Alle origini della comunicazione, Atti del Convegno Internazionale, Milano, 27 gennaio 2001*, Milano, p. 33-39.
- 2004 Altorientalische Schöpfungsmymthen, in Brandt, R., Schmidt, S. (eds.), *Mythos und Mythologie*, Berlin, p. 43-53.
- 2005 Bilingual (Sumerian-Akkadian) Hymns from the Seleucid-Arsacid Period, in Spar, I., Lambert, W.G. (Eds.), *Literary and Scholastic Texts of the First Millennium B.C., Cuneiform Texts in the Metropolitan Museum of Art, Volume II*. New York, p. 11-116; Tavole 2-30.
- McMeeking, S.,**
 2011 The Berlin-Baghdad Express, London.
- Michalowski, P.,**
 1990 Presence at the Creation, in *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, Atlanta, p. 381-396.
- Moran, W.L.,**
 1988 Enūma Eliš I 1-8, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1988:21, p. 15-16.
- Notz, W.,**
 1911 The Babel-Bible Controversy, *Bibliotheca Sacra* 68:272, p. 641-657.
- Oelsner, J.,**
 2009 Rev. Talon, Philippe: The Standard Babylonian Creation Myth Enūma Eliš. Introduction, Cuneiform Text, Transliteration, and Sign List with a Translation and Glossary in French, *Orientalistische Literaturzeitung (OLZ)* 104, p. 456-465.
- Oppenheim, A. L.,**
 1943 Akkadian *pul(u)h(t)u* and *melammu*, *Journal of the American Oriental Society* 63, p. 31-34.
- 1977 Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization, 2nd ed. Revised by Erica Reiner, Chicago.
- Oshima, T.,**
 2007 The Babylonian God Marduk, in Leick (ed.), *The Babylonian World*, London, p. 348-360.
- Panaino, A.,**
 2002 New Perspectives for an Intercultural Approach to the Sciences of Antiquity between East and West. Some Reflections on the Cultural Meaning of the Melammu Project,

in Panaino, A., Pettinato, G. (eds.), *Ideologies as Intercultural Phenomena, Melammu Symposia III*, Milano, p. 1-12.

Parpola, S.,

- 1993 The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy, *Journal of Near Eastern Studies* 52, p. 161-208.
- 2004 Back to Delitzsch and Jeremias: The Relevance of the Pan-Babylonian School to the Melammu Project, in Panaino, A., Piras, A. (eds.), *Schools of Oriental Studies and the Development of Modern Historiography, Melammu Symposia IV*, Milano, p. 237-247.

Peinado, F.L.,

- 2008 Enuma Elish, Poema babilónico de la creación, Edición y traducción, vol. I-II, Madrid.

Pettinato, G.,

- 1971 Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, Heidelberg, 1971.

Poebel, A.,

- 1935 The Sumerian Genitive Element, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 51:3, p. 145-176.

Polonsky J.

- 2002 The rise of the sun god and the determination of destiny in Ancient Mesopotamia, (Ph. D Thesis, University of Pennsylvania).

Ponchia, S.,

- 2004 La creazione dell'uomo nella mitologia mesopotamica, in A. Omizzolo (a cura di), *Vita del Cosmo, Vita nel cosmo, Atti dei seminari tenuti dal 20 febbraio al 6 maggio 2003, Università di Padova*, Padova, p. 3-24.
- 2013 Riflessioni a cent'anni dalla polemica *Babel-Bibel*, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 107, p. 85-99.
- 2013-2014 Hermeneutical Strategies and Innovative Interpretation in Assyro-Babylonian Texts: the case of *Erra and Išum*, *State Archives of Assyria Bulletin* XX, p. 61-72.

Price, I.M.,

- 1903 Recent Literature on Babylon and the Bible, *American Journal of Theology* 7:2, p. 384-388.
- 1904 More Literature on Babylon and the Bible, *American Journal of Theology* 8:1, p. 144-152.

Radner, K.,

- 2005 Die Macht des Namens, Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung, Wiesbaden.

