

THE MELAMMU PROJECT

<http://www.aakkl.helsinki.fi/melammu/>



“Eracle tra Oriente e Occidente”

SILVIA MARIA CHIODI

Published in Melammu Symposia 4:

A. Panaino and A. Piras (eds.),

*Schools of Oriental Studies and the Development
of Modern Historiography.*

*Proceedings of the Fourth Annual Symposium of the
Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project.*

Held in Ravenna, Italy, October 13-17, 2001

(Milan: Università di Bologna & IsIao 2004), pp. 93-116.

Publisher: <http://www.mimesisedizioni.it/>

This article was downloaded from the website of the Melammu Project:

<http://www.aakkl.helsinki.fi/melammu/>

The Melammu Project investigates the continuity, transformation and diffusion of Mesopotamian culture throughout the ancient world. A central objective of the project is to create an electronic database collecting the relevant textual, art-historical, archaeological, ethnographic and linguistic evidence, which is available on the website, alongside bibliographies of relevant themes. In addition, the project organizes symposia focusing on different aspects of cultural continuity and evolution in the ancient world.

The Digital Library available at the website of the Melammu Project contains articles from the *Melammu Symposia* volumes, as well as related essays. All downloads at this website are freely available for personal, non-commercial use. Commercial use is strictly prohibited. For inquiries, please contact melammu-db@helsinki.fi.

SILVIA MARIA CHIODI Roma

Eracle tra Oriente e Occidente

La doppia natura di Eracle, eroe e dio, ha da sempre appassionato gli studiosi del mondo antico e molto è stato scritto sulle sue origini orientali, ravvisate in Mesopotamia,¹ Fenicia ed Egitto... La spinta iniziale di queste analisi fu data dagli stessi antichi, da Erodoto che, nelle sue *Storie*, non lo considerò un

eroe e un dio greco, ma uno straniero.²

Nella ricerca della patria natia di Eracle, gli studiosi contemporanei hanno posto l'attenzione su numerosi aspetti: da quelli propriamente iconografici a quelli, invece, che toccavano la sua natura, la sua ambivalente condizione di dio e di eroe, le sue fatiche, la sua vittoria sulla

¹ Sono state notate, a tal proposito, delle somiglianze, purtroppo mute, in quanto iconografiche, tra le imprese di Eracle e quelle di divinità della terra tra i due fiumi, identificate dagli studiosi come Ninurta o Ninsursu. Sono stati evidenziati, inoltre, dei paralleli tra le fatiche di Eracle con le vicende accorse al re di Uruk, Gilgameš, e che sono narrate nell'*Epopoea di Gilgameš*. Molte di queste attestazioni sono riportate da W. Burkert in *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley 1979), trad. it. di F. Nuzzaco, *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia* (Milano 1992), 128 sgg.

Nel chiedersi se Eracle possa essere considerato un'importazione dell'Oriente del VII secolo lo studioso sottolinea, tra le altre cose, che «... la prima e rozza immagine di una lotta col leone, su un piedistallo di tripode del tardo periodo geometrico proveniente da Atene, che è quasi contemporaneo al primo documento di scrittura greca, è di derivazione orientale, sebbene si possa a buon diritto pensare che rappresenti Eracle» (p. 132). Egli ricorda, inoltre, che nel 1939 Frankfort ipotizzò tale migrazione nel III millennio mentre nel 1958 Brudege avanzò l'ipotesi che essa si diffuse, da Tiro alla Lidia, nella prima metà del bronzo (p. 133, n. 28).

La menzione di Tiro apre il problema relativo alla possibile mediazione fenicia. Il culto di Nergal in terra greca è, con certezza, attestato nel III secolo a.C. in una iscrizione bilingue, greca-fenicia, trovata nel Pireo, CIS I, 119 = KAI 59, e su cui ci soffermeremo nel prosieguo del lavoro.

Tra le tante ipotesi, includenti od escludenti tale mediazione, si ricorda quella avanzata da Lipinski in *Dieux et Déesses de l'univers phénicien et punique* (Leuven 1995), 242-243. Lo studioso belga, nel soffermarsi sull'assimilazione in epoca greco-romana di Nergal con Eracle – attestata a Palmira, Hatra e a Tarso –, afferma che probabilmente l'identificazione fra i due dèi risale almeno al V secolo a.C., come

A. Panaino & A. Piras (eds.)
MELAMMU SYMPOSIA IV (Milano 2004)
 ISBN 88-88483-206-3

dimostrebbero due monete di questo periodo trovate a Tarso in cui è incisa la legenda «*Nrgl Trz*» «Nergal di Tarso». In ambedue il dio è raffigurato con arco, lancia o scettro ed in una è rappresentato ritto su un leone. Questa iconografia richiama quella contemporanea di Eracle incisa su due monete di Cipro (Lapéthos). Secondo Lipinski, questo parallelismo iconografico e temporale escluderebbe l'ipotesi nel processo sincretistico di una mediazione del dio fenicio Melqart.

W. Burkert, *Mito e rituale in Grecia*, 132, a sua volta ricorda che la morte di Eracle sul rogo del monte Oeta ha il suo corrispettivo a Tarso nell'incendio del dio Santas/Sandas/Sandes, *alias* Eracle e, aggiungiamo noi, dato che anche di Melqart le fonti ci informano del suo «passare per il fuoco», gli studiosi discutono, anche in questo caso, se sia possibile stabilire una connessione tra Eracle-Melqart-Nergal.

Discussa è anche l'ipotesi di un'identificazione di Nergal con Melqart (la versione della Lista di E. F. Weidner in *Altbabylonische Götterlisten*, in *Archiv für Keilschriftforschung* 2 (1924-25), 1-18 e 71-82 identifica ^dma-lik a ^dU.GUR) in diversi siti fenici: ricordo tra gli altri, oltre Tarso, Palmira e Hatra di cui abbiamo già detto, anche Ibiza, Akko, Cartagine; Tharros, Thasos. Che, in terra Fenicia si praticasse il culto di Nergal non deve certo stupire, in quanto, come testimonia la *Bibbia*, in *II Re* 17, 24.30 (ricordato da H. Donner - W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, II (Wiesbaden 1968), 72-73), i cittadini di Khuta furono mandati dagli assiri a Samaria e lì hanno praticato il culto di Nergal, e come si legge in un'iscrizione su sigillo del II millennio, trovato a Tell Ta'annek, un certo Atnah-ili si definisce «servitore di Nergal» (E. Sellin, *Tell Ta'annek* 1 (1904) Abb. 22).

² Le possibili patrie di Eracle sono, secondo Erodoto, *Le Storie*, II, 43-44, l'Egitto, Tiro e Taso.

morte, il suo nome³...

In questo lavoro ci si soffermerà su quest'ultimo aspetto e sui rapporti di Eracle con il mesopotamico Nergal, ambedue, seppur in maniera diversa, vincitori del funesto destino di morte.

E poi conobbi la grande forza di Eracle,
ma la parvenza sola: lui tra i numi immortali
gode il banchetto, possiede Ebe caviglia bella,
figlia del gran Zeus e di Era sandali d'oro.⁴

Il passo è stato ritenuto da alcuni studiosi interpolato. Rohde, ad esempio, sottolineò che «chi scrisse questo trattava la teologia a modo suo: né Omero né i Greci posteriori conoscono affatto questa opposizione tra un «se stesso», che vive pienamente ed è quindi costituito dall'unione di anima e corpo, ed un vuoto «simulacro» che non può essere l'anima, confinato nell'Ade»,⁵ anche se, nota ancora, la «... distinzione tra un *eidōlon* dall'*autos*, pienamente vivente, è molto simile ciò che Stesicoro e già Esiodo (v. *Paraphras. Antiq. Lycophr.*, 822, p. 71 Scheer; cf. Bergk, *P. Lyr.*⁴, III, p. 215) hanno raccontato di Elena e del suo *eidōlon*. Forse questa favola ha dato la spinta all'introduzione dei versi λ 602 sgg⁶». Secondo lo studioso inglese G.S. Kirk quanto si afferma nell'*Odissea* in merito alla parvenza, all'*eidōlon* di Eracle ha come scopo quello di «conciliare la versione secondo la quale Eracle *era morto* e disceso nell'Ade come tutti con l'idea contraddittoria, che non compare altrove

Come è noto, la divinità di Eracle è affermata per la prima volta nell'*Odissea*, più precisamente nel Libro XI, dove con queste parole Omero fa narrare ad Ulisse il suo incontro con il mitico personaggio:

nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, che era asceso all'Olimpo, aveva sposato Ebe e sarebbe vissuto in eterno. C'è una situazione esattamente simile in una poema frammentario di Esiodo, le *Ehoiai* o *Catalogo delle donne*.⁷ Di conseguenza «L'idea di trasformare Eracle in un dio non sembra molto antica, non anteriore al VII secolo a.C. ... perché i poemi omerici asseriscono due volte specificamente che egli era mortale ...». ⁸ Inoltre «L'*Odissea* venne composta nella sua monumentale forma primaria intorno al 700 a.C., ma sembra che poco dopo venissero fatte delle aggiunte ai libri XI e XXIV... Ecco perché il VII secolo appare il periodo più probabile per l'emergere di Eracle come dio. Questa idea è universalmente attestata nell'arte e nella letteratura a partire dal VI secolo». ⁹

Sia che si voglia considerare o meno il passo un'interpolazione – questione questa che tocca il problema relativo a quando Eracle fu considerato dio¹⁰ e se divenne tale dopo la sua morte, come attesta poco

³ Secondo l'interpretazione greca Eracle significherebbe «gloria di Era», mentre, per quella orientale, deriverebbe dal nome di un dio mesopotamico: Nergal o Erra. Si veda, a tal proposito, W. Burkert, *Mito e rituale in Grecia*, 133 e n. 27.

⁴ *Odissea*, libro XI, rr. 601-604, trad. it. di R. Calzecchi Onesti (Milano 1976), 199.

⁵ E. Rohde, *Psyche. Seelcult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (Freiburg im Breisgau 1980-1984), trad. it. di E. Codignola e A. Oberdorfer, *Psyche. Culto delle anime presso i Greci*, I (Bari 1982), 63.

⁶ E. Rohde, *Psyche*, 63 n. 2.

⁷ G.S. Kirk, *The Nature of Greek Myths* (Harmondsworth 1974), trad. it. di M. Carpitella, *La natura dei miti greci* (Bari 1984), 185.

⁸ G.S. Kirk, *La natura dei miti greci*, 184.

⁹ G.S. Kirk, *La natura dei miti greci*, 186.

¹⁰ Secondo E. Rohde, *Psyche*, 187: «Fra gli dèi venne innalzato dalla fede Ercole, che Omero non conosceva ancora come «eroe», nel senso moderno, e che in parecchi luoghi si continuò anche di poi a venerare sotto forma di «eroe». Esculapio veniva considerato ora eroe, ora dio, ciò che era stato fin da principio (nella nota 3 scrive: «Anche Achille è venerato p. es.

dopo Esiodo nell'*Ehoiai*, mentre su questo punto vi è il silenzio più assoluto in Omero, il quale si limita a registrare la presenza della parvenza di Eracle nell'Ade¹¹ – rimane aperto il problema, sottolineato da Rohde di questa estranea opposizione, nel mondo greco, tra «un se stesso» e il simulacro,¹² per cui non è fuor di luogo domandarci se questa sia ravvisabile nella teologia mesopotamica.

