



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Corso di Laurea Magistrale in Linguistica

Classe LM-39

Tesi di Laurea

*“Il Signore Dio ha parlato, chi non profetizzerà?”
Considerazioni sul ruolo socio-culturale degli
operatori della profezia nelle tradizioni
mesopotamica e biblica.*

Relatore
Prof. Salvatore Gaspa

Laureanda
Maria Vittoria Giardinelli

n° matr. 1185522 / LMLIN

Anno Accademico 2019-20

Sommario

Introduzione	1
1. Storia degli studi	5
2. Contesto storico del profetismo vicino-orientale antico	13
2.1 Profetismo nel II millennio a.C.: Mari	13
2.2 Profetismo nell'“Età degli Imperi”: l'Impero neoassiro	17
2.3 Il contesto storico del <i>Tanakh</i> : una sintesi del dibattito in corso	23
3. Profeti e profetismo nel II millennio a.C.: il caso di Mari	27
3.1 Profeti	28
3.1.1. <i>Āpilum</i>	34
3.1.2. <i>Muḥḥûm</i>	35
3.1.3. <i>Assinnu</i>	36
3.1.4. <i>Qammatum</i>	37
3.1.5. <i>Ittum</i> (pl. <i>Ittātum</i>)	38
3.1.6. <i>Nabûm</i>	40
3.2 Altri operatori della comunicazione divina	41
3.3 Descrizione dell'evidenza testuale	48
3.4. Le forme del messaggio profetico: costruzione del messaggio e peculiarità lessicali e stilistiche.....	53
3.4.1. <i>Āpilum</i>	53
3.4.2. <i>Muḥḥûm</i>	66
3.4.3. <i>Qammatum</i>	72
3.4.4. <i>Assinnu</i>	75
3.4.5. Altri operatori culturali	78
3.5 Profilo socio-culturale dei profeti	88
4. Profeti e profetismo nel periodo neoassiro	100
4.1 <i>Raggimu</i> / <i>raggintu</i> e <i>mahḥû</i> / <i>mahḥûtu</i>	126
4.2 Descrizione dell'evidenza testuale	130
4.2.1. Cronologia	130
4.2.2. Storia del testo	133

4.3 Le forme del messaggio profetico: costruzione del messaggio e peculiarità lessicali e stilistiche.....	137
4.3.1. SAA 9 1	137
4.3.2 SAA 9 2	147
4.3.3 SAA 9 3	159
4.3.4. Rielaborazione del sapere tradizionale e legittimazione regale.....	179
4.4 Profilo socio-culturale dei profeti	187
4.5 Profetismo e culto nell’Impero assiro: profetismo e sua relazione con i culti di Ištar e di Aššur.....	197
4.5.1. Relazione tra le tradizioni teologiche e culturali neoassire e le peculiarità della profezia di I millennio a.C.	197
5. Profeti e profetismo biblico veterotestamentario	205
5.1. Designazioni profetiche	213
5.1.1. <i>Nābī’</i>	213
5.1.2. <i>Hōzeh</i>	219
5.1.3. <i>Rō’eh</i>	220
5.2. Profeti scrittori e profeti tradenti	221
5.2.1 Profeti tradenti.....	230
5.3 Continuità e differenze rispetto alla realtà mesopotamica	231
5.3.1 Continuità	231
5.3.2. Differenze	237
6. Profeti e profetesse: il “genere profetico”	242
6.1. Panoramica dei ruoli e ambiti lavorativi delle donne nel Vicino Oriente antico	244
6.2. Mari	249
6.3. Assiria	260
6.4. Profetesse nella Bibbia ebraica	268
7. Conclusioni	288
Abbreviazioni	293
Bibliografia	294

Introduzione

Il presente studio ha come tema il fenomeno profetico nel Vicino Oriente antico, e in particolare le sue manifestazioni anticobabilonese, neoassira e biblica, nel quadro di una riconsiderazione delle relazioni tra queste tradizioni e di una analisi socio-culturale della figura del profeta. La definizione dell'oggetto di studio è dunque fondamentale. Stando alla definizione proposta da Weippert¹ si può parlare di “profezia” quando una persona:

- a) attraverso un'esperienza cognitiva (visione, esperienza uditiva, un'apparizione visuo-uditiva, un sogno o altro del genere) diventa il soggetto della rivelazione della divinità, o di diverse divinità,
- b) è conscia di essere commissionata da una divinità o più divinità per trasmettere la rivelazione in forma verbale (come “discorso profetico”) o attraverso atti comunicativi non verbali (“atti simbolici”) ad una terza parte che costituisce l'effettivo destinatario del messaggio.

Dell'individuo profeta/profetessa si tenterà di indagarne ed individuarne il ruolo e/o lo *status* culturali all'interno della società, e dunque di metterne in luce i modelli di comportamento attesi, gli obblighi e le aspettative su di esso/essa convergenti in quanto appartenente ad una posizione sociale, e di studiare, inoltre, quali fossero i benefici o il prestigio che derivavano da una tale posizione, e quindi la posizione che occupava orizzontalmente rispetto agli altri individui nella società.

Nel capitolo 1 verrà esposta la storia degli studi, dalle straordinarie scoperte archeologiche, allo studio delle fonti, fino alla pubblicazione dei testi sui quali si fonda la ricerca attuale. Verrà inoltre dichiarata la difficoltà terminologica moderna, dal momento che nelle lingue delle suddette culture non esiste un termine analogo all'attuale “profeta”, per cui la terminologia moderna, lungi dal tradire fedeltà al testo originale, distanzia inevitabilmente il segno significante rispetto a quello vicino-orientale antico.

¹ M. Weippert, “Prophetie im Alten Orient”, in M. Görg, B. Lang (Hrsgg.), *Neues Bibel-Lexikon*, Lief. 11, Zürich-Düsseldorf, 1997, pp. 196-200.

La presentazione del quadro storico del fenomeno profetico nei diversi contesti culturali è elaborata nel capitolo 2, laddove nel capitolo 3 si entra nel vivo della discussione trattando dettagliatamente il primo degli obiettivi di ricerca, vale a dire il profetismo anticobabilonese di Mari durante il regno di Zimri-Lim (1779-1757 a.C.).

In questo capitolo verranno riportate in traduzione le fonti, sotto forma di corrispondenza epistolare, che attestano il fenomeno profetico, eseguito nel contesto socio-culturale mariota da un nutrito gruppo di individui, variamente designati, che possiamo identificare col moderno termine di “profeta”. Costoro, pur essendo diversamente etichettati, producono testi che condividono numerose istanze e caratteristiche stilistiche e formali, che verranno individualmente enumerate. Si tenterà, infine, di collocare socio-culturalmente i profeti marioti, per i ruoli e le funzioni che sembrano incarnare.

Nel capitolo 4 verrà argomentato il fenomeno profetico durante l’età dell’impero neoassiro, sotto i regni di Esarhaddon e Assurbanipal (681 a.C. - 632/627(?) a.C.). Il profetismo neoassiro costituisce un *unicum*, per la sua evidenza documentaria, più precisamente per forma e contenuto delle enunciazioni profetiche di questo periodo: attestato in diverse collezioni di tavolette d’argilla, di diversa forma e funzione, il profetismo neoassiro è la palese testimonianza di un processo di testualizzazione prodromo delle future raccolte bibliche, seppur ancora in fase embrionale e non ancora concettualizzato come “canonico”. Oltre all’analisi stilistica del testo profetico neoassiro, anche nel presente capitolo si tenterà di discernere il profilo socio-culturale del profeta. Quest’ultimo è stato oggetto di studi che lo collocherebbero all’interno di un circolo esoterico e misterico dai caratteri escatologici, una realtà culturale, questa, che avrebbe preannunciato e originato il monoteismo giudaico e la filosofia greca: in riferimento a questo punto di vista, nel paragrafo § 4.5 verranno presentate tesi e opinioni convergenti e divergenti.

Il capitolo 5 si concentrerà invece sul profetico biblico veterotestamentario. In sintesi, verranno ricostruite le etimologie dei vari termini con i quali ci si riferisce ai profeti, e, dopo aver distinto le diverse identità dei profeti “scrittori” rispetto ai profeti tradenti, verranno esaminate le eventuali continuità con la tradizione mesopotamica, riconsiderando la questione della relazione delle tradizioni mesopotamica e giudaico-biblica alla luce degli studi recenti.

Nel capitolo 6 verranno considerate esclusivamente le donne profetesse, presenti in tutte le realtà storiche prese in esame (la mariota, la neoassira e quella giudaico-biblica), e, onde evitare un fraintendimento tra “sesso” e “genere”, dopo una debita delimitazione dei due concetti, verranno presentati casi in cui il genere dei profeti e delle profetesse risulta svincolato dalla tradizionale

dicotomia normativa uomo/donna = maschio/femmina. Inoltre, si indagherà la relazione tra il genere di questi operatori e la professione profetica nei suoi diversi aspetti.

L'oggetto della ricerca è stato individuato dopo un primigenio interesse per il profetismo biblico, a sua volta scaturito da un *imprinting* con la lingua ebraica. L'approfondimento dei fenomeni profetici anticobabilonese e neoassiro ha alimentato ancor più il coinvolgimento nelle tematiche culturali vicino-orientali antiche, suscitato e sensibilizzato dalle argomentazioni di Olivier Durand ne *La lingua ebraica. Profilo storico-strutturale* (Studi sul Vicino Oriente Antico 3, Paideia, Brescia, 2001):

«[...] hanno queste lingue, con le culture che esse rappresentano, ancora qualcosa da insegnarci? [...] il primo indispensabile passo da compiere sulla via del tanto auspicato multiculturalismo planetare, se per multiculturalismo si intende anche la professione di riconoscimento, rispetto e tutela della diversità culturale nell'assetto del III millennio, (è) soprattutto l'impegno da parte di tutti a fare di se stessi e dei propri discendenti dei 'multiculturali'. Soltanto in questo modo si andrà verso un autentico modello di civiltà, tolleranza e progresso.»²

L'obiettivo del lavoro, dunque, è quello di analizzare fonti, documenti e testi di straordinaria importanza storica, archeologica e culturale, al fine di tentare di collocare socio-culturalmente gli individui definiti "profeta" e "profetessa". Imprescindibile, in virtù di questa meta, è stato affrontare la tematica del comportamento di genere attribuiti ai protagonisti della ricerca. L'approccio a tematiche di genere, anche nell'ambito del profetismo vicino-orientale antico, permette di discutere come e quanto la nostra cognizione di concetti e nozioni sia condizionata da tradizionali e convenzionali norme canoniche. Il profetismo biblico ne è un valido esempio: l'Antico Testamento ha canonizzato solo alcuni dei profeti che verosimilmente popolarono l'antico Israele, e canonizzandoli ha fissato le caratteristiche del profeta per eccellenza. Il fenomeno profetico biblico veterotestamentario, però, non è solo il risultato di un processo lungo millenni, di conservazione, ma è soprattutto rielaborazione ideologica, in alcuni casi arbitraria (si veda l'operazione effettuata dal "Cronista", presunto autore dei libri *1-2 Cronache*), di un messaggio. È inoltre un ambito di ricerca che condivide numerosi elementi di continuità e analogia con quello anticobabilonese e neoassiro, vale a dire che tutte e tre le realtà storico-culturali, in prodotti e forme diversificate,

² O. Durand, *La lingua ebraica. Profilo storico-strutturale*, Studi sul Vicino Oriente Antico 3, Paideia, Brescia, 2001, pp. 222-224.

hanno tramandato strutture di pensiero e cognizione simili. A tal proposito, il profetismo veterotestamentario, in riferimento al genere profetico, ha senza dubbio trasmesso un ritratto del profeta per antonomasia, ma non è stato capace di dissolvere ambiguità e complessità che rivestono diversi personaggi biblici, difficoltà interpretative che sono state individuate anche nelle realtà storico-culturali anticobabilonese e neoassira. La continuità sta in questo: quanto di oscuro e non trasparente cela una realtà socio-culturale diversa rispetto a quella consegnataci dalle fonti testuali? In altre parole: il profetismo è stato tutto “al maschile” (eseguito da uomini di genere maschile) come la Bibbia ebraica intende narrare, o c’è dell’altro?