Randall Garr, W.

- 2003 In His Own Image and Likeness. Humanity, Divinity, and Monotheism, Leiden – Boston.

Reiner, E.,

- 1996 The synonym list Anšar = Anu, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1996:125, p. 110.
- Renger, J.,**
1999 ed. Babylon: Focus Mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne, Saarbrücken.
- Rochberg, F.,**
2005 Mesopotamian Cosmology, in Snell, D.C. (ed.) *A Companion to the Ancient Near East*, Malden – Oxford – Carlton, p. 316-329.
- Rogers, J.,**
2015 Is the Gap Theory Linguistically Viable?, *Reason and Revelation* 35:12, p. 134-141.
- Rogers, R.W.,**
1912 Cuneiform Parallels to the Old Testament, London.
- Sallaberger, W.,**
2007a Rhetorik, außereuropäische: C. Literale Kulturen. I. Alter Orient. 1. Mesopotamien, in Ueding, G. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol 8: Rhet - S, Tübingen, p. 67-74.
2007b Benno Landsbergers „Eigenbegrifflichkeit“ in wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive, in Wilcke, C. (ed.), 2007, *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient*, Wiesbaden, p. 63-82.
- Sayce, A. H.,**
1908 The Archaeology of the Cuneiform Inscriptions, Society for Promoting Christian Knowledge, London – Brighton - New York.
- Schironi, F.,**
2013 The Early Reception of Berossos, in Haubold, J., Lanfranchi, G.B., Rollinger, R., Steele, J. (eds.), 2013, *The World of Berossos*, Wiesbaden, p. 235-254.
- Scoggins Ballentine, D.,**
2015 The Conflict Myth & the Biblical Tradition, Oxford-New York.
- Seri, A.,**
2006 The Fifty Names of Marduk in “Enūma Eliš”, *Journal of the American Oriental Society* 126:4, p. 507-519.
2012 The Role of Creation in Enūma Eliš, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 12, p. 4-29.
2014 Borrowings to Create Anew: Intertextuality in the Babylonian Poem of “Creation” (Enūma Eliš), *Journal of the American Oriental Society* 134:1, p. 89-106.
- Smith, G.,**
1875-1876 On Some Fragments of the Chaldean Account of the Creation, *Transactions of the Society of Biblical Archaeology* 4, p. 363-364; tavole: p. 378
1876 The Chaldean Account of Genesis, London.
- Sommerfeld, W.,**
1982 Der Aufstieg Marduks, *Alter Orient und Altes Testament* 213. Neukirchen-Vluyn.

- Sonik, K.,**
 2008 Bad King, False King, True King: Apsû and His Heirs, *Journal of the American Oriental Society* 128:4, p. 737-743.
 2009 Gender Matters in Enūma Eliš, in Beal, R.H., Holloway, S.W., Scurlock, J. (eds.) *In the Wake of Tikva Frymer-Kensky*, Piscataway, p 85-101.
 2012 The Tablet of Destinies and the Transmission of Power in Enūma Eliš, in Wilhelm, G. (ed.), *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale a Würzburg, 20-25 July 2008*, Winona Lake, p. 387-395.
- Speiser, E.A.,**
 1969 Akkadian Myths and Epics, in Pritchard, J.B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Third Edition with Supplement*, Princeton, p. 60-119.
- Streck, M.,**
 2014 The Beginning of the Babylonian Epic of Creation, in Wimmer, S.J., Gafus, G. (eds.), *“Vom Leben umfassen” Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen, Gedenkschrift für Manfred Görg*, Münster, p. 391-395.
- Talon, P.,**
 2001 Enūma Eliš and the Transmission of Babylonian Cosmology to the West, in Whiting, R.M. (ed.), *Mythology and Mythologies. Methodological Approaches to Intercultural Influences. Melammu Symposia II*, Helsinki, p. 265-77.
 2005 The Standard Babylonian Creation Myth Enūma Eliš, *State Archives of Assyria Cuneiform Texts IV*, Helsinki.
- Thomsen, M.L.,**
 1984 The Sumerian Language, Copenhagen.
- Thureau – Danguin, F.,**
 1921 Rituel et amulettes contre Labartu, *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 18:4, p. 161-198.
- van der Toorn, K.,**
 1991 The Babylonian New Year Festival: New Insights from the Cuneiform Texts and Their Bearing on Old Testament Study, in Emerton, J.A. (ed.), *Congress Volume Leuven 1989, Vetus Testamentum Supplement 43*, Leiden, p. 331-344.
- van Dijk, J.J.A.,**
 1983 LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-GÁL: Le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta, du Délug et de la Nouvelle Création, vol. I-II, Leiden.
- Vanstiphout, H.L.J.,**
 1980 Some Notes on “Enlil and Namzitarra”, *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 74, p. 67-71.
 1987 Enūma Eliš, tablet i:3, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1:95, p 52-53.
- Vera Chamaza, G.W.,**
 2002 Die Omnipotenz Aššurs: Entwicklungen in der Aššur-Theologie unter den Sargoniden Sargon II., Sanherib und Asarhaddon, Münster.

