

**ALLE RADICI DEL MITO
LA COSMOLOGIA DEI SUMERI**

di **ERNESTO MELE**

Dopo oltre un millennio di storia, la civiltà sumerica ci ha lasciato una cospicua eredità culturale – in parte raccolta dai semiti prima e dai Greci poi – pervenuta a noi grazie all'incessante apporto delle moderne metodologie di scavo e di ricerca filologica, che nell'ultimo secolo e mezzo hanno restituito all'umanità elementi di una grande storia che sarebbe altrimenti rimasta nell'oblio. Tra quest'eredità tramandata ai posteri, la letteratura «mitologica» rappresenta senz'altro un'immagine affascinante del pensiero e della percezione del trascendente che la civiltà sumerica concepì per spiegare l'universo e il mondo che lo circondava. Detto questo, è appena il caso di evidenziare come ciò costituisca solo uno dei tanti mezzi attraverso i quali si manifesta il pensiero mitico e vi torneremo più avanti nel corso del presente saggio. Del resto, non vi possono essere dubbi che la letteratura mitologica sia stata preceduta da un periodo, indeterminabile peraltro, di trasmissione orale; ma ciò che è ancor più evidente, è una spiccata ed innata percezione del sacro che traspare fin dai primordi dell'arte. Certamente già nell'arte rupestre del paleolitico, come le pitture parietali di Lascaux, o nelle figure steatopigie del primo neolitico, si intravede la percezione del sacro, della trascendenza e del divino.

L'eredità mitologica dei Sumeri è stata oggetto di assimilazione e riformulazione da parte sia dei Semiti – Accadi, Assiri, Babilonesi, Cananei – che degli Indoeuropei – Ittiti soprattutto – loro immediati successori nel corso della storia. Dai miti della creazione ai miti sul diluvio, opportunamente mediati attraverso la tradizione biblica, questi racconti sono entrati nella nostra cultura più come leggende ancestrali scolpite nell'immaginifico mondo pseudo-religioso di queste antiche culture. Ma questa tendenza interpretativa è una deviazione moderna legata alla nostra incapacità di rapportarci con l'antico. Tale incapacità nasce per lo più dal nostro pregiudizio razionalistico ed evolucionistico al quale siamo soliti ricorrere per spiegare il presente e, se possibile, prevenire il futuro. Certi racconti e miti ci sembrano così inspiegabili, o del tutto assurdi, da farci mettere in dubbio l'effettiva capacità intellettuale dei nostri antenati. Ciò che invece dovremmo sforzarci di fare, per poter apprendere anche solo una parte del pensiero antico, è di abbandonare preconetti e schemi razionalistici ed avventurarci cautamente nel linguaggio simbolico che costituisce, per inciso, l'essenza stessa della conoscenza veicolata attraverso il mito. Si tratta di un linguaggio speciale e del tutto estraneo alla mentalità moderna, ma cionondimeno determinante persino nelle culture arcaiche prive del potente e rivoluzionario strumento della scrittura.

Un elemento caratterizzante delle società orientali antiche – o primitive in generale – è la forte presenza del sacro, del trascendente o del sovra-umano, che si manifesta attraverso una elaborata religiosità nei riti, nei culti e nei simboli.

Ma c'è di più: nelle società arcaiche e primitive, i cui miti e culti sono stati studiati ed osservati dagli etnologi e antropologi, il mito è «vivente» e regola tutte le attività umane attraverso l'esecuzione costante dei riti prescritti¹. Questa peculiarità, tipica nelle società primitive e tradizionali, ci aiuta a comprendere il significato del mito e la

1 ELIADE 1966, pag. 24.

sua funzione molto più a fondo di quanto non si possa apprendere dalle mitologie delle cosiddette «Grandi Culture», spesso oggetto di rimaneggiamenti e riformulazioni ad opera di mitografi sia antichi che moderni (ad esempio i miti Greci). Come ebbe a dire Károly Kerényi, il padre della mitologia greca, il nostro spirito scientifico, così prodigo di strumenti sussidiari alla conoscenza, ci ha completamente privato della possibilità di poter accedere all'immediatezza delle grandi realtà del mondo spirituale, ma inevitabilmente richiediamo alla stessa scienza l'immediatezza nel spiegarci la mitologia². Già René Guénon aveva precedentemente ammonito, con amare parole, come l'incomprensione moderna del mito fosse dovuta alla decadenza del mondo occidentale moderno, ormai saldamente legato al materialismo quantitativo tipico dello scientismo, da aver perduto di vista qualsiasi contatto con i veri principi d'ordine superiore, di natura puramente qualitativa, i quali sono gli unici che possano essere considerati veramente essenziali³.

Prima di analizzare in dettaglio la struttura e il significato dei miti cosmologici tramandati dai Sumeri, riteniamo opportuno dedicare alcune considerazioni generali sul mito. Essendo l'argomento piuttosto complesso per l'enorme quantità di materiale antico e moderno – i miti si tramandano ancora oggi(!) – lo studio e l'analisi dei miti si serve dell'apporto di svariate discipline quali l'archeologia, la filologia, la storia delle religioni, la semiotica, l'etnologia e l'antropologia, tutte profondamente utili alla corretta comprensione e definizione degli elementi costitutivi propri del linguaggio mitologico. Di conseguenza appare evidente come le correnti di pensiero dominanti nel tempo abbiano influenzato e guidato gli specialisti di tutte queste discipline nel formulare le loro considerazioni.

Si dovrà quindi necessariamente ricorrere ad alcuni tra i più autorevoli studiosi sull'argomento, come Mircea Eliade, Joseph Campbell, Claude Lévi-Strauss, Julien Ries, Giorgio De Santillana e René Guénon, quest'ultimo grande esperto di simbologia e delle società tradizionali, per poter capire i diversi modelli interpretativi del mito a cui si è pervenuti.

È fuori dalla portata del presente studio tracciare una storia degli studi sul mito⁴. Tuttavia, si deve citare sia l'opera pionieristica di Frazer che l'apporto della psicologia analitica di Jung: entrambi contribuirono a fornire nuovi stimoli e riflessioni sull'argomento. Il primo, antropologo evoluzionista, nella sua opera principale il *Ramo d'Oro*, postula lo sviluppo del pensiero umano in tre distinte fasi: magia primitiva, religione, scienza. Il secondo, psichiatra e antropologo, pioniere della psicologia analitica, individuò nell'inconscio collettivo la manifestazione degli archetipi comuni a tutte le culture.

2 JUNG-KERÉNYI 1972, pag.14

3 GUÉNON 1975, pag. 15 e sgg.

4 Per un quadro introduttivo sulla mitografia consultare Julien Ries, “Il mito e il suo significato”, oppure più succintamente l'Opera Omnia dello stesso autore volume IV, entrambi i tomi.

Capitolo Primo
Aspetti generali del mito

1.1 Mito: significato e funzione.

Il termine mito può assumere diverse sfumature di significato: spesso viene inteso come finzione o racconto fantastico (=favola) privo di alcuna nozione storica o reale. Già Evemero, filosofo e mitografo greco, aveva svuotato il mito di qualsiasi aspetto trascendente, giungendo alla razionalizzazione delle entità soprannaturali a cui i miti si riferivano. Platone stesso si servì del mito come racconto allegorico al fine di trasmettere determinate conoscenze, o impiegandolo come strumento alternativo al raggiungimento delle verità filosofiche arricchito con immagini simboliche. Seppur sottratto così dall'ambito religioso, il significato originario del termine greco per mito – *mythos* o *muthos*, ovvero racconto, discorso – implicava l'intervento o l'azione di Esseri Soprannaturali, assumendo così una connotazione sacrale: per tali ragioni il mito rappresentava un racconto «vero» o «reale» proprio perché sacro⁵. Peraltro, è degno di nota ricordare come nel dialetto ionico di Omero il termine *mythos* avesse analogo significato alla parola *logos* del dialetto attico. Solo in seguito i due termini finirono per opporsi: *logos* indicava l'espressione della verità, mentre *mythos* evocava «qualcosa di diverso» dal vero⁶.

René Guénon affermava giustamente che i termini «favola» e «mito» derivano da radici completamente opposte nel loro significato originario: mentre il primo – in latino espresso con *fabula* – indica parlare, discorso, il secondo appare in latino come *mutus* (=silenzio) quindi assenza di discorso⁷. Guénon insiste più volte nelle sue opere che il mito altro non sia se non un racconto simbolico che racchiude verità iniziatiche ed esoteriche «universali», verità che per loro natura sono inesprimibili con il linguaggio ordinario⁸. In sostanza nel mito non è determinate ciò che viene enunciato quanto ciò che si vuol dire: si tratta di suggerimenti, attraverso la corrispondenza analogica tra il simbolo e il significato, da un ordine all'altro, dall'inferiore al superiore, da ciò che è immediatamente intellegibile a ciò che è nascosto e difficilmente comprensibile⁹. In gran parte delle opere dottrinali dell'esoterista francese emerge una sprezzante critica verso il mondo moderno occidentale che avrebbe, secondo lui, perso qualsiasi collegamento con il Trascendente e il Sovra-umano, il sacro in definitiva, determinando così la perdita di conoscenze d'ordine superiore: la trasmissione della Verità Universale. Questo è il vero significato a cui allude Guénon quando si riferisce alla «Tradizione». Ciò ha determinato che, sebbene i miti si siano preservati fino all'epoca moderna, lo hanno fatto perdendo del tutto il vero significato originario, limitandosi a una mera esecuzione esteriore di riti.

Seppur con toni diversi, anche il grande storico delle religioni Mircea Eliade giunge a conclusioni per certi aspetti simili. Profondo conoscitore delle culture primitive ed arcaiche, Eliade definisce il mito come la narrazione di una storia sacra, primordiale. Per lui il mito è sempre il racconto di una creazione, qualcosa che inizia

5 ELIADE 1966, pag. 28.

6 RIES 2008, Opera Omnia IV/2 pag. 4.

7 GUÉNON 2005, pag. 146.

8 GUÉNON 2005, pag. 148. Il simbolismo consente all'inesprimibile di essere intuito compiutamente da coloro che possiedono le qualificazioni necessarie.

9 GUÉNON 2005, pag. 149 e sgg.

ad essere, qualcosa realmente accaduta e pienamente manifestata¹⁰. La struttura dei miti opera per archetipi e rivela che l'Uomo, il Mondo e la Natura hanno un'origine e una storia soprannaturale. Per Eliade il mito cosmogonico rappresenta il modello di ogni tipo di «creazione», e l'Inizio Assoluto «è quello che riguarda la creazione del Mondo»¹¹.

Attraverso l'esecuzione dei riti il mito si rinnova: si viene ricondotti in una dimensione temporale «mitica», metastorica, che consente di far rivivere ciò che è avvenuto *ab origine*. È l'inizio di un qualcosa che si è manifestato per la prima volta, qualcosa di significativo ed importante, che viene così rivissuto. Eliade si sofferma molto sull'aspetto fenomenologico della religione: attraverso lo studio comparativo delle religioni e dei testi sacri, sostiene fermamente come il desiderio di ricongiungersi al sovra-umano, al divino in definitiva, sia un filo conduttore che lega tutto il genere umano. Eliade esprime questo legame così totalizzante dell'esperienza religiosa del sacro con il termine «*homo religiosus*». Ciò che viene posto in particolare evidenza è che «l'essenziale (=la manifestazione divina) precede l'esistenza»: «per l'*homo religiosus* tale esistenza inizia nel momento in cui riceve la comunicazione di questa Storia Primordiale»¹². Attraverso il mito l'uomo trova la sua collocazione nel cosmo, diventando così un modello di riferimento al punto da determinarne ogni azione. Per preservare la coscienza di questo mondo «diverso» si ricorre all'iniziazione, cerimonia riservata solo a coloro che possiedono le qualità ritenute necessarie alla conoscenza degli avvenimenti primordiali.

Con l'apporto degli studi etnologici ed antropologici, la ricerca del significato e della funzione del mito si concentra invece sulla questione del suo ruolo sociale come elemento imprescindibile per una corretta comprensione del suo linguaggio e delle sue strutture. Principale esponente in questo campo di ricerche è senz'altro Bronislaw Malinowski, pioniere nelle ricerche etnografiche. La principale funzione del mito è per Malinowski quella di costituire «il modello retrospettivo di valori morali, dell'ordine sociologico, di credenze magiche»¹³. Soprattutto nelle società primitive prive di codici di legge, il mito conferma, giustifica e dà valore alle consuetudini, alle istituzioni e alle credenze della comunità sociale; in sostanza il mito tramanda i principi fondamentali dell'organizzazione sociale della comunità. Inoltre, esso è tanto più radicato laddove le tensioni sociali, le differenze di rango, o le ambizioni di potere e la sua ostentazione, determinano il sorgere di conflitti¹⁴.

L'apporto del funzionalismo malinowskiano negli studi mitologici è quello di aver messo in rilievo l'importanza dell'individuo nel contesto storico-sociale di riferimento; in quest'ottica il mito diviene «il sostituto delle leggi scritte, il garante dell'ordine e dei rapporti tra i gruppi umani»¹⁵. In Italia lo studio del mito e della sua intricata struttura,

10 ELIADE 1966, pag. 27-28.

11 ELIADE 1966, pag. 60.

12 ELIADE 1966, pag. 123-124. I fatti essenziali, essendo avvenuti fin dall'origine, sono quindi i medesimi per tutte le religioni, anche se si presentano in forme esteriori diverse. È appena il caso di rilevare come questo concetto appaia già nell'opera dottrinale di Guénon

13 MALINOWSKI 1926, citato da FERRARO 2001, pag. 19-20.

14 FERRARO 2001, pag. 21.

15 FERRARO 2001, pag. 22.

così saldamente integrati nel sistema religioso, si muove lungo l'apporto degli studi compiuti dal grande storico delle religioni Raffaele Pettazzoni, il primo studioso ad applicare il metodo storico-comparativo per isolare analogie e prodotti culturali affini in ambito religioso. Grazie al suo costante impegno l'insegnamento della disciplina ebbe una precisa collocazione nelle università. Tra gli allievi del Pettazzoni emerge tra tutti Angelo Brelich, il quale ha dedicato gran parte della sua ricerca al mito e alla mitologia. Egli, seguendo il metodo comparativo introdotto dal proprio maestro e condividendo l'impostazione dottrinale di Mircea Eliade, aggiunge nuove tasselli all'ermeneutica del mito. Secondo Brelich è impossibile capire in profondità un singolo mito isolato se non si conosce a dovere l'intera mitologia in cui è integrato. Alle origini il mito costituiva e rappresentava la tradizione orale della società, trasmissione riservata solo ai narratori "specializzati"; venivano raccontati sì, ma solo in particolari occasioni rituali. Spesso i racconti erano soggetti a modifiche intenzionali dei narratori, che, così facendo, crearono diverse varianti del medesimo tema mitologico. Solo successivamente i miti si cristallizzarono nella forma scritta nelle cosiddette "culture superiori"¹⁶.