Il tema trattato è (stato) irto di problematiche, innanzitutto in virtù del fatto che (orto)graficamente il testo rende conto di un genere che è quello grammaticale, e che quest’ultimo non denota a sua volta il comportamento di genere, men che meno necessariamente il sesso biologico. Altro motivo di complessità circa il tema oggetto di ricerca è il numero limitato di testi a disposizione per svolgere una ricerca approfondita. Tuttavia, la qualità del materiale testuale dal cui studio ha preso le mosse questa ricerca ha contribuito a sollevare numerose altre questioni che, purtroppo, nel presente lavoro non hanno avuto l’opportunità di essere sviscerate a sufficienza: quante sono le donne rimaste nell’ombra nelle culture mariota, neoassira e antico israelitica, le quali sicuramente ebbero modo di parlare, ma che non vennero ascoltate? Con che tipo di culture di genere abbiamo a che fare? Quanto fu influente il culto della dea nella identificazione di genere dei suoi devoti? Infine: quanto il sesso biologico e il comportamento di genere condizionarono l’attribuzione di ruolo e *status* socio-culturali?

Nelle Conclusioni verranno vagliati i risultati di questa ricerca. Si tenterà di dimostrare quanto i fenomeni di continuità menzionati siano accompagnati da elementi di discontinuità che in parte mettono in discussione le prospettive di identificazione di genere dicotomiche normative, almeno per alcune realtà socio-culturali e stando alla documentazione a nostra disposizione.

1. Storia degli studi

Galeotta fu la LXX ... La *Septuaginta* (la traduzione greca voluta da Tolomeo II Filadelfo realizzatasi tra la metà del III sec. a.C. e il I d.C. ad Alessandria) ha svolto un ruolo cruciale non solo nell'ambito degli studi storico-filologico e linguistici comparati vetero- e neo-testamentari, non solo nella diffusione del cristianesimo, ma anche nella trasmissione di una terminologia che oggi possiamo a ragione definire stravolta, falsata. Se noi oggi chiamiamo “profeta” quell'individuo particolare che nella *Tanakh* trasmette le parole di YHWH, lo dobbiamo alla *Septuaginta*; se noi oggi affidiamo al termine “profeta” un carico semantico di “colui che prevede il futuro, veggente”, lo dobbiamo però ad un accidente storico-linguistico. Come fa notare Paolo Merlo, l'accezione semantica inerente alla previsione futura è estranea al termine greco *prophētēs*, costituito dalla particella *pro* “davanti, prima, al posto di” e *phēmi* “dire”: una traduzione coerente potrebbe essere “portavoce”, che illustra il ruolo dell'individuo in questione, mediatore tra il Dio e una terza parte destinataria del messaggio divino³.

Le premesse terminologiche sono dunque quelle ereditate nel tempo, che hanno fatto sì che noi lettori adottassimo formalmente la parola “profeta” ma ne mutassimo il significato originario. Noi lettori tuttavia siamo anche vittime (più o meno) innocenti di un *bias* cognitivo, retaggio di secoli e secoli di sermoni cattolico-cristiani che hanno guidato verso un esclusivo *pattern* di giudizio, tale che il profeta biblico è il profeta messianico *par excellence*, che preannuncia in un futuro l'arrivo del Messia, ignorando non solo che nella Bibbia ebraica il termine con cui ci si riferisce a tali individui non è affatto l'equivalente dell'odierno “profeta” (e neppure precisamente del *prophētēs* greco), ma anche che nella *Tanakh* il carattere messianico è quasi totalmente assente.

L'archeologia inizialmente non è stata d'aiuto. Escludiamo dalla presente trattazione ovviamente le romantiche e non scientifiche interpretazioni del cavaliere romano Pietro Della Valle, il quale, forte di viaggi e peregrinazioni intorno al globo allora conosciuto, nel 1616 identificava nella collina di Bābil il luogo storico della mitica Babilonia, si estasiava di fronte alle rovine di Persepoli e, nei resti di quella che era la *ziqurrat* della sumerica Ur, a Tell al-Muqayyar, presentiva l'analogia con la biblica Torre di Babele, descritta in *Genesi* 11. Ci concediamo un salto temporale nel 1842, quando Paul Émile Botta fu incaricato dalle istituzioni accademiche francesi di rinvenire i resti di Ninive («Guai alla città sanguinaria, piena di menzogna e di violenza, che non cessa di

3 P. Merlo, “Il profetismo nel Vicino Oriente antico: panoramica di un fenomeno e difficoltà comparative”, *Ricerche storico bibliche*, 21 (2009), pp. 55-84.

depredare!», *Naum* 3:1), una delle città antiche più celebri, ubicata sulla riva sinistra del Tigri a Nord della Mesopotamia (odierna Mosul): così ebbero inizio gli scavi archeologici nel Vicino Oriente antico, che interessarono avidamente gli studiosi veterotestamentari, i quali vollero interpretare qualsiasi rinvenimento come conferma della “verità biblica”.

Trascese quasi un secolo e dopo l’inizio degli scavi nel 1933, venne alla luce la città di Mari (odierna Tell Ḥariri, in Siria, presso l’attuale frontiera con l’Iraq), sulla riva destra dell’Eufrate siriano. La scoperta della città e soprattutto dei testi cuneiformi del III e II millennio a.C. sono un patrimonio preziosissimo e la testimonianza di una cultura - scritta - già nel III millennio a.C. Mentre però i testi del III millennio non interessano la nostra trattazione⁴, quelli del II millennio sono decisamente rilevanti ai nostri fini. Precisiamo e anticipiamo che la città venne distrutta e saccheggiata nel 1761 a.C. da Ḥammurapi di Babilonia, eppure dobbiamo in parte ringraziare questo sovrano per la conservazione dei testi a noi disponibili. Deplorevole è ovviamente il saccheggio dei ricchi beni materiali dell’edificio e la scelta di incendiare l’intera città – con il preciso scopo di evitare futuri insediamenti, eppure, nel momento in cui si trovò di fronte l’ingente massa di testi cuneiformi marioti, l’*intelligenza* babilonese mise in atto un’operazione di selezione e scrematura ben orchestrata. Vennero conservati infatti tutti i testi che i babilonesi ritennero importanti, e dunque tutti i documenti che rivelavano i giochi diplomatici di Zimri-Lim (quest’ultimo, verosimilmente, aveva fatto la medesima cosa negli archivi delle città da lui conquistate). Nel Palazzo Reale di Mari infatti sono state sottratte dall’oblio oltre 20.000 tavolette, contenenti testi amministrativi (relativi a spese di cibo e bevande, di verifica dei conti per l’acquisto di materie prime), pochi testi letterari e un cospicuo numero di testi epistolari.

Il genere epistolare di Mari è quello che a noi interessa, poiché è in esso che vengono menzionati i “portavoci” del Dio. La maggior parte delle lettere è costituita da scambi di missive tra il re e i suoi governatori e sottoposti, il cui contenuto riguarda soprattutto la città di Mari, ma non solo: nelle lettere compaiono nomi di città, personaggi e popoli di varie regioni Vicino Oriente, offrendoci dunque lo spaccato di un’epoca, filtrato ovviamente dalla prospettiva (politica, sociale e culturale) mariota.

Come una lente d’ingrandimento, il nostro *focus* è sulle lettere aventi un contenuto profetico, cioè quelle lettere in cui, oltre ad informare il re sull’andamento della città di Mari, principalmente dal punto di vista degli affari dello Stato, viene a lui comunicata l’enunciazione

4 Per cui si veda la breve sintesi di D. Charpin, “Les archives de Mari au III^e millénaire”, in S. Cluzan, J. Mouliérac, A. Bounni (éds.), *Syrie. Mémoire et civilisation*, Paris 1993, p. 107.

profetica di un operatore cultuale variamente designato (*āpilum*, *muhhûm* e altri termini). Su queste lettere si è anche incentrata la ricerca fin dalla pubblicazione della prima lettera profetica allora conosciuta, nel 1941⁵ in copia cuneiforme da Ch. F. Jean, poi trascritta e tradotta nel 1950. Da allora fiumi di inchiostro sono stati versati riguardo l'inquadramento della profezia mariota all'interno della cornice mesopotamica, e molto è stato scritto sulla profezia mariota in rapporto a quella veterotestamentaria⁶. Il 1948 fu un anno determinante nell'ambito degli studi sulla profezia mariota e non, anno che vide la pubblicazione della seconda lettera profetica siglata A.15 da J. Dossin nel suo articolo *Une révélation du dieu Dagan à Terqa*⁷, che dette un impulso senza precedenti all'indagine, da allora irrefrenato. L'eco entusiasta che si produsse venne replicato, nel 1967 con la pubblicazione della corrispondenza delle donne da Mari (ARM X)⁸ e soprattutto nel 1988, quando J.-M. Durand pubblicò *Archives Épistolaires de Mari* (AÉM I/I), volume che raccoglie ben 283 lettere riguardanti la divinazione e i divinatori, i messaggi profetici, i sogni e gli avvenimenti fortuiti (malattie, segni della volontà divina). Non possono non essere menzionati altri celebri collaboratori di Durand, Dominique Charpin, Francis Joannès, Sylvie Lackenbacher e Bertrand Lafont, con i quali pubblicò AÉM I/2, volume altrettanto imponente e importante per lo studio delle profezie a Mari. Del 1995 è invece l'edizione italiana firmata Luigi Cagni de *Le profezie di Mari*, testo nel quale sono raccolte e tradotte le 52 lettere aventi contenuto profetico (di cui 16 specificatamente riguardanti i sogni profetici).