Come si cercherà di dimostrare, tale dicotomia è rintracciabile nella figura di Nergal, anche se vi sono delle differenze sostanziali ravvisabili, soprattutto, in quella che potremmo chiamare «storia» di Eracle. Ovvero, se Eracle fu, come ipotizza Kirk, nell'ipotetica originaria cultura greca considerato un eroe che dopo la morte, per veleno o sul rogo, divenne dio, si deve, allora, subito ricorda-

«[Padr]e Enlil, [mi è scivolato] il *pukku* negli Inferi, il *mekku* mi è scivolato negli Inferi!
Enkidu, che era andato (per prendermeli), l'hanno trattenuto agli Inferi!
Non lo trattiene Namtar, non lo trattiene Asakku, lo trattengono gli Inferi!
Non lo trattiene il divino spirito (^dgidim) di Nergal, che non risparmi, lo trattengono gli Inferi!
Non cadde in battaglia, lo trattengono gli Inferi.

Nell'invocazione ripetuta con identiche parole anche davanti al dio Enki, il dio della saggezza, si afferma, alla r. 228, che nell'aldilà non risiede Nergal in persona, ma «il divino spirito di Nergal», «^dg i d i m - ^dn è - e r i ₁₁ - g á l». Da ciò si

re che differentemente da lui Nergal nasce e rimane dio.

Le fonti mesopotamiche, che permettono di avanzare tale ipotesi, sono diverse; tra queste, tre sono di primaria rilevanza.

La prima si trova in un passo tratto dal poemetto sumerico *Gilgameš, Enkidu e gli Inferi*, la seconda è la sua traduzione accadica, contenuta nella Tavola XI dell'Epopea classica di *Gilgameš*, la terza è la versione di Sultantepe e di Uruk di *Nergal ed Ereškigal*. Esse attestano, a tal proposito e come vedremo, due differenti ideologie.

Gilgameš, si racconta alle rr. 225-229 del poemetto sumerico, così si rivolse al capo del pantheon, Enlil, quando il suo servo Enkidu venne trattenuto negli Inferi perché non aveva seguito i consigli del re di Uruk:

possono trarre due ipotesi:

a) Nergal, come tutti coloro che hanno varcato la soglia degli Inferi, siano essi uomini o divinità, è diventato uno spirito, un fantasma. Egli vive nell'aldilà in una condizione simile a quella di un

ora come dio, ora come eroe»). Ed a qualche altro eroicizzato si cominciò a sacrificare “come ad un dio,” non senza influenza probabilmente dell'oracolo delfico, che almeno per Licurgo pare abbia iniziato il passaggio dalla venerazione eroica alla divinità. I limiti fra eroe e dio cominciarono a confondersi, e non raramente un eroe di autorità locale limitatissima vien designato come “dio,” senza che si debba pensare per ciò ad una vera e propria elevazione al rango divino e alla mutazione quindi del rito sacrificale, che ne sarebbe dovuta seguire. La dignità eroica pareva manifestamente già un po' scemata, se pure non era giunto ancora il tempo in cui denominare un morto “eroe” non significava quasi più distinguendolo dagli altri morti».

¹¹ A tal proposito E. Rohde, *Psyche*, 63 sottolinea «Ulisse getta uno sguardo nell'interno del regno dei morti, cosa propriamente impossibile poiché egli se

ne stava all'ingresso e vi scorge figure d'eroi che continuano l'occupazione cui si erano dedicati una volta in vita, come veri “simulacri” (*eidōla*) dei viventi: Minosse che giudica le anime, Orione che caccia, Ercole con l'arco sempre teso in mano e la freccia incoccata “*simile* ad uno che continuamente saetti.” Non è questi Ercole, l'“eroe-dio” dei tempi posteriori: il poeta non sa ancora che il figlio di Giove fu innalzato sulla comune sorte de' mortali, come il primo poeta del viaggio all'Ade non sa ancora nulla del rapimento di Achille dall'Ade. Il che naturalmente doveva sembrare alla maggior parte dei lettori un'omissione. Ed essi hanno così inserito sfacciatamente tre versi».

¹² Per quanto concerne le critiche rivolte all'interpretazione, avanzata da Rhode, della *psyche* omerica e dell'*eidōlon* si veda G. Reale, *Corpo, anima e salute* (Milano 1999), 81 sg. ed, in questo contributo, la n. 17.

morto comune, anche se il suo spirito è divinizzato come ci fa comprendere la presenza del *din gir* davanti al termine *gidim*. Eppure, sappiamo che Nergal era anche considerato un importante dio del cielo e che si muoveva liberamente tra questi due reami. Non ci rimane, allora, che la seconda possibilità.

b) In cielo si trovava il dio in persona, mentre negli Inferi vi era solo il suo divino *gidim*. Questa seconda ipotesi, non solo si inserirebbe nella concezione relativa all'aldilà, come luogo di residenza degli spiriti, ma, in un certo qual modo precede, nonostante alcune e per certi versi sostanziali differenze teologiche, quello che la redazione più recente del mito di Nergal ed Ereškigal espone, e di cui parleremo in seguito, e di quanto si evince da un testo, tradotto alcuni anni fa da W.G. Lambert¹³ e recentemente ritradotto da G. Pettinato,¹⁴ relativo alla prigionia di Ningizzida nell'aldilà e alla sua liberazione per mezzo di una statua.¹⁵

La dicotomia, purtroppo solo accennata nel testo sumerico, del dio Nergal richiama quella tratteggiata nell'*Odissea* di Eracle anche se vi è un'importante differenza. Mentre, infatti, nel passo greco prima citato si afferma che negli inferi vi è l'*eidōlon*, non la *psyche* di Eracle, in quello sumerico si legge che lì si trova il divino *gidim*, ovvero il divino spirito – che corrisponde per certi aspetti alla *psyche* omerica –, di Nergal. Questo dato ci conduce a porci le seguenti domande: qual è, in Omero, il rapporto tra l'*eidōlon* e la

psyche? Vi è, in sumerico, un lemma corrispondente all'*eidōlon* greco?

Secondo Vernant «In Omero esistono... tre modi di apparizione soprannaturale, designati con la stessa parola *eidōlon*. In primo luogo lo spettro, *phasma*, creato da un dio a somiglianza di una persona in carne ed ossa, come quello che Apollo fabbrica «uguale allo stesso Enea e identico nelle armi». Il vero Enea si trova al sicuro a Pergamo... In secondo luogo il sogno, l'immagine onirica, *oneiros*, concepito come l'apparizione durante il sonno di un doppio spettrale inviato dagli dèi a immagine di un essere reale... Infine e soprattutto le *psychai* dei morti, chiamate *eidōla kamóntōn*, ombre dei defunti. Ci si rivolge alla *psyche* come ci si rivolgerebbe alla persona in carne ed ossa; la *psyche* ne ha l'esatta apparenza, pur essendo priva di esistenza reale, il che la rende, nella sua somiglianza con l'essere di cui ha assunto l'aspetto, paragonabile ad un'ombra o a un sogno, a un soffio di fumo».¹⁶

La *psyche*, in quanto *eidōlon*, si caratterizza, dunque, come il fantasma del defunto, il suo doppio che, «nel momento in cui si mostra presente, rivela anche la sua appartenenza a un inaccessibile altrove, il suo non essere di questo mondo»¹⁷ così, ad esempio, essa viene delineata in un famosissimo passo dell'*Iliade* (libro XXIII, 72) dove viene magistralmente descritta l'apparizione di Patroclo morto al dormiente Achille:

¹³ W.G. Lambert, «A new Babylonian Descent to the Netherworld», in Abusch, T. - Steinkeller, P. (eds.), *Lingering over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of W.L. Moran* (Atlanta 1990), 289-300.

¹⁴ G. Pettinato, *I miti degli Inferi Assiro-Babilonesi* (Brescia 2003), 126-28.

¹⁵ Si veda a questo proposito della scrivente, «Introduzione», in G. Pettinato, *Nergal ed Ereškigal. Il poema assiro-babilonese degli Inferi* (Roma 2000),

27-28, ed anche, «Mi scusi: qual è la via per l'aldilà», in G. Pettinato (a cura), *I miti degli Inferi Assiro-Babilonesi* (Brescia 2003), 44-45.

¹⁶ J.P. Vernant, *Entre mythe et politique*, 1996, trad. it. di A. Ghilardotti, *Tra mito e politica* (Milano 1998), 275-76.

¹⁷ J.P. Vernant, *Tra mito e politica*, 277. G. Reale, *Corpo, anima e salute*, 82, scrive a tal proposito: «La *psyche*, in verità, non rappresenta affatto un «altro io», come pensava Rohde, bensì ... il «non essere più

Ed ecco a lui venne l'anima (*psyche*) del misero Patroclo, gli somigliava in tutto, grandezza, occhi belli, voci, e vesti uguali vestiva sul corpo; gli stette sopra la testa e gli parlò parola: «Tu dormi, Achille, e ti scordi di me: mai, vivo, mi trascuravi, ma mi trascuri da morto. Seppelliscimi in fretta, e passerò le porte dell'Ade. Lontano mi tengono le anime, fantasmi (*eidōla*) di morti, non vogliono che tra loro mi mescoli di là dal fiume, ma erro così, per la casa larghe porte dell'Ade».¹⁸

(...)

«Perché, testa cara, sei venuto fin qui e mi comandi queste cose a una a una? Sì, certo compirò tutto quanto, obbedirò come chiedi: ma vieni vicino e almeno un istante, abbracciati, godiamoci il pianto amaro a vicenda!» Tese le braccia, parlando così, ma non l'afferrò: l'anima come fumo sotto la terra sparì stridendo; saltò su Achille, stupito, batté le mani insieme e disse mesta parola: «Ah! C'è dunque, anche nella dimora dell'Ade, un'ombra, un fantasma (*eidōlon*), ma dentro non c'è più la mente. Tutta la notte l'ombra del misero Patroclo m'è stata intorno, gemendo e piangendo: molte cose ordinava. Gli somigliava prodigiosamente».¹⁹

Non è fuor luogo ricordare che l'espressione usata dall'aedo greco per delineare come l'anima di Patroclo comunicò ad Achille sia analoga a quelle che si trova

nei documenti sumerici, come ad esempio nel *Cilindro A* di Gudea, governatore di Lagaš attorno al 2200 a.C., dove alle righe 5-6 della Colonna IX si legge:

Per la seconda volta a colui che dormiva, a colui che dormiva, egli (il dio Ningirsu) stette sopra la testa e comunicò con lui.²⁰

dell'io», la sua negazione: un suo permanere emblematico appunto nella dimensione del «non più», del «non più vivo». Walter Otto indica giustamente nella *psyche* omerica una rappresentazione dell'«essere dell'essere stato». A ragione scrive: «I morti sono sì soltanto ombre, ma non per questo non sono. Essi hanno un loro proprio modo d'essere e possono perfino ... destarsi per qualche attimo, riprendendo coscienza e parola, non però possibilità d'azione. Non si tratta di una prosecuzione della vita, perché, quello proprio dei morti, è l'essere dell'essere stato. I Greci hanno capito che l'essere stato è esso stesso essere nel senso vero e proprio della parola». I Sumeri prima e gli Accadi poi, diversamente dai Greci, non solo concepirono ciò che resta dell'essere umano cosciente, ma anche in grado di agire.

¹⁸ *Iliade*, Libro XXIII, rr. 65-74, trad. it. di R. Calzecchi Onesti (Milano 1977), 421-422.