Riguardo al contenuto, «il mito racconta l'origine di ciò che è ritenuto importante»: tra queste risulta importante per una società capire «le condizioni cosmiche, come la distanza tra cielo e terra, l'esistenza di giorno e notte, le fasi lunari, le montagne, il mare», per i quali si parlerà più precisamente di miti cosmogonici¹⁷. Per Brelich la funzione del mito non è mai stata quella di spiegare le cose, ma piuttosto quella di fondarle, conferendo loro valore in seguito ad un evento irripetibile e prodigioso avvenuto all'origine dei tempi.¹⁸

Similmente si colloca il già citato storico delle religioni ungherese, Károly Kerényi. Per lui la mitologia è paragonabile all'arte il cui materiale è composto da «mitologemi», ovvero da racconti intorno a dei, essere divini, lotte di eroi, discese agli inferi o ascese ai cieli. Kerényi esplica il suo pensiero avvicinando il mito alla musica: «mitologia in quanto arte e mitologia in quanto materiale sono fuse in un unico identico fenomeno, allo stesso modo come lo sono l'arte del compositore e il suo materiale, il mondo sonoro»¹⁹. Egli critica apertamente il metodo ermeneutico malinowskiano poiché non considera né il carattere simbolico contenuto nei miti – l'avvenimento primordiale – né la sua funzione eziologica. Al contrario, il mito non fornisce spiegazioni non risponde alla domanda «perché?» quanto piuttosto risponde alla domanda «da dove? da qual origine?»²⁰. Su questo aspetto «primordiale» sia Kerényi che Brelich sono in accordo con Mircea Eliade.

Ma Károl Kerényi abbraccia l'ermeneutica junghiana dell'inconscio collettivo, secondo la quale i miti sarebbero delle rappresentazioni «archetipiche» d'origine psichica, che vedremo nel dettaglio in seguito.

Diversa è invece l'interpretazione dei miti a cui giunge il grande antropologo francese Claude Lévi-Strauss, scomparso recentemente. Possiamo considerarlo come il

16 BRELICH 1991, pag. 9.

17 Ibidem, pag. 10.

18 Ibidem, pag. 11-12.

19 JUNG-KERÉNYI 1972, pag. 15-16.

20 Ibidem pag. 20.

massimo esponente della corrente strutturalista in ambito antropologico. Per Claude Lévi-Strauss «se vogliamo rendere conto dei caratteri specifici del pensiero mitico, dovremo stabilire che il mito è simultaneamente nel linguaggio e al di là del linguaggio»²¹. L'aspetto sostanziale del mito non risiede nello stile o nello schema narrativo quanto piuttosto nella storia che racconta; è un linguaggio sì, ma che agisce ad un livello elevatissimo il cui senso si innalza da quello linguistico che gli conferisce forma²². Individuando i «mitemi» – ossia le grandi unità costitutive specifiche, distinti dai fonemi, morfemi e semantemi – lo studioso francese, con estrema cautela e scomponendo in sezioni logiche l'intricata trama mitologica, riesce a ricostruire l'ossatura significante del mito dal caos apparente. Le narrazioni mitiche, per quanto arbitrarie o prive di senso, si riscontrano in tutto il mondo: per tali ragioni se fossero davvero il frutto della fantasia originale di qualche brillante mente umana sarebbero uniche e non ripetibili²³.

Inoltre, per Lévi-Strauss, non è tanto significativo ricercare la versione più autentica poiché tutte le varianti, o versioni del mito, sono indispensabili per definirlo compiutamente, giacché l'analisi strutturale dovrà analizzarle tutte alla stessa stregua²⁴. In più occasioni Claude Lévi-Strauss evidenzia come il pensiero primitivo tragga consapevolezza del mondo manifestato e dell'universo attraverso l'esperienza sensoriale, impiegando strumenti intellettuali simili, per certi aspetti, a quelli utilizzati da uno scienziato. La differenza è che mentre il pensiero scientifico procede per gradi per giungere alla soluzioni dei problemi, quello primitivo è generale e totalizzante, ovvero tenta di giungere ad una spiegazione completa dell'universo. In sostanza, il pensiero mitico non fornisce una conoscenza della natura o un maggior potere sull'ambiente, ma dà all'uomo l'illusione di poter comprendere effettivamente il mondo che lo circonda²⁵. Sul divario esistente tra mito e scienza, lo studioso segnala il fatto che rispetto al passato oggi la scienza possa comprendere meglio sia l'aspetto quantitativo, che le è proprio, che quello qualitativo, legato più all'esperienza sensoriale tipica del pensiero mitologico.

Chi invece ha ripreso e sviluppato le teorie C.G. Jung negli studi mitologici è stato lo storico delle religioni Joseph Campbell. Profondo conoscitore delle religioni antiche e moderne, Campbell si immerge in una accurata analisi comparativa delle religioni alla ricerca delle figure archetipiche dell'inconscio collettivo che furono identificate da Jung. Nella sua opera principale "Le Maschere di Dio" - in quattro volumi - traccia un profilo approfondito della mitologia dai primordi fino all'epoca contemporanea emarginando tutti gli aspetti del mito comuni nelle varie culture.

Essendo profondamente convinto dell'unità psichica dell'umanità, dell'inconscio collettivo veicolato attraverso il mito, giunge alla sua interpretazione come la ricerca insita nell'uomo del sentirsi vivo e partecipe del mondo che lo circonda. Tale ricerca si manifesta per mezzo di un'esperienza «vissuta» che possa procurare all'uomo una

21 LÉVI-STRAUSS, C. 1966, pag. 234. Immaginiamo che l'autore si riferisca alla potenza intuitiva del simbolismo.

22 LÉVI-STRAUSS, C. 1966, pag. 235-236.

23 LÉVI-STRAUSS, C. 1980, pag. 25.

24 LÉVI-STRAUSS, C. 1966, pag. 243.

25 LÉVI-STRAUSS, C. 1980, pag. 30-31.

profonda emozione della propria esistenza, dell'essere vivi²⁶. Non si tratta quindi di cercare dei significati nell'esistenza ma di viverla pienamente. Jung aveva identificato l'archetipo come «l'immagine primaria», ossia un deposito della memoria comune ad interi popoli o periodi storici, «l'espressione psichica di una tendenza naturale determinata sia sul piano anatomico che su quello fisiologico»²⁷. Campbell, muovendosi nel sentiero tracciato da Jung, individua nei “meccanismi attivatori innati” (MAC) e nei “meccanismi eccitatori centrali” (MEC), i fondamenti delle strutture neurologiche caratterizzanti la specie biologica *Homo Sapiens* che «costituiscono la base elementare di ogni esperienza e reazione umane»²⁸.

Entrambi questi meccanismi – che provengono dagli studi biologici sul mondo animale e su quello umano – sono influenzati dagli stimoli-segnali, provenienti sia dall'interno che dall'esterno, che condizionano e influenzano il comportamento umano. Il mito dunque non è un'invenzione razionale e come tale non può essere interpretato con l'ausilio del ragionamento scientifico. Al contrario, il mito si comporta come i sogni: sono il prodotto dell'immaginazione umana. Queste immagini sono attinte dal mondo materiale e sensibile, ma sono più che altro «rivelazioni delle speranze, dei desideri e delle paure, delle potenzialità e dei conflitti più profondi della natura umana»²⁹. Per Campbell ogni mito è «psicologicamente simbolico.....una lucida metafora.....» in quanto portatore di elementi sia psicologici che metafisici³⁰. La funzione principale del mito, secondo Campbell, è in primo luogo quella di aprire le menti «all'assoluta meraviglia» di tutto il mondo manifestato, e secondariamente quella di «rappresentare l'universo» e il mondo così come viene contemplato dai nostri sensi³¹.

A tutt'altra interpretazione dei miti e del loro significato giunge invece Giorgio de Santillana, storico e filosofo della scienza, nella sua opera principale – scritta in collaborazione con Hertha Von Dechend - “il Mulino di Amleto”. Il significato dei miti al quale perviene è senz'altro anticonvenzionale rispetto a quanto si è detto fin ora. Secondo Santillana nessun mito ha concrete basi storiche, perché «qualsiasi tentativo di vincolarle alla storia è un modo sicuro per mettersi sulla strada sbagliata»³². La funzione del mito è quella di rappresentare l'ordine generale delle cose così come potevano essere concepite. Ma l'ordine generale a cui si riferisce è il cosmo, inteso come un complesso di variabili di tempo – ricorrenza ciclica, concetto di eternità – e di spazio – ovvero principi di geografia astronomica.

Giorgio de Santillana pone così l'accento sul significato cosmologico dei miti: egli si spinge a sostenere che nel linguaggio mitico si celino veri principi astronomici, tali da fargli sostenere che l'uomo antico fosse a conoscenza del moto della Precessione degli Equinozi almeno un millennio prima di Ipparco.

Le immagini simboliche con cui sono costruiti i miti altro non sono che

26 CAMPBELL 1988, pag. 12.

27 JUNG, C.G., 1969, p. 535 citato in CAMPBELL 1988.

28 CAMPBELL 1962, pag. 41.

29 CAMPBELL 1992, pag. 63-64.

30 CAMPBELL 1992, pag. 65.

31 CAMPBELL 1992, pag. 21-22.

32 DE SANTILLANA G-VON DECHEN H. 2003, pag.67.

l'espressione di una geografia astronomica in cui il Tempo Cosmico è la principale divinità arcaica, divinità che rappresenterebbe la nostra galassia, la Via Lattea. In sostanza è la «rivoluzione cosmica» osservabile nei cieli che diviene la chiave interpretativa del significato del mito. Le tradizioni sui «diluvi» vengono interpretate



Figura n. 1: schema della Precessione degli Equinozi.

da De Santillana come «un'antica immagine astronomica fondata su una geometria astratta»³³ che simboleggia la fine di un'era zodiacale e l'avvento della nuova, segnata dalla posizione del sole fra le costellazioni all'equinozio di primavera. Come in un immenso orologio, il punto equinoziale vernale segna le interminabili “ore” del ciclo processionale: l'intero ciclo dura circa 25800 anni, che diviso per le 12 costellazioni che costituiscono lo zodiaco, ci fornisce il numero di anni di ogni singola era zodiacale 2150 anni circa³⁴. La costellazione che sorge a oriente poco prima del sole era il perno del sistema e veniva chiamato dagli antichi «pilastro» del cielo nonché primo giorno dell'anno per diverse culture³⁵. Così, partendo da un'ipotetica data che l'autore pone

33 DE SANTILLANA G.-VON DECHEN H. 2003, pag. 84.

34 Forniamo qui di seguito alcune notazioni astronomiche esplicative del disegno rappresentato nella figura n.1 relative alla precessione degli equinozi. Si chiama eclittica l'intersezione del piano orbitale terrestre con il cielo rappresentato in forma sferica, mentre l'equatore celeste è l'intersezione del piano di rotazione terrestre con il cielo materializzato in forma di sfera (proiezione dell'equatore terrestre sulla sfera celeste). I punti in cui l'eclittica interseca l'equatore si chiamano punti equinoziali di primavera e d'autunno. Questi due punti si trovano su due meridiani celesti diametralmente opposti, noti come il coluro equinoziale di primavera e d'autunno. Le coordinate celesti si determinano a partire dall'equatore celeste (declinazione) e dal meridiano celeste che passa per il punto equinoziale di primavera detto appunto coluro di primavera (ascensione retta). Ma c'è un ulteriore elemento che complica il quadro: l'asse di rotazione terrestre è inclinato, rispetto al piano di rivoluzione attorno al Sole, di circa 23°26' (valore misurabile oggi, ma anch'esso soggetto a variazioni tra un range di 22°1' - 24°5' nel corso di un periodo di circa 40.000 anni) e determina il susseguirsi delle stagioni. Inoltre, ruota lentissimamente con moto retrogrado sul proprio centro, ovvero il centro della Terra, che costituisce il vertice dei coni descritti sui poli celesti, descrivendo due coni sulla sfera celeste che determinano un cambiamento della stella verso cui punta l'asse terrestre stesso. Ulteriore effetto collegato è una retrocessione dei punti d'intersezione tra il piano dell'equatore terrestre e l'eclittica, ossia i punti equinoziali vernale e autunnale, il primo dei quali è quello che indica l'epoca o l'era zodiacale.

35 DE SANTILLANA G.-VON DECHEN H. 2003, pag. 86. In Mesopotamia l'inizio dell'anno coincideva con il mese

intorno al 5000 a.C., il sole era nei Gemelli. In seguito passò al Toro, all'Ariete ed infine ai Pesci dove tutt'ora si trova. L'avvento di Cristo contraddistingue l'era dei Pesci mentre quella dell'Ariete è annunciata da Mosè allorché, ricevute le tavole della legge da dio sul monte Sinai, sorprende il suo popolo nell'ostinata adorazione del Vitello(=Toro) d'oro³⁶. Sarebbe tuttavia impensabile illustrare in questa sede gli innumerevoli esempi che Giorgio de Santillana ed Herta Von Dechend, con metodica precisione diremmo, presentano a supporto della loro tesi e alle quali rimandiamo per chiunque volesse approfondire. Per il momento riteniamo degno di nota evidenziare che il simbolismo legato allo zodiaco sia presente nella mitologia mesopotamica già nella civiltà sumerica, a partire dalla seconda metà del III millennio dell'era precristiana.

