

La città e la presenza “fisica” degli dèi nell’antica Mesopotamia

Marinella Ceravolo

Sapienza Università di Roma

Abstract

Through the analysis of literary, mythical, and ritual sources, this paper outlines the ideological and religious heritage that bound the fate of cities to the “physical” presence of their deities in the ancient Mesopotamia. The aim is to investigate how and why the divinities were asked to regulate the earth’s space, by constantly

renewing the order that they had established in the *illud tempus* of the origins. At the same time, the reflection focuses on the strategies adopted by men to modify and manage city space without losing the divine benevolence, and thus preventing the gods from abandoning their earthly abodes.

Keywords

Ancient Mesopotamian religion, Near Eastern cities, Cult statue, Mesopotamian literature, Mīs pî ritual

Le città come creazioni divine

Nell’antica Mesopotamia le città erano pensate come realizzazioni preesistenti al genere umano, poiché volute e fondate esclusivamente da entità divine¹. La mancata partecipazione dell’uomo alla fondazione *ex nihilo*

1 Cfr. Lorenzo VERDERAME, «L’immagine della città nella letteratura sumerica», in *Città nel Vicino Oriente e nel Mediterraneo. Linee di storie e di simboli dall’antichità ad oggi*, a c. di Rita DOLCE, Antonino PELLITTERI (Palermo: Flaccovio, 2011), pp. 99-126: pp. 106-107. Per altri approfondimenti sulla città e la sua fondazione nel Vicino Oriente antico, si veda Rita DOLCE, «Città di Fondazione o fondazione di città?», in *Nuove fondazioni nel Vicino Oriente antico: realtà ed ideologia. Atti del colloquio 4-6 dicembre 1991, Dipartimento di Scienze Storiche del Mondo Antico, Sezione di Egittologia e Scienze Storiche del Vicino Oriente, Università degli Studi di Pisa*, a c. di Stefania MAZZONI, *Seminari di Orientalistica*, 4 (Pisa: Giardini editori e stampatori, 1994), pp.131-164; Paolo XELLA, «Le origini della città nel Vicino Oriente antico. Tra archeologia e mitologia», in

delle città è più volte palesata nei racconti mitici di lingua sumerica, in particolar modo in *Enlil e Ninlil*, *Enlil e Sud* ed *Enki e Ninĥursaĝa*, ambientati rispettivamente nelle città di Nippur, Ereš e Dilmun, in un tempo in cui l'antropogonia non si è ancora svolta e gli dèi sono gli unici abitanti delle loro sedi urbane². Paradigmatici sono anche i versi dell'*Inno a Enlil A*, nei quali è affermato con chiarezza che senza l'azione del dio Enlil nessun insediamento avrebbe avuto modo di esistere:

La grande montagna, Enlil, senza di lui
nessuna città sarebbe costruita, nessun insediamento sarebbe fondato,
nessuna stalla sarebbe costruita, nessun ovile sarebbe fondato.
(*Inno a Enlil A*, 109-111)³

Parallelamente, all'interno delle fonti rituali è possibile riscontrare uguali riferimenti all'incondizionata azione divina nella fondazione tanto del cosmo, quanto delle strutture urbane. Tali rimandi prendono forma di piccole narrazioni mitologiche (*historiolae*), per lo più in lingua accadica, poste in apertura di incantesimi e preghiere che accompagnano rituali inerenti atti di costruzione o restauro⁴. Tra queste, particolarmente espli-

Initia rerum. *Sobre el concepto de origen en el mundo antiguo*, ed. Jorge MARTÍNEZ PINNA (Málaga: Servicio de publicaciones de l'Universidad de Malaga, 2007), pp. 9-27; ID., 1994, «La città divina: Cultura urbana e politeismo nel Vicino Oriente antico», in *La città e il sacro*, a c. di Franco CARDINI (Milano: Garzanti), pp. 1-42; Marc VAN DE MIEROOP, *The Ancient Mesopotamian City* (New York: Oxford University Press, 1997); Gioele ZISA, «Le città sumeriche e i loro dèi nella Bassa Mesopotamia», in *Rosalìa e le Altre: identità, memorie e simboli del sacro femminile. Atti dei seminari, Palermo, 12 luglio 2018 e 16 maggio 2019*, a c. di Gabriella PALERMO (Palermo: Fondazione Ignazio Buttitta, 2020), pp. 35-55. Per una bibliografia più completa e generale sulla città vicino-orientale, si veda VERDERAME, «L'immagine della città nella letteratura sumerica», cit., nota 1, p. 99.

2 Cfr. VERDERAME, «L'immagine della città nella letteratura sumerica», cit., p. 106. Per una traduzione italiana dei tre miti, vedi Jean BOTTÉRO, Samuel N. KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia. Alle origini della mitologia*, (Torino: Einaudi 1992 [1989]). Per un approfondimento sulla città di Dilmun quale luogo "puro" abitato solamente dal dio Enki e dalla sua paredra in *Enki e Ninĥursaĝa*, si veda Marinella CERAVOLO, «L'ambiguità coerente di *Enki e Ninĥursaĝa*», *Historia Religionum* 11(2019): 119-137: pp. 125-131.

3 Traduzione italiana di Lorenzo VERDERAME, *Letterature dell'antica Mesopotamia*, (Firenze: Le Monnier Università, Mondadori, 2016), testo on-line t3.1: 45.

4 Sull'*historiola*, cfr. Marinella CERAVOLO, *Il mito e il rito alla luce dell'istoriola: il caso dell'antica Mesopotamia*, tesi di dottorato, xxxii ciclo (Roma: Dipartimento di Storia Antropologia Religioni Arte e Spettacolo, Sapienza Università di Roma, 2020); David

cativa è la *historiola* cosmogonica bilingue, in sumerico e accadico,⁵ nota come *La fondazione di Eridu*⁶: nel testo, a seguito di un *incipit*-negativo o di una *cosmologia negativa*, cioè di un elenco di elementi costituiti del reale che ancora *non* sono stati creati, è narrata la messa in ordine del mondo operata dagli dèi Marduk ed Ea⁷. Prima dell’azione del duo

FRANKFURTER, «Narrating Power: the Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells», in *Ancient Magic and Ritual Power*, eds. Marvin MEYER, Paul MIRECKI, (Boston-Leiden: Brill, 2001 [1995]), pp. 457-476; Seth L. SANDERS, «A Historiography of Demons: Preterit-thema, Para-Myth, and *Historiola* in the Morphology of Genres», in *Historiography in the Cuneiform World. Proceedings of the 45^e Rencontre Assyriologique Internationale. Part.I*, eds. Tzvi ABUSCH *et al.* (Bethesda, Maryland: CDL Press, 2001), pp. 429- 440. In generale, sui rituali di fondazione, vedi Claus AMBOS, *Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.*, (Dresden: Islet, 2004); Mark J. BODA, Jamie NOVOTNY (eds.), *From the Foundations to the Crenellations. Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible*, Alter Orient und Altes Testament, 366 (Münster: Ugarit Verlag, 2010). Per una panoramica delle altre *historiolae* all’interno di rituali di fondazione, cfr. AMBOS, *Mesopotamische Baurituale*, cit., pp. 50-52; CERAVOLO, *Il mito e il rito alla luce dell’historiola*, cit., p. 120, tab. 6.

5 Il sumerico adottato in questa *historiola* presenta delle stranezze che hanno fatto pensare si tratti non di una originaria composizione sumerica, bensì di un testo accadico poi tradotto in un sumerico “arcaicizzante”, cfr. Wilfred G. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths*, Mesopotamian Civilizations, 16 (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 2013), p. 368; AMBOS, *Mesopotamische Baurituale*, cit. 200.