Il *corpus* di profezie neoassiro non può vantare lo stesso successo. Gli scavi archeologici proiettati al rinvenimento della gloriosa città di Ninive («città ribelle e impura, [...] città che opprime!»; *Sofonia* 3:1-4) ebbero inizio alla metà del XIX secolo e coinvolsero molti archeologi, tra cui il già citato Botta, A.H. Layard, H. Rassam, R. Campbell Thompson e M. Mallowan, diversi archeologi iracheni e D. Stronach. L'impresa fu coinvolgente e premiata sin dalle prime fasi dal rinvenimento di tavolette cuneiformi che non tardarono ad essere pubblicate: nel 1875 l'assiriologo britannico George Smith etichettò una tavoletta cuneiforme da Ninive come “discorsi di incoraggiamento ad Esarhaddon” e già nel 1878 ne fu provvista una traduzione inglese. Nessuno di questi sforzi valse inizialmente l'interesse pubblico, che ignorò la scoperta. Alphonse J. Delattre invece ne riconobbe l'importanza, scrivendo nel 1888 un articolo dal significativo titolo *Gli oracoli*

5 *Archives Royales de Mari* (=ARM 2), Textes cunéiformes. Musée du Louvre, Paris (= TCL 22 ss.) n. 90, Paris 1941.

6 Per una bibliografia esaustiva a proposito si veda L. Cagni, *Le profezie di Mari*, (Testi del Vicino Oriente antico, 2.2), Brescia, 1995.

7 *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* (= RA) 42 (1948), pp. 125-134.

8 I testi traslitterati e tradotti vennero però resi noti solo nel 1978.

in favore di Esarhaddon, in cui dichiarava la stretta somiglianza tra questi testi e le parole dei profeti scrittori biblici. L'articolo di Delattre fu come un fulmine a ciel sereno: fino al 1915 vennero edite edizioni in molte lingue internazionali del *corpus* profetico neoassiro che noi oggi conosciamo. Fu un fuoco fatuo però, perché dalla Prima Guerra Mondiale e fino quasi alla seconda metà degli anni novanta, nessuna edizione, traduzione o studio incoraggiò ipotetici studiosi e interessati alla causa profetica neoassira. Quasi un secolo dopo la pubblicazione della tavoletta da George Smith, gli studi sul profetismo neoassiro risorsero dalle proprie ceneri, e il *revival* stavolta condusse ad una netta rivalutazione del materiale di studio, grazie a studi firmati da esperti come M. Weippert, H. B. Huffmon, M. deJong Ellis, K. Van der Toorn e Martti Nissinen. Tra il 1915 e il 1970 non solo le profezie neoassire giacquero nel dimenticatoio, ma quel poco che era disponibile, era materia e *humus* di una sparuta cerchia di specialisti, e dunque era un materiale virtualmente irreperibile per tutti gli altri. Il ritardo nel riconoscimento del rilievo di questi testi fu dovuto però anche al dominio esercitato dalle profezie mariote, la cui privilegiata precedenza fu accreditata per maggiore antichità rispetto a quelle neoassire o per l'apparente maggiore affinità con la profezia biblica; quali che siano i motivi, esse offuscarono il prestigio delle profezie neoassire, che solo dagli ultimi decenni del XX secolo hanno ripreso a godere di pubblica visibilità.

L'edizione di riferimento, dotata di un sostanzioso apparato di note, è quella del 1997 curata da Simo Parpola, *Assyrian Prophecies*. Questa edizione ha il merito di presentare le collezioni profetiche neoassire in trascrizione e traduzione inglese secondo gli *standard* più aggiornati della ricerca assiriologica e, in particolare, della ricerca sui testi di epoca neoassira, nonché di un approccio allo studio delle collezioni neoassire tanto innovativo quanto dibattuto. Uno dei punti di forza ma anche più vulnerabili del suo punto di vista sta nell'aver concepito il fenomeno profetico neoassiro, circoscritto nel tempo, (le profezie, come vedremo, riguardarono solo i regni di Esarhaddon e Assurbanipal) come sintomo di un'accresciuta diffusione del culto misterico ed esoterico della dea Ištar (prospettiva che l'eminente assiriologo ha portato strenuamente avanti fino ad esiti discutibili⁹ e nonostante le critiche ricevute), laddove l'angolazione privilegiata dagli altri studiosi è quella che vede il profetismo irrompere inaspettato nel contesto neoassiro a causa del fragile e precario periodo storico. Nissinen¹⁰ ha prudentemente suggerito di motivare il rinnovato vigore che la profezia assunse nel periodo neoassiro non come una improvvisa "ricomparsa" dei

9 S. Parpola, "The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy", *Journal of Near Eastern Studies* 52/ 3 (1993), pp. 161-208.

10 M. Nissinen, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (Society of Biblical Literature: Writings from the Ancient World 12), Atlanta, Georgia, 2003.

profeti: i profeti, secondo lo studioso, c'erano sempre stati, ma i re li valutarono in maniera diversa in tempi diversi.

Ulteriore aspetto che le recenti ricerche hanno maturato e (s)confessato è stato accreditare il fenomeno profetico alla Mesopotamia tutta, e non solo ad una manifestazione specificatamente semitico-occidentale. Questa interpretazione era stata postulata per spiegare la diffusione del fenomeno profetico in area semitico-orientale in termini di "aramaizzazione" dell'Assiria¹¹: si tratta di un'ipotesi da scartare vigorosamente, e la prova schiacciante a favore di una genuinità profetica mesopotamica sono proprio i caratteri del tutto peculiari, idiosincratici del profetismo mariota e neoassiro.

Infine si è reso necessario corroborare l'"aria di famiglia" che si individua chiaramente tra la profezia mariota, neoassira e quella biblica.

Le strade fino ad ora percorse prevedono tutte una deviazione verso il terreno movimentato degli studi biblici. È una direzione che ha tentato la maggior parte degli studiosi approcciatisi alla profezia extra-biblica, in virtù delle evidenti analogie e dell'"aria di famiglia" che si percepisce tra le varie manifestazioni testuali. Il confronto è immancabile, quasi obbligatorio; l'accostamento tuttavia rischia di svantaggiare l'elemento extra-biblico, defocalizzato rispetto all'eminente elemento di paragone. Ciò che rischia di realizzarsi in altre parole è un avvicinamento volto a bilanciare e convalidare quali e quanti elementi pre-canonici (= biblici) fossero presenti prima della redazione testuale biblica, quanto i testi marioti e neoassiri siano stati precursori della profezia biblica. Il risultato è un avvilitamento, quasi una mortificazione del profetismo mariota e neoassiro, che viene etichettato come anticipatore del "vero" profetismo, quello concretizzatosi pienamente nei Libri Profetici biblici, snaturando così l'essenza del tutto propria e peculiare del profetismo mariota e neoassiro e negando loro una identità distintiva rispetto a quella biblica. Non è inusuale leggere nei vari studi comparatistici sul profetismo "ciò che manca nella profezia mariota/neoassira ...", "il grande assente nella profezia mariota/neoassira ...": con tali affermazioni viene evidenziata una carenza, una insufficienza del tutto sbilanciata, perché ad essere collazionate sono epoche, culture, ambienti, strutture socio-economiche del tutto diverse che hanno dato vita a prodotti sovrastrutturali evidentemente e inevitabilmente diversi. Come ha giustamente scritto Joachim Schaper, bisogna sforzarsi di evitare di incorrere nella "parallelomania rampante negli studi biblici e in quelli ad esso

11 H. Tadmor, "The Aramaization of Assyria: Aspects of Western Impact", in H. Kühne, H. J. Nissen, H. J. Renger, Johannes (Hrsgg.), *Mesopotamien und seine Nachbarn: politische und kulturelle Wechselbeziehungen im alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr. (XXV Rencontre Assyriologique Internationale, Berlin 3. bis 7. Juli 1978)* (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 1), Berlin, 1987, p. 458.

collegati”¹². È un errore metodologico quello di comparare i due *corpora* l’uno come conseguente dell’altro, perché si ignora che vengono confrontati due costrutti di profetismo soggiacenti a specificità storiche, politiche, economiche, sociali e culturali ben distinte e più o meno distanti cronologicamente.

Prescindendo dall’eterno dibattito tra le teorie sulla tradizione e storia del testo¹³, nell’ambito dello studio del profetismo biblico vengono problematizzate e contrapposte diverse categorie ermeneutiche: teologia *versus* ideologia, “teologia dell’Antico Testamento” rispetto a “storia della religione nell’Israele Antico” e così via, ma la grande categoria oggetto di dibattito tra gli studiosi è quella della storicità del contenuto, e in riferimento al profetismo biblico le domande che in letteratura ci si pone sono: chi è il profeta? Chi è stato? È possibile individuare e identificare il profeta letterario con un profeta storicamente esistito?

Quello della storicità è invero un argomento spinoso, e trascurarlo è un altro errore metodologico non scevro di ripercussioni nella critica testuale, rendendo quest’ultima difettosa di affidabilità storica.

Sul tema dell’affidabilità storica è già rivelativo il dato lessicale relativo a ciò che intendiamo per ‘storia’. La lingua italiana deve fare i conti con un *impasse* linguistico che in lingua inglese non si realizza: quest’ultima ha nettamente differenziato la *story* dalla *history*, mentre in italiano possediamo la parola ‘storia’, ma essa può venir identificata tanto come un resoconto di eventi realmente accaduti e suffragato da documenti, fonti, materiale originario, ecc., tanto come una narrazione di fantasia, una costruzione letteraria. Nell’ambito degli studi sul profetismo biblico, nel passato si erano distinte due fazioni, quella che tendeva a connotare di effettiva storicità (*history*) il racconto biblico, e quella che negava ad esso qualsiasi valore storico, relegandolo a totale creazione letteraria (*story*). Attualmente lo stato dell’arte si mantiene in equilibrio considerando e ammettendo la duplice natura del testo biblico: è di fatto una rielaborazione letteraria successiva allo svolgimento dei fatti, i quali sono stati costantemente de-contestualizzati, ri-attualizzati e ri-formulati in modo tale da ottenere valenza e pregnanza permanente. A titolo di esempio menzioniamo la straordinaria attenzione che è stata rivolta al profeta Isaia. Il libro del profeta scrittore in passato è stato sviscerato fino al livello del minimo morfema, nel tentativo di ricostruire la sua identità storica, di catturare l’uomo storicamente esistito presumibilmente intorno

12 J. Schaper, “Prophecy in Israel and Assyria: are we comparing apples and pears? The Materiality of writing and the avoidance of parallelomania”, in R. P. Gordon, H. M. Barstad (eds.), “*Thus Speaks Ishtar of Arbela*”. *Prophecy in Israel, Assyria and Egypt in the Neo-Assyrian Period*, Winona Lake, Indiana, 2013, pp. 225-238.