Ulteriore apporto recente agli studi mitologici provengono dallo storico delle religioni Julien Ries. Cardinale e arcivescovo cattolico, Ries prosegue la linea di ricerca intrapresa da Mircea Eliade, ridefinendo l'intuizione dello studioso rumeno sull'*homo religiosus*, e muovendosi all'interno dell'apporto ermeneutico di Paul Ricoeur e alle riflessioni di quest'ultimo sul linguaggio e sul simbolo. Per Ries il sacro «non è una creazione degli storici delle religioni, ma l'oggetto principe del loro studio: è il principio vivente di tutte le religioni»; in secondo luogo, «è un valore in sé e un valore per l'uomo stesso.....»; infine, costituisce «una facoltà speciale che consente di percepire appieno il divino³⁷. Il mito, il rito e il simbolo sono intimamente legati e costituiscono le caratteristiche essenziali dell'espressione del sacro nelle culture umane sin dal Paleolitico. Se l'antropologia è lo studio dell'uomo, «l'antropologia del sacro, o l'antropologia religiosa, va al di là dei fatti religiosi in sé per dedicarsi alla comprensione dell'uomo che vive il sacro» retrocedendo nel tempo fin dove è possibile ricostruirne il pensiero e la sua manifestazione e senza mai perdere di vista il contesto storico-ambientale in cui si svilupparono³⁸.

Per le società antiche e tradizionali il mito è portatore di molteplici significati: parla di Esseri Sovra-umani, che hanno creato il cosmo, ordinato il mondo dal caos primordiale, e che, contemporaneamente, veicolano dei modelli significativi per tutte le attività umane, dal matrimonio all'arte, dal lavoro all'educazione³⁹. Nei miti vi è spesso l'evocazione di una splendida età dell'oro, un'età dove la giustizia, la saggezza e la felicità dell'uomo si rispecchiava nella magnificenza del creatore del mondo, noto in alcune tradizioni come il Demiurgo. Rievocarla attraverso rituali sacri significava mantenerne vivo il ricordo. Ries esalta il concetto di *homo religiosus*, rendendo così evidente come la percezione e l'esperienza del sacro sia innata nella specie *homo*, precedendo di parecchie decine di migliaia di anni qualsiasi religione conosciuta al mondo. Egli riteneva – e non possiamo che concordare con il suo pensiero – che il fondamentalismo religioso, da qualunque parte provenga, sia del tutto ingiustificabile e incomprensibile alla luce delle ricerche del sacro nell'esperienza umana. La storia delle religioni ci illumina che «il mito è un racconto di avvenimenti giunti all'origine

di Nissan che si colloca approssimativamente nel periodo qui indicato.

36 DE SANTILLANA G.-VON DECHEN H. 2003, pag. 86.

37 RIES 2012, pag. 17.

38 RIES 2008, Opera omnia Vol. IV/2, XXVIII.

39 RIES 2012, pag. 44 e sgg.

dei tempi e destinati a fondare l'azione rituale degli uomini...»⁴⁰. In questo contesto assume particolare importanza il potere dei simboli che «possono rivelare una modalità del reale o una struttura del mondo che non sono evidenti sul piano dell'esperienza immediata»⁴¹. Il linguaggio simbolico possiede una struttura di significante che conduce al significato: il primo appartiene alla sfera del visibile, ed è facilmente identificabile, il secondo è invisibile e sconosciuto⁴². Già René Guénon aveva chiarito a più riprese questa caratteristica del simbolismo come veicolo per la trasmissione di conoscenze d'ordine superiore: ciò che non è possibile esprimere con il linguaggio ordinario viene «suggerito» attraverso l'immagine simbolica.

In questo paragrafo si è cercato – in estrema sintesi peraltro e senza alcuna pretesa esaustiva – di enunciare gli orientamenti più diffusi e consolidati sul significato e sulla funzione del mito in generale, rappresentando anche alcuni aspetti inconsueti, o anticonvenzionali, che tuttavia riteniamo essere di estremo interesse e finanche suscettibili di ulteriori sviluppi e approfondimenti.

40 RIES 2008, Opera Omnia Vol. IV/2, pag. 559.

41 RIES 2008, Opera Omnia Vol. IV/2, pag. 21.

42 RIES 2012, pag. 21.

1.2 Critiche e prospettive

Fin dall'antica classica ci si è interrogati sul significato del mito e dei racconti mitologici. In ambito classico Omero ed Esiodo ci hanno tramandato un mondo caratterizzato da divinità capricciose e volubili, e da racconti di gesta al di là di ogni immaginazione. Non sempre risulta agevole comprendere il linguaggio mitologico: a prescindere da una mera conoscenza linguistica specifica, occorre immedesimarsi nel contesto sociale ed ambientale delle culture che l'hanno prodotto senza far troppo affidamento sull'esperienza del nostro modo di concepire la realtà.

Rispetto alle teorie proposte, sono state avanzate critiche a quasi tutti i modelli interpretativi. Ciò che resta indiscutibile è che il mito, essendo il prodotto di un linguaggio, rientra a pieno titolo negli elementi costitutivi della cultura umana. Come giustamente evidenziava Lévi-Strauss, il livello concettuale racchiuso nei miti si eleva dal linguaggio e tende verso una conoscenza intuitiva e totalizzante.

L'interpretazione «psichica» di Campbell e Jung, e in parte quella di Kerényi, si presta a profonde perplessità imputabili più che altro all'assoluta mancanza di attenzione a tutti quegli elementi che si differenziano nei miti analizzati. Se è vero che l'elemento psichico è identico per tutti gli esseri umani, è altrettanto vero che le variabili ambientali e culturali non lo sono. Inoltre, se i miti possiedono elementi comuni alle diverse tradizioni lo sono anche per via del carattere proprio del messaggio che intendono veicolare e non necessariamente come espressione dell'«immagine primaria» prodotta dall'inconscio collettivo postulato da Jung.

L'opera di Mircea Eliade è stata a volte aspramente criticata – a prescindere dai suoi orientamenti politici di estrema destra o per i suoi legami con il pensiero di Julius Evola e di René Guénon – per l'eccessiva generalizzazione nei suoi studi sul mito e sulle religioni. Nonostante questo, l'opera di Mircea Eliade può essere ritenuta sostanzialmente ancora valida e il percorso recente di sintesi e ridefinizione operata da Julien Ries ne sono la prova.

L'approccio strutturalista di Claude Lévi-Strauss rifiuta di cercare all'intero dei miti un senso che sia rivelatore delle aspirazioni umane, e rigetta altresì ogni specificità del dominio religioso in ambito mitologico; da qui appare evidente la distanza tra l'analisi strutturale dei miti di Lévi-Strauss e l'analisi fenomenologica di Mircea Eliade. Lo strutturalismo di Lévi-Strauss offre un valido metodo per esplorare le figure mitiche in maniera sistematica, ma mostra tutta la sua debolezza «nel sottovalutare il potere del significato proprio dell'immagine mitica, qualunque sia la struttura nella quale essa si trova integrata»⁴³.

Abbiamo infine visto che Giorgio de Santillana pone l'accento sul carattere astronomico-astrologico del linguaggio simbolico. Per quanto audace possa sembrare, il saggio offre una chiave di lettura che spiega, con argomentazioni convincenti, come l'osservazione celeste fosse così pregnante nel mondo antico da occupare un posto preminente nelle culture e nelle civiltà antiche o primitive. Non è quindi un caso che nelle grandi civiltà preclassiche – ci riferiamo all'Egitto, alla Mesopotamia e alla Cina in particolare – il sacerdote astronomo occupasse una posizione di prestigio all'interno

43 RUDHART, J. citato in RIES 2008 Opera Omnia Vol. IV/2 pag. 199.

della gerarchia sociale della comunità. Se ci risulta così audace anche solo ipotizzare che gli antichi avessero dimestichezza con la precessione degli equinozi, perché mai non debba destare analogo stupore il fatto che, almeno a partire dal XVII secolo a.C. - ci riferiamo in particolare alla Tavola di Venere del re babilonese Ammisaduga - gli astrologi di corte sapessero che, dopo essere scomparso per otto giorni, il pianeta Venere sarebbe riapparso nel cielo mattutino in un giorno di plenilunio e che la stessa coincidenza celeste si sarebbe verificata esattamente otto anni dopo? Certo il periodo di precessione è molto più lungo e difficile da osservare, ciò nondimeno d'essere chiaro che il cielo e la volta celeste osservati in antichità erano completamente diversi da come potrebbero apparire ai nostri giorni: infatti, la profondità della volta celeste e il fascino della sua grandezza che l'uomo antico poteva ammirare e scrutare, sono impensabili per l'uomo moderno - a causa nell'inquinamento luminoso delle città e non solo - senza l'aiuto dei potenti telescopi, frutto del recente sviluppo tecnologico.

Tuttavia, anche quest'analisi del significato dei mito presta il fianco a critiche: tanto per cominciare oggi sappiamo che l'asse terrestre è soggetto ad un ulteriore moto, in combinazione con il moto di precessione degli equinozi, noto in astronomia con il nome di nutazione. Si tratta di un'oscillazione dell'asse terrestre in senso trasversale al moto della precessione; tali effetti sono causati dalle forze esercitate dal Sole e dalla Luna sul nostro pianeta e dal fatto che la Terra non è perfettamente sferica ma presenta rigonfiamenti lungo la fascia equatoriale. Inoltre, le costellazioni che si susseguono lungo l'eclittica non occupano tutte una porzione dello spazio celeste esattamente di 30° ($360/12$), come sarebbe facile intuire dalla semplice operazione aritmetica indicata, ma alcune sono più ampie a detrimento di altre.

Per concludere: del quadro generale sul mito che abbiamo appena delineato riteniamo che, seppur con le rispettive limitazioni, tutti gli approcci qui emarginati possono essere dei validi strumenti all'ermeneutica del pensiero mitico, in modo da poter metter in luce ciò che gli antichi saggi hanno voluto trasmetterci. Particolare attenzione deve essere prestata a tutti gli elementi di carattere simbolico presenti nel linguaggio mitico: essi si possono definire come l'ossatura portante del significato che si vuole trasmettere.

BIBLIOGRAFIA

- Brelich, A.
1991
Introduzione alla Storia delle Religioni, Roma.
- Campbell, J.
1962
Le Maschere di Dio: Introduzione Alle Mitologie Primitive, Vol. I, Milano.
1988
The Power of the Myth, New York.
1991
Le Distese Interiori del Cosmo, Milano.
- Eliade, M.
1966
Mito e Realtà, Torino.
- Ferraro, G.
2001
Il linguaggio del Mito, Roma.
- Guénon, R.
1975
Simboli della Scienza Sacra, Milano.
2005
Considerazioni sull'Iniziazione, Milano.
- Jung, Carl G.-Kerényi, K.
1972
Prolegomeni allo Studio Scientifico della Mitologia, Torino.
- Lévi-Strauss, C.
1966
Antropologia Strutturale, Milano.
1980
Mito e Significato, Milano.
- Ries, J.
2008
Opera Omnia, Mito e Rito, Volume IV, Tomo II, Milano.
2012
Le Origini delle Religioni, Milano.
- de Santillana, G. -
Von Dechend, H.
2003
Il Mulino di Amleto, Milano.

Capitolo Secondo
La cosmologia dei Sumeri

NOTE DI TRASCRIZIONE

Al fine di agevolare la lettura del testo riteniamo opportuno evidenziare le seguenti regole di trascrizione:

- le parentesi tonde () indicano integrazioni alle citazioni testuali al fine di rendere i passi più comprensibili;
- le parentesi quadre [] indicano rotture o lacune del testo;
- i termini sumerici sono sempre scritti in maiuscolo; i termini composti sono divisi tra loro da un punto (es.: NUN.GAL);
- i corrispondenti valori semitici appaiono in corsivo;
- i nomi delle divinità sumeriche, per ragioni stilistiche e al fine di rendere la lettura più fluida, non sono mai trascritti in maiuscolo;
- per analoghe ragioni esposte *supra* non vengono evidenziati i segni diacritici nella trascrizione dei nomi, dei luoghi o dei culti.

2.1 I Sumeri: origini

Sappiamo ben poco sull'origine dei Sumeri: sia loro lingua che la loro provenienza è stata oggetto di numerosi studi da parte degli specialisti che, nonostante i numerosi sforzi, non sono stati in grado di gettare nuova luce sull'origine di questo popolo. Fino a qualche decennio addietro l'ipotesi più probabile sulla loro origine sosteneva che i Sumeri fossero penetrati in Mesopotamia da est, durante l'inizio del IV millennio a.C., senza peraltro poter precisare – stando alla documentazione disponibile – l'esatta localizzazione della loro sede d'origine. L'ipotesi alternativa più recente sostiene invece che i Sumeri fossero autoctoni della regione; essi sarebbero emersi subitamente dal substrato culturale preesistente per effetto del progressivo perfezionamento delle tecniche produttive e dell'incipiente specializzazione del lavoro.

Tra il precedente periodo di Ubaid e il periodo protostorico di Uruk, non si registra alcun significativo iato nella cultura materiale; piuttosto, ciò che emerge dai dati archeologici è il progresso tecnologico dovuto, ad esempio, all'invenzione del tornio da vasaio nella produzione ceramica. Peraltro, è abbastanza conclamato il fatto che, successivamente al loro irrompere nella storia, i Sumeri non ricevettero alcun apporto dal loro presunto paese d'origine, il che confermerebbe l'ipotesi autoctona. Ulteriore peculiarità è la lingua sumerica: è talmente isolata ed unica da non poter essere messa in stretta relazione con alcun idioma, sia esso antico o recente.