6 *La fondazione di Eridu* è il titolo attribuito da Borger, ma l’*historiola* è nota anche come *La cosmogonia caldea*, cfr. R. BORGER, *Handbuch der Keilschriftliteratur, Band II, Supplement Zu Band. I, Anhang: Zur Kuyunjik-Sammlung* (Berlin -New York: Gruyter, 1975), p. 126; René LABAT *et al.*, *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites* (Paris: Fayard-Denoël, 1970), p. 74. Per il testo bilingue, in accadico e sumerico, si veda AMBOS, *Mesopotamische Baurituale*, cit., pp. 200-207; per la traduzione in italiano, si veda CERAVOLO, *Il mito e il rito alla luce dell’historiola*, cit., Appendice, testo 3.E. Pur non essendo prescritta in nessuno dei rituali di (ri)costruzione templare oggi in nostro possesso, l’incantesimo composto da questa *historiola* è prescritto in una fonte rituale neo-babilonese (*BRM IV, 7: 29*) inerente all’entrata della statua di Anu nel tempio dell’*akītu* fuori dalle mura cittadine, pertanto questa è ritenuta parte dei *legomena* recitati nel corso dell’attività di restauro templare che comprendevano anche i lavori sull’effigie divina, cfr. Marc J. H. LINSSEN, *The Cults of Uruk and Babylon. The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practice*, Cuneiform Monographs, 25 (Leiden-Boston: Brill- Styx, 2004), pp. 209-2014.

7 Sull’uso degli *incipit*-negativi nella letteratura mesopotamica, vd. Piotr MICHALOWSKI, «Negation as Description. The Metaphor of Everyday Life in Early Mesopotamian Literature», *Aula Orientalis* 9 (1991): 131-136. La definizione “cosmologia negativa” (*negative cosmology*) fa invece riferimento a Gonzalo RUBIO, «Time Before Time: Primeval Narra-

divino, la cosmologia negativa mette in evidenza come ancora il mondo non sia stato regolamentato, poiché le principali città della Bassa Mesopotamia (Nippur, Uruk ed Eridu) coi loro rispettivi templi (l'Ekur, l'Eanna e l'Esagila) non sono ancora state fondate. La fine di questo assetto primordiale è decretata non dall'azione umana, bensì dalla fondazione delle città da parte degli dèi:

La dimora non era stata costruita, la città non era stata creata,
la città non era stata costruita, nessun insediamento era stato fondato,
Nippur non era stata costruita, l'Ekur non era stato creato,
Uruk non era stata costruita, l'Eanna non era stato creato,
l'Apsû non era stato costruito, Eridu non era stata creata,
la dimora pura, il tempio degli dèi, la loro abitazione non era stata
costruita,
la totalità dei paesi era mare,
la sorgente in mezzo al mare era un canale.
In quel giorno Eridu fu costruita, l'Esagila fu creato,
l'Esagila, che Lugal-dukuga ha eretto nel centro dell'Apsû⁸,
Babilonia fu costruita, l'Esagila fu terminato.
Egli creò assieme tutti gli dèi Annunaki
e costoro diedero un nome (*scil.*: un destino) favorevole alla città pura
in cui si compiacquero di abitare.
(*La fondazione di Eridu*, 4-16)⁹.

La nascita dell'uomo, dunque, non era ritenuta vincolante alla costituzione urbana e questa stessa *historiola* non menziona che fugacemente

tives in Early Mesopotamian Literature», in *Time and History in the Ancient Near East. Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona, 26-30 July 2010*, eds. Lluís FELIU *et al.* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2013), pp. 3-17: p. 8.

8 Lugal-dukuga (^dLugal-du₆-ku₃-ga) significa il “Re della pura collinetta”. Con du₆-ku₃ si può indicare una zona di culto o l'Apsû, qui, però, il nome Lugal-dukuga potrebbe essere stato scelto perché nell'*incipit* negativo dell'*historiola* è rimarcata l'assenza di una “dimora pura”. Per approfondimenti su Lugal-dukuga, vedi Wilfred G. LAMBERT, 1987-1990, *s. v.* «Lugal-dukuga», in *Reallexikon der Assyriologie*, vol. 7 (Berlin-New York: de Gruyter), pp.133-134.

9 Traduzione italiana dell'autrice. Si noti che l'*historiola* ha una chiusura ad anello e le ultime linee, riprendendo la composizione dell'*incipit*-negativo, descrivono la creazione di quelle città che nei primi versi non erano ancora state fondate, cfr. *La fondazione di Eridu*, 39-41. Per un approfondimento sulla struttura compositiva di questa *historiola*, vd. CERAVOLO, *Il mito e il rito alla luce dell'istoriola*, cit., pp. 129-136.

l’atto antropogonico¹⁰, ponendo la creazione del genere umano in una netta subordinazione rispetto alla fondazione delle realtà cittadine, che si fanno, invece, il mezzo e il simbolo del controllo divino sulla spazialità terrestre. La lettura delle altre *historiolae* inserite in rituali di (ri)costruzione conferma questa gerarchia degli atti creativi, ponendo in apice la fondazione delle città o la creazione delle materie prime necessarie per l’edificazione e solo in ultimo la nascita dell’uomo, per altro spesso preceduta dalla fondazione della regalità¹¹. Lo spazio urbano era così pensato come una struttura determinata dal divino e poi affidata al sovrano che, in qualità di vicario degli dèi, coordinava e supervisionava il lavoro del resto del genere umano.

Oltre a porre in evidenza l’ordine gerarchico con cui gli atti creativi erano concepiti in Mesopotamia, non bisogna dimenticare che queste *historiolae* di carattere cosmogonico costituivano un elemento imprescindibile per l’efficacia dei rituali di (ri)costruzione. Difatti, proprio perché la spazialità era pensata come modellata e poi regolamentata dal divino, si riteneva che l’uomo non fosse in possesso né della legittimità né della facoltà di apportare delle modifiche sullo spazio urbano. Questa concezione faceva sì che, al di là del mito, anche nel tempo storico la capacità di creare e plasmare la realtà restasse una prerogativa prettamente divina, costringendo l’uomo ad appellarsi al sostegno degli dèi per compiere azioni di carattere creativo, dall’edificazione di strutture palatine e templari, alla costruzione di semplici mura domestiche. Per questa ragione, la funzione analogica dell’*historiola* si dimostrava necessaria, poiché istituiva un punto di contatto tra l’*illud tempus* del racconto mitico e la contingenza dell’*hoc tempus* rituale, legittimando l’azione edificatrice dell’uomo per mezzo del parallelo con l’atto creativo delle origini. Le *historiolae* all’interno di rituali di (ri)costruzione di edifici, dunque, rendevano possibili atti di creazione/costruzione che gli attori umani da soli non sarebbero stati né autorizzati né capaci di compiere¹².

10 Cfr. *La fondazione di Eridu*, 20-21.

11 A tal proposito è particolarmente completa l’*historiola* dal titolo *Enūma Anu ibnū šamē*, cfr. CERAVOLO, *Il mito e il rito alla luce dell’historiola*, cit., pp. 120-125; Manfred DIETRICH, «“Als Anu den Himmel erschaffen hatte,...” Rekurs auf das Schöpfungsgeschehen anlässlich einer Tempelrenovierung», in *Assyriologica et Semitica. Festschrift für Joachim Oelsner anlässlich seines 65. Geburtstages am 18 Februar 1997*, hrg. von Joachim MARZAHN et al. (Münster: Ugarit-Verlag, 2000), pp. 33-46.