¹⁹ *Iliade*, Libro XXIII, rr. 94-107, trad. it. di R. Calzecchi Onesti, 422-423.

²⁰ Trad. it. di G. Pettinato, in S.M. Chiodi - G. Pettinato, «Sogni rituali nella Lagaš presargonica» in P. Negri Scafa - P. Gentili (a cura), *Donum Natalicium. Studi in onore di C. Saporetti in occasione del suo 60° compleanno* (Roma 2000), 201-212. Una simile e più antica espressione si ritrova nella *Stele degli Avvoltoi* di Eannatum, VI 18 sgg.:

A lui che giace, a lui che giace, egli si appressò alla testa; a lui che giace, a Eannatum, il [suo ama]to signore [Ningirsu], si appressò alla testa. (Trad. di G. Pettinato, *I Re di Sumer* (Brescia 2003), 149-150).

Per quanto concerne l'interscambio culturale tra il mondo vicino orientale e quello greco è interessante sottolineare che Omero per descrivere l'aspetto, la figura dell'essere umano utilizza il lemma *démas*, da lui usato solo all'accusativo di relazione (si veda a tal proposito B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, 24, J.P. Vernant, «Corps obscur, corps éclant», in *L'individu, la mort, l'amour* (Paris

Diversamente dal passo greco è un dio, non un fantasma, colui che comunica con il governatore, ma interessante rimane il dato che per esprimere il gesto del dio che trasmette il messaggio oracolare venga usata, come in Omero, l'espressione «stare sopra la testa». Il fatto di utilizzare gli stessi stereotipi letterari porta a pensare che l'interscambio tra mondo orientale e mondo greco non si sia fermato alla sola trasmissione del pensiero, ma va ben oltre, per cui non è inverosimile cercare un punto di contatto ideologico tra il concetto di *psyche* omerica e quella sumerica di *gidim*.

La *psyche*, secondo Omero, dunque, assomiglia prodigiosamente al defunto, ma essa è solo un'ombra, un fantasma

Ed appena questi ebbe aperto una finestra negli Inferi,
il suo servo (Enkidu), come una folata di vento, venne fuori dagli Inferi.

1989), trad. it. di A. Ghilardotti, *L'individuo, la morte, l'amore* (Milano 2000), 5; *demas* dal verbo *demo* "significa innalzare una costruzione a ordini sovrapposti, come si fa per un muro di mattoni." Per quanto concerne le etimologie «ad assonanze» comuni fra queste due culture si veda Burkert, *Da Omero ai magi* (Venezia 1999), 14 sgg.). Ora, nella lingua accadica, per designare «la forma, la sembianza» dell'essere umano viene utilizzato il termine *damtu* (CAD, D, p. 74, sub voce *damtu* B), in ebraico *damah* (si veda G. Pettinato, *Il rituale per la successione al trono* (Roma 1992), 201 § 21 con i relativi rimandi bibliografici). L'accostamento dei lemmi: *demas-damtu-damah* viene spontanea. Se si dimostrasse veritiera o almeno plausibile la derivazione di tale termine greco dal semitico, per di più in un ambito così importante in quanto relativo alla persona umana, allora l'influenza vicino orientale sulla cultura greca è più profonda di quanto sospettato fino ad ora. Inoltre, G. Reale, *Corpo, anima e salute*, 98, sottolinea che «il termine omerico per persona è 'testa'» ora anche in sumerico e in accadico viene usato lo stesso termine. In questo caso non si può però parlare di derivazione linguistica.

Venendo alla suddivisione dei poteri tra Zeus, Poseidone e Ade, delineata nel Libro XV, alle rr. 187-193 dell'*Iliade*, e messa in parallelo da W. Burkert, in *Da Omero ai magi*, 21-22 con alcuni passi del poema babilonese *Atramkhasis*, si veda, della scrivente: «Rapporto cielo, terra, Inferi nel mondo mesopotamico», in S. Graziani (a cura), *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, (Istituto

privo di mente ed in quanto tale è priva di corpo. Quando, infatti, Achille tese le braccia, essa «come fumo sotto la terra sparì stridendo». Anche il *gidim*, per i Sumeri, è la copia perfetta del defunto, diversamente, però, dalla *psyche* omerica in esso vi è ancora la mente ed, inoltre, viene delineato, stando almeno ad un passo che sarà fra poco citato, come dotato di un corpo, seppur diverso da quello terreno.²¹ Secondo il poema *Gilgameš, Enkidu e gli Inferi*, rr. 242-254, il dio della saggezza Enki, dopo aver accolto le suppliche del re di Uruk relative ad Enkidu preso prigioniero dagli Inferi, chiese al dio Sole di aprire una finestra degli Inferi:

Universitario di Napoli - Dipartimento di Studi Asiatici, *Series Minor* LXI vol. I (Napoli 2000), 107-124. Nello stesso contributo sono ravvisati altri paralleli con le opere omeriche.

F. Graf, *Griechische Mythologie* (München-Zürich 1985), trad. it. di C. Romani, *Il mito in Grecia* (Bari 1988²), 6-7, ha posto, inoltre, in parallelo due frammenti, di altrettante opere, uno di Ibcico e l'altro di Sofocle, in cui viene menzionata la perdita della pianta della giovinezza – che un asino, incaricato da Zeus, doveva portare agli uomini – a causa di un serpente, con quanto si narra nella XI Tav., r. 259 sgg., dell'*Epoepa di Gilgameš*. Si veda a tal proposito della scrivente: «Immortalità e giovinezza», in *Volume in onore di G. Pettinato*, in stampa.

Vorrei, infine, ricordare che la terminologia usata da Platone, nel *Timeo* 41c, per designare ciò che il demiurgo fornisce per la formazione dell'essere umano, ovvero "il seme e il principio," si ritrova, pur con le debite differenze, nel prologo sumerico dell'*Inno alla zappa*; a tal proposito si veda della scrivente: *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri* (Roma 1994), 339 n. 3.

²¹ Sia la *psyche* omerica che il *gidim* sumerico, inoltre, vengono generalmente menzionati e descritti solo quando abbandonano il cadavere. Diverso è il caso dell'*etemmu*; si veda a tal proposito della scrivente, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, 359-371, e della stessa «Il prigioniero e il morto. Epoepa di Gilgameš. Tav. X, r. 318-320», in *OA, Miscellanea II* (1995), 159-171. Sulla *psyche* omerica si veda, tra gli altri, G. Reale, *Corpo, anima e salute*, 35 e 75 sgg.

Allora essi si abbracciarono e baciaron l'un l'altro,
essi conversarono sospirando:

“Hai visto gli ordinamenti degli Inferi?”
“Io non te li dirò, amico mio, non te li dirò!

Se io infatti, ti dicessi gli ordinamenti degli Inferi,
allora tu ti sederesti e piangeresti.” “Io voglio sedermi e piangere.”

“Il mio corpo, al cui contatto il tuo cuore gioiva,
[] ...”: disse:

“(il mio corpo) è mangiato dai vermi, come [un vecchio vestito].
[il mio corpo] è come una crepa della terra, pieno di polvere.”

“Ahimè!”: il signore gridò, e si buttò nella polvere.

Come si evince dalle rr. 250-253, colui che appare «come una folata di vento» viene indicato come il servo, non come il fantasma, e viene considerato come dotato di un corpo, seppur diverso da quello terreno.

Lo scriba accadico, nel tradurre ed in

(...) ebbe aperto una fessura negli Inferi,
lo spirito di Enkidu, come una folata di vento, uscì fuori dagli Inferi.

Allora essi fecero per abbracciarsi, ma non vi riuscirono;
essi conversarono sospirando:

“dimmi amico mio, dimmi amico mio,
dimmi gli ordinamenti degli Inferi che tu hai visto”

“Io non te li posso dire, amico mio, non te li posso dire!
Se io infatti, ti dicessi gli ordinamenti degli Inferi che ho visto,

allora [tu] ti butteresti giù e piangeresti.”
“[Io] mi voglio buttare giù e piangere.”

“Il mio [corp]o, che tu potevi toccare e del quale il tuo cuore gioiva,
[il mio corp]o è mangiato dai vermi, come un vecchio vestito.

[Il mio corpo che tu potevi to]ccare e del quale il tuo cuore gioiva,
è come una crepa [del terreno,] piena di polvere.”

[“Ahimè”], egli gridò e si buttò nella po]lvore.

[“Ahimè”], egli gridò [e si buttò nella polvere].

La descrizione del commovente e fallimentare abbraccio richiama il passo omerico. Non è, poi, forse un caso che

un certo qual modo reinterpretando il passo, inglobato nella XII tavola dell'*Epo-pea di Gilgameš*, afferma che, per esaudire, parzialmente, il desiderio di Gilgameš, il dio della saggezza non si rivolse al dio del sole, ma a Nergal ed appena questi:

qui lo scriba accadico, diversamente da quello sumerico, sottolinei che colui che appare al re di Uruk è il fantasma di

Enkidu. Il termine da lui utilizzato, contrariamente a quanto ci si sarebbe aspettato, non è *ešemmu*, il corrispettivo del gidim sumerico e della *psyche* greca, ma *utukku*.

Generalmente utilizzato per designare lo spirito, buono o cattivo, di divinità e di uomini, *utukku* corrisponde al sumerico *udug*, un segno, quest'ultimo, molto simile a quello di *gidim* – per cui i due segni sono stati spesso confusi nelle tra-

A	lú-ti-la <i>udug</i> ug ₅ -ga-šè b[a-a]n-gi-a
C+E	lú al-t[i + l]a <i>gidim</i> ú-ga-šè ba-gi ₄ (?)
F	x x lul-la-ta [...]

l'uomo vivo si è trasformato in un *udug/gidim* dei morti

Purtroppo, proprio per la difficoltà di lettura dei due segni, che ha portato alla loro confusione nella trascrizione delle tavolette, è impossibile comprendere se e quali differenze intercorrevano tra i due lemmi.

La descrizione che le fonti sumeriche forniscono del *gidim* non ci permettono, allo stato attuale degli studi, di rintracciare un termine parallelo a quello di *eidōlon*, anche se, da quanto è possibile comprendere, questi veniva considerato una perfetta replica del defunto, un suo duplicato dotato di un corpo non «terreno». Proprio questo dato porta a considerare il passo in cui si menziona la presenza del divino *gidim* di Nergal negli Inferi non lontano da quello omerico incentrato sulla presenza dell'*eidōlon* di Eracle nell'Ade, anche se questi deve essere inteso come un impalpabile fanta-

scrizioni degli studiosi contemporanei. Gli scribi li hanno talvolta usati come sinonimi, come si evince, ad esempio, da un passo sumerico tratto dall'*Incantesimo al dio sole Utu*. Alla r. 120, relativa alla sezione riguardante gli spettri che, per vari motivi, rendono, a dir poco, difficoltosa la vita dei viventi, lo scriba della fonte A ha utilizzato il lemma «u d u g», mentre quelli della fonte C e E «g i d i m»:

sma. Idea, quest'ultima rintracciabile, come si è visto, nella tradizione assiro-babilonese, che ci fornisce, inoltre, diversi termini relativi alla rappresentazione dello spettro, ovvero dell'*ešemmu*. Tre sono, a tal proposito, i più importanti e si tratta di: *ardanān mīti*; *zaqīqu/ziqīqu*; *šaru*.²² Il primo può essere considerato un corrispettivo dell'*eidōlon* omerico.