Verbrugghe, G., Wickersham, J.

1996 Berossos and Manetho, Introduced and Translated: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt, Ann Harbor.

Walker, C. & Dick, M.B.

1999 The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian *mīs pī* Ritual, in Dick, M.B. (ed.), *Born in Heaven, Made on Earth: The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, Winona Lake, p. 55-121.

Weber, O.,

1904 Theologie und Assyriologie im Streite um Babel und Bibel, Leipzig.

Wiggermann, F.A.M.

1981-1982 Exit Talim! Studies in Babylonian Demonology I, *Jaarbericht van het Voor-Aziatisch-Egyptisch-Gezelschap Ex Oriente Lux* 27, p. 90-105.

1992 Mesopotamian Protective Spirits – The Ritual Texts, Gröningen.

1998-2001 Nammu, *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 9, Berlin – New York, p. 135-140.

Wikander, O.,

2005 Enuma Elish – det babyloniska skapelseepoet, Stockholm.

Wilcke, C.,

2007a Vom altorientalischen Blick zurück auf die Anfänge, in Angehrn, E. (ed.), *Anfang und Ursprung: die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft*, Berlin, p. 3-59.

2007b (ed) Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient, Wiesbaden.

Winckler, H.

1903 Die Keilinschriften und das Alte Testament, Berlin.

1909 Keilinschriftliche Textbuch zum Alten Testament, Berlin.

Winter, I.J.,

2008 Sennacherib's Expert Knowledge: Skill and Mastery as Components of Royal Display, in Biggs, R. D., Myers, J., Roth, M. (eds.), *Proceedings of the 51st Rencontre Assyriologique Internationale Held at the Oriental Institute of the University of Chicago, July 18-22, 2005*, Chicago, p. 333-338.

Woods, C.,

2012 Mutilation of Image and Text in Early Sumerian Sources, in May, N.N. (ed.), *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond*, Chicago, p. 33-55.

Yingling, O. E.,

2011 Give Me Back My Idol: Investigating the Dating of Enuma Elish, *Studia Antiqua* 9.1, p. 33-38.

Zgoll, A.,

2006 Königslauf und Götterrat. Struktur und Deutung des babylonischen Neujahrsfestes,
in Blum, E., Lux, R. (eds.), *Festtraditionen in Israel und im Alten Orient*, Berlin, p.
11-80.

Zimmern, H.,

1924-25 Marduk, das Götter-Sonnenkind, *Zeitschrift für Assyriologie* 35, p.239.