12 La costruzione è sempre percepita come un atto creativo, tanto che sul piano seman-

Per ultimo, assieme all'impossibilità di modificare lo spazio cittadino senza una legittimazione divina garantita dalla *performance* di specifici rituali, la percezione della città come costruzione degli dèi sanciva un vincolo di dipendenza e di identità tra centro urbano e divinità poliade. In alcuni casi, questa connessione profonda era ben espressa in scrittura, laddove il nome della divinità coincideva con il nome della sua città o i segni cuneiformi per l'una e l'altra erano i medesimi, seppur potevano essere letti diversamente. Ciò è particolarmente evidente per il dio Aššur, vero e proprio *numen loci* della città a lui omonima o per il centro sacro di Nippur, il cui nome in sumerico era scritto coi segni EN.LIL₂^{ki}, differenziandosi dal nome del dio poliade Enlil solo dall'aggiunta del determinativo di luogo ^(ki)¹³. La diretta conseguenza di questo complesso rapporto di dipendenza della città nei confronti della divinità si incarnava, in ultimo, nella credenza secondo cui lo spazio terrestre potesse assumere le forme civilizzate di un centro urbano solo grazie a una presenza "fisica" e costante del suo dio poliade all'interno delle mura cittadine, nello specifico entro la cella templare.

tico verbi quali dim₂, *banû*, *epēšu* possono essere tradotti sia come "costruire", sia come "creare". Sui verbi della creazione, si vedano Wilfred G. LAMBERT, «Technical Terminology for Creation in the Ancient Near East», in *Intellectual Life of the Ancient Near East. Papers Presented at the 43rd Rencontre Assyriologique Internationale, Prague, July 1-5, 1996*, ed. Jiří PROSECKÝ (Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, Oriental Institute, 1998), pp.189-193; Giovanni PETTINATO, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen* (Heidelberg: Winter, 1971), pp. 48-62.

13 Sulla definizione del dio Aššur come *numen loci*, cfr. Wilfred G. LAMBERT, «The God Aššur», *Iraq* 45, no. 1 (1983): 82-86. Sul nome di Nippur, cfr. Piotr STEINKELLER, «More on the Archaic Writing of the Name of Enlil /Nippur », in *Why Should Someone Who Knows Something Conceal It? Cuneiform Studies in Honor of David I. Owen on His 70th Birthday*, eds. Alexandra KLEINERMAN, Jack M. SASSON (Bethesda: CDL Press, 2010), pp. 239-243; Piotr MICHALOWSKI, «On the Early Toponymy of Sumer: A Contribution to the Study of Early Mesopotamian Writing», in *kinattūtu ša dārāti. Raphael Kutscher Memorial Volume*, ed. Anson F. RAINEY (Tel Aviv: Institute of Archaeology, Tel Aviv University, 1993), pp. 119-133: p. 121.

Il tempio come creazione divina¹⁴

Assieme alla città, anche il tempio era percepito come una costruzione fondata dagli dèi nel tempo delle origini. Città e tempio, difatti, costituivano un binomio indissolubile anche all’interno delle narrazioni mitologiche, nelle quali alla fondazione del centro urbano, come già visto ne *La fondazione di Eridu*, seguiva l’edificazione della residenza templare. Si può infatti parlare di questo edificio come una vera e propria “dimora divina sulla terra”, dal momento che era ritenuto la residenza terrena di un dio e il termine usato per indicare la sua struttura, sia in sumerico (e_2) che in accadico (*bītu*), letteralmente significava “casa”. Per comprendere in che modo fosse avvertita la natura di questi edifici di culto è utile fare riferimento al testo dell’*Enūma eliš*, nel quale il dio Marduk, dopo aver ricavato il cosmo dal corpo smembrato della mostruosa Tiamat, pianifica la costruzione della città e del tempio di Babilonia. In primo luogo, il dio pensa al suo santuario terrestre come a una copia terrena dell’Ešarra¹⁵, “La casa della totalità”, vale a dire la dimora celeste degli dèi che egli stesso aveva precedentemente creato¹⁶; secondariamente, Marduk progetta il suo edificio di culto come un ponte di comunicazione tra ciò che è collocato sotto l’ecumene, cioè gli abissi dell’Apsû, e ciò che è collocato sopra le terre emerse, cioè i Cieli¹⁷. Così facendo, la nuova dimora sarà

14 Per le valenze del tempio nel Vicino Oriente antico, cfr. Michael B. HUNDLEY, *Gods in Dwellings. Temples and Divine Presence in the Ancient Near East*, Writings from the Ancient World Supplements, 3 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013); Geo WIDENGRÉN, «Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto nel Vicino Oriente antico», *Numen* 7, no. 1 (1960): 1-25; Dominique CHARPIN, *La vie méconnue des temples mésopotamiens* (Paris: Collège de France, Les Belles Lettres, 2017). Per un focus specifico del rapporto tra tempio e città, vd. VERDERAME, «L’immagine della città nella letteratura sumerica», cit., pp. 104-196.

15 Sull’Ešarra si veda Andrew R. GEORGE, *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia*, Mesopotamian Civilizations, 5 (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1993), p. 145, n.1034-1037; ID., «The Tower of Babel: Archeology, History and Cuneiform Texts», *Archiv für Orientforschung*, 51 (2005-2006): 75-95.

16 *Enūma eliš*, IV, 144-146. Per l’edizione del testo, cfr. Philippe TALON, *The Standard Babylonian Creation Myth Enūma Eliš*, State Archives of Assyria Cuneiform Texts, 4 (Helsinki: The Neo-Assyrian Text Project, 2005); Thomas R. KÄMMERER, *Das babylonische Welterschöpfungsepos Enūma eliš*, Alter Orient Altes Testament, 375 (Münster: Ugarit-Verlag, 2012); Wilfred G. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths*, Mesopotamian Civilizations, 16 (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 2013), pp. 45-134.

17 Per uno studio sulla percezione geografica del mondo in Mesopotamia, vd. Wayne

costruita affinché possa essere un punto di contatto tra i mondi divini e il piano terrestre:

Marduk aprì la bocca e disse,
rivolgendosi agli dèi, suoi padri:
«Al di sopra dell’Apsù, dimora azzurra
ci sarà una copia dell’Ešarra che io ho creato per voi,
al di sotto del Cielo, di cui ho rafforzato il suolo,
possa io costruire una casa/tempio (E₂) che sia la dimora del mio
splendore,
al cui interno possa fondare stabilmente il suo santuario,
che io possa installarvi la mia stanza e stabilirvi la mia regalità.
Quando voi salirete dall’Apsù, per andare all’assemblea,
che questo luogo sia la vostra sosta, per ricevervi tutti.
Quando scenderete dal Cielo per andare all’assemblea,
che questo luogo sia la vostra sosta, per ricevervi tutti.
Gli darò il nome di “Babilonia”, “Il Tempio dei Grandi dèi”».
(*Enūma eliš*, V, 117-130)¹⁸.

Questi pochi versi mettono in luce una visione condivisa in tutto il Vicino Oriente antico: non solo le città erano presentate come un prodotto *acheiropoiētos*, perché non “plasmate” e/o fondate da mani umane, ma si riteneva che continuassero a restare in contatto con la realtà celeste per mezzo delle edificazioni templari, considerate un punto di snodo tra la realtà divina e quella umana. Questa visione del tempio come di un luogo di giuntura tra mondi si rifletteva spesso nei nomi e nelle titolature di santuari o strutture templari¹⁹, tra cui basterà ricordare il tempio Dur-an-ki “Legame di cielo e terra” nell’antica città di Nippur²⁰ o il nome E₂-temen-an-ki, “Casa fondamento di cielo e terra”, della ziqqurat di Marduk a Babilonia²¹.

HOROWITZ, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Mesopotamian Civilizations, 8 (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1998).