Secondo *The Assyrian Dictionary* (d'ora in poi CAD), *ardanānu/dinānu*²³ ha due possibili valori: 1) sostituto 2) spettro. Il primo lo si trova utilizzato nelle lettere (dove il termine deve essere inteso come il rappresentante, il commissario – spesso del re), e nei rituali magici di sostituzione di una persona (spesso attraverso l'utilizzo di una piccola statua). Il secondo, ovvero quello di spettro, si caratterizza come il «doppio», lo spettro della persona morta come in questo passo:

ár-da-na-an mīti išbassu imât

Egli è stato afferrato dal «doppio» della persona morta e morità.²⁴

²² Per gli altri termini si veda J. Bottéro, «La mitologia della morte», in P. Xella (a cura), *La mitologia della morte* (Verona 1987), 57 sg.

²³ Il corrispettivo sumerico di *ardanānu/dinānu* è *sag*, che significa anche, testa e forma dell'essere

umano. Tale termine si trova anche nei testi di creazione dell'essere umano.

²⁴ Labat, TDP 108 IV 20, cfr. TDP 88 r. 6, citato dal CAD, D, sub voce *dinānu*, 2, p. 150.

Altrove viene specificato che il «doppio» altro non è che il gidim o il cattivo

GIDIM ár-da-na-an mīti [iṣbassu]

il GIDIM, il doppio della persona morta, lo ha afferrato.²⁵

ša ... ár-da-na-nu mi-tù eṭemmu lemnu ṣabtuš

se ... il doppio della persona morta, il cattivo eṭemmu, lo ha afferrato.²⁶

Il gidim/eṭemmu si caratterizza, dunque, come il «doppio» della persona morta e l'espressione «GIDIM ár-da-na-an» come quella «ár-da-na-an eṭemmu» ricordano quella omerica di *eidōla kamón-tōn*, ovvero di «fantasmi, ombre, repliche dei defunti» che ricorre in *Odissea*, XI, 476; XXIV, 14 e in *Iliade* XXIII, 72.

Il termine *ardānanu/dinānu*, inoltre, viene applicato sia ai vivi che ai morti. Nei rituali magici esso viene associato anche alla piccola statua che ha il compito di sostituire in «toto» la persona che «rappresenta»; in questo caso il lemma copre un arco semantico vicino a quello di *eidōlon* associato alle immagini artificiali fabbricate dall'uomo, ovvero al *kolossós* di cui parlano Erodoto e Pausania.²⁷

Venendo a *zaqīqu/ziqīqu*,²⁸ si osserva che tale termine ricopre almeno tre campi

eṭemmu, come ad esempio:

semantici: 1) fantasma, spettro, ma anche nullità, inesistenza e idiozia; 2) posto infestato di spettri; 3) il/un dio del sogno. Tale lemma ricorre nel passo, sia sumerico che accadico, relativo al momentaneo ritorno di Enkidu sulla terra, contenuto, ricordiamo, in *Gilgameš, Enkidu e gli Inferi* e nella XII Tav. dell'*Epoepa di Gilgameš*. Nella traduzione proposta da G. Pettinato si legge che Enkidu giunse al cospetto di Gilgameš «come una folata di vento», diversamente, secondo il CAD, egli si «materializzò» come un «fantasma», avvicinando, in tal modo il lemma *ziqīqu* a *šaru* nel suo quarto significato.²⁹ Ambedue le rese sono possibili, si deve però sottolineare che, in alcuni casi, tale termine ha valore, appunto, di vento.

Venendo alla terza parola accadica, presa qui in considerazione, ovvero, *šaru* questa ha cinque significati, ovvero quello

²⁵ *Ibid.* 124: 26, citato dal CAD, D, sub voce *dinānu*, 2, p. 150.

²⁶ ZA 45 206 IV 6 (Bogh. inc.) citato dal CAD, D, sub voce *dinānu*, 2, p. 150.

²⁷ Erodoto, *Le storie* VI, 58 e I, 51, Pausania IV, 38. Per quanto concerne il rapporto tra *eidōlon* e *kolossós* in Erodoto ed in Pausania si veda J. P. Vernant, *Figures, idoles, masques* (Paris 1990), trad. it. di A. Zangara, *Figure, idoli e maschere* (Milano 2001), 35 sgg., dello stesso si veda anche, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique* (Paris 1971), trad. it. di M. Romano e B. Bravo, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica* (Torino 1978), 343 sgg.

²⁸ *zaqīqu/ziqīqu* traduce il sumerico li-il; līl; sig-sig; si-si-ig.

²⁹ Elena Cassin, «Le mort: valeur et représentation en Mésopotamie ancienne», in G. Gnoli - J.P. Vernant (a cura), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* (Cambridge 1982), 363, afferma che Assurbanipal «... se vante d'avoir anéanti les sanctuaires élamites, de sorte que les dieux e les déesses du pays n'ont plus

existence, littéralement: «sont réduits à [n'être plus qu']un souffle». Le passage est intéressant parce qu'il met l'accent sur le lien que l'on établissait entre le temple et le ou les dieu(x) qui l'habite(nt), comme si la ruine de son siège privait du même coup la divinité concernée de son existence. Les soldats profanent les bosquets sacrés «où nul étranger n'avait jamais pénétré, ni foulé l'orée» et y mettent le feu». Nella nota 43 a p. 370 scrive: «les dieux et les déesses du pays d'Elam *ammā ana zaqīqi*, littéralement: "je comptai comme un souffle." La traduction que donnent ce passage CAD (1961), Z, p. 59a, et (1977), N¹, p. 226b: "I counted [turned] their gods and goddesses as [into] powerless ghosts," ne me semble pas rendre exactement la signification du passage, qui met plutôt l'accent sur le rôle tout à fait inexistant auquel sont réduits ces dieux chassés de leurs demeures par l'envahisseur, et qui, de ce fait, ont perdu leur efficacité et leurs pouvoirs... La traduction de *zaqīqu* par «souffle», à laquelle je me tiens, est la plus littérale et exprime bien l'état d'errance propre à ces dieux qui ne peuvent plus se fixer nulle part».

di: 1) vento; 2) punto cardinale, direzione; 3) aria, afflato; 4) alito, emanazione; 5) vuotezza, nullità, vanità, bugia, etc. Di

lu eṭemmu ša ina šēri nadûma IM-šú la edpu šumšu la zukru

“Se è lo spirito (di qualcuno) che fu buttato fuori nella steppa, il cui “alito” non ha lasciato il corpo, il cui nome non è stato menzionato (nelle offerte funebri).”

Tre tipi di fantasmi che disturbano i viventi sono qui elencati: lo spirito di una persona non seppellita, quello che non ha lasciato il corpo e, infine, lo spettro a cui nessuno fa offerte. La seconda accezione è la più interessante in quanto si accenna ad un “alito” – IM-šú – che non ha abbandonato il corpo del defunto.

Secondo il CAD “alito” deve essere qui tradotto con “spirito” in quanto in alcuni contesti il termine sembra riferirsi ad esseri demoniaci – chiamati “vento,” “vento del deserto,” “cattivo vento” – considerati spiriti di persone decedute private, per i più diversi motivi, delle necessarie cure che permettono al loro spirito di abbandonare il corpo.³⁰

L’*eṭemmu*, dunque, abbandona, con il sopraggiungere della morte, il corpo del defunto (in altri testi sembra fuoriuscire dalla bocca³¹), è immaginato come la perfetta replica del vivente ed appare o è

questi il valore che qui interessa è il quarto. In KAR 21, alla r. 11 relativa al defunto, si legge:

simile ad un vento. In quanto tale non è dotato di un corpo e sembra, sulla base dei significati correlati, relegato al mondo del non essere, questo, chiaramente, rispetto a quello in cui vivono e agiscono gli esseri umani. Tale descrizione lo avvicina alla *psyche* omerica come alla sua definizione di *eídōla kamóntōn*, anche se i campi semantici ricoperti dai tre termini prima analizzati, sono, senz’ombra di dubbio, più ampi e variegati di quelli omerici.

Tornando, dopo questa lunga digressione, al tema che qui ci interessa, ovvero a quello relativo alla presenza di Nergal negli Inferi, osserviamo che il passo sumerico – citato all’inizio di questo lavoro ed in cui si accennava alla presenza, nel regno di Ereškigal del divino gidim del dio – è stato tradotto, ma anche reinterpretato dallo scriba accadico.

Inglobato nella XII Tav. dell’*Epopoea di Gilgameš* in cui si narra del viaggio di

³⁰ E’ interessante, a tal proposito notare che il sumerico [b]a-bar-ra mu-un-nà è equivalente a *e-de-pu šá* GIDIM.

KAR 21 richiama un incantesimo (RA 17, 176 i 9’) riguardante probabilmente lo spirito di Ardat-Lili in cui si afferma:

ša e-té-em-ma-ša [i]na pi la kuteššú

Il cui *eṭemmu* non è stato espulso dalla bocca.

Mentre alla r. 11 di KAR 21 si parla di un “alito,” ovvero di uno spirito che non ha lasciato il corpo, qui viene menzionato l’*eṭemmu* che, però, in questo caso, fuoriesce dalla bocca. KAR 21 sembra, avere, inoltre, un corrispettivo sumerico. Si tratta di un difficile brano tratto dall’*Incantesimo ad Utu*, rr. 124-126, in cui si legge:

gidim im-ri-a-ni ḥa-ba-su₈-ge-eš ʾlâlʾ(?)
i-nun ḥa-ba-da-ku₅-dè

125 su lú-ulù dumu dingir-ra-ʾna¹ [x x] x-e-dè
zi su dugud-da ka-ta- ʾiʾ(?) x x x [x x] ḥé-

da-ku₅-ru-ne

Se sono invece gli spiriti di famiglia che girovagano, fa sì che miele e burro siano recisi, 125 fa sì che il corpo della persona, il figlio del suo dio [non sia avvicinato],

lo spirito vitale del corpo pesante che esce dalla bocca [è uscito?] ... che possono recidere.

In questa ultima composizione ciò che dovrebbe lasciare il cadavere, non la bocca, è designato con «zi», ovvero lo spirito vitale infuso negli uomini. Tutto da studiare è il rapporto tra «zi», ovvero spirito vitale e «IM», vento, così come il loro rapporto con il lemma gidim/*eṭemmu*. Si tratta, però, di uno studio che esula dal presente lavoro. Per una prima analisi del problema rimandiamo della scrivente a: «Il prigioniero e il morto. *Epopoea di Gilgameš*, Tav. X, rr. 318-320», in *OA Miscellanea II* (1995), 159-171.

³¹ Si veda nota precedente.

Enkidu verso gli Inferi per cercare di recuperare il *pukku* e il *mekku*, lì caduti, del suo imprigionamento – in quanto egli non segue i consigli del re di Uruk su come ci si debba comportare per passare

56 «Padre Enlil, oggi, mi è caduto il *pukku* negli Inferi, il *mekku* mi è caduto negli Inferi!

Enkidu, che era andato per riportarmeli su, lo trattengono gli Inferi. Non lo trattiene Namtar, non lo trattiene Asakku, lo trattengono gli Inferi colà!

60 Non lo trattiene il rappresentante (*rābišu*) di Nergal, lo trattengono gli Inferi. Non cadde in battaglia, lo trattengono gli Inferi.