BIBLIOGRAFIA TEOLOGIA MENFITA

Allen, J.P.,

- 1988 Genesis in Egypt: the philosophy of ancient Egyptian creation accounts, New Haven.
1997a Coffin Texts Spell 261 (1.11), in Hallo, W.W. (ed.) *The context of Scripture, Volume I: Canonical Compositions From the Biblical World*, Leiden – New York – Cologne, p. 17-18.
1997b Coffin Texts Spell 647 (1.12), in Hallo, W.W. (ed.) *The context of Scripture, Volume I: Canonical Compositions From the Biblical World*, Leiden – New York – Cologne, p. 18-19.
1999 Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs, New York.
2005 The Ancient Egyptian Pyramid Texts, Atlanta.

Assmann, J.

- 1977 Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, *Göttinger Miszellen* 25, p. 7-43.
1996 Ägypten. Eine Sinngeschichte, Darmstadt. (trad. ingl. Jenkins, A., *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, New York, 2002).
1997 Rezeption und Auslegung in Ägypten. Das “Denkmal memphitischer Theologie” als Auslegung der heliopolitanischen Kosmogonie, in Kratz, R.G., Krüger, T. (ed.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld*, Freiburg - Göttingen, p. 125-138.
2004 Monotheism and Polytheism, in Johnston, S.I., *Religions of the Ancient World: a Guide*, Cambridge (MA), p. 17-31.
2007 Creation Through Hieroglyphs: The Cosmic Grammatology of Ancient Egypt, in La Porta, S., Shulman, D.D., *The Poetics of Grammar and Metaphysics of Sound and Sign*, Leiden – Boston, p. 17-34.

Baines, J.,

- 2007 Visual and written culture in ancient Egypt, Oxford – New York.

Bickel, S.

- 1994 La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire, Fribourg - Göttingen.

Bilolo, M.,

- 1988 Le Createur et la creation dans la pensee memphite et amarnienne: approche synoptique du “Document Philosophique de Memphis” et du “Grand Hymne Théologique” d’Echnaton, Kinshasa – Libreville – Munich.

Bodine, J.J.,

- 2009 The Shabaka Stone: An Introduction, *Studia Antiqua* 7:1, p. 1-21.

Breasted, J.H.,

- 1901 The Philosophy of a Memphite Priest, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 39, p. 39-54.
1902 The First Philosopher, *The Monist* 12:3, p. 321-336.
1933 The Dawn of Conscience, New York.

Bréhier, É.,

- 1925² Les idées philosophiques et religieuses de Philon d’Alexandrie, Paris.

- Brugsch, H.,**
1884 Thesaurus inscriptionum Aegyptiacarum: altaegyptische Inschriften (Band 4): Mythologische Inschriften altaegyptischer Denkmäler, Leipzig.
- Ciampini, E.M.,**
2015 *La reliquia delle parole creatrici nella dottrina di Esna*, in Baglioni, I. (ed.), *Ascoltare gli Dèi / Divos Audire. Costruzione e Percezione della Dimensione Sonora nelle Religioni del Mediterraneo Antico. Primo volume (Egitto, Vicino Oriente Antico, Area Storico-Comparativa)*, Roma, p. 13-21.
- Clifford. R. J.,**
1994 *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*, Washington.
- Consigny, S.,**
2001 *Gorgias: Sophist and Artist*, Columbia.
- Cruz – Uribe, E.,**
2001 *Scripts: An Overview*, in *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt vol. III., P-Z*, Oxford - New York, p. 192-198.
- Dasen, V.**
1993 *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford.
- David, R.,**
2002 *Religion and Magic in Ancient Egypt*, London-New York.
- De Buck, A.,**
1935 *The Egyptian Coffin Texts, I, Text of Spells 1-75*, Chicago.
1938 *The Egyptian Coffin Texts, II, Texts of Spells 76-163*, Chicago.
1947 *The Egyptian Coffin Texts, III, Text of Spells 164-267*, Chicago.
- De Rougé, E.,**
1873 *Memphis. Miscellaneous. Stelae, Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne I*, p. 12; 20-21.
- Dhavamony, M.,**
1973 *Phenomenology of Religion*, Roma.
- Dickson, P.,**
2006 *Dictionary of Middle Egyptian in Gardiner Classification Order* (Creative Commons License). <https://archive.org/details/DictionaryOfMiddleEgyptian>
- El Hawary, A.**
2007 *New Findings about the Memphite Theology*, in Goyon, J.-C., Cardin, C. (ed.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists I*, Leuven, p. 567-574.
2010 *Wortschöpfung. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zuegen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie*, Fribourg - Göttingen.
- Erichsen, W., Schott, S.,**