13 Per il quale si veda E. Zenger, *Introduzione all’Antico Testamento*, Brescia, 2013³, pp. 47-78, 93-196.

al VIII secolo a.C. e che, dotato di un carisma e di una speciale inclinazione fuori dal comune, scrisse di suo pugno il libro che porta il suo nome. Nel corso del tempo gli studi hanno accettato un' amara verità difficile in precedenza da riconoscere: è pressoché impossibile ricostruire l'Isaia storico. Il mutuo consenso raggiunto ha però condotto ad un nuovo modo di approcciarsi al libro di Isaia: non più focalizzato sul personaggio, bensì sul testo, sull'unica, concreta evidenza materiale storicamente realizzatasi, e sulla base del testo e delle sue caratteristiche lessicali e linguistiche, inferire possibilità di elaborazione, composizione e redazione storiche, come ha recentemente ed efficacemente fatto M.J. de Jong¹⁴. Ferdinand Deist¹⁵, Robert Wilson¹⁶ e Jonathan Stöckl¹⁷ hanno proposto nuovi approcci per lo studio del profetismo Vicino Orientale, biblico ed extra-biblico, che elude il *focus* sulla personalità del profeta per concentrarsi sul ruolo e sulla funzione socio-antropologica del profeta nel Vicino Oriente. Si tratta di nuovi orientamenti paradigmatici, auspicabili - invero nonostante la scarsità di elementi archeologici per ora disponibili alla valutazione teorica - per la considerazione storico - contestuale all'interno della quale si colloca il fenomeno profetico *tout court*, contemplando in alcuni casi anche l'analisi filologica del lessico a nostra disposizione.

Il profetismo biblico come “obiettivo e somma finale di una lunga catena culturale”¹⁸ non è una valutazione che intendiamo considerare: la realizzazione di una tradizione profetica scritta non sembra essere la volontà degli autori del materiale epistoriale mariota, sembra essere solo una parziale maturazione neoassira, mentre è chiaramente uno degli intenti dei tradenti biblici.

L'orizzonte di attesa considerato dai redattori biblici è il popolo nella sua permanente (propugnata e instillata) tensione verso Dio, come permanente e paradigmatica è la parola nel messaggio divino; lo scriba neoassiro versa i suoi sforzi nell'elaborazione letteraria di una

14 M. J. de Jong, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets. A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies* (Vetus Testamentum, Supplements 117), Leiden-Boston, 2007.

15 F. E. Deist, “The Prophets: are we heading for a paradigm switch?”, in: V. Fritz, K.- F. Pohlmann, e H. -C. Schmitt (Hrsgg.), *Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für O. Kaiser* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft = BZAW 185), Berlin, 1989, pp.1-28.

16 R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia, 1980.

17 J. Stöckl, *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison* (Culture and History of the Ancient Near East 56), Leiden, Boston, 2012.

18 “When the specialists of the Old Testament look at near eastern prophecy, they often do it as a quest of the origins, of the so-called ‘historical roots’, in other words from a ‘genetic’ point of view, trying to establish the ‘genealogy’ of prophecy. the basic idea is that Biblical prophecy is practically the most accomplished expression of prophecy. the extra-Biblical documents, from Mesopotamia, Syria, Palestine, Anatolia, are not framed in their own context, but are considered only as parallels or ‘forerunners’ of Biblical prophecy. the problem is only to understand how the different pieces of extra-Biblical evidence have flown together to the final product, which appears like the aim and the sum of a long cultural chain.” (C. Bonnet e P. Merlo, “Royal Prophecy in the Old Testament and in the Ancient Near East: Methodological Problems and Examples”, p. 77, *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* (= SEL) 19 (2002), pp. 77-86).

comunicazione il cui destinatario finale è, circolarmente, sempre uno (il re), mentre le lettere mariote sono spiccatamente pragmatiche, immediate, con un orizzonte di attesa che coincide con l'immediata contingenza presente. La continuità sta nel valore riconosciuto alla parola profetica, valore che non è mai venuto meno è che si è via via connotato sempre più di pregnanza eterna e universale, in un costante dialogo tra passato, presente e futuro.

2. Contesto storico del profetismo vicino-orientale antico

2.1. Profetismo nel II millennio a.C. : Mari

La scoperta dei testi cuneiformi nel Palazzo Reale di Mari ha non solo reso nota una cultura vivace sulla quale non sapevamo molto, ma ha anche reso possibile mutare congetture che erano state fatte sulle basi di conoscenze troppo scarse. Mari (odierna Tell Ḥariri) era una regione cruciale, di scambio e di passaggio obbligato tra la Mesopotamia e la Siria settentrionale, ambiente, anche geomorfologicamente parlando, bimorfico, stretto tra l'alluvio meridionale e un tipo di agricoltura non irrigua tipicamente settentrionale. L'elemento socio-culturale spicca però nettamente: in quanto crocevia di genti e popoli, Mari non poteva che accogliere al proprio interno due realtà sociali diverse, che purtroppo non seppero comunicare adeguatamente. Nel medio Eufrate, infatti, se da un lato si ergeva il Palazzo Reale, sede del polo organizzativo statale al quale afferivano vari gruppi sociali e professionali, dall'altro circolavano tribù pastorali, nomadi e di lingua amorrea, che praticavano l'agricoltura e la pastorizia transumante. Opinione comune era quella di considerare Khanei, Beniaminiti e Sutei come le tre confederazioni tribali nel regno di Mari; è stato chiarito invece che con il termine Khanei ci si riferisce genericamente ai nomadi, e che le altre tribù principali sono i Banu-Yamina (Beniaminiti), cioè "figli della destra" e i Banu-Sim'al, "figli della sinistra", con riferimento alla loro dislocazione rispettivamente meridionale e settentrionale (i Sutei, localizzati verso la Siria, erano più mobili ed esterni)¹⁹. Quando la dinastia regnante, di appartenenza sim'alita, volle tentare l'asservimento dei Beniaminiti, colse la difficoltà del progetto, che si trascinò per anni dando luogo a vere e proprie guerre. Un aspetto sorprendentemente frequente, di cui siamo ragguagliati grazie ai testi cuneiformi riscoperti, è il permanente stato di belligeranza, cronicamente alimentato dai tentativi espansionistici dei vari Yaḥdun-Lim di Mari, Naram-Sin di Ešnunna, Šamši-Adad di Assiria, Ḥammurapi di Babilonia.

Le tavolette d'archivio mariote possono essere datate dalla metà del XXIV secolo a.C. (quindi di epoca presargonica) fino al XVIII secolo a.C. (1761 a.C.) circa, vale a dire quando Mari venne rasa al suolo e incendiata dalle truppe di Ḥammurapi. Non deve sorprendere che le tavolette presargoniche e in generale quelle precedenti ai regni di Yaḥdun-Lim e Zimri-Lim siano scarse:

19 M. Liverani, *Antico Oriente. Storia società economia*, Roma-Bari, 2011, p. 317.

Mari è stata distrutta diverse volte, e ogni distruzione comportò la cancellazione di testi d'archivio, come del resto accadde anche per parte del materiale d'archivio dell'epoca di Zimri-Lim.

Ciò di cui possiamo usufruire è comunque sufficiente per permetterci di illustrare un'epoca, quella mariota amorrea, endemicamente vessata dalla litigiosità dei suoi vicini, ma anche dei suoi sovrani. Già di Yaḥdun-Lim sappiamo che fu un intraprendente guerriero e costruttore, il quale si definì «re di Mari e del paese di Banu-Sim'al», e che però fu probabilmente assassinato da suo figlio Šumu-Yamam, il quale a sua volta regnò pochi anni, vittima di una fatale congiura dei suoi servitori. Dopo la morte di Šumu-Yamam si apre il periodo di gran lungo più noto di Mari, ossia quello dei regni di Yasmaḥ-Addu e soprattutto di Zimri-Lim. La figura del primo in realtà fu sempre offuscata dalla personalità prorompente e potentissima del padre, Šamši-Addu, a tal punto che quando l'anziano padre morì, il pallido Yasmaḥ-Addu scomparve dalla scena mariota non lasciando tracce di sé.

Subentrò sul trono mariota Zimri-Lim, il quale durante il suo regno dovette affrontare numerosissimi conflitti: inizialmente i Beniaminiti gli dettero filo da torcere, ma seguì un'alleanza che assicurò un breve periodo di pace. Fu invero breve, perché dobbiamo ricordare che in quel periodo la Mezzaluna Fertile vanta alcuni tra i suoi più risoluti e disinvolti sovrani: ad ovest Ya-rim-Lim di Aleppo e Amut-pi-El di Qatna, al centro Zimri-Lim di Mari, ad est Ḥammurapi di Babilonia, Ibâl-pî-El di Ešnunna e Rim-Sin di Larsa. Infatti nonostante tra loro si chiamassero “fratelli” (e quindi si riconoscevano come sovrani di pari rango), non attesero a mettere le mani gli uni sui territori dell'altro. Lontano da casa, mentre compiva un viaggio diplomatico nel Mediterraneo, Zimri-Lim venne a conoscenza della presa elamita di Ešnunna; seguì un'immediata alleanza Babilonia-Mari-Aleppo contro l'Elam che ottenne il ritiro elamita. Poi emerge Ḥammurapi, il quale si appropria di Larsa e vagheggia un'espansione oltre i confini stabiliti, rompendo il patto con il suo alleato Zimri-Lim, occupando Mari, saccheggiandola e infine distruggendola²⁰.

Definire Mari “città” è rischioso, come fa notare D. E. Fleming²¹: gli scavi archeologici hanno portato alla luce un numero irrisorio di residenze private per ogni periodo storico, mentre emerge un sito dominato esclusivamente dai palazzi e dai templi. Ad ogni modo si tratta di una società gerarchizzata alla maniera sbilanciata e instabile caratterizzante la rivoluzione urbana: la nascita della città coincide con la centralizzazione del potere, la specializzazione lavorativa e la

20 A. Catagnoli, M. Bonechi, “Gli archivi di Mari (ca. 1820-1758 a.C.)”, in P. Matthiae (ed.), *Gli Archivi dell'Oriente Antico, Archivi e Cultura*, n. 29, Roma, 1996, p. 104.

21 D. E. Fleming, “Prophets and Temple Personnel in the Mari Archives”, in L. L. Grabbe e A. Ogden Bellis (eds.), *The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets and Other Religious Specialists in the Latter Prophets* (Journal for the study of the Old Testament, Supplement Series, 408) London, 2004, p. 47.

gerarchizzazione sociale. L'accentramento del potere è inizialmente nelle mani dell'*élite* templare, e poi nel II millennio a.C. subentrano i poteri laici palatini. I due centri principali di direzione complessiva manifestano sé stessi architettonicamente attraverso la costruzione dei due edifici precipui del Vicino Oriente antico: il palazzo reale e il tempio, quest'ultimo evidente sul piano urbanistico da varie forme architettoniche, tra cui il tipico tempio torre o - *ziqqurrat*. Se all'interno del palazzo vivevano e operavano re, la famiglia reale e un nutrito gruppo di servitori e funzionari palatini di ogni ordine e grado, i templi erano la sede dei cosiddetti "funzionari templari".

Dobbiamo in un certo senso ringraziare Hammurapi per averci concesso il privilegio di disporre di un numero decisamente considerevole di lettere e altri documenti che evidentemente furono ritenute importanti, e che ci comunicano informazioni preziosissime sui ruoli e le responsabilità di cui erano incaricati i membri appartenenti al gruppo di "funzionari templari". La maggior parte delle lettere risalgono al regno di Zimri-Lim, di cui ci meraviglia l'assiduità e lo strenuo incoraggiamento che questo sovrano profuse nel creare una vera e propria cultura del controllo dell'informazione. La rete di informatori del sovrano mariota era estesa e attenta, pronta a captare qualsiasi segno, voce, enunciazione e messaggio che potesse riguardare il re o necessitasse di essergli comunicato. Il sovrano richiede espressamente la repentina notifica di qualsiasi messaggio divino che lo riguardasse e dai testi cuneiformi a nostra disposizione ammiriamo la diligenza dei funzionari del re, grazie ai quali siamo messi al corrente di come, dove, da e attraverso chi giungesse il messaggio divino.