18 Traduzione italiana dell’autrice.

19 Per una riflessione sui nomi sumerici dei templi, vd. D. O. EDZARD, «The Names of the Sumerian Temples», in *Sumerian Gods and their Representations*, eds. Irving L. FINKEL, Markham J. GELLER, Cuneiform Monographs, 7 (Groningen: Styx, 1997), pp. 159-165.

20 Cfr. GEORGE, *House Most High*, cit., p. 80, n. 218.

21 *Ibi*, 149, n. 1088.

Riassumendo quanto visto sinora, alle divinità mesopotamiche era attribuita l’intera opera di pianificazione e gestione non solo del cosmo, ma anche della spazialità terrestre. Le città erano le sedi di residenza degli dèi e i templi la loro dimora personale. Tuttavia, si credeva che soltanto abitando “fisicamente” nelle loro case, per mezzo della propria statua di culto, le divinità potessero garantire il mantenimento dell’ordine terrestre stabilito nel tempo mitico.

La statua di culto²²

La presenza di un dio si concretizzava e manifestava sulla terra attraverso la sua effigie (alam/*šalmu*) intronizzata nella cella templare²³. Proprio come le città e i templi, anche la statua di culto era considerata una creazione ultraterrena e l’implicazione del lavoro umano nella sua

22 Sulla definizione di “statua di culto” nel Vicino Oriente antico, cfr. Angelika BERLEJUNG, *Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien un die alttestamentliche Bilderpolemik*, Orbis Biblicus et Orientalis, 162 (Freiburg: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), p. 6; Gebhard J. SELZ, «“The Holy Drum, the Spear, and the Harp”: Towards an Understanding of the Problems of Deification in Third Millennium Mesopotamia», in *Sumerian Gods and their Representations*, cit., pp. 167-209: p.168 [4].

23 La traduzione del termine sumerico alam e di quello accadico *šalmu* è complessa e dibattuta, perché entrambi possono indicare non solo effigi, ma svariati tipi di rappresentazioni. Le immagini indicate come alam/*šalmu* sono poi intese come un “doppio” o un “sostituto” di ciò che raffigurano e sono da considerarsi oggetti dotati di agentività. Anche per questo motivo, l’alam-diġir-ra (“la statua del dio”) è da ritenersi il corrispettivo fisico del dio sulla terra, cfr. Jean-Jacques GLASSNER, «Comment presentifier l’invisible? Reflexions autour des termes *šalmu*, *tamšilu* et *uṣurtu*», *Journal of Cuneiform Studies* 69 (2017): 211-218; Paul A. BEAULIEU, «The God List CT 24 50 as Theological Postscript to Enūma Eliš», in *Des polythéismes aux monothéismes: Mélanges d’assyriologie offerts à Marcel Sigrist*, eds. Uri GABBAY et al., Étude Bibliques (nouvelle série), 82 (Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 2020), pp. 109-128: pp. 115-120; Davide NADALI, «Interpretations and Translations, Performativity and Embodied Simulation. Reflections on Assyrian Images», in *Leggo! Studies Presented to Frederick Mario Fales on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. Giovanni B. LANFRANCHI et al. (Wiesbaden: Harrassowitz, 2012), pp. 583-595; ID., Lorenzo VERDERAME, «Neo-Assyrian Statues of Gods and Kings in Context», *Altorientalische Forschungen*, 46, 2, pp. 234-248: p. 237 n. 21; Fiorella SCAGLIARINI, «Šlm e altre parole per “statua” nelle lingue semitiche», *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 25 (2008): 63-86; Irene J. WINTER, «Aesthetics in Ancient Mesopotamia», in *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack M. SASSON, vol. 4 (New York: Scribner’s, 1995), pp. 2569-2580.

lavorazione era totalmente negata²⁴. L'uomo non poteva scegliere in maniera indipendente quando dare avvio alla produzione del simulacro di culto ed era infatti indispensabile che fossero gli dèi, attraverso responsi oracolari, a legittimare e comunicare la necessità della lavorazione di una loro immagine. Esplicativo è il caso della statua del dio Šamaš del tempio Ebabbar di Sippar che, dopo essere stata profanata dai Sutei a fine del II millennio, fu per oltre due secoli rimpiazzata dalla rappresentazione di un disco solare (*niphu*), dal momento che, in assenza di un segnale che decretasse il consenso degli dèi, non era possibile legittimare la realizzazione di una nuova effigie²⁵. La prova dell'approvazione divina si palesò solo sotto il regno del re babilonese Nabû-apla-iddina (880 a. C. ca.), quando dalla sponda ovest dell'Eufrate emerse un modello d'argilla raffigurante la vecchia statua di Šamaš²⁶. La scoperta fu interpretata come segno del consenso del dio per la messa in atto di una sua nuova effigie e, con la volontà di riprodurre le caratteristiche del modello in argilla appena ritrovato, Nabû-apla-iddina poté commissionare la ricostruzione della statua di culto del dio solare.

Nel pianificare la produzione dell'effigie, le divinità imponevano il loro volere anche nella scelta degli artigiani addetti ai lavori, gli "esperti" (*ummânu*)²⁷. Gli dèi erano, infatti, considerati gli unici committenti di un

24 L'azione degli artigiani terreni che modellano l'effigie è infatti costantemente messa in parallelo con l'azione delle divinità artigiane, cfr. Marinella CERAVOLO, Flavia PACELLI, «Artigiani divini e umani nella costruzione della statua di culto in Mesopotamia», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 87, no. 1 (2021): 209-2021.

25 Cfr. Christopher WALKER, Michael DICK, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Mīs Pī Ritual*, State Archives of Assyria Literary Texts, 1 (Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001), p. 8.

26 Christopher E. WOODS, «The Sun-God Tablet of Nabû-apla-iddina Revisited», *Journal of Cuneiform Studies* 56 (2004): 23-103.

27 Nella categoria degli *ummânu*, "esperti", vi rientrano non solo gli artigiani, ma tutti coloro che sono specializzati in un determinato settore del sapere, cfr. Lorenzo VERDERAME, *Il ruolo degli 'esperti' (ummânu) nel periodo neo-assiro*, tesi di dottorato (Roma: Sapienza Università di Roma, 2004), p. 4; Davide NADALI, Lorenzo VERDERAME, «Experts at War. Masters Behind the Ranks of the Assyrian Army», in *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien. 52^e Rencontre Assyriologique Internationale / International Congress of Assyriology and Near Eastern Archaeology, Münster, 17.-21. Juli 2006*, hrg. von H. NEUMANN *et al.*, *Alter Orient und Altes Testament* 401 (Münster: Ugarit-Verlag, 2013), pp. 553-566: pp. 554-555; Davide NADALI, Lorenzo VERDERAME, «Neo-Assyrian Statues of Gods and Kings in Context», cit. Sul ruolo degli *ummânu* addetti nello specifico alla

restauro o di una produzione *ex novo* della statua di culto, pertanto spettava a loro selezionare, sempre tramite oracoli, gli artigiani a cui affidare l’incarico²⁸. Una volta plasmata o ristrutturata, l’effigie non poteva essere installata nel tempio, se non dopo essere stata sottoposta al suo specifico rito di attivazione, il *lavaggio della bocca* (*mīs pî*)²⁹. Questo rituale può essere interpretato come una successione di più riti di passaggio, a termine dei quali era sancita l’unità ontologica tra la natura fisica dell’effigie (il suo involucro di legno)³⁰ e la sua natura metafisica (l’entità divina)³¹.

realizzazione della statua di culto, vd. CERAVOLO, PACELLI 2021, «Artigiani divini e umani nella costruzione della statua di culto in Mesopotamia», cit., 213ss.