Sono stati fatti negli ultimi anni diversi studi filologici che hanno tentato di mettere in relazione il sumerico sia con il ceppo linguistico Uralo-Altaico che con le lingue caucasiche – ricordiamo che il sumerico è una lingua agglutinante ed ergativa, profondamente diversa dalle strutture delle lingue indoeuropee o del semitico – senza produrre però argomenti convincenti che potessero essere accettati dalla maggior parte dei sumerologi. Basti pensare che la parte morfologica del verbo sumerico è ancora oggi non pienamente compresa dagli specialisti: la complessità della sua struttura, tra radici immodificabili, prefissi modali e di coniugazione, infissi e suffissi che richiamano elementi della sintassi nominale – i quali a volte, pur possedendo nozioni significanti, non appaiono nella scrittura! – non sono attestati in nessuna delle lingue conosciute. La scrittura cuneiforme inventata dai Sumeri – adottata poi da tutte le culture successive della Mesopotamia e di gran parte del Vicino Oriente Antico – era originariamente pittografica o ideografica (segno=parola); nel corso di alcuni secoli arrivò a presentare un repertorio di oltre 600 segni, con caratteristiche sia polisemiche che polifoniche. Ciò richiedeva – e richiede tutt'ora ai sumerologi e specialisti – un enorme esercizio mnemonico per poter essere completamente assimilata, sebbene, a onor del vero, siano circa 200 i segni maggiormente utilizzati nelle iscrizioni.

Non deve destar sorpresa dunque se gli scribi-contabili occupassero posizioni privilegiate nella struttura organizzativa dell'apparato statale. L'arduo insegnamento dell'«arte» della scrittura – a cui, beninteso, non tutti vi potevano accedere – produceva infatti il nerbo della classe dirigente della civiltà sumerica: amministratori, contabili, esorcisti – assimilabili in parte ai moderni medici – ed astrologi erano le figure maggiormente richieste.

2.2 Cenni storici¹

L'arrivo dei Sumeri in Mesopotamia marca sensibilmente il confine tra preistoria e storia. Molto probabilmente ai Sumeri si deve l'invenzione della scrittura cuneiforme: inizialmente pitto/ideografica nelle sue fasi iniziali (fase archeologica Uruk IV – Uruk III, rispettivamente tra 3300 a.C. e 3200 a.C. circa), le tavolette incise nell'argilla sono i primi documenti scritti dell'umanità. Il periodo è noto anche con il termine «rivoluzione urbana», coniato da V. G. Childe, in cui si assiste al sorgere della città, alla specializzazione del lavoro, al sorgere di entità centrali con poteri decisionali, organizzativi e re-distributivi delle ricchezze prodotte. Cuore del centro politico amministrativo dei Sumeri è la Mesopotamia meridionale con i centri di Uruk, Eridu, Ur. Ma l'espansione della cultura di Uruk abbraccia anche la Siria, la Mesopotamia settentrionale, la Turchia e l'Iran sud-occidentale. Il periodo successivo – il protodinastico, suddiviso in tre distinte fasi – è caratterizzato dal particolarismo locale delle varie città di Kiš, Nippur, Umma, Lagaš, Adab, Shuruppak, Sippar, oltre alle già citate Uruk, Eridu e Ur.

Durante questo periodo all'egemonia religiosa del centro cittadino di Nippur, sede della divinità principale dei Sumeri, il dio dell'aria e del vento Enlil nonché garante della regalità, si contrappone la rivalità politica tra Kiš, Ur, Uruk, Umma e Lagaš. Il primo periodo proto-dinastico (circa 2900-2700 a.C.) non ha restituito alcun testo di carattere storico: la documentazione è essenzialmente amministrativa-contabile; al momento infatti, rileviamo l'assenza sistematica, fra i testi rinvenuti del periodo, di iscrizioni che possano fornirci elementi utili alla ricostruzione storica.

Bisogna tener presente che gli antichi scribi non avevano piena «sensibilità storiografica», almeno rispetto a nostri parametri di riferimento. Per di più, dalla documentazione archeologica emerge, per questo periodo e per l'intera Mesopotamia, una sensibile fase di stagnazione della cultura materiale, percepibile peraltro da una accentuata contrazione demografica.

Il proto-dinastico II (circa 2700-2500 a.C.) è parzialmente documentato da alcune iscrizioni reali provenienti dalla città di Kiš, con i re Mebarasi e Mesalim, che in parte confermano le indicazioni contenute nella Lista Reale Sumerica: qui la città di Kiš appare come il primo centro della regalità sumerica dopo il mitico diluvio. Questo documento, che risale al periodo finale della civiltà sumerica, ossia all'età di Isin-Larsa, contiene elementi sia mitici che storici; sebbene ometta complete sequenze reali attestate dalle scoperte archeologiche, costituisce uno dei principali documenti su cui si basa l'analisi storica. Ma è solo dall'inizio del proto-dinastico III (circa 2500-2370 a.C.) che le iscrizioni cominciano ad essere più dettagliate e forniscono

¹ Per maggiori dettagli sulla storia dei Sumeri, consultabili in lingua italiana, segnaliamo: LIVERANI 1988, PARROT 1960, PETTINATO 2005, KRAMER 1963, MANDER 2007, RAMAZZOTTI 2013. Sulla «prima urbanizzazione» e l'espansione della cultura urbana di Uruk esiste ampia bibliografia di riferimento che consente di analizzare uno degli aspetti più interessanti della storia orientale antica e della storia dell'uomo in generale. In particolare, segnaliamo alcune opere tra le più significative e facilmente consultabili anche ai non specialisti: per gli aspetti generali NISSEN 1990; sul concetto di nascita dello stato: FRANGIPANE 2005², FOREST 1996; sull'origine delle città: LIVERANI 1986; LIVERANI 1998; sull'economia e l'espansione del modello urbano di Uruk: ALGAZE G. 1993; sull'invenzione della scrittura: NISSEN-DAMERUNG-ENGLUND 1993; SCHMANDT-BESSERAT 1992; sull'arte e l'architettura oltre al già citato PARROT, molto utile è INVERNIZZI 2007.

riferimenti storici più precisi. Provengono da questo contesto sia le iscrizioni reali della I dinastia di Ur - con i sovrani storici Mesannepada e A'annepada, i quali si fregiano del titolo di «re di Kiš» - che le iscrizioni dei sovrani della I dinastia di Lagaš - da Urnashe, fondatore della dinastia, a Urukagina - in cui è documentata un'endemica rivalità di confine con la vicina città di Umma.

Nel 2360 a.C., al termine del proto-dinastico IIIb, Lugalzagesi, originario re di Umma e di Uruk, conquista la supremazia su gran parte dei centri sumerici meridionali: è il primo tentativo di dominio universalistico della storia, per quanto effimero esso sia stato. Poco dopo infatti, *Sharru-kinu* (Sargon) di Akkad, il coppiere del re di Kiš Ur-Zababa, assume il potere, sconfigge militarmente il re Lugalzagesi di Uruk e assoggetta in breve tempo l'intera Mesopotamia meridionale. Fonda la nuova città di Akkad, non ancora identificata da scavi archeologici, come capitale della nuova compagine statale. Le sue conquiste militari raggiungono la Siria: Elba e Mari vengono conquistate, in Mesopotamia settentrionale respinge le tribù montane del nord, mentre a est sconfigge la nascente potenza elamica, espandendo nettamente i confini di qualsiasi altra entità politica precedente. Nelle sue iscrizioni dichiara infatti il dominio dal "Mare Superiore" al "Mare Inferiore", rispettivamente dal Mediterraneo al Golfo Persico. Si costituisce così il primo impero della storia e sorge la dinastia semitica degli Accadi il cui capostipite, *Sharru-kinu* (= "il re giusto"), diventerà il prototipo leggendario della regalità per i successivi millenni. La dinastia di Akkad (circa 2360-2215 a.C.), raggiunge l'apice dell'espansione con il sovrano Naram-Sin, nipote di Sargon, per crollare inesorabilmente alcuni decenni dopo sotto i colpi dei Gutei, una tribù montana del nord, i quali trascinano l'intera Mesopotamia nell'oblio per circa un secolo; unica eccezione è la città di Lagaš, che gode di una certa autonomia. Tra gli «ensi» di Lagaš spicca su tutti Gudea, che ci ha lasciato una ricchissima documentazione testuale, iscrizioni reali e inni, nonché magnifiche sculture a tutto tondo, gran parte custodite al Louvre di Parigi, che dimostrano la grande padronanza tecnica posseduta dai Sumeri.

Durante il dominio accadico s'impone in tutta la Mesopotamia l'elemento semitico a scapito di quello sumerico: le iscrizioni reali e gli editti sono infatti in lingua accadica, inizialmente affiancata dal sumerico, che diventa la lingua predominante dell'impero. Bisogna tuttavia tener presente due punti fondamentali: il primo riguarda la compenetrazione etnica del semitico con l'elemento sumerico sin dall'inizio del III millennio a.C. (ossia sin dall'apparizione delle prime iscrizioni proto-dinastiche), che genera evidenti prestiti linguistici in entrambe le direzioni; in secondo luogo, la lingua sumerica - che cesserà di essere parlata agli inizi del II millennio a.C. - diventerà la lingua dotta ed aulica di tutta la Mesopotamia e sarà oggetto di studio e venerazione da parte delle scuole scribali fino alla caduta dell'impero Assiro, sul finire del VII secolo a.C., e dell'impero neo-babilonense nel corso del VI secolo a.C.

L'epoca oscura della dominazione dei Gutei cessa con la vittoria del re di Uruk Utuhengal: egli sconfigge in battaglia il re dei Gutei Tirigan, respingendoli nella loro sede originaria sui monti Zagros. Tuttavia, sarà Ur-Nammu, il re di Ur (siamo intorno al 2110 a.C.), ad unificare tutte le città sumeriche in un unico centro politico, determinando l'ascesa della dinastia più nota della storia sumerica: la III^a Dinastia di

Ur. La documentazione prodotta dai sovrani di Ur, sia i testi amministrativi, ma anche e soprattutto testi letterari, iscrizioni reali e votive, sono incomparabilmente maggiori di qualsiasi altro periodo della storia dei Sumeri. All'espansionismo territoriale dei re di Ur corrisponde l'istituzione di una capillare rete di controllo amministrativo e militare, che si esplica con la suddivisione in province dell'area sotto il controllo dei sovrani di Ur gestita direttamente da funzionari di nomina regia.

Per circa un secolo i re di Ur manterranno il dominio e la prosperità nei territori conquistati; ma le continue ribellioni e la pressione delle bellicose tribù semitiche – che i testi chiamano MAR.TU in sumerico, *Amurru* in accadico, da identificarsi con gli Amorrei – ai margini dell'impero, finiranno per provocarne il collasso. L'ultimo sovrano della III dinastia di Ur, Ibbi-Sin, perde il controllo di gran parte dei territori sia per l'ascesa di Ishbi-Erra di Isin che per l'irruzione delle forze elamiche: queste saccheggiano e devastano Ur con la conseguente cattura di Ibbi-Sin (siamo intorno al 2006 a.C.). Si conclude così l'avventura storica dei Sumeri; ma il loro retaggio culturale continuerà ad essere oggetto di trasmissione e conservazione – si pensi ai testi letterari ed epici, come le gesta del re di Uruk, Gilgameš, copiati e ricopiati nelle scuole scribali, o allo studio della loro lingua – per tutto il corso della storia della Mesopotamia.

2.3 La triade divina

Prima di illustrare le caratteristiche dei pochi miti cosmologici dei Sumeri, pensiamo sia opportuno fare alcune considerazioni sulle divinità principali del *pantheon* sumerico. Innanzitutto, una precisazione è necessaria: tutte le religioni del Vicino Oriente Antico si basano su due pilastri fondamentali, l'antropomorfismo e il politeismo. Ciò significa che le qualità divine erano condivise da una quantità significativa di dei, ma anche che gli stessi dei erano immaginabili solo prendendo a riferimento l'essere umano: erano più grandi e potenti, avevano poteri soprannaturali ed erano immortali, ma erano in definitiva rappresentati con aspetti umani². Fatta questa premessa, scopriamo le caratteristiche delle tre principali divinità: questo ci consentirà di comprendere più in profondità il sistema di credenze e la religiosità dei Sumeri. La presenza delle divinità è contraddistinta nei testi dall'ideogramma cuneiforme DINGIR, accadico *ilu(m)* (=«divinità»), che funziona come determinativo semantico anteposto al nome proprio della divinità³, oltre che mantenere i suoi corrispondenti valori sillabici.

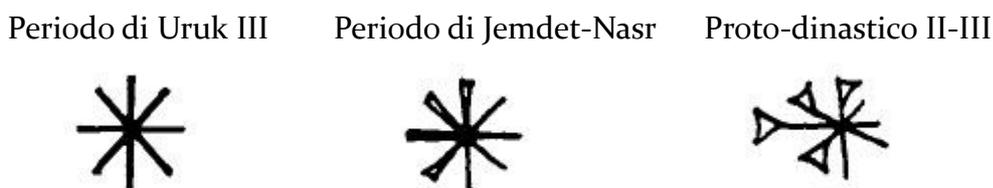


Figura n.2: evoluzione del segno cuneiforme per “dio”, DINGIR in sumerico, *ilu(m)* in accadico (da Labat, R. 1976, *Manuel d'Épigraphie Akkadienne*, Paris).

Il determinativo DINGIR (figura n.2) nella scrittura pittografica delle fasi più arcaiche rappresentava un punto dal quale si ripartivano «quattro linee ortogonali sfasate di 45°»⁴; in assiriologia rappresenta comunemente una stella, dal momento che tre o due segni ripetuti del segno era utilizzato per indicare gli oggetti celesti.

Le tre divinità maggiori sono An, Enlil, Enki; secondo la mitologia sumerica, queste entità divine si suddivisero la sovranità rispettivamente sul cielo, sulla Terra e sulle “Acque sotterranee”. Il dio An o Anu è considerato il capo supremo del *pantheon* sumerico: egli è il padre degli dei e il creatore di tutto. Era considerato il dio della parte superiore dell'universo, la cui dimora era situata nei cieli⁵; si venerava nell'antica città

2 BOTTÉRO 1998, pag. 13.

3 MANDER 2009, pag. 69-70. L'autore evidenzia come all'entità divina suprema, il dio An, non fosse mai anteposto il determinativo per “dio”, DINGIR, fornendo una spiegazione concettualmente impeccabile. Ovvero, Mander cita la caratteristica polisemica del segno an, che significa anche “spiga, grappolo”, mettendolo metaforicamente in correlazione con il concetto di “centro d'irradiazione originario” dell'esistenza divina. Pertanto, il segno reca in sé l'elemento primordiale da cui si fonda e si costituisce la stirpe divina. La ripetizione dell'analogo segno cuneiforme avrebbe potuto generare qualche ambiguità nella corretta lettura, poiché *dingir+dingir=mul*(=stella/oggetto celeste); inoltre, gli dei sono identificabili e caratterizzati – cosa che si verifica spesso nei testi in cuneiforme – anche attraverso il simbolismo numerico, in questo caso dal numero 60 (essendo a base sessagesimale il sistema di computo sumerico, l'elemento numerico di base maggiore viene assegnato alla divinità di rango più elevata).