1954 Fragmente Memphitischer Theologie in demotischer Schrift (Pap. Demot. Berlin 13603), Wiesbaden.

Erman, A.,

1911 Ein Denkmal memphitischer Theologie, *Sitzungsberichte der Königlich preußischen Akademie der Wissenschaften* 43, p. 916-950.

1916 Beiträge zur ägyptischen Religion, *Sitzungsberichte der Königlich preußischen Akademie der Wissenschaften*, p. 1151-1153.

Faulkner, R.O.,

1962 A Concise Dictionary of Middle Egyptian, Oxford.

1973 The Ancient Egyptian Coffin Texts, vol I, Oxford.

1977 The Ancient Egyptian Coffin Texts, vol II, Oxford.

Fecht, G.,

1964 Die Form der altägyptischen Literatur: Metrische und stilistische Analyse, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 91, p. 11-63.

Finnestad, R. B.,

1976 Ptah, Creator of the Gods. Reconsideration of the Ptah Section of the *Denkmal*, *Numen* 23:2, p. 81-113.

Flinders Petrie, W.M., Wainwright, G.A., Gardiner, A.H.,

1913 Tarkhan I and Memphis V, *British School of Archaeology in Egypt and Egyptian Research Account Eighteenth Year 1912*, London.

Frankfort, H.,

1948 Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature, Chicago.

1961 Ancient Egyptian Religion, New York.

Freier, E.

1976 Zu den sogenannten Hohenpriestern des Ptah von Memphis im Alten Reich, *Altorientalische Forschungen* 4, p. 5-34.

Frenkian, A.M.,

1946 L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne, 1: La doctrine théologique de Memphis (l'inscription du roi Shabaka), Parigi.

Gardiner, A.H.,

1947 Ancient Egyptian Onomastica, vol. I-III, London.

1957 Egyptian Grammar; Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs (3rd ed.), Oxford.

Goldwasser, O.,

2001 Scripts: Hieroglyphs, in 2001, *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt vol. III., P-Z*, Oxford - New York, p. 198-204.

Goodwin, C.W.,

1873 Upon an Inscription of the Reign of Shabaka, in Chabas, F. (ed.). *Mélanges Égyptologiques*, Serie 3, Tomo I, p. 247ss.

- Graindorge, C.,**
2001 Sokar, in *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt vol. III., P-Z*, Oxford - New York, p. 605-607.
- Griffiths, J.G.**
1996 The phrase *hr mw.f* in the Memphite Theology, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 123:2, p. 111-115.
- Hornung, E.,**
1971 Der Eine und die Vielen - altägyptische Götterwelt, von Zabern, Darmstadt. (trad. it. Scaiola, D., 1992, *Gli dei dell'antico Egitto*, Roma-Salerno).
- Iversen, E.,**
1984 Egyptian and Hermetic Doctrine, Copenhagen.
1990 The Cosmogony of the Shabaka Text, in Israelit-Groll, S. (ed.) *Studies in Egyptology: Presentations to Miriam Lichtheim*, Jerusalem, p. 485-493.
- Junge, F.,**
1973 Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie oder Der Beitrag der ägyptischen Theologie zur Geistesgeschichte der Spätzeit, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 29, p. 195-204.
- Junker, H.**
1939 Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift), *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse* 1939/23, Berlin.
1941 Die politische Lehre von Memphis, *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historischen Klasse* 1941/6, Berlin.
- Karshner, E.,**
2011 Thought, Utterance, Power: Toward a Rhetoric of Magic, *Philosophy and Rhetoric* 44, p. 52-71.
- Koefoed-Petersen, O.,**
1936 Recueil des inscriptions hieroglyphiques de la Glyptothèque Ny Carlsberg, Brussels.
1948 Les stèles égyptiennes, Copenhagen.
- Krauss, R.,**
1999 Wie jung ist die memphitische Philosophie auf dem Shabako-Stein?, in Aarson, J., Teeter, E., Wente, E.F. (ed.), *Gold of Praise: Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*, Studies in Ancient Oriental Civilization 58; Chicago, p. 239-245.
- Le Page Renouf, P.,**
1879 Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religion of Ancient Egypt, *Hibbert Lectures* 1879, London.
- Leprohon, R.J.,**
2013 The Great Name: Ancient Egyptian Royal Titulary. Society of Biblical Literature.
- Lesko, L.H.,**