28 Come è testimoniato dalle parole dello stesso re Esarhaddon, cfr. *Esarhaddon* 48, 72-78 = Erle LEICHTY, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*, *The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period*, 4 (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2011), p. 107.

29 Il *mīs pî* è noto da due fonti rituali del I millennio: una serie di frammenti provenienti dalla biblioteca di Assurbanipal a Ninive e una fonte integra, la tavoletta BM 45749, proveniente da Babilonia. In questa sede, quando si farà riferimento a estratti del *lavaggio della bocca*, saranno utilizzate le sigle NR e BR per indicare rispettivamente i passi delle fonti di Ninive e di Babilonia. Le linee del testo del *mīs pî* e la suddivisione in *Incantation Tablet* seguiranno l’edizione di WALKER, DICK, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia*, cit.

30 Sino a oggi, mancano reperti archeologici che possano testimoniare con certezza la composizione e la grandezza delle statue installate nei templi, cfr. Lorenzo VERDERAME, «Statue scomparse», *Quaderni di Vicino Oriente* 17 (2021), in stampa. Questo è dovuto non solo dalla frequenza con la quale le effigi venivano trafugate, ma soprattutto dalla deperibilità del loro principale elemento costituente, il legno. Di conseguenza, gli studiosi ricorrono a fonti secondarie per individuare le caratteristiche delle effigi. Di particolare importanza sono le notizie estrapolate dal *corpus* di missive scambiate tra i re e gli artigiani, dal momento che gli *ummânu* dovevano rendere conto al sovrano del tempo della costruzione delle statue e del quantitativo di materiale (specialmente di quello prezioso) impiegato nel processo di produzione, cfr. Simo PARPOLA *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, *State of Archives of Assyria*, 10 (Helsinki: Helsinki University Press, 1993), p. 284; Lorenzo VERDERAME 2004, *Il ruolo degli ‘esperti’ (ummânu) nel periodo neo-assiro*, cit., p. 110. Dalla lettura di queste fonti, è stato possibile capire che l’involucro esterno dell’alam era ricavato dal legno, per poi essere rivestito con lamine di oro, bronzo e argento, che erano in ultimo adornate con gioielli e tessuti pregiati, cfr. WALKER, DICK, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia*, cit., pp. 5-6.

31 Sull’interpretazione del *mīs pî* come un insieme di riti di passaggio, vd. Marinella CERAVOLO, «L’attivazione della statua di culto in Mesopotamia. Il rituale *mīs pî* tra dualità e riti di passaggio», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 85, no. 2 (2019): 888-907. Per altre prospettive interpretative, vd. Angelika BERLEJUNG, «Washing the Mouth: The

Il rito era articolato in due giornate, nel corso delle quali la statua, transitando per più spazi rituali (l'officina templare, il fiume, il giardino e il tempio), subiva la trasformazione che le avrebbe permesso di essere considerata un dio in terra.

Per comprendere in che modo l'implicazione del lavoro manuale degli *ummânu* non inficasse l'idea che l'alam fosse in tutto e per tutto una produzione divina è utile ripercorrere alcune delle operazioni compiute nel corso del *mīs pî*. Il primo giorno la statua era trasportata fuori dall'officina templare, la *bīt mārē ummâni* "Casa degli artigiani", per essere trasportata presso un fiume³². In questo luogo le operazioni rituali erano tutte indirizzate nei confronti del dio Ea, che ricopriva un ruolo decisivo per la corretta attivazione dell'effigie. Costui, infatti, non solo era il dio della saggezza che abitava nelle profondità degli abissi (Apsû), ma era anche il patrono dell'artigianato³³. In qualità di dio creatore e artigiano

Consecration of Divine Images in Mesopotamia», in *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, ed. Karen VAN DER TOORN, Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 21 (Leuven: Peeters, 1997), pp. 45-72; Amy L. Balogh, «The Mesopotamian Mīs-Pî Ceremony & Clifford Geertz's Thick Description. Principles for Studying the Cultural Webs of the Deceased», in *Chances and Problems of Cultural Anthropological Perspectives in Ancient Studies. Theories – Methods – Case Studies*, eds. Daniel FALLMANN, Fabian HEIL, Gioele ZISA, Distant Worlds Journal, 4 (Heidelberg: Heidelberg Propylaeum, 2020), pp. 5-19; EAD., «Leggere il rituale con Rappaport. La cerimonia mesopotamica del mīs pî da una prospettiva ecologica», in *Miti, culti, saperi: per un'antropologia religiosa della Mesopotamia antica*, a c. di Claus AMBOS, Gioele ZISA, Nanaya. Studi e materiali di Antropologia e Storia delle religioni, 1 (Palermo: Museo Pasqualino 2021), pp. 101-120.

32 Cfr. WALKER, DICK, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia*, cit., p. 52, n. 34. Definita anche *bīt mummu*, terminologia che potrebbe rimandare a un atto di natura cosmogonica, in particolar modo al rumore della creazione, cfr. Alexander HEIDEL, «The Meaning of mummu in Akkadian Literature», in *Journal of Near Eastern Studies* 7, no. 2 (1948): 98-105; Piotr MICHALOWSKI, «Presence at the Creation», in *Lingering Over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, eds. Tzvi ABUSCH, John HUEHNERGARD, PIOTR STEINKELLER (Atlanta: Scholars Press, 1990), pp. 381-396; pp. 385-387; Wilfred G. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths*, Mesopotamian Civilizations, 16 (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 2013), pp. 218-221; Anne-Caroline RENDU LOISEL, *Les Chants du monde: le paysage sonore de l'ancienne Mésopotamie*, TEMPUS, 55 (Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 2016), pp. 201-203; CERAVOLO, «L'attivazione della statua di culto in Mesopotamia», cit., pp. 895-896.

33 In Mesopotamia, come in gran parte del mondo antico, nella sfera della "saggezza" vi rientrano le competenze di natura tecnico-pratica, cfr. Andrea ERCOLANI, Paolo XELLA (a c. di), *La Sapienza nel Vicino Oriente e nel Mediterraneo antichi*, Studi Superiori, 849

divino, Ea era chiamato a riconoscere l’alam come uno dei suoi figli, cioè come una delle sue produzioni³⁴. Questo era reso particolarmente evidente nel momento in cui, utilizzando le acque fluviali come mezzo di comunicazione con l’Apsû, l’operatore rituale (*āšipu*) gettava nel fiume tutti gli utensili con i quali gli artigiani avevano realizzato la statua³⁵. Sprofondando negli abissi, gli arnesi da lavoro erano simbolicamente “restituiti” al dio Ea che ne era considerato il solo e unico proprietario³⁶. Con questo gesto si aveva modo di chiarire che gli stessi strumenti con cui l’effigie era stata modellata erano di natura ultraterrena, perché proprietà di un dio³⁷. Successivamente, sempre presso al fiume, l’operatore rituale radunava tutti gli artigiani che avevano lavorato il simulacro, ne legava le mani con un pezzo di stoffa e con un finto coltello dalla lama di tamarisco ne inscenava l’amputazione³⁸. Nel mentre, gli *ummânu* recitavano una “confessione negativa” con la quale giuravano di non essere stati loro a modellare la statua, bensì le divinità artigiane sottoposte del dio Ea:

[...] (tu raduni) tutti gli artigiani che si sono avvicinati a quel dio
e i loro strumenti [..... davanti(?)] Ninkurra, Ninagal, Kusibanda,

(Roma: Carocci, 2013), pp.13-14; Annunziata ROSITANI, «La letteratura sapienziale vicino-orientale antica», in *Miti, culti, saperi*, cit., pp. 231-260: pp.231-235. Il dio Enki/Ea, in qualità di dio della saggezza, è anche il patrono del sapere tecnico-manuale e, di conseguenza, dell’artigianato. Egli è poi l’artigiano per antonomasia, avendo modellato il genere umano dall’argilla dell’Apsû.