4 MANDER 2009, pag. 69.

5 BOTTÉRO-KRAMER 1992, pag 51.

di Uruk, unitamente alla dea Inanna, sua dimora terrena, dove gli era stato dedicato il complesso dell'aerea sacra dell'«É.AN.NA», che significa “casa di An”. Coordina e presiede l'assemblea degli dei, soprattutto nei momenti più critici, come l'arrivo del diluvio, o per sedare la ribellione degli dei inferiori (Igigi) stanchi del loro faticoso lavoro di sostentamento alle divinità principali; non deve essere confuso con un altro dio, noto sempre come An, “il cielo”, entità primordiale del cosmo sumerico di cui sappiamo ben poco. Ora, pur occupando il vertice massimo del potere divino, An è considerato irraggiungibile per gli esseri umani; l'esercizio effettivo dell'autorità era da questi affidata al figlio Enlil. Tale distacco è rilevabile dal fatto che non possediamo alcuna rappresentazione iconografica del dio.

Al riguardo è opportuno precisare che nell'arte, nella glittica e nell'iconografia l'entità divina è facilmente identificabile dalla presenza delle corna: a un maggior numero di corna corrisponde infatti un maggior rango del dio. Peraltro, il dio An non è una divinità molto attiva nella mitologia sumerica se non fosse per il fatto che egli è il padre sia di Enki che del dio Enlil. Prima di analizzarne in dettaglio le rispettive peculiarità, crediamo sia opportuno spendere alcune considerazioni proprio sui nomi dei due figli di An, che nel cuneiforme hanno la seguente resa:

- ^dEN.KI (E.A per i semiti) = «signore della Terra», il dio Enki;
- ^dEN.LÍL = «signore dell'aria e del vento», il dio Enlil.

Ora, entrambi i teonimi sono costituiti dal segno cuneiforme EN che designa letteralmente colui che detiene il comando, la signoria e la sovranità, da intendersi con l'accezione specifica alla sfera del sacro o del divino, essendo infatti LUGAL(=LÚ.GAL= “grande uomo”) il termine che designa propriamente il concetto terreno della regalità sumerica. Evitiamo, in questa sede, di entrare nella disputa emersa tra gli studiosi riguardo sia al significato che all'uso dei termini qui presi in esame. Nella scrittura, ancora essenzialmente pittografica, della fase archeologica Uruk III-Jemdet Nasr (circa 3000 a.C.) si riscontra infatti solo l'attestazione del segno EN, che appare essere il pittogramma di un vero e proprio «trono» stilizzato (vedi fig. 3).

Uruk III/Jemdet.Nasr (ca 3100-2900 a.C.)

Protodinastico III (ca 2500 a.C.)



Figura n° 3: evoluzione del segno cuneiforme EN «signore, dominatore», dalla pittografia all'astrazione (da Labat, R. 1976, Manuel d'Épigraphie Akkadienne, Paris).

A differenza di quanto si potrebbe dedurre dal semplice accostamento dei termini EN.KI (=signore della Terra), emerge invece che l'indiscusso capo di tutti gli dei – a volte indicato nei testi come EN.EN-NA- è proprio Enlil, il quale, nella pienezza dei suoi poteri, esercita il dominio sulla terra, sugli uomini e sulle divinità essendo sia il

garante della regalità che l'intermediario tra il mondo celeste e quello umano. Sede del culto poliade di Enlil era la città santa di Nippur, in cui si ergeva il suo santuario, l'«É.KUR» in sumerico, ovvero “casa (come una) montagna”, principale centro religioso dei Sumeri. Negli inni dedicati ad Enlil il *sancta sanctorum* del suo tempio è anche chiamato DUR.AN.KI, “legame tra Cielo e Terra”, che, per trasposizione analogica, simboleggia l'*axis mundi* sul quale si regge l'universo. Egli è il dio dell'aria, del vento e delle tempeste e, per estensione, il dio dell'atmosfera, intesa come ciò che si trova tra il Cielo e la Terra⁶. A questa divinità si rivolgono tutti i sovrani sumerici per ottenere la giustificazione divina al loro regno. La sua parola è ritenuta sacra e immutabile, come strumento per stabilire il destino di uomini e dei. Sappiamo inoltre che è lui stesso a concedere al genere umano tutti gli elementi necessari alla civiltà, dall'aratro seminatore alle tecniche agricole. Custodisce le «tavole dei destini» con la quale garantisce e mantiene l'ordine cosmico e quello terreno in perfetta armonia⁷.

Sia ben inteso che questa supremazia che il dio esercitata sugli uomini e sulle divinità deve comunque rispettare il giusto ordine «primordiale» che l'assemblea degli dei e il sommo dio An decretarono fin dall'origine dei tempi; questo per impedire che l'esercizio arbitrario del potere potesse stravolgere i principi sui quali l'intero ordine cosmico si mantiene in equilibrio. La letteratura mitologica, infatti, ci narra addirittura dell'allontanamento del dio Enlil dalla cerchia dei «Grandi Dei» e del suo vagabondaggio allorché, nel mito intitolato dagli assiriologi «Enlil e Ninlil⁸», il dio commette un'azione scandalosa per sedurre, con l'inganno, la giovane e «radiosa» dea Ninlil e soggiacere con lei.

Infine, come ultimo membro della triade, abbiamo il dio Enki: è il dio delle acque dolci, l'ingegnoso consigliere, il dio della saggezza e principale artefice della creazione dell'*awilum*, ovvero l'uomo. Il suo tempio principale era ubicato nell'antica città di Eridu, tradizionalmente la prima città antidiluviana secondo la Lista Reale Sumerica. Per i semiti è noto con l'epiteto di E.A il signore delle acque dolci; tra tutte le divinità è quella che si contraddistingue per la sua caratteristica benevolenza nei confronti del genere umano.

Nel mito sumerico del diluvio Enki è la divinità che consente al genere umano di sopravvivere al cataclisma; agendo segretamente, e contro le direttive del fratello Enlil e del dio supremo An, egli aiuta il proprio devoto servo, Ziusudra, a sfuggire al pericolo imminente del diluvio, che, secondo le aspettative dell'assemblea degli dei, avrebbe dovuto cancellare l'intera umanità dalla faccia della Terra. Al termine del cataclisma, non appena Enlil realizza che l'astuto piano di Enki per salvare il genere umano è riuscito, monta di collera contro il fratello a causa dell'evidente fallimento della decisione dell'assemblea degli dei e di An di annientare il genere umano.

Ma Ziusudra, scampato al disastro, che peraltro terrorizzò gli stessi dei, decise di sacrificare agli dei una pecora e un bue prostrandosi alla loro presenza: il profumo del

6 BOTTÉRO-KRAMER 1992 pag.98. MANDER 2009, pag. 71-72.

7 BOTTÉRO 1991, pag. 234.

8 Il mito è una vera e propria teogonia dal momento che dall'unione delle due divinità ne scaturiscono le divinità astrali di Nanna (=Luna), Nergal (= Marte), nonché l'eroe Ninurta (vd infra) e altre divinità inferiori. Il teonimo della dea – che diviene la consorte del dio – è un'acquisizione di genere essendo NIN l'equivalente al femminile del termine EN. Da altre fonti mitologiche la dea è nota anche con il nome di Sud.

sacrificio attirò tutti gli dei, come le api al miele si direbbe, al punto che le massime divinità, An ed Enlil, lo benedissero e gli concessero l'immortalità, riservandogli la vita eterna nel paese dei «Viventi» (=Dilmun) proprio per aver preservato il seme del genere umano e delle altre creature.



Figura n.4: impronta di sigillo cilindrico, periodo di Akkad, con il dio Enki assiso sul trono (da OIP Vol. LXXII, p. 210-211 plate 59, n°619).

Nell'iconografia il dio Enki è spesso rappresentato da elementi come l'acqua o i pesci che costituiscono il suo dominio (vedi Figura n.4). Secondo alcuni studiosi esisterebbero due distinte teologie (quella di Nippur e quella di Eridu) che elogiano l'importanza delle rispettive divinità del *pantheon* sumerico, mettendo così a confronto i due figli di An. Il fatto che Enlil sia stato elevato, dall'assemblea degli dei e dal dio An, ad esercitare il comando sul mondo, generò nel dio Enki una sorta d'invidia e di risentimento agevolmente evidenziabile nella letteratura mitologica.

Queste sono le principali divinità, quelle dotate di maggior spessore nell'ambito del sistema religioso. Altre divinità, seppur ritenute secondarie, occupano ruoli preminenti, essenzialmente riconducibili al mondo astrale, come la turbolenta dea Inanna, personificazione del pianeta Venere, o come il dio lunare Nanna e il dio solare Utu.

2.4 Le Origini del cosmo

Rispetto all'argomento oggetto del presente studio, è da rilevare che i Sumeri non ci abbiano lasciato alcun mito relativo all'origine o alla fine ultima dell'universo⁹. Ciò è sostanzialmente dovuto più a difficoltà di natura «tecnica» che alla speculazione ideologica del pensiero degli antichi saggi. Diverse fonti di natura cosmologica sono tuttavia sparse in alcuni miti e nell'epica sumerica permettendoci di ricostruire come gli antichi Sumeri concepissero il mondo e l'universo. Il principio cosmogonico dal quale si sarebbe generato l'intero universo sono indicate dalle fonti come le “acque primordiali”. Nulla ci vien detto riguardo alla loro origine, o cosa ci fosse prima, sicché possiamo caratterizzarle come elemento eterno, immutabile. Questo per quanto riguarda le informazioni ricavabili dalle fonti più antiche.

Nel successivo processo creativo, dalle acque primordiali si generò la mitica «montagna cosmica», il Kur, concepito come l'unione del cielo e della terra personificati in forma umana, rispettivamente An, l'elemento maschile e Ki l'elemento femminile. Dalla loro unione nacque il dio dell'atmosfera Enlil, il quale subitamente separò An da Ki¹⁰. Questa analisi cosmogonica si basa sulla traduzione del testo pubblicato da Samuel Noah Kramer, intitolato dall'autore “Gilgamesh, Enkidu e gli Inferi”, e ricavabili dal prologo del racconto che illustra lo scenario della creazione dell'universo. Ecco la traduzione delle prime righe del racconto:

«In quei giorni, quei giorni arcaici,
In quelle notti, quelle notti remote,
In quegli anni, quegli anni antichi...
Quando il Cielo fu separato dalla Terra
E la Terra fu separata dal Cielo..,
An aveva portato con sé il Cielo,
Enlil aveva portato con sé la Terra,
e concessi gli Inferi a Ereškigal...»¹¹.

Rispetto all'immagine cosmogonica descritta in precedenza, appare *ex abrupto* nella spartizione dell'universo la dea Ereškigal come regina degli Inferi, laddove ci si aspetterebbe invece il Kur o le «acque primordiali»¹². Lo studioso italiano Giovanni Pettinato, basandosi su un breve testo proveniente da Nippur e databile alla III Dinastia di Ur, sosteneva che gli elementi primordiali sarebbero invece quattro: Cielo, Terra, Kur e Apsu, ovvero l'Abisso di acque dolci che avrebbero in seguito reso fertile la terra¹³. Nel testo esaminato da Pettinato constatiamo l'esistenza dell'entità primordiale

9 KRAMER 1961, pag xi. MANDER 2009, pag. 45,55.

10 KRAMER 1961, pag 41.

11 BOTTÉRO-KRAMER 1992, pag. 509. Il Prologo serve, strutturalmente, a collocare gli eventi nel tempo in quasi tutti i racconti mitologici delle origini.

12 Segnaliamo che sull'interpretazione del termine sumerico KUR non vi è una comune visione tra i sumerologi. Kramer, Bottéro, Pettinato, Mander e Jacobsen si schierano per attribuirgli il significato simbolico di «montagna cosmica o mitica», laddove Van Dijk e Römer intendono il mondo sotterraneo, regno degli Inferi e dimora dei morti.

13 PETTINATO 2001, pag 93-95.

An, di cui dicevamo sopra, ossia il Cielo, distinta dalla divinità suprema An, che qui porta il titolo di EN (=signore)¹⁴. Ora, il brodo primordiale di cui parlano i testi antichi venne identificato in seguito con la dea Nammu o Namma, reso in cuneiforme con l'ideogramma per "mare" (=ENGUR), *apsu*; ella viene descritta come "la madre, colei che ebbe generato il Cielo e la Terra"¹⁵. Si tratta di una divinità delle profondità marine, sposa di An e madre di Enki. Insieme a Nintu, Ninmah e Ninhursanga sono le grandi dee madri sumeriche che svolgono importanti ruoli nella mitologia sumerica soprattutto nella creazione dell'uomo (=Nintu, "signora che genera"¹⁶) con l'aiuto del dio della saggezza Enki. Resta quindi aperto l'interrogativo se la dea Nammu o Namma rappresenti il principio creativo di tutto l'universo manifestato.

Peraltro, è rilevante, secondo il nostro punto di vista, che un'entità femminile sia stata posta all'origine del processo creativo. Tale ipotesi, che ben si raccorda con l'immagine simbolica della fecondità, della prosperità e della fertilità maturate nelle precedenti epoche (a partire dal Paleolitico Superiore e per tutto il corso del Neolitico), è riscontrabile dall'ampia documentazione pervenuta attraverso l'arte figurativa – si pensi ad esempio alle cosiddette «Veneri» steatopigie – che attribuiscono alla donna e al principio femminile enorme importanza.