- 1991 Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology, in Shafer, B.E. (ed.), 1991, *Religion in Ancient Egypt*, Ithaca – London, p. 88-122.
- Lichtheim, M.,**
 1973 Ancient Egyptian Literature, vol. I – The Old and Middle Kingdoms, London.
 1976 Ancient Egyptian Literature, vol. II – The New Kingdom, London.
 1980 Ancient Egyptian Literature, vol. II – The Late Period, London.
- Lieven, A.V.,**
 2007 Grundriss des Laufes der Sterne: das sogenannte Nutbuch, Copenhagen.
- Loprieno, A.,**
 1995 Ancient Egyptian. A linguistic introduction, Cambridge.
- Luft, U.,**
 1978 Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und der Mythenschreibung, *Studia Aegyptiaca* IV, Budapest.
- Martin, K.,**
 1986 Urhügel, in *Lexikon der Ägyptologie* VI, Wiesbaden, p. 873-879.
- Maspéro, G.,**
 1902 Sur la toute-puissance de la parole, *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* 24, p. 168-175.
- Meyer-Dietrich, E.**
 2010 Recitation, Speech Acts, and Declamation, *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 1(1), UCLA: Department of Near Eastern Languages and Cultures.
<https://escholarship.org/uc/item/1gh1q0md>
- Möller, G.,**
 1905 Hieratische Papyrus aus den kgl. Museen zu Berlin, vol. II, Berlin.
- Morenz, S.,**
 1960 Ägyptische Religion, Stuttgart.
- Moret, A.,**
 1909 Le verbe créateur et révélateur en Egypte, *Revue de l'histoire des religions* LIX, p. 279-298.
 1922 Mystères égyptiens, Paris.
 1926 Le Nil et la civilisation égyptienne, Paris.
- Morkot, R.,**
 1999 Kingship and Kinship in the Empire of Kush, *Meroitica – Schriften zur altsudanischen Geschichte und Archäologie* 15, p. 180-230.
- Orthbandt, E.,**
 1979? Geschichte der großen Philosophen und des philosophischen Denkens: eine Auswahl, Hanau, p. 26-29.

- Parkinson, R.,**
1999 Cracking Codes: The Rosetta Stone and Decipherment, Los Angeles.
- Peust, C., Sternberg-el Hotabi, H.,**
2001 Das “Denkmal memphitischer Theologie”, *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Ergänzungslieferung*, Gütersloh, p. 166-175.
- Piankoff, A.,**
1930 Le „coeur” dans les textes égyptiens depuis l’Ancien jusqu’à la fin du Nouvel Empire, Paris.
- Pritchard, J. B. (ed.)**
1950 (2011) *The Ancient Near East, An Anthology of Texts and Pictures*, Princeton – Oxford.
- Quirke, S.,**
1990 Who Were the Pharaohs? A History of Their Names with a List of Cartouches, London.
1992 *Ancient Egyptian Religion*, London.
2015 *Exploring Religion in Ancient Egypt*, Oxford.
- Raven, M.,**
2012 *Egyptian Magic: The Quest for Thoth’s Book of Secrets*, Cairo – New York.
- Read, F.W., Bryant, B.A.,**
1901 A Mythological Text from Memphis, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 23, p. 160-187.
- Reitzenstein, R.**
1904 Poimandres. Studien zu griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig.
- Ritner, R. K.,**
1993 *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago.
- Röder, G.,**
1924 Urkunden zur Religion des Alten Aegypten, *Religiöse Stimmen der Völker* 4, Jena, p. 164-168.
- Roth, A.M.,**
2001 Opening of the Mouth, in *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt vol. II, G-O*, New York – Oxford, p. 605–609.
- Rothöhler, B.,**
2004 Neue Gedanken zum Denkmal memphitischer Theologie (Dissertation, Universität Heidelberg).
- Sandman-Holmberg, M.,**
1946 *The God Ptah*, Lund.
- Sauneron, S.,**