34 «Quel dio, o Ea, la sua bocca è lavata, contalo tra i suoi fratelli» (*Mīs pî* NR, 92-93).

35 Sul fiume come mezzo di comunicazione tra mondi, cfr. Lorenzo VERDERAME, «Aspetti spaziali nella costruzione dell’immaginario infero dell’antica Mesopotamia», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 80, no. 1 (2014): 23-41: pp. 28-29.

36 Cfr. *Mīs pî* NR, 78-80; *mīs pî* BR, 8-9.

37 Si noti, inoltre, che gli arnesi gettati nel fiume sono gli stessi utilizzati dal dio Ninduluma/Ninildu, cfr. CERAVOLO-PACELLI, «Artigiani divini e umani nella costruzione della statua di culto in Mesopotamia», cit., p. 210 e 214.

38 Il coltello di tamarisco ricorre anche per inscenare l’uccisione del paziente nel corso del rituale *Un sostituto per Ereškigal*, cfr. Lorenzo VERDERAME, «Means of Substitution: the Use of Figurines, Animals, and Human Beings as Substitutes in Assyrian Rituals», in *Approaching Rituals in Ancient Cultures. Questioni di rito: rituali come fonte di conoscenza delle religioni e delle concezioni del mondo nelle culture antiche*, eds. Claus AMBOS, Lorenzo VERDERAME, Supplemento *Rivista degli Studi Orientali* 86, no. 2 (2013): 301-323: pp. 325 ss.

Ninildu (e) [Ninzadim] e legni le loro mani con un pezzo di stoffa;
Tagli (le loro mani) con un coltello di legno di tamarisco... Fai (loro)
dire: «Io non ho fatto (la statua), Ninagal, (che è) Ea del fabbro, l'ha
fatta» (*Mīs pî*, BR, 49-52).

La riconsegna degli strumenti da lavoro nelle mani di Ea, la confessione negativa degli *ummânu* e il taglio simbolico delle loro mani rendevano priva di valore l'implicazione degli artigiani nel processo di produzione dell'effigie e l'*alam* poteva essere ritenuta un prodotto divino, anch'esso *acheiropoiētos*, non plasmato da mani umane. Questa valenza ultraterrena era poi accresciuta dal fatto che ambo le due nature del simulacro, sia quella fisica che quella metafisica, erano considerate sacre. Il legno dal quale la statua era stata ricavata era definito "sacro/puro", *kug*³⁹, ed era considerato la "carne degli dèi"⁴⁰. Di conseguenza, la materialità stessa dell'effigie era ritenuta sovraumana, tanto da dover essere considerata come il corpo fisico del dio. Le operazioni conclusive del *mīs pî* presso il giardino consentivano poi il "riempimento" dell'involucro di legno con l'essenza della divinità. La statua era allora investita delle sue prerogative divine, i suoi "poteri" (*me*), facendosi ufficialmente teofania del dio di cui era immagine⁴¹. Consolidata l'unità ontologica delle sue due nature, l'effigie era infine ufficialmente intronizzata nel tempio. A partire da questo momento, il dio poteva ricevere il suo culto, utilizzando l'*alam* come un vero e proprio corpo che sarebbe stato nutrito, vestito, lustrato e venerato.

39 Cfr. *Mīs pî*, *Incantation Tablet 1/2*, STT 199, 13-31.

40 *Poema di Erra*, I, 150, cfr. Luigi CAGNI, *L'epopea di Erra*, Studi Semitici, 34 (Roma: Istituto di Studi del Vicino Oriente, 1969), p. 75.

41 Il termine *me* «è intraducibile in modo appropriato nelle nostre lingue, in cui non esiste il minimo corrispondente, in quanto esso evoca simultaneamente diversi campi semantici, per noi differenti. Non solo possiede qualcosa di ontologico, ma vi sottintende innanzitutto la conoscenza dei "segreti", appannaggio misterioso degli dèi e da questi creati, e che sono relativi ai "destini", riguardando anche diremo noi la *natura* delle cose, ed è ciò che le costituisce, le distingue e le definisce, che dà un senso originale all'esistenza di ciascuna e ne condiziona il particolare impiego nell'ordine *culturale* quanto *naturale*. Il termine rimanda simultaneamente alle "facoltà", ai "poteri", anch'essi propri di questi importanti personaggi, di assegnare, e poi di far funzionare al meglio, a rigor di termini con il conferimento di "nomi", i "destini", originati dai "segreti" che sono loro propri», BOTTÉRO, KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, pp. 185-186, corsivi nel testo. Per approfondimenti sui *me*, vd. Antoine CAVIGNEAUX, «L'Essence Divine», *Journal of Cuneiform Studies* 30, no. 3 (1978): 177-185.

La presenza del dio nel tempio come necessità divina

La corporalità dell’alam era un elemento determinante del culto, poiché la divinità mesopotamica era ritenuta un’entità immanente, compenetrata nel mondo, di cui era al contempo elemento costituente e pianificatore. In questa realtà che era piena emanazione del divino, la relazione fra uomini e dèi era definita nei termini di un rapporto di reciproca sussistenza: da una parte, il dio era costantemente attivo nel mantenimento di quell’ordine istituito nel tempo del mito che permetteva all’umanità di vivere in uno spazio civilizzato; dall’altra parte, invece, l’uomo era quotidianamente impegnato nel sostentamento del divino per mezzo delle attività cultuali. Pertanto, la nozione di “culto”, intesa proprio col valore della sua radice etimologica di *cultus* “coltivato”, risulta calzante per definire la relazione di (co-)dipendenza che legava dèi e uomini⁴². Le divinità mesopotamiche dovevano difatti essere “coltivate”, cioè costantemente nutrite, per poter continuare ad esistere. Questo è evidente all’interno del *Poema del diluvio* (o *Atra-ḫasīs*), quando a seguito del diluvio e dello sterminio dell’umanità, le divinità percepiscono la sete e la fame, realizzando di non poter vivere senza essere nutrite dalle offerte degli uomini:

Le loro labbra assetate erano secche,
pativano i crampi a causa della fame.
(*Poema del diluvio*, III, iv, 21-22)⁴³.

Nel poema, le divinità possono poi dirsi salve solo grazie all’ingegnosità del dio Ea che, violando gli ordini di Enlil, ha segretamente salvato un uomo: *Atra-ḫasīs*. È costui, infatti, che proprio quando gli dèi sono in preda agli stenti della fame, rivolge loro un’offerta, salvandoli da morte certa:

42 «Non ‘coltivati’ (cfr. *cultus* da *colere*) quegli esseri cesserebbero di esistere [...] Il dono alimentare può essere inteso (anche in civiltà superiori: Mesopotamia, Grecia), come una nutrizione degli esseri sovrumani che, senza di esso, rischierebbero di cessare di esistere. Anche in questa concezione – come in quella su cui si fonda la ‘preghiera-minaccia’ – traspare una vaga coscienza del fatto che gli esseri sovrumani esistono solo in quanto l’uomo li “coltiva” (culto)», Angelo BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni* (Roma: Edizioni dell’Ateneo, 2006 [1965]), pp. 43 e 48.

43 Traduzione dell’autrice, edizione del testo accadico in Wilfred G. LAMBERT, Alan R. MILLARD, *Atra-ḫasīs, the Babylonian Story of the Flood* (Oxford: Clarendon Press, 1969).

[Gli dèi annusarono] il profumo,
si radunarono [come mosche] attorno all'offerta.
(*Poema del diluvio*, III, v, 34-35).