Come si può leggere, alla r. 60, lo scriba non ha scritto: «Non lo trattiene il divino gidim di Nergal...», ma «Non lo trattiene il *rābišu* di Nergal...», ovvero il rappresentante, l'ambasciatore, l'*alter ego* del dio.

Vi sono a questo punto due possibilità: o affermano che gli Accadi hanno considerato l'*eṭemmu* – la resa accadica del gidim sumerico – un *rābišu*, ovvero un «rappresentante» della persona deceduta, oppure *rābišu* può, in certi casi, avere un significato simile a quello di *ardanānu* precedentemente affrontato.

Per quanto concerne la prima ipotesi si deve, innanzitutto, sottolineare che *rābišu* oltre a indicare un rappresentante ufficiale dell'alta autorità, designava anche un demone o un genio protettore, e – dal periodo di Ur III – un giudice.³² L'*eṭemmu* non ha questi valori, a meno che non si voglia considerare un aspetto: il suo potere benefico e malefico nei confronti degli esseri viventi. In tal caso, però, il suo campo d'azione sembra limitato al mondo umano, differentemente dai demoni, dai geni protettori divini e,

lì inosservato –, lo scriba con queste parole presenta la supplica di Gilgameš al dio Enlil affinché faccia tornare l'amico sulla terra:

in taluni casi, dai divini gidim che agiscono in tutto il cosmo

Lo scriba accadico ha tradotto con *rābišu* proprio il «dingir gidim», ovvero «il divino spirito», non un semplice spirito umano e, nella stessa Tavola XII dell'*Epopèa di Gilgameš*, ha definito Enkidu, tornato momentaneamente sulla terra, un *utukku*, non un *eṭemmu*; e, come si è già detto, con *utukku* venivano indicati sia gli spiriti benefici che malefici. A questo punto non ci si può non chiedere quale differenza intercorresse tra *utukku* e *rābišu*, visto che ambedue indicano, in taluni casi, gli spiriti buoni e cattivi.³³ *Rābišu*, differentemente da *utukku*, ha bisogno, davanti al segno, del determinativo divino, in mancanza di questo generalmente il suo significato cambia. Di conseguenza sembra che con questo termine si volesse indicare un demone o un genio protettivo divino mentre, con *utukku* oltre a questi anche gli spiriti dei defunti. Non è forse un caso che Enkidu fu definito *utukku*, egli, infatti, non apparteneva al mondo divino.

Nell'*Epopèa di Gilgameš* lo scriba,

³² Si veda CAD, R, sub voce *rābišu*, p. 20-23.

³³ E' interessante notare che il corrispettivo sumerico di *utukku* è *udug*. Ora, gli scribi accadici traducevano *rābišu* non solo il sumerico *maškim*, ma anche *udug* (per quanto concerne *maškim* si veda la serie di scon-

giuri *Udug-hul-a-meš* dove compare spesso al posto del demone Asag, *Maškim*), la qual cosa dimostrerebbe quanto sia sottile la differenza fra *rābišu* e *utukku*.

però, non ha apposto davanti a *rābišu* il determinativo divino, e veniamo così alla seconda ipotesi. Proprio per tale motivo deduciamo che, in questo caso, non lo si considerava un demone o un genio protettore, ma un rappresentante ufficiale. In quanto tale, la sua funzione non è molta diversa da quella svolta da un sostituto, come si evince dal primo significato del termine *ardanānu/dananu*. E', però, vero che, in questo lavoro, è stato preso in considerazione il secondo valore di tale lemma, ovvero quello di doppio, di sostituto del defunto ed in questo caso non si tratta di un qualcuno che fa le veci di un altro, ma, del fantasma del morto. Come vedremo, nel caso specifico di Nergal colui lo che rappresenta è, e non è, un'altra divinità in quanto ha un diversa persona, ma ha la stessa natura di colui che rappresenta. Proprio per questo motivo, possiamo affermare che, nel racconto che analizzeremo, *rābišu* copre un arco semantico vicino a quello di *ardanānu* che, come si è detto, può essere

considerato il corrispettivo dell'*eidōlon* greco. Proprio questi dati, insieme alla descrizione del fallimentare abbraccio fra Gilgameš ed Enkidu – contenuto nella medesima Tavola – porta a considerare il passo simile a quello omerico relativo alla presenza dell'*eidōlon* di Eracle nell'Ade.

Ma chi era il *rābišu* di Nergal negli Inferi e di cui accenna la Tavola XII dell'*Epopea di Gilgameš*? Il passo prima citato tace su questo punto ci viene, però, incontro un altro poemetto babilonese, *Nergal ed Ereškigal*. Si tratta di un testo dagli interessanti risvolti teologici e che conobbe un gran successo nel mondo antico; basti pensare che noi oggi abbiamo a disposizione tre copie di questo racconto provenienti rispettivamente dalla Mesopotamia, dall'Egitto e dalla Turchia e che abbracciano un periodo di tempo che va da circa il 1400 al 500/400 a.C.

Come si cercherà di dimostrare, probabilmente dietro al termine *rābišu* si nasconde, in questo caso, il dio Erra.

Versioni di Sultantepe e di Uruk

Le versioni che vengono qui prese in visione sono quelle provenienti da Uruk e da Sultantepe. La prima è molto frammentaria, ma è in più punti parallela con quella di Sultantepe, la più lunga e la più completa. Non sarà analizzata, invece, quella proveniente da Tell el-Amarna in quanto incompleta, non tutto il testo è, infatti, riportato come ammette lo stesso scriba alla fine della sua copiatura; ma soprattutto perché non è illuminante sui punti di cui ci stiamo qui occupando.

Il racconto, come è noto, narra della

- I 30 «Anu [tuo] padre mi ha mandato [a te] (con il messaggio):
 “Poiché tu non puoi salire sopra,
 nel tuo anno non puoi salire al nostro cospetto,

discesa agli Inferi del dio Nergal a seguito di un comportamento irrispettoso nei confronti di Namtar, il messaggero di Ereškigal.

La narrazione, dopo una lacuna di circa 15 righe di cui 10 sono state integrate dagli studiosi sulla base del racconto di Tell el-Amarna, si apre con la descrizione del viaggio del messaggero celeste Kakka verso la cittadella infera, incaricato dal dio del cielo Anu di comunicare il seguente messaggio alla regina Ereškigal:

e noi non possiamo scendere giù,
 nel nostro mese non possiamo scendere al tuo cospetto,

35 possa un tuo messaggero venire (qui)
 e ripulire il desco ricevendo la tua spettanza;
 tutto ciò che io gli darò, egli deve consegnarlo integralmente a te».³⁴

Seguono fra Kakka ed Ereškigal dei convenevoli ed infine la regina delle tenebre decide di mandare come suo rappresentante al banchetto celeste: Namtar. Che cosa successe nella corte celeste quando questo dio dell'aldilà si presentò

non è subito detto in quanto la narrazione si interrompe; quando riprende troviamo il dio della saggezza Ea intento a biasimare Nergal per il suo comportamento irrispettoso:

r. II 0' [Ea aprì la sua bocca e disse, a Nergal rivolse la parola:]
 ...1' [] ... []

«[Quando il messaggero di Ereškigal] giunse ne[lla corte di Anu]
 dal suo viaggio [dal Paese da cui non si ritorna]

5 [gli dèi davanti] a lui si inchinarono tutti,
 [gli dèi grandi], i signori dei destini,

poiché da lui emanava l'aura, l'aura (del potere) [degli Inferi],
 [degli dèi] che abitano nell'Ir[kalla].

E tu perché non ti sei inchinato al suo cospetto?
 [] Con i miei occhi ti guardavo di traverso,

10 ma tu facevi finta di non capire,
 ... I tuoi occhi erano rivolti al suolo».

Quasi nulla, purtroppo, è conservato della risposta di Nergal:

S II 12-17 (Rotto:) [Nergal aprì la sua bocca e disse, ad Ea rivolse la parola:]
 [] voglio alzarmi
 [] hai detto
 20' ...il corpo per quanto la mia divinità è... farò in due (raddoppierò)³⁵

³⁴ Trad. it. di G. Pettinato, *Nergal ed Ereškigal*, 77. D'ora in poi sarà citata questa traduzione.

³⁵ S II 17' (Rotto:)
 18' [] lu]-ut-bi x
 19' [] x taq-bi
 20' [] x ma-la dingir x ana 2-šú eš-šep-šú.
 Diversamente G. Pettinato, *Nergal ed Ereškigal*, 81, non integra il "corpo," ma si veda commento ad II 20, p. 112; C. Saporetti, *Appunti sul poemetto "Nergal ed Ereškigal," OA Miscellanea I* (1994), 26, così traduce le righe in questione «[...Nergal gli rispose: "... Volevo al]zarmi ... tu hai detto ... sarà raddoppiato quanto (hanno offerto?) gli dèi(?)»», C. Saporetti, *Nergal ed Ereškigal* (Pisa 1995), 47: «"[... che io] mi alzi, [Farò ciò che] tu hai detto, [...] quanto ... per due lo raddoppierà»»; O.R. Gurney, *The Myth of*

Nergal and Ereškigal, AnSt 10 (1960), 113: «Nergal opened his mouth to speak and said to Ea: ["...] I will arise [...] you said [...] ... he/I will twine it double»»; G.G.W. Müller, in K. Hecker et al. (eds.), *Weisheitstexte, Mythen und Epen, TUAT III, Mythen und Epen II* (Gütersloh 1994) p. 762: «[Nergal tat seinen Mund auf zu sprechen und sagte zu Ea: ["... ich will mich] aufmachen, [...] sagtest du, [...] ... werde ich verdoppeln»»; M. Hutter, *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt. Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu "Nergal und Ereškigal," Orbis Biblicus et Orientalis* 63 (Freiburg-Göttingen 1985), 22 «[Nergal öffnete seinen Mund, er sagte zu Ea und sprach]: ["... ich will mich] aufmachen, [ich will beherzigen, was] du sagtest. ... ich will es verdoppeln»».

Ci chiediamo se l'ultima frase, purtroppo mutila, sulla base di quello che noi sappiamo del racconto e di altri elementi che verranno in seguito elencati, non possa essere interpretata in questa direzione: il testo sta qui accennando a quello che accadrà nel prosieguo della narrazione. In altri termini, sembra che qui Nergal si proponga di sdoppiare se stesso, di creare un «doppio» di sé, per avere la meglio sulle ferree leggi degli Inferi.³⁶ Prima di soffermarci su questo aspetto è utile continuare il racconto che via via chiarirà quello che stiamo cercando di dimostrare.

Ea, ascoltato il proposito di Nergal,

«Non appena tu arriverai e ti si offrirà un trono

40 non correre a sederti su di esso;

quando il cuoco ti porterà del pane, non correre a mangiarlo;

quando il macellaio ti offrirà la carne, non correre a mangiarla;

quando il birraio ti offrirà la birra, non correre a berla;

quando ti si porterà acqua per pulire i piedi non correre a pulirti i piedi;

50 quando essa (= Ereškigal) entrerà nel bagno
e avrà indosso come abito *solo il suo corpo*
e ti mostrerà così le sue grazie,

tu, non alzare gli occhi su di lei alla maniera di un uomo e di una donna.