Chiari riferimenti cosmogonici si possono ricavare dal *incipit* del testo intitolato dagli studiosi "Disputa tra la pecora e il Grano", di evidente origine naturalistica, in cui si parla della nascita di due divinità fondamentali per la vita umana: Ašnan e Uttu, rispettivamente il grano e la dea preposta alla filatura della lana. Riportiamo la parte introduttiva del testo nella traduzione fornita da Bottéro-Kramer:

«Sulla montagna del Cielo e della Terra,
An generò gli dei Anunna,....»¹⁷.

Appare evidente, dalla lettura di queste prime righe, che in origine Cielo e Terra erano immaginati uniti come un'enorme montagna, la cui vetta simboleggiava la sommità del cielo mentre la base gli strati più profondi e nascosti della Terra¹⁸. Inoltre sembrerebbe, almeno a giudicare dal testo qui emarginato, che il capo supremo del pantheon An abbia generato i grandi dei Anunna prima della sua separazione, dal momento che la montagna a cui qui si allude altri non è che il Kur, l'entità androgina primordiale.

Allo stesso modo, importanti informazioni si possono trovare nel prologo del testo intitolato dagli studiosi "Disputa tra l'uccello e il Pesce". Questa categoria di tesi costituiscono un *topos* letterario tipicamente sumerico: si mettono a confronto due animali, due oggetti o due attività umane – celeberrima la disputa tra il pastore e

14 PETTINATO 2001, pag. 94 e relativa nota esplicativa.

15 KRAMER 1961, pag. 39 e relativa nota. L'autore fornisce anche l'epiteto in sumerico della dea in due diversi testi cuneiformi; l'attributo più significativo – nel contesto cosmogonico in esame – si trova senza dubbio nel testo pubblicato da CHIERA, E. in *Oriental Institute Publications* XV (1934), 116 i 16, dove la dea Nammu è descritta come «ama-palil-ù-tu-dingir-šár-šár-ra-ke₄-ne» "la madre, la progenitrice, colei che ha generato tutti gli dei".

16 MANDER 2009, pag. 77.

17 BOTTÉRO-KRAMER 1992, pag. 544 sgg.

18 KRAMER 1975, pag. 85.

l'agricoltore – nella quale ognuno dei contendenti si vanta delle rispettive virtù e prerogative. Ciò che è rilevante è che spesso contengono immagini cosmologiche. Riportiamo di seguito le prime righe del testo – tradotto da Bottéro-Kramer – nella versione pubblicata da Pettinato:

«Quando [nei tempi antichi] furono fissati i destini,
An ed Enlil tracciarono il loro disegno riguardante l'universo.
Nudimmud¹⁹, il nobile principe, maestro d'intelligenza,
Enki, il signore che fissa i destini, intervenendo per terzo,
radunò le acque da ogni contrada, e divise gli spazi abitabili,

egli portò di sua mano le “acque di vita”, che producono la
[semenza feconda,.....]»²⁰

Vengono qui menzionate le principali divinità sumeriche, An, Enlil ed Enki nel loro processo creativo, ma la divinità che pone ordine dal caos è il dio della saggezza Enki²¹ e non Enlil, come abbiamo visto in precedenza.

Un'immagine cosmogonica molto significativa si trova nel mito intitolato Enki e Ninmah²²: il mito narrato in queste testo ci riconduce al tempo primordiale, con la creazione dei grandi dei, che serve da prologo alla creazione dell'uomo. Infatti, il lamento degli dei inferiori per il duro lavoro di sostentamento a cui sono sottoposti, scuote l'animo della dea Namma che esorta il figlio, il dio Enki, a porvi rimedio. Questi si mette subito in azione creando le ovaie che, dopo aver ottenuto l'infusione dell'intelligenza dal dio, generano un feto a cui la madre Namma mescola dell'argilla per creare l'uomo. Il testo prosegue quindi con un banchetto divino, per celebrare la riuscita dell'operazione, e termina con una disputa di bravura tra Enki e Ninmah nell'assegnare alle creature dell'altro un destino. Riportiamo l'*incipit* del testo nella traduzione fornita da Pettinato²³:

«Nei giorni antichi, nei giorni in cui cielo e terra [furono separati],
nelle notti antiche, nelle notti in cui cielo e terra [furono separati],
negli anni antichi, negli anni in cui i destini furono [stabiliti],

quando gli Anunna furono generati ,
quando le dee furono prese per moglie,
quando le dee furono assegnate al cielo e alla terra,

quando le dee furono messe incinte e partorirono,
quando gli dei erano obbligati al duro lavoro, (per provvedere)
[al loro sostentamento,

19 Si tratta di uno degli altri epiteti del dio Enki.

20 PETTINATO 2001, pag. 115-116.

21 PETTINATO 2001, pag.115.

22 Letteralmente «la signora eccelsa», o «la signora glorificata», una delle dee madri sumeriche.

23 PETTINATO 2001, pag. 408 sgg. Vedi anche BOTTÉRO-KRAMER 1992, pag. 191 sgg.

allora i grandi dei soprintendevano al lavoro, mentre i piccoli
[dei portavano il canestro di lavoro....»

Anche in quest'immagine mitica cielo e terra appaiono uniti all'inizio della creazione; l'ordinamento del cosmo si completa con la nascita delle divinità superiori – gli Anunna – dai quali si genera la stirpe degli dei; agli dei inferiori viene assegnato il compito di provvedere al sostentamento della comunità divina, che, sebbene non siano nominati esplicitamente nel testo, possiamo identificarli da altre fonti come gli Igigi. Il significato dell'espressione «stabilire i destini» si riferisce all'idea di aver creato l'armonia e l'ordine dal caos primordiale, prerogativa esclusiva del dio Enlil in questo caso, anche se, lo rileviamo di sfuggita, lo stesso Enki viene talvolta chiamato ad esercitare tale ruolo, così come documentato dal mito intitolato dagli studiosi “Enki e l'ordine del mondo”.

Nella versione sumerica del grande trattato astrologico babilonese “Enuna An Enlil”, ovvero “quando An, Enlil...”, si coglie una descrizione del tempo primordiale in cui la triade divina si appresta alla creazione della Luna per regolare la scansione del tempo:

«Quando Anu, Enlil ed Enki, i grandi dei, nel loro consiglio[.....],
stabilirono le più importanti norme del cielo e della Terra,
crearono la nave di Sin,
per far crescere la Luna Nuova, far nascere il mese.
Essi concepirono il disegno del cielo e della terra,
facendo apparire la nave celeste, facendola avanzare nel cielo e [.....]²⁴.

A Sumer il computo del tempo, la successione delle stagioni e il corso dell'anno sono regolati dalla Luna, personificata con il dio Nanna (=Sin in semitico), poiché il calendario sumerico è di tipo lunare con dodici mesi della durata all'incirca identica all'effettivo ciclo lunare. Nella versione accadica troviamo invece *Shamash* – il dio Sole della giustizia – in luogo del dio lunare *Sin*.

Abbiamo così messo in rilievo tutti gli elementi cosmogonici desumibili dalle fonti in nostro possesso; il materiale disponibile non è vastissimo, tuttavia possiamo facilmente individuare alcuni elementi mitopoietici trasmessi alle successive civiltà e giunte a noi attraverso la tradizione giudaico-cristiana. A prescindere dall'episodio del diluvio, di indubbia origine sumerica, la stessa immagine primordiale è presente in *Genesi* 1:1, e in *Genesi* 1:6-9 allorché si parla della separazione delle «acque dalle acque»; inoltre il potere creativo della «parola», l'immutabilità e l'imperscrutabilità delle decisioni di Enlil, colui che conosce e determina tutti i «destini», sono ripresi, oltre che in *Genesi*, anche nel Vangelo di Giovanni. E qui siamo costretti a fermarci, altrimenti le dovute considerazioni esegetico-comparative richiederebbero un intero volume per essere trattate, e ciò si colloca ben al di là dell'oggetto del nostro studio.

Si è ritenuto di escludere dalla trattazione il grande poema della creazione noto dall'*incipit* «*Enuma Elish la nabu šamamu...*», “Quando in alto il cielo non aveva ancora un nome...” sia perché la sua redazione si colloca, all'inizio dell'età paleo-

²⁴ PETTINATO 2001, pag. 109

babilonese – con evidenti immagini cosmologiche estranee al mondo sumerico – sia perché si tratta in definitiva dell'esaltazione e della sublimazione del dio Marduk, composta sapientemente dai sacerdoti babilonesi e fortemente voluta dai sovrani di Babilonia, per ottenere la giustificazione divina all'ascesa del dominio politico della città in tutta la Mesopotamia.

2.5 La rappresentazione del cosmo

Dopo aver tracciato un profilo sintetico delle principali divinità sumeriche ed aver illustrato gli elementi cosmogonici disponibili, ci concentriamo ora sull'immagine cosmica e sulla visione del mondo così com'era concepita dai Sumeri. L'immagine che ne scaturisce è una rappresentazione schematica dello spazio celeste – dominio della divinità suprema An – dello spazio terrestre – dominio del dio Enlil e dell'uomo civilizzato – per concludersi con il mondo sotterraneo degli Inferi, dimora della regina Ereškigal. Si tratta di una rappresentazione obiettiva e concreta dello spazio così come appariva ai loro occhi; per i Sumeri l'universo manifestato e visibile era costituito da una semisfera la cui base rappresentava la terra(KI), mentre la calotta il cielo(AN). Il mondo degli Inferi, invisibile e non manifestato, era immaginato nella calotta sferica che si estendeva al di sotto del disco terrestre.

Questa sfera galleggiava sul mare primordiale (=Nammu/a) che la circondava, ed i limiti della terra costituivano i limiti fisici del loro mondo visibile, l'oceano terrestre, ovvero il mare Mediterraneo e il Golfo Persico²⁵.

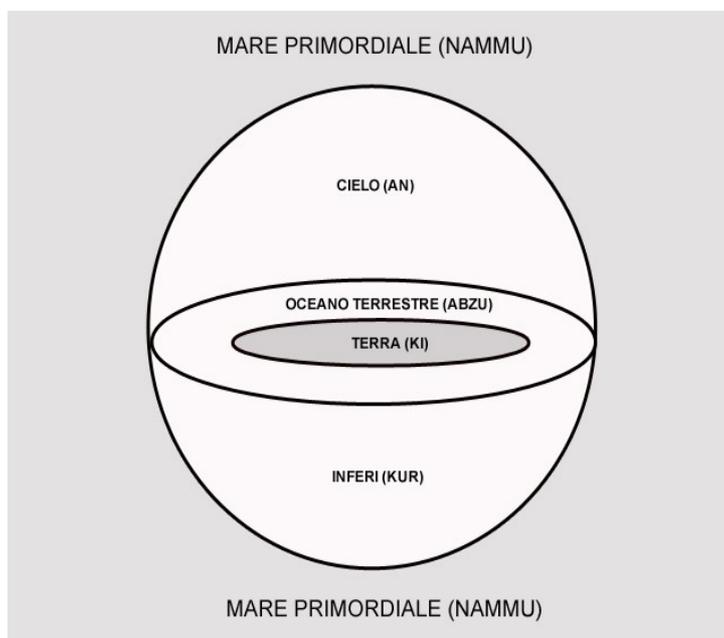


Figura n.5: rappresentazione schematica dell'universo per i Sumeri. Da Wikipedia (cfr. Kramer 1975, pag.83, fig.5).

25 KRAMER 1975, pag. 82-83

Questa rappresentazione, evidenziata nel disegno (Fig.5), può essere integrata solo se si estrae dalla letteratura epica e dai testi divinatori tutti gli elementi di «geografia cosmica» che possano restituirci ulteriori dettagli sulla struttura e sull'organizzazione del cosmo concepito dai Sumeri. Lo studioso Wayne Horowitz ha dedicato gran parte delle sue ricerche in questo ambito, sviluppando una precisa e sistematica analisi nel suo splendido volume "Mesopotamian Cosmic Geography". Gran parte del materiale emarginato da Horowitz appartiene alla tradizione culturale assira e babilonese, ritenuti, non a torto, i precursori dei moderni astronomi. Tuttavia, siamo in possesso di alcuni dettagli esplicativi, di evidente matrice sumerica, che mettiamo brevemente in evidenza, rimandando ulteriori approfondimenti al lavoro di Horowitz.

Il testo epico più ricco di informazioni, da questo punto di vista, è senza dubbio il mito di Etana, un leggendario re di Kiš. Bisogna precisare che noi non possediamo alcun racconto sumerico del mito: esso ci è giunto attraverso la tradizione epica paleobabilonese, con testi provenienti sia da Babilonia che da Susa, nonché da frammenti medio assiri e dalla più recente e completa redazione neo-assira²⁶. Cionondimeno, non si può dubitare dell'origine sumerica del mito di Etana sia perché attestato nella Lista Reale Sumerica, dove appare come il 13° re della mitica prima dinastia di Kiš²⁷, quella che segue il diluvio, sia perché possediamo sigilli di epoca accadica che ne richiamano le gesta (Fig n.6). Egli viene nominato come "il pastore, colui che ascese al cielo e organizzò tutto il paese".

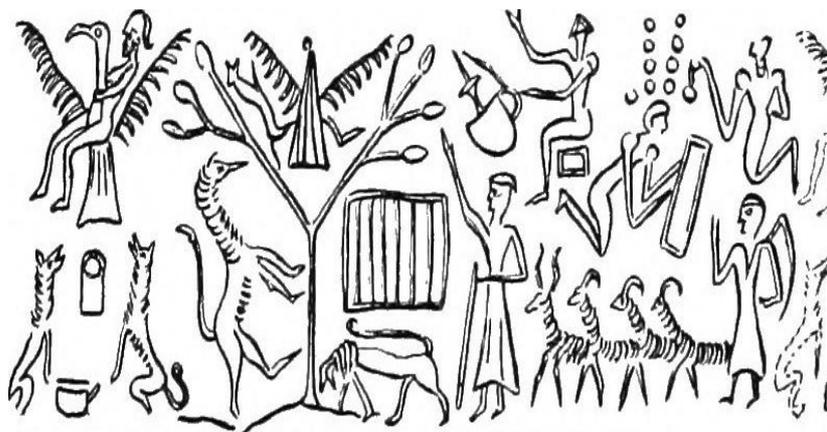


Figura. n.6: impronta di sigillo con motivo iconografico dell'aquila riconducibile al mito di Etana. Da Hayes Ward, W., *The seal Cylinder of Western Asia*, 1910, pag. 145, fig. 395.