Vengono menzionati nei documenti epistolari un certo numero di templi dislocati nei vari governatorati e distretti regali (tra cui Terqa, Tuttul, Dēr, Dašrān, Sagarātum), all'interno dei quali svolgevano i loro compiti i membri del personale templare. Tra di essi non può non essere menzionato il potente *bārûm*, l'indovino, colui che tra tutti gli addetti templari godeva di maggiori privilegi e riconoscimenti. Accanto al *bārûm*, e tra gli altri, poteva esserci anche quello che noi chiamiamo "profeta", ma in Mari non c'è un solo termine che si avvicini anche solo lontanamente al nostro "profeta". Essi vengono chiamati in modi diversi, i cui più diffusi sono l'*āpilum* e il *muhhûm* (per una discussione dei due termini e degli individui in tal modo designati rimandiamo al capitolo successivo). Il tempio è effettivamente l'ambiente privilegiato e il più adatto al compimento della comunicazione divina: esso è il luogo della rivelazione divina per eccellenza. Tuttavia non c'è consenso unanime per quanto riguarda la stabilità del messaggero divino: Fleming è restio nel valutare *āpilum* e *muhhûm* come membri effettivi e permanenti di un certo tempio²²,

22 D. E. Fleming, "Prophets and Temple Personnel in the Mari Archives", in *op. cit.*, pp. 44-64.

mentre van de Toorn sostiene che tutti i profeti sono profeti templari, anche se non necessariamente li impiegati a tempo pieno²³. Non possiamo dare una valutazione certa circa la permanenza costante del profeta nel tempio, dai testi non è esplicitato se essi fossero funzionari templari stabili e in qualche modo retribuiti, come possiamo invece suggerire con un certo margine di sicurezza per quanto riguarda il *bārûm*, il divinatore, “ufficiale regale con opportunità di carriera praticamente senza limiti”²⁴. Sappiamo che il *bārûm* era interpellato con assiduità, e d’altro canto il suo era un lavoro che richiedeva un costante monitoraggio dei segni atmosferici e quindi divini, è verosimile invece che il coinvolgimento dell’operatore *āpilum/muḥḥûm* non fosse così abituale.

L’interessamento dell’*āpilum/muḥḥûm* implicava una circostanza del tutto eccezionale, o inusuale ovvero oggetto di preoccupazione regale: il perché questi individui vennero interpellati con un’urgenza mai vista o documentata prima e proprio durante il regno di Zimri-Lim è una domanda a cui si può rispondere contemplando il contesto storico-politico nel quale operò il sovrano (non è del tutto impensabile ritenere un mutamento di valutazione nei confronti dell’*āpilum/muḥḥûm* da parte del sovrano). Come abbiamo brevemente osservato all’inizio del paragrafo, la situazione politica che dovette fronteggiare Zimri-Lim non fu delle più pacifiche, e se i Benianimiti dopo un inizio turbolento vennero sedati, non fu così semplice avere a che fare con i suoi ben più potenti vicini e sovrani di altri regni, dai quali dovette guardarsi alle spalle (nonostante si chiamassero tra di loro “fratello”). L’apprensione di Zimri-Lim dev’essere stata tale da indurlo a coinvolgere tutto il personale templare, funzionari e governatori a sua disposizione da qualunque parte del regno, affinché lo mettessero al corrente di tutto ciò lo potesse riguardare. La necessità di ottenere un responso oracolare non era in alcun modo minacciata o ostacolata da un eventuale o repentino allontanamento del re, per una campagna militare o per un viaggio diplomatico: le missive dovevano giungere al re ovunque egli fosse. Moran²⁵ e Charpin²⁶, a tal proposito hanno distinto le lettere aventi contenuto profetico in base alla loro provenienza geografica, e Sasson ha dedicato un

23 K. van der Toorn, “Old Babylonian Prophecy Between the Oral and the Written”, *Journal of Northwest Semitic Languages* (=JNSL) n. 24, 1998, pp. 55-70. Ristampato: in E. Ben Zvi (ed.), *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy*, Society of Biblical Literature, Symposium Series, n. 13, Atlanta, Georgia, 2000, pp. 219-234.

24 Fleming, “Prophets and Temple Personnel in the Mari Archives”, in *op. cit.*, p. 56.

25 W. L. Moran, “New Evidence from Mari on the History of Prophecy”, *Biblica* 50 (1969), pp. 15-56.

26 D. Charpin, “Le contexte historique et géographique des prophéties dans les textes retrouvés à Mari”, *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* (=BCSMS) 23, pp. 21-31.

intero lavoro a quest'argomento, combinando i punti di vista dei due studiosi che lo precedettero²⁷. Sasson distingue:

- a) profezie da Mari
- b) profezie da altri luoghi
- a₁) profezie provenienti dal dominio di Mari, ma non da Mari stessa
- b₁) profezie provenienti da città straniere

Constatiamo inoltre, che relativamente alle profezie provenienti da Mari, sono molte le profetesse che trasmettono messaggi da divinità femminili, ciò non solo perché parte del personale templare era costituito da donne, ma anche perché in periodo di guerra si assisteva ad uno spopolamento della componente maschile dal centro e dunque anche un venir meno della divinità maschile. La *communis opinio* era quella secondo cui le profezie da Mari sono quasi esclusivamente maschili nel senso che coinvolgono tanto operatori culturali di genere maschile quanto divinità maschili, eppure i testi ci informano che non è appannaggio della sola componente maschile la trasmissione profetica, nonché è assente qualsiasi esclusivismo di genere: anzi, per quanto riguarda la comunicazione divina per mezzo dei sogni, registriamo una netta prevalenza tutta femminile.

2.2. Profetismo nell'“Età degli Imperi”: l'Impero neoassiro

Nonostante le tavolette rinvenute a Ninive si riferiscano ai regni di Esarhaddon e Assurbanipal (680-631 a.C.), questi non possono essere infedelmente estrapolati e decontestualizzati senza infliggere un duro colpo all'accuratezza storica. Sarà quindi ritenuto utile contestualizzare le raccolte e i *report* orcolari pervenuti in un quadro storico ampio e che renda ragione del fu glorioso impero neoassiro e della realtà culturale in cui operavano gli enunciatori di messaggi profetici.

Agli inizi del I millennio l'Assiria si predispone già come potenza egemone, sebbene dovremo aspettare il VII secolo a.C. per osservare e constatare la sua assoluta invincibilità sugli altri stati, tanto che la storia individuale degli altri paesi potrà essere studiata solo a partire dalle fonti assire. Quantunque non venga messa in discussione l'indistruttibilità assira, è importante rendere conto degli altri stati che vissero e coesistettero con essa, che vennero subissati da essa in alcuni

²⁷ J. Sasson, “The Posting of Letters with Divine Message”, D. Charpin e J.-M. Durand (eds.), *Florilegium marianum II: Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot* (Mémoires de N.A.B.U. 3/Supplément à N.A.B.U. no. 2), Paris, 1994, pp. 299-316.

casi e in altri casi, le sopravvissero. All'est del Vicino Oriente Babilonia ed Elam erano vicini di lunga data, mentre Urartu era un nuovo arrivato; ad Occidente invece una serie di stati minori ebbero a che fare con l'Assiria, come quelli Neo-Ittiti, Israele, Giuda e gli stati Fenici.

Tra il 1000 e il 626 Babilonia visse un periodo molto difficile, da un punto di vista economico (crollo del sistema agricolo, perdita di controllo delle rotte commerciali), ma soprattutto da un punto di vista politico-sociale: i testi documentano subbuglio e violenza inauditi, lotte inter- ed extra-tribali. Le fazioni a contendersi il potere erano le tribù aramee, che tuttavia faticarono ad integrarsi nella società babilonese, e i Caldei, stirpe la cui origine non è stata identificata e che riuscirono ad integrarsi nella società babilonese e ad allearsi con essa contro l'avanzata assira. L'Elam si inserì nella coalizione Caldeo-Babilonese anti-assira. Di fatto, quest'ultimo piccolo e debole stato la cui situazione politica interna era caratterizzata da forte instabilità, sopravvisse all'Assiria (nel 647 a.C. Assurbanipal avrebbe messo a ferro e fuoco l'Elam, ma non lo avrebbe distrutto definitivamente) finché poi non venne a far parte dell'Impero Persiano.

Urartu è il novello stato formatosi nell'Anatolia Orientale le cui primissime notizie risalgono al XIII secolo a.C. Questa popolazione ebbe l'arguzia di sfruttare il vantaggio geomorfologico di cui godeva: ottenne e consolidò il controllo sul proprio territorio costruendo numerose fortezze sulla cima delle montagne, incentivò l'agricoltura congegnando impianti idraulici ed acquedotti e giunse ad un livello di splendore tale che nel VIII secolo a.C. gestiva le vie di comunicazione commerciale che dal nord della Mesopotamia e dell'Iran toccavano il Mediterraneo. Tuttavia, la sua fine fu violenta, ma non sappiamo l'identità del popolo che ne decretò l'epilogo, Cimmerici, Medi o Sciti, sta di fatto che alla fine del VI secolo a.C. gli Armeni rimpiazzarono gli Urartei come parte dell'Impero Persiano.

Ad ovest del Vicino-Oriente invece si trovano popoli molto diversi fra loro, in termini storici, socio-politici e culturali. Gli stati Neo-Ittiti conservarono alcuni tratti del II millennio, nella misura in cui ereditarono e continuarono a strutturarsi urbanisticamente in cittadelle con palazzo e tempio e ampie vallate a circondarle. Queste cittadelle erano un punto di riferimento architettonico e stilistico per i vicini, ed elegante fiore all'occhiello neoittita fu il portico con colonne, che gli assiri non tardarono a copiare. Economicamente erano sostenuti dal fatto di avere dominio sulle rotte di comunicazione commerciale, forti della cruciale posizione geografica la quale era anche motivo della brama d'appropriazione dei vicini. Gli stati Fenici invece, le cui città principali furono Tiro, Sidone e Biblo, sono ricordati per il lusso e prestigio dei beni materiali che prodigava (tessili, ad esempio), ma soprattutto per aver indisturbatamente dato inizio alla diffusione dell'alfabeto:

l'ebraico e l'aramaico, nonché il greco derivano i rispettivi alfabeti da quello fenicio. Gli stati di Israele e Giuda (dai nomi di alcuni loro re: “casa di Omri” e “casa di Davide” rispettivamente, secondo le fonti neoassire) ebbero storie separate ma indissolubilmente intrecciate: storie che sono state spesso ricostruite sulla base della Bibbia ebraica, fonte precaria di affidabilità storica, la quale di fatto riflette un punto di vista giudeo e un'ideologia teologica secondo cui le azioni umane vengono predisposte dal volere divino.