- 1953 L'hymne au soleil levant des papyrus de Berlin 3050, 3056 et 3048, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 53, p. 65-90.
- Sauneron, S., Yoyotte, J.,**
1959 La naissance du monde, *Sources Orientales* I, Paris.
- Schenkel, W.,**
1977 Götterverschmelzung, in *Lexikon der Ägyptologie* II, Wiesbaden, p. 720-725.
- Schlögl, H.,**
1980 Der Gott Tatenen, Freiburg.
- Schott, S.,**
1964 Mythen und Mythenbildung im Alten Ägypten, Hildesheim.
- Sethe, K.,**
1928 Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen. Das "Denkmal memphitischer Theologie", der Schabakostein des Britischen Museums, *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens* 10, Leipzig.
1929 Amun und die acht Urgötter von Hermopolis, *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse* 1929:4, Berlin.
- Sharpe, S.,**
1837 Egyptian Inscriptions from the British Museum and Other Sources, I. series, London, p. 36-38.
1863 Egyptian Mythology and Egyptian Christianity, with Their Influence on the Opinions of Modern Christendom, London.
- Smith, M.,**
2002 On the Primeval Ocean, Copenhagen.
- Stewart, H.M.,**
1967 Stelophorous Statuettes in the British Museum, *Journal of Egyptian Archaeology* 53, p. 34-38.
- Teeter, E.,**
2011 Religion and Ritual in Ancient Egypt, Cambridge.
- Theis, C.,**
2014 Magie und Raum: der magische Schutz ausgewählter Räume im alten Ägypten nebst einem Vergleich zu angrenzenden Kulturbereichen, Tübingen.
- Tobin, V.A., a**
2001a Amun and Amun-Re, in *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt vol. I, A-N*, Oxford – New York, p. 82-85.
2001b Myths: Creation Myths, in *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt vol. II., G-O*, Oxford - New York, p. 469-472.
- Van Dijk, J.,**
2001 Ptah, in *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt vol. III., P-Z*, Oxford - New York, p. 74-76.

von Bissing, F.W.,

- 1912a Lesefrüchte, *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes: pour servir de bulletin à la Mission Française du Caire* 34, p. 18-25.
- 1912b Ägyptische Weisheit und griechische Wissenschaft, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 29, p. 81-97.

Wallis Budge, E.A.,

- 1909 A Guide to the Egyptian Collections in the British Museum, London.

Wilkinson, R.H.,

- 2003 The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt, London.

Wilkinson, T.A.H.,

- 1999 Early Dynastic Egypt, London - New York.

Wilson, J.A.,

- 1946 Egypt, in Frankfort H. & A.H., Wilson J.A., Jacobsen, T., Irwin, W.A., *The Intellectual Adventures of Ancient Man*, Chicago, p. 31-122.
- 1950 I. Myths, Epics and Legends: Egyptian, The Memphite Theology of Creation, in Pritchard, J.B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Third Edition with Supplement*, Princeton, p. 501-518.

Wolf, W.

- 1929 Der Berliner Ptah-Hymnus, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 63-64, p. 17-44.

Yoyotte, J.,

- 1951 Le martelage des noms royaux éthiopiens par Psammétique II, *Revue d'Égyptologie* 8, p. 215-239.
- 1969 La pensée préphilosophique en Egypte, *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la Philosophie* I, Paris, p. 1-23.