Nel mito Etana²⁸ è alla disperata ricerca della "pianta della nascita" al fine di ottenere un erede e perpetuare la dinastia, dal momento che la moglie non avrebbe potuto generargli un figlio. Egli si rivolge al dio sole Shamash, il quale gli consiglia di recarsi dall'Aquila sulle montagne, imprigionata nel pozzo dal Serpente per ordine dello stesso Shamash, poiché essa aveva infranto il giuramento di amicizia con il Serpente

26 HOROWITZ 1998, pag. 43.

27 AS 11, pag. 80-81.

28 Sul mito di Etana, oltre al citato HOROWITZ 1998, pag. 43 e sgg., vd KINNIER 1985, SAPORETTI 1990, ANET, 114 sgg.

mangiandone i piccoli. Non possiamo in questa sede dilungarci oltre sulle figure mitologiche dell'Aquila e del Serpente, che Horowitz colloca in ambito astrale, o sul significato a cui sottende questo mito, ossia il principio dinastico della regalità.

Ciò che ci interessa si trova nel seguito del racconto: Etana trova e libera l'Aquila, che per ringraziarlo si presta ad accompagnare Etana nei cieli dove potrà ottenere la «pianta della nascita». Etana dunque monta sull'Aquila e iniziano il volo verso il cielo superiore di An. Purtroppo, a causa del pessimo stato di conservazione del testo paleobabilonese, solo nella versione neo-assira viene descritto il viaggio attraverso i cieli. Qui notiamo che i cieli sono divisi in tre distinti settori o sfere: il primo cielo rappresenta il dominio dei sette pianeti; il secondo è il cielo delle costellazioni e delle stelle nonché dimora di 300 dei Igigi del cielo; infine l'ultimo cielo, quello superiore, vi è la dimora di An²⁹, il luogo dove Etana spera di ottenere la pianta.

L'Aquila avverte Etana che durante l'ascesa dovranno oltrepassare il cancello di Anu, Enlil ed Ea, per superare la prima sfera celeste; infine dovranno superare il cancello di Sin, Shamash, Ishtar e Adad, che li porterà al cielo superiore dove si trova la «pianta della nascita». Durante il volo l'Aquila esorta Etana a guardare come gli appaia la Terra ogni volta che percorre una «lega» così, se all'inizio la Terra viene vista come una montagna e l'oceano è paragonato a un fiume, quando giungono al cielo di An la Terra e l'oceano non sono più visibili ed Etana preferisce non proseguire il viaggio; anzi sembrerebbe perire durante la discesa³⁰.

A questo punto il testo non è più conservato sicché non è possibile ricostruire precisamente l'epilogo del racconto. Tuttavia abbiamo motivo di ritenere che Etana abbia raggiunto il suo scopo perché la Lista reale Sumerica cita Balich o Walich come diretto successore di Etana sul trono regio di Kiš.

Possiamo quindi immaginare la semisfera del cielo suddivisa in tre distinte fasce a cui si accede superando i relativi cancelli che separano il primo cielo dal secondo e da quest'ultimo al cielo superiore di An. Nel mito i cancelli celesti altro non sono se non un'immagine simbolica del passaggio tra il mondo terreno e quello celeste, come in questo racconto, o tra il mondo dei viventi e il mondo dei morti, come nel racconto sumerico della discesa della dea Inanna agli Inferi. Anche la divinità solare Utu viene fatta passare per due «porte», una ad est – con l'evidente funzione di marcare il sorgere dell'astro – ed una ad ovest – per simboleggiarne il tramonto.

29 LANGDON 1964, pag. 94 e sgg.

30 HOROWITZ 1998, pag. 59 e sgg.

2.6 Le divinità superiori: gli dei Anunna, Igigi

Si tratta di figure divine di particolare importanza nei miti sumerici comunemente associati alla sfera celeste, gli Anunna, e alla sfera terrena o al mondo sotterraneo degli Inferi, gli Igigi. Precisiamo che quest'ultimo termine non appare esplicitamente nella tradizione sumerica: l'attestazione risale al grande poema della creazione, collocabile nell'epoca paleo-babilonese (circa tra il XX e il XIX secolo a.C.). Secondo Bottéro sia l'origine che il significato del termine restano ignoti³¹. Nel poema della creazione appaiono come divinità celesti in numero di trecento³².

La scrittura cuneiforme utilizza i seguenti logogrammi per identificare questo gruppo di divinità NUN.GAL.MEŠ³³; si potrebbe ragionevolmente collegarli al grande dio della saggezza per le ragioni che indicheremo a breve. Peraltro, entrambi i termini rappresentavano, almeno in origine, un collettivo indistinto di entità divine, prive di alcun attributo che ne potesse consentire l'identificazione. Secondo alcuni si tratterebbe di ignote divinità primordiali.

Riguardo invece agli Anunna è da rilevare che nella tradizione sumerica il capo del *pantheon*, il dio An, è spesso definito come “il re degli Anunna” e, come abbiamo appena visto, colui dal quale questi “grandi dei” si sarebbero generati. Ora, il termine Anunna appare nel cuneiforme sumerico in diverse modalità che mettiamo bene in evidenza per cercare di chiarirne il vero significato:

- ^da-nun; ^da-nun-na; ^da nun-na-ke₄-ne (^da-nun-ke₄-ne);

i segni logografici impiegati nella scrittura cuneiforme sono:

- A.NUN; A.NUN.NA; A.NUN.NA.KE.E.NE;

le ultime due sequenze sono caratterizzate dalla marca del plurale, in sumerico -e-ne, dando così l'idea di una moltitudine imprecisata di entità divine. Diversi sumerologi interpretano il termine come «stirpe del Principe divino»³⁴, o «progenie principesca» dal momento che NUN significa appunto principe. Bottéro ipotizza che questa stirpe divina debba essere messa in stretta relazione con il dio Enki³⁵; pur senza fornire chiarimenti relativi all'ipotesi formulata, riteniamo che sia facilmente intuibile: essendo egli (Enki) il dio delle acque dolci, elemento identificabile dal segno A (=acque sotterranee) di cui è composto il termine Anunna, la «stirpe del Principe divino» sarebbero Enki e i suoi stessi figli.

È senza dubbio rilevante, come ulteriore elemento che confermerebbe l'intuizione

31 BOTTÉRO 1991, pag. 333.

32 BLACK, J.-GREEN, A., 1992, pag. 106.

33 LABAT 1976, pag. 78-79. Il segno cuneiforme MEŠ possiede analogia funzione semantica della tipica marca del plurale (-e-ne) in sumerico.

34 BOTTÉRO 1991, pag. 326; BLACK, J.-GREEN, A. 1992, pag. 34. A tal proposito rileviamo il fatto che la lettura del termine potrebbe essere Anuna, poiché la duplicazione della n serve a introdurre il genitivo, -a(k) in sumerico, del sostantivo NUN, senza che per questo si debba attribuirgli valore fonetico.

35 BOTTÉRO 1991, pag. 326.

dello studioso francese, il fatto che nella scrittura sumerica il cuneiforme NUN^{KI} indicasse proprio la città di Eridu, sede del santuario dedicato al dio Enki, situata nella Mesopotamia meridionale. Di recente sono apparse, ad opera di pseudo-ricercatori e sedicenti esperti sumerologi e linguisti, interpretazioni a dir poco fantasiose e bizzarre, ma che al tempo stesso sono imbarazzanti: costoro ignorano – volutamente si sarebbe tentati di dire, se non fosse per il fatto che ne presumiamo almeno la buona fede – l'esatta sequenza grafica dei singoli segni cuneiformi – e conseguentemente il loro valore logografico o sillabico – con cui si trascriveva il termine Anunna in sumerico.

Detto questo, rileviamo la presenza di ulteriori aspetti che complicano il quadro riguardo alle prerogative di questi dei. Nel mito sumerico della discesa della dea Inanna agli Inferi, gli Anunna appaiono come i sette giudici infernali che decretano la morte di Inanna per ordine della regina Ereškigal, sua sorella³⁶. Questa collocazione differisce da quanto emerso in precedenza, e ciò spiegherebbe l'interscambiabilità dei termini Anunna/Igigi nella successiva tradizione babilonese. Una delle prerogative di queste divinità è quella di «stabilire i destini», peculiarità che condividono con Enlil, Enki e lo stesso An. Infine, come giustamente già Falkenstein³⁷ aveva messo in evidenza, il termine Anunna viene a volte impiegato per identificare il *pantheon* di alcune città sumeriche, come ad esempio proprio a Eridu e Lagaš. Anche per quanto riguarda gli Anunna non disponiamo di alcuna raffigurazione iconografica che li rappresenti.

36 PETTINATO 2001, pag. 269.

37 FALKENSTEIN 1965, pag. 129-130.

2.7 I «ME»: prescrizioni, poteri divini o l'essenza delle cose?

L'argomento che affrontiamo è forse quello più controverso ed interessante allo stesso tempo: i «ME». Non vi è comune accordo tra gli specialisti sul significato preciso del termine. Diciamo meglio: questa semplicissima parola rappresenta la radice del verbo essere in sumerico³⁸, la quale appare sovente come copula enclitica nei testi. Il significato sia nelle forme finite del verbo che in quelle non finite è sempre “essere”, senza che si possa attribuirgli il valore semantico di “esistenza”, possibilità che sarebbe oltremodo estensibile nella nostra lingua. La stessa radice del verbo, inoltre, è utilizzata per esprimere forme pronominali essenzialmente plurali (ad es. pronomi possessivi, pronomi personali indipendenti ecc.), da cui deriva il fatto che l'interpretazione sia sempre da intendersi al plurale. In passato alcuni sumerologi gli avevano attribuito il valore di un antico pronome riflessivo, ma, per le ragioni che illustreremo avanti, possiamo ritenere superata tale interpretazione.

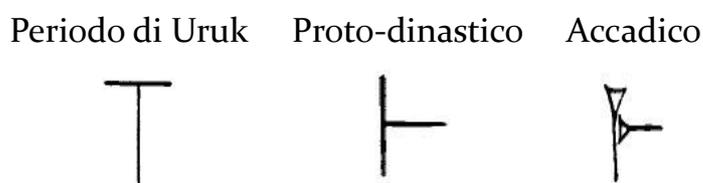


Figura n.7: evoluzione del segno cuneiforme ME (da LABAT 1994, Manuel d'épigraphie Akkadienne, Paris, segno n° 532).

Nei testi letterari e nei miti i ME spesso sono associati alle massime divinità ed acquisiscono almeno quattro accezioni diverse: a) «poteri divini»; 2) determinazioni, «stabilire i destini»; 3) «essenza» di ogni cosa; 4) prescrizioni, modelli. I semiti Accadi erano del tutto estranei al concetto che i Sumeri attribuivano ai ME; essi infatti traducevano il termine ME con *partsu*, ossia semplicemente «riti, o prescrizioni»³⁹. Secondo l'interpretazione fornita da Kramer, i ME rappresentano una spiegazione metafisica dell'armonia e dell'ordine cosmico necessari affinché ogni entità, ogni fenomeno culturale si uniformi e rispetti questi principi e queste regole⁴⁰. Solo i grandi dei sono i depositari di questi ME, poiché questi sono sia lo strumento attraverso il quale il mondo ritorna allo stato cosmico primordiale sia perché essi costituiscono il fondamento dell'avvenire. Attraverso l'esercizio dei ME i grandi dei «fissano i destini» degli dei minori e dell'uomo, decidendo la natura e l'ordinamento dell'universo.

Per Bottéro i ME sono sia un aspetto culturale che un progresso della vita civilizzata ed organizzata, che li riassume e li evoca⁴¹. Essi costituiscono il contenuto delle decisioni divine che riguardano tutti gli dei e tutti gli esseri, siano essi animati o no.⁴² Nel sistema religioso sumerico le decisioni di «stabilire, fissare i destini» sono

38 THOMSEN 1984, pag. 273-274; EDZARD 2003, pag.82-83.

39 MANDER 2007, pag. 52; l'autore si pone tra coloro che attribuiscono al termine ME il significato di «essenza» delle cose a livello cosmico, livello inaccessibile per l'essere umano. Vedi anche LABAT 1994, pag. 218-219, n° 532.

40 KRAMER 1963, pag. 115.

41 BOTTÉRO 1991, pag. 262-263.

42 Ibidem, 262.

prerogativa di An ed Enlil, le massime divinità. Tuttavia la custodia e l'esercizio di questi decreti, regole o l'«essenza» di tutte le cose, sono di fatto detenute dal dio della saggezza Enki nell'AB.ZU, presso il suo santuario ubicato nella città di Eridu.

Nel mitologico viaggio della dea Inanna a Eridu, il dio della saggezza, concluso il banchetto di benvenuto per la «santa» Inanna, eccede troppo nel bere sicché, in preda ai fumi dell'alcol, consegna incautamente tutti i «potenti ME» alla dea, che s'affretta a trasferirli presso la sua dimora nell'Eanna ad Uruk. Appena tornato in sé il dio realizza istantaneamente di aver compiuto un'azione sconsiderata e cerca disperatamente di riconquistare i ME senza però ottenere alcun successo. La dea Inanna infatti è ormai giunta ad Uruk e grazie ai «potenti» ME può portare la civiltà, il benessere e la stabilità nella sua città.

Citiamo di seguito alcuni passi del mito «Inanna ed Enki» relativi alla consegna dei ME più importanti:

«In virtù della mia forza, nel nome del mio Abisso,
alla santa Inanna, a mia figlia voglio dare senza (...),
la funzione dell'En, la funzione del sacerdote-Lagal,
la divinità,[la retta ed eccelsa corona, il trono regale]»
la santa Inanna ricevette.

«In virtù della mia forza, del nome del mio Abisso,
Alla santa Inanna, a mia figlia voglio dare, senza (...),
l'eccelso scettro, il bastone del comando e le redini, il manto
[eccelso, la funzione di pastore del popolo e la regalità] »
la santa Inanna ricevette⁴³.