Geograficamente con “Assiria” ci riferiamo ad una regione nell'alto Tigri, cinta dai monti Zagros ad est e a nord dal massiccio dell'Armenia, mentre a sud-ovest quest'area confinava con la pianura mesopotamica (la zona corrisponde all'attuale Iraq settentrionale). Si tratta di una regione che era già popolata durante il Paleolitico e che sarà poi interessata da processi di interazione culturale con la più avanzata cultura urbana della Bassa Mesopotamia ed influenzata dalla cultura sumerica nel III millennio a.C. Alla fine del III millennio a.C. fu colonizzata da una popolazione semitica, gli Amorrei, ed è proprio da questo momento che possiamo parlare di civiltà, storia e cultura “assira”.

Croce e delizia di questa popolazione fu l'espansionismo aggressivo che la caratterizzò e che sarà il suo marchio di riconoscimento nei secoli successivi (non è esagerata l'espressione “macchina da guerra” per designare l'atteggiamento politico assiro), e che venne sapientemente ed ideologicamente elaborato nella Bibbia ebraica. L'elaborazione biblica non è del tutto deformante: la politica imperiale neoassira si distinse davvero per perseveranza e violenza, fin dagli albori del periodo paleoassiro (1950-1750 a.C.), consolidandosi nel periodo medioassiro con Tiglatpileser I (1115-1076 a.C.) e proseguendo, con alti e bassi, nel periodo iniziato nel 911 a.C. e conclusosi drammaticamente nel 612 a.C. con la caduta di Ninive realizzata dai Medi e dai Caldei. Durante il periodo neoassiro, tre furono i momenti tra i più epici e tristemente noti ai posteri: la distruzione del regno di Israele, regno ebraico del nord, da parte di Sargon II nel 722 a.C., il tentativo di conquista di Gerusalemme, capitale di Giuda, regno ebraico del Sud, da parte di Sennacherib nel 701 a.C. andato in fumo (l'esito finale è dibattuto: la Bibbia parla di “un angelo del Signore” che colpì l'esercito assiro a Gerusalemme²⁸; Erodoto afferma che furono decimati da una malattia diffusa dai topi d'Egitto) e la devastazione di Babilonia nel 689 a.C. narrata nelle iscrizioni volute da Sennacherib, il quale non si trattiene dall'arricchire il resoconto dell'annientamento dell'antica e prestigiosa città meridionale con una spietata e sadica crudeltà. Il contraltare a tutta questa

28 *Isaia* 36-37; 37:36: «Quella stessa notte scese l'angelo del Signore e colpì nell'accampamento d'Assiria centottantacinquemila uomini».

situazione disastrosa fu l'abbellimento e l'ampliamento della città di Ninive, che fu capitale dell'impero assiro proprio tra il 700 a.C. circa e il 626 a.C. C'è una diretta correlazione tra campagne militare e grandi progetti edilizi, infatti il bottino di guerra veniva impiegato non per tutelare, sostenere, alimentare i cittadini-sudditi del re, ma per allestire uno scenario di lustro e fasto architettonico e urbano, contribuendo di fatto a rinsaldare un sistema economico che era rimasto uguale fin dal periodo paleo-assiro, vale a dire un sistema economico a favore dell'élite imperiale e perciò squilibrato, il cui motore era in fondo la guerra.

Se la condotta imperiale neoassira in politica estera fu moralmente discutibile, lo stesso può essere detto a proposito della politica interna, e non solo in termini economici. Tutto il periodo neoassiro fu segnato da difficoltà esterne e interne, quest'ultime nelle forme di intrighi e macchinazioni tra i vari membri della corte, dell'apparato burocratico e militare, o in forme di prevaricazione e abuso di potere endemici. Già da tempo la successione al trono era diventato un gran problema, come si può immaginare, e il problema era tale che coinvolgeva praticamente tutta la classe dirigente. Sennacherib designò come suo erede il figlio minore, Esarhaddon, scelta con molta probabilità influenzata dalla madre di questi, l'aramea Naqi'a (Zakūtu in babilonese), fu confermata da ogni sorta di responso divino fosse disponibile, astrologico o oracolare, nonché da un giuramento di fedeltà che venne fatto pronunciare da tutti i membri della corte. Tale teatrale allestimento provocò l'ira dei fratelli del principe designato Esarhaddon, i quali ordirono una congiura che si concluse con l'assassinio di Sennacherib e proseguì in una vera e propria guerra civile, che infine vedrà la vittoria e l'ascesa al trono di Esarhaddon nel 681 a.C. Come prima di lui suo padre Sennacherib volle prendere distanze dal proprio padre, Sargon II l'"usurpatore", gestendo il potere in modo diverso, così anche Esarhaddon, inquieto per quanto era accaduto a Babilonia, decise prontamente di riparare ai danni paterni, ricostruendo non solo la capitale babilonese e i suoi templi, ma anche una serie di centri minori. La solerte operazione di Esarhaddon si motiva con i numerosi crucci di natura religiosa che lo afflissero durante la vita, e che ben si riflettono nella collezione di oracoli profetici a lui rivolti (o a sua madre Naqi'a/Zakūtu, e che dunque hanno sempre a che fare con il re). Ad impensierire il sovrano non erano però solo tensioni di ordine religioso, ma anche tarli di natura politico-imperiale. L'Assiria era circondata ovunque da potenziali se non dichiarati avversari, con i quali Esarhaddon ebbe a che fare. Non stupisce dunque constatare quanto l'attività militare del novello sovrano fu movimentata: in Anatolia preoccupavano le

ribellioni dei montanari del Tauro e le incursioni di Cimмери²⁹ e Sciti³⁰, mentre tra Urartu³¹ e Assiria destava problemi lo Stato-cuscinetto - regno di Šubria. Non è finita qui, perché altri popoli diedero filo da torcere ad Esarhaddon, tra i quali i Mannei³², fino ad allora rimasti nell'ombra, ma che pian piano manifestarono un profilo politico sempre più minaccioso (nel 676 si ribelleranno al sovrano assiro, interrompendo il commercio di cavalli), ed anche i Medi³³, i quali cominciarono a distinguersi come forza economica (cavalli, metalli e altri prodotti del commercio iranico) e militare. Altra spina nel fianco assiro fu l'Egitto, nei confronti del quale Esarhaddon optò per un intervento aggressivo, avvantaggiato dalla temporanea debolezza egiziana³⁴. La risoluzione del re assiro fu vincente, ma solo all'inizio, poiché se la conquista non fu problematica, il controllo di un territorio così distante rivelò tutti i suoi difetti; non troppi perché Esarhaddon perdesse le speranze, e infatti qualche anno dopo la sostanziale disfatta, egli organizzò una nuova spedizione di cui non vide la fine, perché vi morì lasciando insoluto il dilemma egiziano.

Le insidie di corte sono dure a morire, così come dura a morire fu l'autorità della regina madre Naqi'a/Zakūtu, che probabilmente ancora una volta rese manifesta tutta la sua influenza, condizionando la successione di Esarhaddon. Quest'ultimo scelse come suo successore il figlio minore Assurbanipal, mentre al figlio maggiore Šamaš-šumu-ukin fu riservato il trono di Babilonia, e così come era accaduto per la sua successione, anche quella del figlio minore fu resa effettiva sul piano ufficiale e pubblico da un giuramento di fedeltà che venne fatto pronunciare anche dai Medi (guardie del corpo del principe ereditario).

Fin dagli inizi del suo regno (668-629 a.C.) Assurbanipal si distinse dai suoi predecessori: non re guerriero, ma re colto e istruito, efficiente nella lettura e interpretazione di iscrizioni antiche

29 I Cimмери sono un'antica popolazione, probabilmente affine agli iranici delle steppe e dunque di origine indoeuropea del Caucaso. Dai Cimмери prende il nome la Crimea, un tempo nota come Cimmerica.

30 Furono una popolazione nomade indoeuropea di ceppo iranico, secondo uno studio recente proveniente più dall'Europa orientale che non dall'Asia centrale, verosimilmente dalla Siberia meridionale, tra Mar Caspio e Monti Altaj (Keyser, C. Bouakaze, C. Crubézy e al., *Ancient DNA provides new insights into the history of south Siberian Kurgan people*, *Human Genetics* 126 (2009), p. 395. <https://doi.org/10.1007/s00439-009-0683-0>, ultimo accesso 6 gennaio 2013). Per quanto riguarda l'etnonimo, gli Sciti chiamavano se stessi "Skula" mentre Assiri ed Ebrei trassero il nome *aškuza/iškuza* tramite gli Sciti stessi, proprio da questo nome deriverebbe il nome originario Skuza, pressoché identico al greco Σκῦθης, mutuato dal prototipo iraniano **Skuda-*, dalla radice **skeud-*, "gettare, tirare". Il significato del nome sarebbe quindi "arciere". (Oswald Szemerényi, *Four old iranian ethnic names: Scythian - Skudra - Sogdian - Saka*, Vienna, 1980, pp. 21-22).

31 *Biainili* in urarteo, fu un antico regno che corrisponde all'attuale Armenia, il cui nome corrisponde al biblico Ararat.

32 Fu un antico popolo di origine sconosciuta che visse in un'area (di solito allora chiamata Mannea) corrispondente all'attuale Iran nord-occidentale.

33 Fu un popolo iranico che occupò gran parte dell'odierno Iran centrale e occidentale, a sud del Mar Caspio.

34 Definita con umiliante *verve* letteraria "canna rotta", in *Isaia* 36:6: «Ecco, tu confidi nell'Egitto, questa canna rotta che penetra nella mano e la fora se qualcuno vi si appoggia. Così è il faraone, re d'Egitto, per tutti quelli che si fidano di lui».

in sumerico e accadico, nonché capace di interpretare le serie canoniche di presagi epatoscopici e astrologici. Un sovrano così competente in quelle che erano considerate le discipline sapienziali per eccellenza non poté non volere un biblioteca personale, la famosa biblioteca reale di Ninive, la quale fu immediatamente allestita e organizzata con criteri filologici qualitativamente superiori a qualsiasi biblioteca precedente nota. Sembra che già con Tiglatpileser I in età medioassira, si ebbe la costituzione di una analoga biblioteca reale, ma per organizzazione e vastità delle collezioni non sembra che questa possa reggere il confronto con la nuova. In politica estera Assurbanipal compì innanzitutto una scelta di caparbia disillusione, vale a dire rinunciò ad intervenire in Egitto, essendosi reso evidentemente conto che il controllo assiro di un territorio così distante era cosa inverosimile da realizzare. Da Babilonia non ci si aspettava alcun movimento, eppure fu proprio il rancoroso fratello maggiore di Assurbanipal, Šamaš-šumu-ukin, cui era stata assegnata la corona di Babilonia, ad alzare i toni del rapporto, coalizzando Elam, Egitto, Arabi ed Iranici contro l'Assiria, governata dal fratello. La sequenza degli avvenimenti è complessa, ma in breve il conflitto si risolse con la presa di Babilonia da parte delle truppe di Assurbanipal, la morte di Šamaš-šumu-ukin tra le fiamme del suo palazzo, e l'eliminazione dell'Elam.