Zandee, J.,

- 1964 Das Schöpferwort im Alten Ägypten, *Essays on some aspects of the religious function of words dedicated to Dr. H. W. Obbink*, Utrecht, p. 33-66.
- 1992 Der Amunshymnus des Papyrus Leiden I 344, Verso, Leiden.

SITOGRAFIA

Cronologia egiziana elaborata dall'University College di Londra (UCL)
<http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/chronology/index.html>

Cuneiform Commentary Project:
<http://ccp.yale.edu/>

Cuneiform Digital Library Initiative:
<http://cdli.ucla.edu/>

Digital Egypt for Universities:
<http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/Welcome.html>

Dickson 2006: Dictionary of Middle Egyptian in Gardiner Classification Order (Creative Commons License). <https://archive.org/details/DictionaryOfMiddleEgyptian>

Egyptian / English – English / Egyptian Online Dictionary:
<http://hieroglyphs.net/0301/cgi/pager.pl?p=16>

Electronic Corpus of Sumerian Literature:
<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>

Open Richly Annotated Cuneiform Corpus
<http://oracc.museum.upenn.edu/index.html>

Strumenti per il rituale di Apertura della Bocca
<http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/religion/wpr.html>

Tabella verbi creazione ebraici: da Rogers, J., 2015, Is the Gap Theory Linguistically Viable?, *Reason and Revelation* 35:12, p. 134-141,
<http://apologeticspress.org/apPubPage.aspx?pub=1&issue=1208> , consultato il 06/07/2016.

The Pennsylvania Sumerian Dictionary:
<http://psd.museum.upenn.edu/epsd1/index.html>

Tomba di Rekhmira
<http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/religion/wpr2.html>

RINGRAZIAMENTI

Anche questa nave è tornata in porto e questa straordinaria avventura si è conclusa dopo tre anni di navigazione nei mari insidiosi e talvolta burrascosi della ricerca universitaria. È stato un viaggio straordinario: a volte la mia nave è stata spinta dal vento dell'entusiasmo, a volte ho dovuto remare faticosamente per tornare sulla mia rotta, in lotta contro le tempeste della vita, altre volte mi sono sentita impotente di fronte all'immensità di un mare apparentemente piatto. In ogni momento, però, non sono mai stata sola, perché il mio "equipaggio" è sempre stato al mio fianco, fidandosi delle mie scelte come capitano di quella nave impazzita che è un dottorato senza borsa di studio.

Grazie ai miei genitori, Susanna e Luigi, perché hanno sempre creduto in me: la loro fiducia nei miei obiettivi è sempre stata salda, anche nei momenti più bui che questi tre anni ci hanno riservato. Grazie a Federico, mio marito, perché con il suo amore e la sua pazienza è riuscito a darmi conforto in ogni momento e perché ha saputo attendere con costanza e perseveranza per tutti questi anni che io finissi anche questa tappa lungo il mio sentiero della vita.

Grazie ai miei fratelli che mi hanno aiutata a calarmi dalla scialuppa di salvataggio della nave principale e ritirarmi "sull'isola deserta di Bassangeles", perché era giusto così.

Grazie alla prof.ssa Ponchia per avermi guidata e accompagnata in tutti questi anni, aiutandomi a tracciare nuove rotte e ad affrontare mitici mostri marini burocrati, che nulla hanno da invidiare a Tiāmat.

Grazie alle Amiche: Melissa, Chiara, Elisa, Monika e Alessandra. Che sia stato un solo attimo, una canzone del karaoke o un giorno intero, voi eravate lì per me al momento del bisogno.

Grazie a mio nonno, Luciano, la cui perdita è stata la tempesta più dura da affrontare, ma il cui entusiasmo per la vita e per le scoperte è diventato il mio faro nella notte e una delle ragioni che mi hanno condotta sana e salva in porto.

Come sempre, grazie anche a Giovanni Zanoni, perché nella notte è la stella che indica il mio nord, la direzione verso cui voglio andare, la persona che voglio essere.