Col gesto salvifico di Atra-ḫasīs e con l'immagine degli dèi ammassati come mosche sull'offerta, si istituisce la necessità dell'azione culturale per eccellenza: l'offerta del pasto giornaliero, che dalle due alle quattro volte al giorno il personale templare doveva presentare davanti all'alam del dio⁴⁴. Per questa ragione, l'effigie divina può essere considerata il perno attorno a cui ruotava l'intera attività culturale in Mesopotamia. Senza di essa il dio non poteva essere "coltivato" e la sua stessa esistenza ne sarebbe stata compromessa.

La presenza del dio nel tempio come necessità per l'ordine cittadino

La manifestazione fisica, in primo luogo del dio poliade e poi delle altre divinità residenti in città, non era necessaria solo ai fini del sostentamento divino, ma era anche la fonte della stabilità e dell'ordine che facevano dello spazio urbano la sede della vita civilizzata. L'azione ordinatrice delle divinità agiva sul piano terrestre come una forza che dai templi si propagava su tutta la città e tendeva gradualmente ad affievolirsi man mano che da essa ci si allontanava. Per questo, la città era la sede dell'ordine, mentre i territori esterni ai perimetri urbani, in particolar modo la steppa (edin)⁴⁵ e la montagna (kur)⁴⁶, erano descritti come luoghi caotici privi di norme culturali⁴⁷. Sul loro suolo, entità maligne e popolazioni nomadi

44 Sui pasti giornalieri e le altre operazioni compiute dal personale templare nei confronti dell'effigie, vd. A. Leo OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, (Chicago – London: The University of Chicago Press, 1977²), pp.183-198.

45 Cfr. VERDERAME, «L'immagine della città nella letteratura sumerica», cit., pp. 113-115.

46 Cfr. *ibi*, 115-116; Per il kur inteso come mondo infero, vd. VERDERAME, «Aspetti spaziali nella costruzione dell'immaginario infero dell'antica Mesopotamia», cit., pp. 37-39.

47 Cfr. VERDERAME, «L'immagine della città nella letteratura sumerica», cit.; Paolo XELLA, «Tra "centro" e "periferia". Riflessioni sull'organizzazione simbolica dello spazio in alcune culture del Vicino Oriente antico», in *Cartografia religiosa / Religiöse Kartographie / Cartographie religieuse. Organizzazione, codificazione e simbologia dello spazio nei sistemi religiosi*, eds. Daria PEZZOLI OLGIATI, Fritz STOLZ (Bern: Lang 2000), pp. 13-35; ID., «Le origini della città nel Vicino Oriente antico. Tra archeologia e mitologia», in

scorrazzavano liberamente, non soggette all’azione normativa e civilizzatrice che in città era garantita dalla presenza divina. Per mantenere stabile l’ordine e impedire che il caos esterno penetrasse entro le mura cittadine, l’uomo doveva far in modo che gli dèi restassero a tutela dei perimetri urbani. La permanenza delle divinità in città era, infatti, soggetta al loro libero arbitrio, dal momento che queste potevano decidere in qualsiasi momento di abbandonare le proprie dimore. Le cause di un esodo divino potevano essere determinate da uno scorretto svolgimento del culto, da atti d’empietà da parte del re e, soprattutto, dal deterioramento o dalla distruzione di templi e statue di culto.

Dal momento che la statua era il corpo terreno di un dio, l’allontanamento degli dèi dalla città era spesso relazionato allo scioglimento di quella unità ontologica che faceva di un involucro di legno il contenitore di un’essenza divina. A compimento del *mīs pi*, l’effigie era totalmente identificata col dio che rappresentava, tuttavia questa identificazione era reversibile e se l’immagine fosse stata corrotta o distrutta, l’unità ontologica di materia ed essenza divina si sarebbe disciolta. Ciononostante, la divinità avrebbe continuato a esistere, poiché la sua essenza, non potendo albergare in un involucro danneggiato, semplicemente se ne sarebbe distaccata. La separazione del divino dalla propria immagine di culto è descritta in maniera particolarmente suggestiva nelle testimonianze dei re assiri Esarhaddon (680-669 a.C.) e Assurbanipal (668-631 a.C.). Il primo, racconta di dèi e dee che si distaccano dai loro simulacri e volano via in cielo come uccelli⁴⁸; mentre il secondo definisce “spiriti” (*zaqīqu*) indeboliti le divinità di cui sono state distrutte le effigi⁴⁹. È quindi evidente che alla corruzione del simulacro non seguiva la dissoluzione dell’essenza divina, poiché la statua era il dio, ma «il dio *era* e al tempo stesso *non era* la statua di culto»⁵⁰. La condizione imprescindibile affinché il dio restasse

Initia rerum. *Sobre el concepto de origen en el mundo antiguo*, ed. Jorge MARTÍNEZ PINNA (Málaga: Universidad de Málaga, 2007), pp. 9-28.

48 *Esarhaddon* 116, 20^r- rev. 1 in LEICHTY, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon*, cit., p. 245.

49 *Ashurbanipal* 9, v, 43 in J. NOVOTNY, J. JEFFERS, *The Royal Inscriptions of Ashurbanipal (668-631 BC), Aššur-etel-ilāni (630-627 BC), and Sin-šarra-iškun (626-612 BC), Kings of Assyria, Part. 1*, vol. 1, *The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period*, 5 (University Park, Pennsylvania: Eisenbrauns, 2018), p. 203.

50 «The god *is* and at the same time *is not* the cult statue», Thorkild JACOBSEN, «The Graven Image», in *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, eds.

legato al suo simulacro era che l'alam fosse integra e totalmente inalterata. In caso contrario, il dio avrebbe potuto liberamente decidere di distaccarsene, abbandonando la sua città. Questo è il tema intorno a cui ruotano le vicende del *Poema di Erra*, nel quale il dio Erra, evidenziando lo stato di incuria in cui verte l'effigie di Marduk, riesce a convincere quest'ultimo ad abbandonare Babilonia:

«Cosa è mai del tuo prezioso apparato, ornamento della tua signoria, che come le stelle del cielo era pieno di magnificenza: esso ha preso...; (Cosa è mai) della corona della tua signoria, che faceva risplendere l'Eḫalanki come l'Etemenanki: essa ha la fronte coperta» (*Poema di Erra*, I, 127-128)⁵¹.

Nel momento in cui Marduk lascia incustodito il suo seggio, Babilonia, priva della protezione del suo dio poliade, è devastata dalla furia di Erra. Per evitare che una simile sorte si ripetesse anche al di fuori della narrazione mitica, l'uomo mesopotamico si impegnava in una cura costante delle effigi divine, sottoponendole a meticolose opere di restauro e manutenzione⁵².

Un'uguale premura doveva essere rivolta anche nei confronti della conservazione delle strutture templari. Difatti, la sacralità che pervadeva il tempio, in quanto struttura fondata dagli dèi *in illo tempore*, faceva sì che questo fosse non solo la dimora del dio, ma un'entità viva, propagine della divinità che vi abitava:

Patrick D. MILLER *et al.* (Minneapolis: Fortress 1987), pp. 15-32: p. 18, (corsivi nel testo).

51 Traduzione italiana di CAGNI, *L'epopea di Erra*, cit., p. 71.

52 Il restauro del simulacro divino, esattamente come la sua produzione *ex novo*, segnava un momento di grande crisi. Le attività culturali erano interrotte e il cuore del dio doveva essere placato con lamentazioni e preghiere continue. Quando i lavori di manutenzione erano terminati, l'effigie non poteva essere semplicemente ricollocata sul suo trono, ma doveva nuovamente essere sottoposta al rituale del *lavaggio della bocca*, cfr. WALKER, DICK, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia*, cit., pp. 228-245; Peggy J. BODEN, *The Mesopotamian Washing of the Mouth (mīs pī) 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 (Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University, 1998), pp. 127-169.