Accettare qualsiasi offerta, dividere cibo o bevande con le divinità di questo reame significa creare un vincolo inscindibile con l'oltretomba, per questo Nergal deve fare attenzione. Questo concetto non è esclusivo dei Mesopotamici, lo ritroviamo espresso in altre culture, come ad esempio in Grecia nell'*Inno omerico a Demetra*, in cui viene narrato il ratto di Persefone da parte di Ade, il dolore della madre e il loro temporaneo ritrovarsi. Proprio quando madre e figlia felice-

dopo aver pensato tra sé, dà alcuni consigli al dio per poter portare a buon termine la sua «missione». Innanzitutto, dopo avergli ricordato che la sua sola spada poco può fare nell'aldilà, gli ordina di costruire un seggio per Anu e Ninguizzida (nella versione di Sultantepe), o per Ea Ninšiku (in quella di Uruk). Compiuta la prima opera egli gli impartisce alcune raccomandazioni che, quando si troverà nel regno delle tenebre, dovrà eseguire alla lettera per non essere qui definitivamente trattenuto, preso prigioniero. Solo se egli si atterrà scrupolosamente ad esse potrà tornare sano e salvo in cielo:

mente si incontrano, Demetra «presa da cupo terrore e interrompendo gli abbracci»³⁷ domanda con ansia alla figlia se essa ha mangiato qualcosa negli Inferi. Se così fosse stata ella, allora, sarebbe stata destinata a vivere con il re dell'oltretomba per un terzo dell'anno e solo il resto del tempo in cielo con gli immortali.

Ma torniamo al mito mesopotamico, dove – dopo una rottura di alcune righe in parte integrate dagli studiosi – ritroviamo Nergal intento a recarsi nell'oltre-

³⁶ Oppure se colui che parla non è Nergal, ma Ea, il dio della saggezza sembra proporre, per salvare Nergal, lo sdoppiamento del dio della guerra, cosicché diventi impossibile renderlo definitivamente e in

toto prigioniero della Terra del non ritorno.

³⁷ *Inno a Demetra*, r. 391-392, trad. it. di F. Càssola, in *Inni omerici* (Milano 1997), 69.

tomba. Giunto alla porta degli Inferi, il portinaio, da quello che si comprende vista la frammentarietà del testo, gli chiede di attendere, in quanto deve riferire sul viaggiatore. Quando la narrazione riprende troviamo Namtar intento a scrutare il nuovo arrivato; e a questo punto

S III 20' Namtar andò e da dietro la porta scrutò Erra.³⁸

Namtar, impallidì come un tamarisco tagliato, le sue labbra divennero lucide come il bordo di una cannuccia vedendo Erra, il dio che lo aveva offeso e che non si era inchinato al suo cospetto quando

S III 24' "Mia Signora, quando tu mi mandasti [da Anu], tuo padre,
S III 25' entrando nel cortile [di Anu]

U III 1' si inchinarono davanti a me gli dèi tutti, []
U III 1'-2' si inchinarono tutti gli dèi al mio cospetto
S III 28-31 []
U III 3' ora sono scesi al Paese del non ritorno."³⁹

Il plurale usato dallo scriba di Uruk è problematico. Un gruppo di divinità è sceso negli Inferi – e a questo punto non ci si può non chiedere chi siano e perché colà si siano recati –, o, invece, non si deve forse leggere questa riga alla luce di quanto ha scritto precedentemente il compilatore della tavoletta di Sultantepe alla col. II r. 20' di cui abbiamo parlato prima? Anche qui purtroppo si tratta di

S III 40' «Va, Namta[r]».
U III 11' «Va, Namtar e fai entrare al mio cospetto quel dèi».

U III 12' Namtar andò e fece entrare gli dèi Erra.⁴⁰

Nella versione di Uruk, come si può vedere, lo scriba non ha scritto alla r. 11', come ci si sarebbe aspettati, dingir

della narrazione lo scriba inserisce un dato: colui che Namtar scorge non viene, come ci si aspetterebbe, chiamato Nergal, ma Erra. Come vedremo, questo elemento sarà molto importante per il problema che stiamo qui analizzando:

egli era salito in cielo per ordine della regina delle tenebre. Egli, allora, corse verso Ereškigal e le rivelò con queste parole l'identità del nuovo venuto:

un passo molto mutilo per cui, prima di avanzare una qualsiasi ipotesi, è meglio continuare la narrazione che, come vedremo, chiarirà l'uso apparentemente improprio del plurale.

Ereškigal, ascoltate da Namtar le novità, pronuncia inizialmente alcune frasi dal significato incomprensibile e in seguito gli impartisce il seguente ordine:

šá-a-šú, «quel dio», e alla r. 12' dingir d er-ra «il dio Erra», ma dingir-meš šá-a-šú, «quel dèi» spiegato nella

³⁸ S III 20 ^dnam-tar il-lik-m[a ina š]i-li giš.ig ip-pa-la-šú ^der-ra.

³⁹ S III 24 be-el-ti ul-^ttí [ana ^da-nim a]d-ki taš-pu-ri-ni-ma

S III 25 ana ki-sal-li [^da-nim ina] e-re-bi-ja

S III 26 kan-su áš-r[u dingir.meš ina pāni-ya]

U III 1' kan-su áš-r[u dingir.meš ina pāni-ya]

S III 27 kan-su []

U III 1'/2' [kan-su] // dingir.meš ina igi-ja ^tit^l-

[bu-ú]

S III 28-31 []

S III 32 ^re^l-[nin-na]

U III 3' e-ni-na it-tar-du ana kur.nu.g[i₄.a]

⁴⁰ S III 40 a-^llik^l-ma ^dnam-ta[r]

U III 11' a-lik-ma ^dnam-tar-ri dingir.meš šá-a-

šú šu-ri-bi ana mah-ri-ja

U III 12' ^dnam-tar-ri il-lik-ma ú-še-rib din-

gir.meš ^der-ra.

riga seguente con *d i n g i r . m e š^d e r - r a*, «gli dèi Erra». Non si tratta di un errore scribale, ma probabilmente di un artificio per far capire all'ascoltatore che un dio, che in realtà è doppio, sta var-

U III 3' ora *sono scesi* al Paese del non ritorno.

e probabilmente anche con quanto riportava «lo scriba di Sultantepe» quando fa-

S II 20' [... il corpo per] quanto la mia divinità è ... farò in due (raddoppierò).

In altri termini, Nergal per cercare di eludere le leggi dell'aldilà si è sdoppiato, è diventato «gli Erra» anche se apparentemente è sempre uno. Interessante, inoltre, è la scelta che lo scriba fa del nome del dio. Egli poteva benissimo dire che gli «dèi Nergal» varcano la soglia degli Inferi, invece preferisce, proprio in questo momento della narrazione, cambiare nome, come se volesse marcare ulteriormente il cambiamento di *status* del dio. Inoltre, se Erra fosse semplicemente un altro nome di Nergal non si capirebbe perché il compilatore del mito scambi i due nomi solo in momenti precisi e problematici della narrazione. Ma, ancora una volta, per capire meglio questo gioco delle alternanze è importante continuare l'esposizione del mito.

Arrivato al cospetto di Ereškigal, il dio del cielo comunica alla regina delle tenebre che è giunto colà per ordine di Anu. Per tutta risposta Ereškigal gli offre di sedersi su un trono, così potrà esercitare la giustizia dei grandi dèi. Il dio non vi si avvicinò. Gli portarono allora il pane, poi la carne, poi la birra, ma egli rifiutò tutti i doni. Ereškigal, allora, entrò in bagno e si denudò, ma egli rimase impassibile. A questo punto il testo diventa frammentario. Da quanto si può capire, Ereškigal, vista fallire la sua tattica, si

cando la soglia degli Inferi. Questo è in perfetta concordanza con quanto affermava precedentemente alla r. 3 della col. III la stessa versione di Uruk:

ceva dire a Nergal (o a Ea) il suo intento con queste parole:

consulta con i grandi dèi dell'aldilà. Sembra che Nergal – nominato al singolare – ascolti le loro discussioni e a causa di ciò cambi repentinamente parere in merito al suo comportamento. Quando il mito riprende la narrazione troviamo ancora una volta Ereškigal intenta a spogliarsi, a questo punto il dio del cielo – non nominato dallo scriba – cede alle seduzioni della regina degli Inferi. Il testo si interrompe nuovamente e quando riprende troviamo il dio che chiede implorante ad Ereškigal di tornare nuovamente, seppur momentaneamente, in cielo. Non conosciamo la risposta della regina, sappiamo però che egli va senza indugi verso la porta degli Inferi ed ordina al portinaio di lasciarlo andare, di liberarlo per ordine di Ereškigal.

A questo punto Nergal, nominato al singolare, sale le lunghe scale che portano in cielo e qui suo padre Ea, lo asperge con acqua di fonte per renderlo calvo, strabico e deforme cosicché non lo riconosca il messaggero di Ereškigal che sicuramente verrà a cercarlo.

Ereškigal, intanto, ignara di quello che è successo, chiama Namtar e lo incarica di purificare la casa, di portare un seggio e del cibo per il messaggero di Anu colà giunto. Namtar, però, le comunica che cosa nel frattempo era successo:

S IV 48' [il messaggero di Anu], nostro padre, che è venuto a noi
U V 3/ [il messaggero] di Anu, nostro padre, che è venuto a noi

S IV 49' prima che il sole spuntasse, è salito al suo monte.
 U V /3 prima che il sole spuntasse, *sono saliti* al suo monte.⁴¹

Anche questa volta il compilatore di Uruk usa il plurale, in perfetto accordo con quanto affermava precedentemente

U III 3' ora *sono scesi* al Paese del non ritorno.”

Ricalcando qui ancora una volta la pluralità del dio quando si presenta ed entra nella Terra del non ritorno.

S IV 50 [Ere]škigal ispirò ed emise un forte grido,
 dal trono si buttò giù, per terra,

dai suoi occhi cominciarono a scendere lacrime:
 sulle sue guance scorrevano le sue lacrime:

«Erra, mio amante, mio piacere,
 non mi ero ancora saziata del suo piacere che già mi ha abbandonato;

Erra mio amante, mio piacere,
 non mi ero ancora saziata del suo piacere che già mi ha abbandonato».

Come si può notare, Ereškigal rivendica come suo amante Erra, non Nergal e anche questo è in armonia con quanto precedentemente aveva affermato lo scriba di Sultantepe relativamente al dio che era entrato negli Inferi – Namtar scorge

S IV 58' Namtar aprì la sua bocca e disse, ad Ereškigal rivolse la parola:
 U V 10 Namtar aprì la sua bocca e disse, ad Ereškigal rivolse la parola:

S IV 59' [«Da Anu, tuo padre,] mandami: voglio prendere prigioniero quel dio
 U V 11 [«Da Anu, tuo padre,] mandami: voglio prendere prigioniero *quel dèi*

S IV 60'
 U V 11 e portartelo.”⁴²

Come si può notare lo scriba di Uruk fa dire a Namtar che egli vuol prendere prigioniero non “il dio” che ha offeso la

quando descriveva “il dèi” che si era presentato agli Inferi:

Ereškigal ascoltata la notizia, si abbandona a scene di disperazione:

alla soglia Erra e non Nergal – come se si volesse sottolineare che colui che agisce negli Inferi non sia Nergal, ma il suo doppio, il suo *alter ego*, Erra. Ma continuiamo la narrazione e vediamo qual è la reazione di Namtar:

regina, ma “il dèi,” come se egli fosse sempre stato conscio del gioco che Nergal aveva attuato.