Questi sono i primi «ME», legati all'ambito dell'ordine e della sovranità, che Enki dona alla figlia; proseguendo nella lettura del testo apprendiamo che i doni riguardano anche la sfera sociale:

«In virtù della mia forza, del nome del mio Abisso,
alla santa Inanna, a mia figlia voglio io dare, senza (...)
lo stendardo, la faretra, l'erotismo, il baciare, la prostituzione,
il [correre veloce]», la santa Inanna ricevette⁴⁴

L'elenco è piuttosto lungo e più avanti nel testo la stessa Inanna riassume, elencandoli, tutti i doni ricevuti dal dio Enki:

«Egli mi ha dato la giustizia,
egli mi ha dato il saccheggio delle città,
egli mi ha dato la facoltà di fare lamenti,
egli mi ha dato la facoltà di pronunziare gridi di gioia,

43 PETTINATO 2001, pag. 312.

44 Ibidem, pag. 313.

egli mi ha dato la falsità, egli mi ha dato i paesi ribelli,
egli mi ha dato il vivere in pace, egli mi ha dato il muoversi in pace,
egli mi ha dato la vita sedentaria, egli mi ha dato l'arte del falegname,
egli mi ha dato l'arte di lavorare i metalli,
egli mi ha dato l'arte della scrittura, l'arte del fabbro,
egli mi ha dato l'arte del pellaio, l'arte del muratore,...»⁴⁵.

Kramer ci fornisce la lista dei principali ME detenuti da Enki: la funzione di En (signoria), lo scettro e la corona eccelsa, la divinità, il trono della regalità, la regalità, il sacerdozio, la verità, la discesa e l'ascesa dal mondo dei morti, l'eroicità, gli strumenti musicali, la forza e il potere, i rapporti sessuali e la prostituzione sacra, la gioia del cuore e la purificazione⁴⁶, emarginando almeno 68 funzioni attribuibili ai ME. Inoltre i ME vengono considerati KU₃-(G), ossia «puri,santi» proprio perché essi rappresentano l'ordinamento e la stabilità primordiale creata dagli dei.

Questo concetto, o questo significato, estensibile ai ME costituisce, per trasposizione, l'«essenza» e la perfezione dello stato primordiale, epoca in cui si sarebbe costituito l'ordine cosmico. Rileviamo qui, in estrema sintesi, il fatto che il leggendario passaggio dei ME - evidenziato nel mito qui emarginato - dalla città di Eridu a quella di Uruk - o se vogliamo il sorgere di una civiltà ordinata ed organizzata - può essere messo in correlazione, *mutatis mutandis*, con l'evidenza archeologica: la stratigrafia registra il passaggio dalla fase di Obeid/Eridu - in cui si riscontra la prima sequenza ininterrotta di livelli con edifici di probabile natura cultuale - a quella dell'antico Uruk (circa 3500 a.C.), in cui è documentata l'esplosione dell'edilizia templare nell'area sacra dell'Eanna e che in seguito influenzerà l'intera Mesopotamia.

45 PETTINATO 2001, pag. 315.

46 KRAMER 1963, pag 116.

2.8 Divinità astrali

Come abbiamo già avuto modo di evidenziare l'interpretazione astrale dei miti è uno degli approcci di vecchia data negli studi mitologici. Anche a Sumer il pantheon è costellato da divinità astrali più o meno importanti. Tra queste spiccano sicuramente sia Nanna, il dio Luna, di cui si è parlato in relazione al computo del tempo e al calendario, sia la dea Inanna, la sensuale dea guerriera, spavalda e capricciosa allo stesso tempo, personificazione del pianeta Venere. Questa divinità è talvolta denominata «la regina del cielo» alludendo alle caratteristiche astronomiche di Venere come astro del mattino e della sera. Nota in seguito come Ishtar, per gli accadi, eserciterà la sua influenza in tutto il vicino oriente antico. Altre divinità importanti sono sia Ninurta, il figlio primogenito di Enlil, noto anche come il dio Ningirsu di Lagash, sia Utu, il dio sole, che i semiti chiameranno Shamash, notoriamente il dio preposto alla giustizia e all'equità. Per tutte le divinità qui elencate possediamo diversi racconti mitologici, o poemi che ne esaltano le qualità, ma poiché sono divinità di terza generazione, non partecipano al processo creativo e quindi non aggiungono alcunché alle nozioni cosmogoniche che abbiamo già delineato *supra*.

Rimandiamo, quindi, la descrizione e le prerogative di tutte queste divinità alle diverse pubblicazioni disponibili, di cui forniremo alcune sommarie indicazioni⁴⁷. Tuttavia, è appena il caso di rilevare la presenza di un racconto mitologico di particolare interesse, ovvero la mitica battaglia tra il dio Ninurta e il mitologico Uccello Zu, o Anzu, che i Sumeri chiamavano IM.DUGUD⁴⁸. La particolarità del racconto concerne la sottrazione della mitica «Tavola dei Destini»,



Figura n. 8: Imdugud in oro e lapislazzuli, provenienza Mari, Museo di Damasco.

e la conseguente perdita dei «ME» custodite dal dio Enlil, a causa proprio della ribellione dell'Uccello Anzu/Zu, un tempo servitore fedele del dio. Ci sono pervenute

⁴⁷ Al riguardo sia PETTINATO 2001 che MANDER 2009.

⁴⁸ BOTTÉRO-KRAMER 1992, pag. 412.

diverse raffigurazioni iconografiche dell'IM.DUGUD, una sorta di enorme rapace simile ad un aquila leontocefala, alcune davvero di pregevole fattura (Fig.8). Il termine IM.DUGUD richiama l'immagine del cielo carico di nubi preludio dell'uragano⁴⁹. Come per il mito di Etana, anche qui i riferimenti letterari sumerici sono pochissimi; il testo più antico in nostro possesso – non in ottime condizioni e frammentario peraltro – risale alla fine dell'età paleo-babilonese (1600 a.C.). Cionondimeno, non si può dubitare sull'origine sumerica del mito, come dimostrano anche, nel caso fosse necessario confermarlo, i pregevoli reperti custoditi al British Museum (fig. 9), databili alla seconda metà del III millennio a.C.



Figura n° 9: maza votiva con raffigurazione dell'uccello Zu e iscrizione con dedica al dio Ningirsu di Lagash, 2400 a.C., British Museum.

Come abbiamo visto precedentemente, il dio Enlil mantiene l'ordine cosmico grazie alle «Tavole dei Destini». La sottrazione della Tavola determina caos e disordine cosmico, con il conseguente passaggio delle funzioni di comando; il timore e la paura sconvolge tutte le divinità. Il giovane dio Ninurta fatica non poco a riportare le Tavole dei Destini al sicuro: al termine della battaglia sconfigge Zu e riconsegna al legittimo proprietario, il padre, le Tavole sottratte. Tutto è reso comunque possibile grazie all'intervento e ai consigli del dio Enki, che escogita un piano per sconfiggere il malefico uccello usurpatore. Il testo rappresenta, in estrema sintesi, l'esaltazione del giovane dio Ninurta, consacrandolo come diretto successore della divinità principale Enlil. Ma il vero messaggio che il mito evidenzia è la battaglia perenne tra le forze del bene – l'ordine cosmico primordiale – e le forze oscure e maligne che tentano di sovvertirlo – qui personificate dai fenomeni atmosferici violenti e portatrici di disastri, che potrebbero mettere in ginocchio l'economia agricola di Sumer.

Per alcuni studiosi non è altro che il semplice racconto della lotta tra un essere sovrumano e un mostro soprannaturale⁵⁰; tuttavia, secondo noi, deve essere ricondotto a quanto abbiamo esposto precedentemente.

49 BOTTÉRO-KRAMER 1992, pag 412. Si tratterebbe della personificazione degli elementi atmosferici come la nebbia o la tempesta, secondo l'interpretazione fornita in BLACK-GREEN 1992, pag 107.

50 BOTTÉRO-KRAMER 1992, pag.70.

2.9 Considerazioni finali

Il sistema narrativo del mito, come abbiamo visto, si avvale di immagini e simboli tratti sia dall'esperienza sensoriale che da richiami ad eventi «metastorici» collocabili all'origine dei tempi. La tradizione sumerica custodisce un grande repertorio di racconti mitici immortalati nella scrittura cuneiforme; ma l'origine di questi racconti, se opportunamente comparati con altre mitologie, è da ascrivere alla tradizione orale, e quindi anteriore a tutte le culture storiche conosciute. A causa di diversi fattori, oggi siamo del tutto incapaci di comprendere appieno il sistema di trasmissione della tradizione orale: ciò che ne abbiamo – attraverso il fissaggio del racconto mitologico nella scrittura – non può rappresentare che una parte dell'intera tradizione. Non si può nascondere il fatto che cospicue parti fondamentali di questa tradizione orale siano andate completamente perdute. In Mesopotamia, e per i Sumeri in particolare, il linguaggio mitico è completamente integrato nell'ideologia religiosa, dalla quale non si può prescindere se si vuole penetrare il significato di questi racconti mitologici.

Il mondo e l'universo sono concepiti come creazione esclusiva degli dei, i quali stabiliscono l'ordinamento e il funzionamento del cosmo, degli esseri viventi e non. La stessa regalità è una concessione divina; viene esercitata dall'uomo sulla Terra sì, ma avendo sempre presente che l'unico vero detentore del potere e della sovranità è la divinità stessa. Le cause di questa visione nascono sia dalla necessità di spiegare il mondo e il cosmo, che dalla curiosità di proiettarsi nell'ignoto cercando di ricostruirne gli eventi che ne hanno permesso la creazione. Secondo la corrente naturalistica, gli dei si identificherebbero, in origine, con gli elementi della natura: l'acqua, il sole, la Terra, il mare, il vento e la pioggia, tutti elementi visibili e osservabili dall'uomo. Solo in età storica avrebbero ricevuto una personificazione, determinando così il sorgere dei racconti mitologici. Altri studiosi, ben pochi per la verità, sono giunti a considerare i miti come allegorie di precisi eventi storici, per esempio la vicenda del diluvio. Del resto, a prescindere da questa lettura fin troppo semplicistica, dovremmo ricordarci di quanto abbiamo esposto sin dall'inizio: la percezione del sacro e l'intensità spirituale dei nostri antenati è ormai quasi del tutto estranea ai contemporanei. Siamo sin troppo immersi nel progresso tecnico-scientifico e nelle meraviglie multimediali, al punto da nutrire su di essi una fiducia sconfinata, da non accorgerci dei turbamenti spirituali che i nostri antenati sentivano nella contemplazione del cosmo. I Sumeri, come i più antichi e ignoti predecessori della preistoria, contemplavano con meraviglia e stupore il mondo ad essi visibile.

Peraltro, siamo ben propensi ad accettare l'idea di fondo di J.Campbell, quando sostiene che i miti non sarebbero altro che il frutto della riflessione degli uomini saggi sulle meraviglie della natura cristallizzate sotto forma di «immagini». Attraverso il mito essi giungevano a spiegare l'inesprimibile e l'ignoto: non si tratta di una conoscenza effettiva dell'ordine delle cose, ma di una spiegazione «verisimile» che per le loro menti era sufficiente a rispondere ai misteri urgenti e universali.

Ora, come abbiamo avuto modo di vedere, emerge dai racconti cosmogonici sumerici che in origine vi era un unico elemento (=Unità) primordiale, increato ed eterno, dal quale sarebbe in seguito scaturito un «androgino» (AN-KI=Dualità ?); a sua volta

separato dal “vento”, o se vogliamo dallo spazio cosmico, questo androgino è «fecondato» dalle acque primordiali stesse, affinché si possa generare la stirpe divina: gli dei Anunna, Enlil, Enki, ect. Si tratta di un'immagine davvero forte ma al tempo stesso «essenziale» che ci restituisce lo sforzo speculativo dei Sumeri sull'origine del cosmo. Le acque primordiali rappresentano quindi il principio dell'origine della vita per tutti gli esseri, viventi e non viventi.

Non deve quindi destar stupore il fatto che, qualche millennio più tardi, lo stesso principio concettuale appaia nell'opera dei pensatori presocratici greci, primo fra tutti Talete di Mileto.

ABBREVIAZIONI

- ANET Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament, PRICHARD, J.B., Princeton, 1950.
AS Assyriological Studies, Chicago.
OIP Oriental Institute Publications, The University of Chicago.

BIBLIOGRAFIA

- BLACK J.-GREEN A.
1992 Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia, An Illustrated Dictionary, The British Museum Press, London.
- BOTTÉRO J.
1998 Bottéro, J.-Ouaknin, M.A.-Moingt, J., La più bella Storia di Dio, Mondadori, Milano.
1991 Mesopotamia. La scrittura, la Mentalità e gli Dei, Einaudi, Torino.
- BOTTÉRO-KRAMER
1992 Uomini e Dei della Mesopotamia, Einaudi, Torino.
- EDZARD, D.O.
2003 Sumerian Grammar, Handbuch der Orientalistik, Brill, Leiden-Boston.
- FALKENSTEIN, A.
1965 Die Anunna in der Sumerischen Überlieferung, in *Studies in Honor of Benno Landsberger on His Seventy-fifth Birthday*, The Oriental Institute of the University of Chicago(= AS 16).
- HAYES, W.
1910 The Seal Cylinder of Western Asia, Washington, D.C.
- HOROWITZ, W.
1998 Mesopotamian Cosmic Geography, Eisenbrauns, Winona Lake.
- KRAMER, S.N.
1961 Sumerian Mythology: Study of Spiritul and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.,
1963 The Sumerians. Thier History, Culture and Character, The University of Chicago Press, Chicago 1963.
1975 I Sumeri, Alle Radici della Storia, Newton & Compton, Milano.
- LABAT, R.
1976 Manuel d'Épigraphie Akkadienne, Geuthner, Paris, 1976.
- LANGDON S.
1964² The Mythology of All Races, Volume V, Semitic, Cooper Square Publishers Inc, New York, 1964.

MANDER, P.

2007

2009

I Sumeri, Carocci, Milano.

La Religione dell'Antica Mesopotamia, Carocci, Milano 2009.

PETTINATO, G.

2001

Mitologia Sumerica, Utet, Torino.

THOMSEN, M.L.

1984

The Sumerian Language. An Introduction to its History and Grammatical Structure. Akademisk Forlag, Copenhagen.