L'invincibilità dell'impero neoassiro sembra aver raggiunto il suo apice con il regno di Assurbanipal, ma fu proprio dopo la morte di quest'ultimo che cominciò a tratteggiarsi a tinte sempre più forti la parabola discendente dell'impero, che culminerà nella distruzione di Ninive nel 612 a.C. per opera delle truppe congiunte e fresche di alleanza di Caldei e Medi.

Avevamo anticipato che tutti gli oracoli profetici nelle collezioni cuneiformi neoassire sono indirizzate ad Esarhaddon e Assurbanipal, e l'illustre precedente mariota ci aiuta a comprendere il motivo dell'esclusività della ricezione. Nonostante le iscrizioni a nostra disposizione siano caute e prudenti nella narrazione e nel linguaggio (certamente non sfoggiano il lessico crudo delle iscrizioni di Sennacherib), i regni di Esarhaddon e Assurbanipal furono tra i più turbolenti e movimentati, in politica estera e interna, e dunque non stupisce la solerzia di tutto l'apparato divinatorio che si adoperò affinché non mancasse sostegno e conforto divino.

Il clima di crisi e difficoltà fu ancora una volta la sorgente da cui zampillarono e il fervore profetico e l'impegno scribale, l'uno braccio (e forse anche filtro interpretativo) dell'altro nella creazione delle collezioni che analizzeremo in seguito e che costituiscono una valida manifestazione esemplificativa di come funzionava la macchina ideologica assira³⁵.

35 Nella stesura del paragrafo, ho attinto da M. Liverani, *Antico Oriente. Storia società economia*, Roma-Bari, 2011, (II ed.), e da M. Van der Mieroop, *A History of the Ancient Near East (ca. 3000 – 323 BC)*, Malden, MA, 2007 (II ed.).

2.3 Il contesto storico del *Tanakh*: una sintesi del dibattito in corso

Ricostruire anche a sommi capi la storia del plurisecolare dibattito a proposito dell'antico Israele è un'operazione per la quale a malapena basterebbe un libro. Ciò su cui ci soffermeremo brevemente sono alcune 'etichette', adottate come chiavi di lettura critica e di approcci metodologici diversi e spesso non comunicanti, come ad esempio "antico Israele". Gli studiosi, storici e critici, si sono chiesti se avesse davvero senso parlare di un antico Israele, data la penuria di materiale archeologico rinvenuto dalla Palestina e soprattutto data l'evidenza testuale dominante della Bibbia ebraica, la quale sì, riferisce di un Israele antico, ma non possiamo esser certi della veridicità storica di tale ricostruzione.

Partiamo dall'etichetta con cui abbiamo a che fare: "antico Israele". Innanzitutto: un "Israele" antico, è esistito? È esistita una realtà storica, socio-economicamente e culturalmente strutturata, riconosciuta col nome di "Israele"? La risposta è sì, e non solo perché ce ne parla la *Tanakh*, ma la conferma della storicità di tale realtà proviene da diversi documenti collocati tra il IX e l' VIII secolo a.C. : la stele di Meša, re di Moab e le iscrizioni del re assiro Salmanassar III. Di seguito alcune righe dalla stele di Meša:

“Sono Meša, figlio di Kamošyat, re di Moab, il Dibonita. Mio padre regnò su Moab per trent'anni e io regnai dopo mio padre. Io feci quest'altura per Kamoš in Qeriho, altura (?) di salvezza, poiché egli mi salva da tutti gli assalti e mi fa trionfare su tutti i miei avversari. Omri era re d'Israele e oppresse Moab per molti giorni poiché Kamoš era in collera contro il suo paese. Gli successe suo figlio che disse: «Opprimerò Moab». Al mio tempo egli aveva parlato così, ma io trionfai su di lui e sulla sua casa. E Israele fu rovinato per sempre.” [KAI 181, r. 1-5]

Appurato che un "Israele" esistette (non sappiamo tuttavia se il termine si riferisse anche alla regione meridionale di Giuda o alla sola regione settentrionale)³⁶, ci chiediamo come poterne parlare, quali e quante fonti ci permettono di trarre inferenze sufficientemente affidabili e congrue

36 Per quanto riguarda la "nascita" di Israele: «[...] si è formato nel XII secolo a.C. come una 'società mista', i cui membri non provenivano in prevalenza dall'esterno, ma erano già prima nel paese, in parte come seminomadi negli spazi liberi tra le città-stato, in parte anche come 'Cananei' che accettano il nuovo sistema sociale. Dal punto di vista storico e archeologico, si può in realtà constatare in quell'epoca una decadenza culturale dei regni cittadini cananei, anzi perfino la distruzione di singole città[...]. Israele è sorto come conseguenza di questa decadenza [...], come conseguenza del venir meno della potenza egiziana in quell'area e del crollo delle città-stato cananee» (E. Zenger, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia, 2013³, pag. 362).

ad una ricostruzione storica. La scarsità del materiale archeologico non viene in soccorso e chiaramente neppure i testi precedentemente menzionati offrono un chiaro e ampio quadro storico; l'evidenza testuale più corposa è decisamente la *Tanakh*. Sorge qui una domanda spinosa: può, la Bibbia ebraica, essere una valida fonte storica per ricostruire la realtà antico israeliana? Sì e no: l'Antico Testamento non può essere assunto al rango di attendibile testimonianza storica, in virtù del genere letterario a cui appartiene³⁷ e di conseguenza del fatto che è una rielaborazione letteraria successiva agli eventi narrati. La coerenza solleciterebbe dunque a negare una qualsivoglia pretesa di verità storica alla Bibbia ebraica, ma non è metodologicamente corretto, ed è in fondo frutto di pregiudizi contestare ad un prodotto sovrastrutturale di tale portata la propria credibilità. In che modo allora possiamo utilizzare la *Tanakh* come una delle fonti per la ricostruzione di una realtà sociale, o di un fenomeno, quello profetico nel nostro caso?

“Da un lato l'approccio tradizionalista, non volendo o potendo rinunciare a considerare la rielaborazione storica, effettuata dall'*élite* intellettuale giudaica esilica e post-esilica, quale chiave di lettura integrante e irrinunciabile della vicenda storica pre-esilica, finisce col negare di fatto la sostanza stessa dell'approccio critico moderno. Tutte le storie tradizionali dell'Israele antico adottano [...] il filo conduttore “biblico” [...]. Tutte avranno dunque un capitolo sui Patriarchi, magari per negarne la storicità, ma non sapendo rinunciare a collocare un'età patriarcale (leggendaria o storica che sia) in testa alla vicenda d'Israele. Tutte avranno un capitolo sull'Esodo [...], tutte avranno un capitolo sulla conquista [...], e poi tutte avranno un'età dei Giudici e un'età della monarchia unita. Così facendo [...], l'approccio tradizionalista manca di accettare la più profonda lezione della critica storica. Per altro verso, il più recente approccio critico, specie a seguito dello svelamento del carattere utopico-retrospettivo della monarchia unita, drasticamente rifiuta di accettare come fonti autentiche le rielaborazioni tarde [...], retrospizioni che di norma conferiscono veste ideologica moderna ad un materiale antico. [...] Resta pur sempre il compito per lo storico di indagare se e quanto in esse non sia rimasto di informazioni antiche, e attraverso quali canali e con quali deformazioni sia avvenuta la loro trasmissione e rielaborazione”³⁸.

37 «Per comprendere appieno un libro è necessario riconoscere il genere letterario a cui esso appartiene. [...] L'eventuale confusione nel riconoscere le forme letterarie di un libro può infatti generare confusioni o, al limite, interpretazioni del tutto estranee a quanto l'opera stessa intendeva dire al lettore. I libri biblici solitamente non esplicitano il loro genere letterario, perché composti per un uditorio che, in base alla propria cultura e alle convenzioni letterarie del tempo, sapeva riconoscere tale genere». [P. Merlo, M. Settembrini, *Il senso della Storia. Introduzione ai Libri Storici*, Cinisello Balsamo (Milano), 2014, pag.11]. L'attribuzione di genere letterario più appropriato per la *Tanakh* è “teologia della storia”.

38 M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma-Bari, 2004, pp. 404-405.

L'approccio più coscienzioso profilatosi è dunque quello collaborativo e comunicativo tra le due storie, quella 'normale' di Israele, che svestitosi del manto biblico, risulta essere stato un popolo vessato dalle medesime difficoltà che visse una qualsiasi altra realtà ad esso vicina e contemporanea, e la storia 'inventata', la quale d'altro canto non è del tutto priva di riferimenti autentici. Sappiamo allora che un Israele antico è esistito, almeno dal IX/VIII secolo a.C. e ne deduciamo che qualche riferimento ad esso vi sia nella Bibbia ebraica: l'operazione di individuazione di elementi arcaici deve però passare al setaccio della comparazione con culture diverse nonché con altri testi autentici (non possiamo infatti dimenticare e bisogna dunque ribadire che la *Tanakh* è un prodotto licenziato almeno del IV secolo a.C., previe rielaborazioni editoriali secolari, il cui contenuto è la narrazione della storia di Israele come popolo di YHWH dalla creazione dell'universo alla contemporaneità).

La storia di un testo ha inizio con la trasmissione orale, che contribuisce alla genesi letteraria, la quale può essere molto lunga e complessa, e che culmina in una redazione finale, termine della genesi letteraria. Alla redazione segue la trasmissione testuale, il suo licenziamento e affidamento all'orizzonte in attesa, in altre parole i lettori. Nel caso della Bibbia ebraica è chiaro che non possiamo in alcun modo individuare storicamente un contesto in cui ebbe inizio e terminò la trasmissione orale, così come non possiamo determinare una data di inizio e di fine della genesi letteraria e così via, ma possiamo porre un termine *ad quem*, cioè il I secolo d.C., data in cui la *Tanakh* così come la conosciamo divenne nota al pubblico. I contesti storici rispettivamente di trasmissione orale, genesi letteraria, redazione e trasmissione testuale furono diversi, ed ogni unità testuale soggiacente ad un contesto è frutto dell'ideologia del/dei redattore/i ed editori.

Come descrivere allora il fenomeno profetico israelitico? La figura del profeta ci è trasmessa attraverso una serie di personaggi nei libri 'storici' dei profeti anteriori (*Giosuè, Giudici, Samuele, 1-2 Re*) e dai libri dei 'profeti posteriori [e scrittori]' (i 'maggiori' *Isaia, Geremia, Ezechiele*, e i 'minori' i *Dodici Profeti*). Nel capitolo 1 abbiamo delineato brevemente quella che è la storia degli studi in ambito biblico, e specificatamente profetico: dapprima il focus era sulla figura storica del profeta (chi fu, quando visse, cosa possiamo sapere su di lui), ma in seguito è stata riconosciuta l'impossibilità di ricostruirne il profilo storico in virtù dell'articolata storia testuale, indi per cui l'analisi si è dirottata sul testo, motivata dalla ricerca non tanto e non più del testo originale, ma del testo più antico possibile. Di fatto, i 'libri profetici' non sono altro che una selezione delle parole dei profeti, selezione che può aver attinto da fonti testuali anche molto arcaiche, ma che nel corso dei secoli è stata rielaborata, modificata, rimaneggiata in modo tale che risultasse non solo

costantemente attuale, paradigmatica e universalistica, ma anche consona all'ideologia teologica che voleva trasmettere quel/i redattore/i.