«A sanctuary was not just a building, but rather an entity which was addressed during the ritual performance by the ritual expert, and which formed part of a god’s physical presence on earth»⁵³.

L’uomo, nella fattispecie il re, doveva allora investire tutte le proprie energie e risorse nella custodia delle strutture templari, giacché il loro deterioramento, esattamente come quello della statua, poteva scatenare l’ira del divino e il suo successivo esodo. Questo è il caso descritto ne *La maledizione di Agade*, in cui sono raccontate le empietà del re Narām-Sîn, culminanti con la deturpazione dell’Ekur, il tempio di Enlil⁵⁴. A causa di quest’ultimo e decisivo sacrilegio, il testo racconta di come tutte le divinità di Agade avessero deciso di abbandonare i loro templi. La capitale del regno accadico era allora andata incontro alla propria fine, venendo lasciata alla mercé delle distruzioni dei Gutei, una popolazione nomade che lo stesso Enlil aveva fatto discendere dalle lontane e caotiche montagne a mo’ di punizione divina.

La distruzione fisica della città a opera di fattori esterni non era il solo destino che spettava a un centro urbano abbandonato dagli dèi⁵⁵. Un’altra terribile conseguenza era data dal fatto che le divinità, andando via, portavano con sé le loro prerogative divine⁵⁶, i me (“poteri”). Questi “poteri” non solo si credeva determinassero la sfera d’azione specifica di ogni dio, ma anche le loro capacità di gestire e regolamentare l’assetto del reale, divenendo la fonte di tutti i valori culturali su cui era basata la vita civilizzata⁵⁷. Per questo motivo, come è raccontato nei testi di lamenta-

53 Claus AMBOS, «Building Rituals from the First Millennium BC. The Evidence from the Ritual Texts», in *From the Foundations to the Crenellations*, cit., pp. 221-237: p. 236.

54 Su *La maledizione di Agade*, vd. Jerrold S. COOPER, *The Curse of Agade*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983).

55 Cfr. VERDERAME, «L’immagine della città nella letteratura sumerica», cit., pp. 120-122.

56 Vd. *Lamentazione per Eridu*, 16-18.

57 La valenza dei me è comprensibile alla luce dei miti *Enki e l’ordine del mondo* e *Inanna e Enki*. Nel primo, il dio Enki, detentore di tutti i me, organizza l’assetto geografico, amministrativo e culturale della piana mesopotamica, assegnando a ogni divinità la propria sede di residenza e le proprie prerogative; nel secondo, invece, la dea Inanna riesce a rendere Uruk un centro civilizzato solamente dopo aver portato in città i me rubati al dio Enki. Per approfondimenti, vd. Corinne BONNET, Iwo SLOBODZIANEK, «De la steppe au bateau céleste ou comment Inanna accomplit son destin entre mythe et rite», in *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l’Antiquité*, éd. Nicole BELAYCHE, Vinciane PIRENNE-DELFORGE, Collection Religions Comparatisme –

zione per la distruzione delle città, quando gli dèi abbandonavano le loro dimore, si riteneva che il caos esterno avrebbe fatto irruzione nelle zone urbane, intaccando il loro vecchio equilibrio⁵⁸. Le norme sociali sarebbero allora state sovvertite e la discordia avrebbe diviso i cittadini, compromettendo la stessa unità familiare. Sul piano fisico della realtà, invece, si sarebbe verificato un fenomeno di involuzione e la materia, che prima era stata addomesticata e trasformata in un prodotto civilizzato grazie al supporto degli dèi, sarebbe ritornata al suo stato grezzo di materia prima. Con l'allontanamento delle divinità, il grano sarebbe tornato alla terra, il legno si sarebbe ritramutato in albero nella foresta e l'argilla lavorata avrebbe fatto ritorno nelle profondità dell'Apsû, suo luogo di origine:

[...] tutti gli déi,
posano il loro sguardo sulla città,
colpiscono Akkad con una terribile maledizione:
«Città, ti sei avventata sull'Ekur, era Enlil!
Akkad, ti sei avventata sull'Ekur, era Enlil!
Le lamentazioni possano innalzarsi fino alla cima delle tue splendide mura,
il tuo *giguna* possa essere ammucchiato come terra.
Possa il *dubla*, davanti al quale erano stati sistemati i *lahama*
essere precipitato a terra come un immenso giovane che ha bevuto
(troppo) vino!
La tua argilla possa essere restituita al suo Apsu,
possa (essere fatta =) diventare argilla maledetta da Enki!
Il tuo grano possa essere restituito al suo solco,
possa diventare grano maledetto da Ezinu!
La tua legna possa essere restituita alla sua foresta,
possa diventare legna maledetta da Ninildum!
Il macellatore di buoi possa macellare la (sua) sposa,
il tuo sgozzatore di pecore possa sgozzare suo figlio,
il tuo povero possa privare d'acqua suo figlio chiamato a «essere
denaro».

Histoire -Anthropologie, 5 (Liège: Presses Universitaires de Liège, 2015), pp. 21-40.

58 Sulle lamentazioni per la distruzione delle città, vd. COOPER, *The Curse of Agade*, cit.; Piotr MICHALOWSKI, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur, Mesopotamian Civilizations*, 1 (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1989); Nili SAMET, *The Lamentation over the Destruction of Ur, Mesopotamian Civilizations*, 18 (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2014). Per un resoconto generale in italiano, vd. VERDERAME, *Letterature dell'antica Mesopotamia*, cit., pp. 114-117.

La tua prostituta possa far librare l’angoscia sulla porta del suo albergo,
la tua ierodula (divenuta) madre, la tua cortigiana (divenuta) madre
possano far abortire il loro figlio.

(*La maledizione di Agade*, 225-241)⁵⁹.

Conclusioni

A termine di questo *excursus* sulla relazione tra divinità, culto e spazialità terrestre è emerso quanto nell’antica Mesopotamia si ritenesse necessario il continuo intervento degli dèi nella pianificazione e gestione del reale. La funzione normativa delle divinità mesopotamiche non si esauriva nell’*illud tempus* mitico con l’atto cosmogonico e antropogonico, ma restava indispensabile all’interno del tempo storico. Questo perché la messa in ordine del mondo, attuata nel tempo del mito, non era pensata come fissa e stabile, ma necessitava di essere costantemente riconfermata dal divino. Per tali ragioni, la presenza del dio, di cui la statua di culto era la massima espressione, non solo era il perno attorno a cui ruotava l’attività culturale, ma era innanzitutto la fonte dell’equilibrio spaziale, sociale e culturale del piano terrestre. Parallelamente, anche la funzione creatrice, intesa come la capacità sia di plasmare che di modificare la realtà, era ritenuta una prerogativa esclusivamente divina. L’uomo non poteva mai figurare come il solo e unico agente di un atto creativo, dalla costruzione di un edificio, alla semplice trasformazione della materia grezza in un prodotto lavorato. Per compiere queste azioni, era necessario eseguire specifiche norme rituali che legittimassero l’operato umano, ricollegandolo a quello divino. In questo modo, la presenza degli dèi si faceva necessaria anche alla trasformazione *in fieri* del reale. La manifestazione del divino in Mesopotamia influiva quindi sulla piena gestione dello spazio e del tempo, rendendosi indispensabile tanto al mantenimento di antichi ordini, quanto all’attuazione di futuri mutamenti.

59 Traduzione italiana di Daria PEZZOLI-OLGIATI 2002, *Immagini urbane. Interpretazioni religiose della città antica*, Orbis Biblicus et Orientalis (Freiburg Schweiz: Universitätsverl; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002), pp. 177-178.