⁴¹ S IV 48 [dumu šip-ri šá^d a-nim a]d-ni šá il-li-ka-na-ši
 U V 3/ [dumu šip-ri] šá^d60 ad-ka šá il-lik-an-na-a-šú
 S IV 49 [la-am ur-ra i-nam-mi-ru šá-d]a-šú e-^rtu^l-li
 U V /3 la-am ur-ra i-nam-mi-ru šá-da-šú i-te-lu.
⁴² S IV 58 ^rd^dnam^l-tar pa-a-šú du₁₁-ma du₁₁.ga ana^dereš-ki-gal a-mat mu^{ar}

U V 10 [^dnam-tar pa-a-šú] dù-ma du₁₁.ga ana^dereš-ki-gal a-mat mu^{ar}
 S IV 59 [ana^d a-nim ad-k]a šu-p[u]-^rur^l-[in-ni-m]a dingir šá-a-šú lu šab-tak-ma
 U V 11/ [ana^d60 a]d-ka šu-pur-in-ni-ma dingir.meš šá-a-šú lu-uš-bat-tak-ma
 S IV 60 [lu]^l-qa-ak-ki ka-a-ši
 U V /1 lul-qa-ka ka-a-šú.

Ereškigal, continua il racconto, dopo essersi abbandonata a scene di disperazione, incarica Namtar di salire in cielo e di ripetere le seguenti parole ai grandi dèi:

V 3 «Da quando ero fanciulla ed adolescente

5 non ho avuto modo di conoscere i giochi delle vergini,
non ho conosciuto nessun gioco dei bambini.

[Quel dio che] avete inviato a me si è unito a me, possa (ora) egli giacere con me. Mandate qui quel dio perché possa essere il mio amante, perché possa giacere con me.

Io sono diventata impura, non sono più vergine, non posso quindi emettere sentenze sui grandi dèi, sui grandi dèi che abitano l'Irkalla!

10 Se voi non manderete qui quel dio secondo [le leggi dell'Irkal]la e del Grande Paese,

allora io farò salire i morti, perché possano mangiare i vivi, farò diventare i morti più numerosi dei vivi».

Ereškigal non menziona il nome del dio che l'ha sedotta e il testo di Sultantepe usa sempre il singolare.⁴³

La minaccia di Ereškigal, se attuata porterebbe ad un totale sovvertimento dell'ordine cosmico, cosa questa da evitare assolutamente. Ecco, allora, che cosa escogita ancora una volta il dio della saggezza Ea. Egli invita Namtar ad entrare nel vasto cortile del cielo – dove tutti gli dèi sono riuniti – per cercare, sempre che lo trovi, il fuggiasco. Inutile dire che Namtar non riconosce “il dèi” nella divinità strabica e deforme, per cui se ne torna a mani vuote negli Inferi. Ereškigal, però, non si fa ingannare dall'astuto Ea e ordina a Namtar di prendere prigioniero proprio quello strano dio che sicuramente altro non è che colui che l'ha

abbandonata.

Il testo a questo punto diventa lacunoso; da quello che si comprende, Namtar trovato colui che cercava e che alla r. 2 e 5 della col. VI chiama Erra, sembra esprimere il desiderio di ucciderlo; in seguito gli spiega tutte le regole della terra tenebrosa. Innanzitutto egli deve portarsi un trono⁴⁴ più altri sei oggetti di cui nulla sappiamo in quanto il testo ha molte lacune.

Da quanto si evince da quel che rimane del racconto di Sultantepe, il dio celeste – il nome purtroppo non è conservato – pone qualcosa nel suo cuore, ed unge il suo tendine e tende l'arco, ma mentre accede agli Inferi attraverso le sette porte viene piano piano spogliato da tutto ciò che egli aveva portato con sé⁴⁵:

⁴³ Si potrebbe ipotizzare che ella non conoscesse il nome di colui che aveva giaciuto con lei; in realtà, alla col. IV di S. r. 54, 56, la regina degli Inferi lo ha chiamato Erra. Per una diversa interpretazione si veda M. Hutter, *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt*, p. 71.

⁴⁴ Il seggio, probabilmente, era funzionale alla sua nuova vita negli Inferi. Sposando Ereškigal egli diventa il re di questa terra tenebrosa e, come tale,

quando sarà seduto sul suo trono, emetterà sui nuovi arrivati le sentenze degli Inferi.

⁴⁵ La svestizione della divinità celeste mentre oltrepassa le soglie degli Inferi è un classico nella letteratura mesopotamica. Anche la dea dell'amore, Ištar, fu spogliata di tutto ciò che indossava quando varcò le sette porte, per cui giunse davanti a sua sorella Ereškigal nuda e quindi impotente.

Probabilmente quello che il mito vuol dirci è che il dio che si unì con la regina degli Inferi, cioè Erra, è e non è Nergal, per cui queste due divinità sono e non sono la stessa divinità. Sembra, in altri termini, che qui ci troviamo di fronte ad una speculazione sulla natura e sulla persona del dio, che si può così riassumere: Nergal è due, ma nel contempo è uno; la natura è una, ma le persone sono due: Nergal ed Erra. La loro identica natura spiega anche la loro interscambiabilità e quindi la difficoltà di riconoscerli. Proprio questo aspetto permetterà a Nergal, diventato due, di sfuggire alla dura legge dell'aldilà. Una parte di sé, la sua copia, può benissimo qui essere trattenuta, ma

«Chi mai salito al Kur, ne è disceso libero?
Se ora Inanna vuol scendere dal Kur,
una testa per la sua testa dia!».⁴⁷

Per quanto concerne Nergal il suo sostituto, almeno da come si evince dal mito, altro non è che la sua replica, il suo perfetto gemello. Attraverso questo stratagemma il dio non solo riesce ad avere la meglio sugli Inferi, ma riesce a diventare un dio più potente in quanto allarga la sua sfera di influenza. Egli, infatti, oltre ad essere, in terra, il dio della guerra diviene, in quanto sposo di Ereškigal, il sovrano degli Inferi. Chiaramente questo *status* si attua solo nella condizione di gemello.

Se cerchiamo altre fonti che possano confermare quanto detto fino ad ora queste si possono ritrovare tra le speculazio-

ni astrologiche. Si deve innanzitutto sottolineare che Nergal, forse non a caso, oltre ad essere associato al pianeta Marte, fu identificato con un emblematico segno zodiacale: i gemelli. Questi, poi, nell'*Astrolabio B*,⁴⁸ dove vengono forniti i nomi dei Grandi (MAŠ.TAB.BA.GAL.GAL) e dei Piccoli Gemelli (MAŠ.TAB.BA.TUR.TUR), sono rispettivamente chiamati Nergal e Erra (mentre i piccoli Lugalgirra e Meslamtaea⁴⁹).

Questo testo astrologico, inoltre, fornisce un illuminante passo il cui contenuto ben si inserisce con quanto sottilmente afferma questo mito. Alla col. III r. 1-10 della sezione A (KAV 218) si legge⁵⁰:

III 1 iti-ga[n h́é-gál h́é-nun tu₁₀]
2 MUL [... ur-sag kala-ga
 ^dir-ra-gal]
3 ^{ur}urugal-la-[ta ba-ra]-è
4 ur₄-ur₄ [dingir-maš]-tab-ba

6 ITI.GAN h́é-gal-lu u nu-uh-šu
7 uk-ta-ma-ru UR.SAG dan-nu

8 ^dU+GUR iš-tu er-še-ti i-la-a
9 ka-šu-uš [DINGIR].MEŠ ki-lal-la-an

⁴⁷ *Discesa di Inanna agli Inferi*, rr. 286-289, trad. it. di G. Pettinato, *Mitologia sumerica* (Torino 2001), 275.

⁴⁸ *Astrolabio B*, III 33 sgg.

⁴⁹ Diversamente in M u l. a p i n vengono invertiti.

⁵⁰ Compilato nel periodo neo-assiro però le prime copie sono del periodo medio-assiro (1400-1300).

5 i t i u r - s a g
G Ì R . B Í L A Š . D U

«Nel mese Gan (IX⁵¹) abbondanza e prosperità/ vengono accumulate, l'eroe forte,/ Nergal (in sum. Erra) è salito dagli Inferi/ unendo (sum. raccogliendo) i due dèi gemelli,/ è il mese del giovane eroe Nergal».

Il verbo sumerico ur₄-ur₄, raccogliere, significa tornare insieme, diventare uno e il testo accadico chiarifica che cosa si vuol dire: «rendere uno i due gemelli», i quali hanno ragione di esistere solo in quanto sono separati, mentre, quando uno sale, essi scompaiono perché esiste in

S II 20' [... il corpo per] quanto la mia divinità è ... farò in due (raddoppierò).

Questi passi confermano la nostra interpretazione del mito di Nergal ed Ereškigal, ma essi non sono gli unici.

Un amuleto neo-assiro discusso da

1 ^dMAŠ.^dMAŠ MAŠ.TAB.BA
SAG.GÁ DU.DU
GABA ḪUL.GÁL
NU.UN.GI.GI
5 ZI ^dASAL.LÚ.ḪI
LUGAL AN.KI.A ḪÉ.PÀD
DINGIR ḪUL NAM.BA.
TE.GE₂₆. DA ÉN

maš-maš, coppia,
andate davanti,
il petto del cattivo
fate vacillare.

Per la vita di Asalluhi
re del cielo e della terra sii scongiurato;
il dio cattivo non si
avvicini. Scongiuro.

Il testo, indirizzato al dio maš-maš, i gemelli, un nome di Nergal, ma anche, ricorda Wiggermann, di Meslamtaea e di Lugalgirra, mostra, secondo lo studioso che «... the incantation concerns the reduplicated god on the other side» egli inoltre osserva che «The amulet and the text imply that one god, Meslantaea, is imagined as having two identical bodies», anche se, a proposito di Meslantaea, osserva che la scelta dell'identificazione del dio o degli dèi non è facile, e si basa solo sulla presenza della mazza e della

questa nuova condizione solo una divinità. I gemelli, in altri termini, risultano come due emanazioni della stessa divinità, e tale dato non può non richiamare quanto si afferma, anche se in modo lacunoso nella versione di Sultantepe del mito di Nergal ed Ereškigal:

Wiggermann⁵² mostra nel verso due figure identiche con mazza e doppia ascia, mentre nel *recto* viene riportato il seguente testo:

doppia ascia, ma osserva poco dopo: «in the new *bīt mēseri* manuscript SpTU 3 69:2 it is Lugalgirra who is armed with mace and axe (also Nergal and a figure whose name is broken), which stresses the identity of two gods, and the futility of choosing».

Comunque stiano qui le cose, a noi interessava portare un'ulteriore attestazione relativa ad un dio «replicato», in quanto ciò mostra la diffusione di questa ideologia.

Altri due testi sono a questo proposito

⁵¹ IX mese = novembre-dicembre. Si veda E. Reiner, *Enūma, Anu, Enlil, Tablets 50-51*, in *Babylonian Planetary Omens 2* (Malibu 1981), 82.

⁵² F.A.M. Wiggermann, *Mesopotamian Protective Spirits. The ritual texts* (Groningen 1992), 38, si veda anche 18sgg., relative a quattro statue divine redupli-

cate, e 68 in cui si afferma: «Our suspicion that the mace is the sign of office of the divine deputy (u d u g /rābišu), and that the divine deputy appears as the "god with the mace" on OB (and later peripheral) seals, must be substantiated elsewhere».

illuminanti. Si tratta di un passo riportato da Tallqvist,⁵³ 3 R 66, IV 17 in cui Nergal è chiamato: *ilāni ša māt Namar* «gli dèi (al plurale) del paese di Namar», ed un altro, riportato da E. von Weiher,⁵⁴

..... U₄.2.KAM
 šá^{arab} du'ūzi ina mu-ši
 i-šá-a-ta ina bīt^d nèrgal
 ta-an-da-qu-ut^{lu} za-zak-ku
 u^{md} nabû-nāšir a-na muḫ-ḫi
 it-tal-ku-nu ina^{gis} šilli
 šá ilāni^{mes} šu-lum a-na
 mim-ma ma-la ina lib-bi
 15 ilāni^{mes} a-na bīt^d lugal-marad-da
 nu-ul-le^l-ti-iq

Gli dèi, *ilāni^{mes}*, della r. 15 sono, secondo E. von Weiher,⁵⁵ i «due Nergal», in quanto alla r. 23 dello stesso testo si legge: «a-na^d nèrgal (*IGI.DU*)^{mes} ki-lál-le-e» che lo studioso identifica con Lugalgirra e Meslantaea.

Come si può comprendere da questi ultimi passi, soprattutto quelli riportati da Wiggermann e da E. von Weiher l'idea di una divinità raddoppiata non è certo estranea al mondo mesopotamico, e il significato di questa dualità ci viene fornito dal mito di *Nergal ed Ereškigal* da una parte e dall'*Astrolabio B* dall'altra.

Giunti a questo punto credo risulti chiaro che probabilmente il *rābišu* di cui si parla nella XII Tavola dell'*Epopèa di Gilgameš* ninivita possa essere inteso come Erra, il suo identico gemello.

Si è aperto questo lavoro affermando

in cui si afferma che a causa di un incendio nella cappella di Nergal «i due Nergal» furono trasportati dall'Eanna di Uruk nel tempio del dio Lugalmarad:

..... il secondo giorno
 del mese di Tammuz, di notte
 un fuoco scoppiò nel tempio di Nergal
 T. il funzionario Zazakku
 e Nabû-nāšir sono subito accorsi.
 Grazie alla protezione degli dèi
 tutto ciò che vi era là dentro
 si è potuto salvare.
 Gli dèi, al tempio di Lugalmarad,
 abbiamo portato.

che la dicotomia di Eracle, accennata nel libro undicesimo dell'Odissea, è rintracciabile nella figura di Nergal così come è stata delineata nel poemetto sumerico *Gilgameš, Enkidu e gli Inferi*, nella XII Tavola dell'*Epopèa di Gilgameš* ninivita e nella versione di Uruk Sultantepe di *Nergal ed Ereškigal*, ora, le analogie fra queste due figure furono percepite dagli stessi antichi come dimostrerebbe, tra l'altro, l'associazione di Eracle al segno zodiacale dei Gemelli che per gli Assiri-Babilonesi, come si è visto, era proprio di Nergal o forse sarebbe meglio dire degli dèi Nergal.

Eracle, in compagnia di Apollo o di Teseo,⁵⁶ non è l'unica divinità o eroe greco ad essere associato ai Gemelli; Bouché-Leclercq ricorda, ad esempio, i Dioscuri Castore e Polluce, Apollo e

⁵³ K. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, *StOr* VII (1938), 392.

⁵⁴ E. von Weiher, *Der Babylonische Gott Nergal*, *AOAT* 11 (Neukirchen-Vluyn 1971), 62, n. 1.

⁵⁵ E. von Weiher, *Der Babylonische Gott Nergal*, 62, n. 1.

⁵⁶ Di Teseo, in compagnia di Piritoo, si racconta – si veda per le fonti R. Graves, *Greek Myths*, trad. it. di E. Morpurgo, *I miti Greci* (Milano 1987), 333 nota 4 – la sua catabasi e liberazione per mezzo dell'intervento di Eracle. I due erano scesi agli Inferi con

l'intento di rapire Persefone. Giunti colà, furono accolti da Ade che li invitò ad un banchetto. Appena, però, essi si sedettero sui seggi – che procuravano l'oblio – non poterono più alzarsi. Eracle, con il permesso di Persefone, poté liberare il solo Teseo. Piritoo, a causa della sua audacia fu punito a restare negli Inferi. «Dei sedili del sovrano dell'oltretomba, scrive C. Saporetti, *Nergal ed Ereškigal*, 1, sembra, per certi versi, antesignano un altro seggio, anche se fatto di legno: quello su cui Ereškigal ha tentato di far sedere Nergal, con cui era adirata».

Bacco; Zetho e Anfione; Trittolemo e Giasone, i Cabiri di Samotraccia.⁵⁷ Eracle, però, è l'unico fra questi – a quanto mi consta – ad essere associato al pianeta Marte; connessione che, secondo Achille Stazio ed Aristotele, sarebbe stata avanzata degli Egiziani, mentre per Macrobio dai Caldei: «*Chaldaei stellam Herculis vocant quam reliqui omnes Martis appellant*».⁵⁸ Il problema che rimane aperto, ma che esula dal presente lavoro, è la comprensione delle vie e dei tempi di diffusione, dato questo importante non solo per i periodi antichi, ma anche per quelli più recenti per cercare di comprendere se anche la teologia babilonese su Nergal, non solo quella sumerica, è documentata nel mondo greco.

A tal proposito, anche se si tratta di una attestazione riguardante una straniera, vorrei ricordare una iscrizione bilingue del III secolo a.C. rinvenuta nel Pireo, dunque in terra greca, in cui una sidoniana afferma che il monumento funebre fu fatto costruire da Yaton-Bêl, figlio di Ešmun-Sillêh, capo dei sacerdoti dei dèi Nergal⁵⁹: dove Nergal è al singolare, mentre l'apposizione dèi è al plurale: *'lm nrgl*. Pur essendo noto che nelle iscrizioni fenicie si trova talvolta il plurale *'lm* per indicare una singola divinità, ritengo però che questa caratteristica riferita a Nergal possa avere una motivazione teologica che affonda le sue radici nel mondo mesopotamico, la patria di origine del culto di questo dio. Questa iscrizione dimostrerebbe che la sidoniana praticava un culto di Nergal più vicino a quello teologicamente delineato nella versione di Sultantepe-Uruk che a quello sumerico dimostrando che l'impatto della cultura

mesopotamica con i paesi vicini e, in questo caso, indirettamente con la Grecia, sono stati continui e fecondi.

Riportando, dopo questa lunga digressione, la nostra attenzione alla traduzione-interpretazione data dallo scriba babilonese al passo sumerico prima citato, si può, sulla base di quanto è stato fino ad ora detto, ipotizzare che egli rese il sumerico «il divino spirito (^dg i d i m) di Nergal» con «il rappresentante di Nergal» in quanto sostituì l'idea di una scissione del dio con quella di un suo reduplicamento, per cui il *rābišu*, o il rappresentante di Nergal di cui si parla nella XII Tav. dell'*Epopèa di Gilgameš* ninivita potrebbe essere inteso come Erra, il suo identico gemello.

Una speculazione che, per certi versi e con le debite differenze, si pone a metà strada tra quella avanzata dai Sumeri e quella degli Accadi si può rintracciare nella teologia egiziana, dove troviamo, innanzitutto, l'idea di scissione del dio, come nel mondo sumerico, e quella di riunione di ciò che precedentemente era scisso, come attesta il passo tratto dall'*Astrolabio B* più su citato.

In un *Inno ad Ammone* (IV 16 sgg.) di epoca post-amarniana, redatto dunque non molto tempo dopo la copiatura a Tell el-Amarna del mito di *Nergal ed Ereškigal*, viene delineata la presenza del dio in tutto il cosmo secondo questo schema: il *ba* del dio creatore, ovvero la sua energia, la sua forza vitale, la sua apparizione, si trova in cielo mentre il suo corpo negli Inferi, e la sua immagine sulla terra. In questo modo, sottolinea Hornung,⁶⁰ «la divinità è pensata come presente nell'intero mondo ordinato della creazione

⁵⁷ A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque* (Paris 1899), 135-136.

⁵⁸ Per le altre attestazioni si veda A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, 98-99 n. 4

⁵⁹ KAI 59: «*nk 'spt bt 'šmnšlm šdnt 'š y'n' ly ytbl bn*

'šmnšlh rb khnm'lm nrgl».

⁶⁰ E. Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen* (Darmstadt 1990⁴), trad. it. di D. Scaiola, *Gli dèi dell'antico Egitto* (Roma 1992), 204.

... La residenza preferita è sempre il cielo... Gli Inferi costituiscono un luogo di soggiorno secondario e temporaneo, in cui il *Ba* e il corpo si uniscono ogni notte. Sulla terra gli dèi vivono solo nelle immagini, nel re in quanto immagine del dio, nelle immagini cultuali dei templi, in animali, piante e oggetti sacri».

Diversamente dal Nergal accadico, Ammone non si è sdoppiato, duplicato, ma, si è semplicemente scisso in due parti: da un lato il *Ba*, dall'altro il corpo, e questo richiama in un certo qual modo il passo sumerico – dunque non accadico – relativo a Nergal, in cui si afferma che negli Inferi non risiede il dio in persona, ma il suo divino spirito, lasciando in un certo qual modo intendere che il dio in persona, il suo sé, si trovava in cielo come ben chiarisce, anche se avanza una formulazione teologica diversa, la traduzione del passo in lingua accadica. Inoltre, mentre la riunione del dio Ammone avviene negli Inferi ogni notte, i due gemelli – ovvero Erra e Nergal – secondo il testo astrologico scritto in lingua accadica prima riportato, si riuniscono sulla terra una volta all'anno.

I testi accadici ci forniscono, infine, un altro testo relativo questa volta al dio Ningizzida di cui si narra la sua singolare liberazione dagli Inferi attraverso uno stratagemma.

A causa del cattivo stato di conserva-

zione della tavoletta su cui fu inciso il racconto, non conosciamo perché egli fu preso prigioniero dalla terra tenebrosa, né la motivazione del suo viaggio. Da quello che si comprende, Ningizzida, dopo essere stato fatto prigioniero, subisce il giudizio degli Anunna infernali per venir poi condotto alla presenza di Ereškigal. A questo punto del racconto interviene Ningiridu/Ninsiskurra, la madre del dio, che intercede per la sua liberazione. Il riscatto sarà attuato per mezzo di un prezioso simulacro del dio defunto, alla r. 15 del v., *mi-li-it la-ni-šu* ovvero “statua del suo corpo.” La traduzione a questo proposito è però incerta, in quanto, come afferma W.G. Lambert: «As for *mi-li-it*, the only other occurrences seem to be in ARM 13 19, where there is mention of the *militu* of a snake ... From the contexts the word seems to refer to a model or replica of something, but its etymology is not clear».⁶¹

Se la traduzione qui offerta è esatta, la statua si presenterebbe come un sostituto del dio, essa, infatti, non rappresenta, ma è Ningizzida, è il dio, è colui che essa “raffigura.” In tal modo egli è sempre presente, per mezzo della sua statua, nel regno di Ereškigal, mentre il dio liberato si trova sulla terra ed in cielo. Si avrebbe probabilmente, inoltre, un altro corrispettivo del termine greco *eidōlon*, in questo caso, però, associato al *kolossós*.

⁶¹ W.G. Lambert, «A new Babylonian Descent to the Netherworld», p. 294 ad Rev. 14.