Rimandiamo ai capitoli successivi per quanto riguarda l'analisi terminologica dei vari titoli designanti gli individui profeti, qui elenchiamo i principali, ossia *nābî*, *ḥōzeh* e *rō'eh*, ognuno dei quali può avere all'interno della Bibbia ebraica una valenza positiva o negativa, e ognuno sottintende un referente socialmente e funzionalmente connotato e diverso rispetto agli altri. Basti infatti pensare che Amos ha rifiutato l'appellativo *nābî* (= colui che è chiamato - a trasmettere la parola di Dio = profeta), e anche quello di *ben nābî* (= figlio di profeta = figlio di un'associazione di profeti), mentre non ha obiettato nel momento in cui lo hanno chiamato *ḥōzeh* (= veggente); tutto ciò non può che condurre alla conclusione che la condizione sociale israelitica del profeta e della profezia sia stata molto più complessa di quel che si immagina.

3: Profeti e profetismo nel II millennio a.C.: il caso di Mari

Nell'acceso dibattito sulla straordinarietà del profetismo mariota si inserì, agli inizi della seconda metà del secolo scorso, M. Noth, con un entusiasmo giustificato dalla posizione che occupava di eminente studioso della storia del popolo di Israele. Egli si espresse convintamente a favore del parallelismo tra i profeti di Mari e i profeti biblici, e nello specifico riteneva che i primi appartenessero alla preistoria della profezia³⁹. Huffmon fu meno precipitoso, ma altrettanto ottimista quando sostenne che «the cultic prophets now well-know within Israel, also have their forerunners in the Mari letters»⁴⁰. Tali posizioni hanno contribuito a rafforzare la convinzione non solo che il fenomeno profetico mariota costituisca l'antecedente 'pre-classico' del profetismo neoassiro e biblico, ma anche che esso sia a sua volta uno sviluppo orientale di un fenomeno originariamente semitico-occidentale⁴¹. Sebbene i documenti a nostra disposizione non ci permettono di raggiungere ad una posizione risolutiva, non c'è ragione di credere che il fenomeno profetico mariota non affondi le sue radici nella stessa area geografica che oggi corrisponde a parte della Siria e Iraq, e più in generale che non sia un fenomeno spiccatamente mesopotamico.

I luoghi in cui avvenne la rivelazione divina sono infatti collocabili tutti in questa macro-area geografico-culturale, e sono nella maggior parte dei casi menzionati nelle lettere indirizzate al re mariota Zimri-Lim: Hišamta (distretto di Terqa)⁴², Terqa⁴³, Tuttul⁴⁴, Dēr⁴⁵, Dašrān⁴⁶, Sagarātum⁴⁷, Kallassu (quartiere di Ḥalab/Aleppo)⁴⁸, Samānum⁴⁹, la regione degli Ḥanei⁵⁰, Ganibātum⁵¹, Rubbān (a monte di Terqa)⁵², Kasapā (triangolo del Ḥabur, zona curda; Mari)⁵³ e un sito non ben specificato nella regione di Mari⁵⁴. In ognuna di queste località svettava imponente il tempio, luogo per

39 M. Noth, *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*, Edinburg-London, 1967, p. 186 (originale tedesco: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München ¹1957, ²1960).

40 H. B. Huffmon, "Prophecy in the Mari Letters", *The Biblical Archeologist* 31 (1968), pp. 101-124.

41 M. deJ. Ellis, "The Goddess Kititum Speaks to King Ibalpiel: Oracle Texts from Išcali", *Mari Annales de Recherches Interdisciplinaires (=MARI)* 5, Parigi (1987), pp. 235-266.

42 N° 5.

43 N° 6; 7; 9; 12; 15(?); 20(?); 29; 30; 31; 32; 43(?); 46; 47.

44 N° 9; 19; 25; 34.

45 N° 9; 27.

46 N° 9.

47 N° 9; 16.

48 N° 35.

49 N° 36.

50 N° 26.

51 N° 44.

52 *Ibidem*.

53 N° 52.

54 Tutti gli altri testi non precedentemente menzionati.

eccellenza di rivelazione divina e sede dei “funzionari templari”. Purtroppo la documentazione a nostra disposizione sebbene quantitativamente rilevante, non appare contenutisticamente significativa riguardo al culto, sul quale sappiamo ben poco. Le tavolette rinvenute dagli scavi archeologici però, ci permettono di venire a conoscenza di una serie di figure professionali in vario modo legate all’istituzione templare aventi ruoli, funzioni e in definitiva profili peculiari e significativi. Nel contesto culturale mariota, quello che senza dubbio godette di ampi privilegi e stima fu il *bārûm*, l’indovino, che verosimilmente cooperava con il sacerdote del tempio nella verifica dei presagi divini (una delle pratiche più frequenti era l’aruspicina, ossia l’interpretazione dei fenomeni tramite l’osservazione delle viscere delle vittime sacrificali).

3.1. I profeti

In relazione all’istituzione templare esercitavano un’importante funzione anche altre figure, come l’*āpilum* (femm. *āpiltum*), il *muhhûm* (femm. *muhhûtum*), l’*assinnum*, la *qammatum* e altri individui non aventi un titolo qualificante, ma che svolgono una funzione in molti casi analoga agli operatori appena menzionati e non a caso sono nominati nelle lettere della corrispondenza mariota. Non tutti gli operatori cultuali elencati esercitavano la loro funzione stabilmente nel tempio, e anzi, la loro permanenza continuativa in esso è una questione dibattuta; allo stesso tempo, tra gli individui privi di titolo qualificante, non tutti rivelano il messaggio profetico in un contesto templare. Nonostante, come abbiamo osservato, la documentazione non ci consente di appurare approfonditamente l’esercizio del culto, essa ci fornisce tuttavia una serie di dati utili per ricostruire il profilo di alcuni di questi operatori cultuali, di estremo interesse e spessore storici e socio-culturali. I profili dei vari *āpilum* (femm. *āpiltum*), *muhhûm* (femm. *muhhûtum*), *assinnum*, *qammatum* e degli altri non solo sono fotografie spesso di un realismo sconcertante se prendiamo in considerazione l’epoca in cui vennero ‘scattate’, e dunque qualitativamente di tutto rispetto, ma palesano individui che, sebbene nella letteratura di più d’ampio raggio vengano citati di sfuggita se addirittura non ignorati, ebbero un ruolo e uno *status* sociali rimarchevoli e godettero dell’occhio di riguardo del re.

La premessa terminologica necessaria da fare è la seguente: nella terminologia documentata nel babilonese dello stato di Mari non esiste un termine che corrisponde al nostro “profeta”. Il termine che esprime meglio di tutti il concetto di profezia è *têrtum*, “messaggio”⁵⁵ forma D dal

55 *Têrtu*: 1. messaggio, informazio, report, 2. istruzione, ordine, 3. consegna, 4. ufficio, 5. decreto, commissione emessa dagli dei, 6. estispicio, 7. viscere. (CAD T, pp. 357-368, s.v. *têrtu*).

verbo *wârum* che significa “incaricare”, “mandare”. È il termine che più di tutti ricorre in riferimento all’*utterance* performata dagli individui che vivono quell’esperienza che noi definiamo “profetica”. Dunque, in piena fedeltà al testo e alla significazione terminologica, sarà ragionevole definire coloro che enunciano il *têrtum* con “messaggeri”. La prima informazione di cui disponiamo e con cui affrontiamo la (ri-)scoperta di tali personaggi, il cui servizio era considerato necessario e che spesso godevano di stima nella cultura mariota, è che erano considerati “messaggeri” della parola divina.

Prima di trattare analiticamente ognuno degli operatori di cui si è fatta menzione, occorre sviluppare il concetto di “messaggero” della parola divina, e cioè chiedersi: di quale divinità questi individui trasmettevano il messaggio? Nella documentazione mariota quasi tutte le lettere menzionano una (o più) divinità⁵⁶: *Ḫišamītum*⁵⁷, *Dagan*⁵⁸, *Tišpak*⁵⁹, *Adad di Ḫalab (Aleppo)*⁶⁰, *Yakrub-El*⁶¹, *Ḫanat*⁶², *Annunītum (e/o Bēlet-ekallim)*⁶³, *Dīrītum*⁶⁴, *Šamaš*⁶⁵, *Itūr-Mer*⁶⁶, *Addu*⁶⁷, *Ea*⁶⁸, *Asumūm*⁶⁹, *Ninḫursanga*⁷⁰, *Ikrub-El*⁷¹, *Abba*⁷², *Nergal*⁷³ e *Bēlet-bīr*⁷⁴. Sono queste le divinità che ‘parlano’ ai vari *āpilum*, *muḫḫûm*, *assinnum*, *qammatum*, e questi ultimi trasmettono a loro volta le parole della divinità. L’immediato destinatario della trasmissione però non è il re, come ci si potrebbe aspettare: come si evince dai testi, i messaggeri divini non furono mai (tranne rari casi⁷⁵) gli autori del messaggio profetico trasmesso per iscritto attraverso il vettore materiale della tavoletta d’argilla. I mandanti sono soprattutto funzionari, governatori, prefetti dei vari centri disseminati nel

56 Liste di divinità possono essere lette in G. Dossin: “Le panthéon de Mari”, in A. Parrot et al. (eds.), *Studia Mariana*, Leiden, 1950, pp. 41-50; “Un panthéon d’Ur III à Mari”, *Revue d’assyriologie et d’archéologie orientale (= RA)*, n. 61 (1967), pp. 97-104.

57 N° 5.

58 N° 6; 7; 9; 12; 15; 16 (di *Sagarātum*); 17; 19; 20; 25; 30; 31; 32; 34; 35; 42; 44; 45; 46; 47.

59 N° 6.

60 N° 35.

61 N° 6.

62 N° 6.

63 N° 8(?); 9; 10; 17; 19; 21; 22; 23, 24; 26; 36; 41; 49; 52.

64 N° 9; 18.

65 N° 17.

66 N° 17, 48, 50.

67 N° 17, 43.

68 N° 18.

69 N° 18.

70 N° 29; 42.

71 N° 30; 31; 32; 46; 47.

72 N° 39.

73 N° 43.

74 N° 50.

75 Lettera n° 4, in cui il mandante è un *āpilum* di *Šamaš*.

regno⁷⁶, o sacerdoti e sacerdotesse⁷⁷ ovvero membri della famiglia reale (la regina madre⁷⁸, la moglie⁷⁹ o la figlia del re⁸⁰); in diversi casi il deterioramento della parte superiore della tavoletta non ci permette di conoscere il mittente della lettera, mentre in altri casi ancora non sappiamo nulla del mittente se non il suo nome, nome dal quale non possiamo inferirne alcunchè in virtù del suo essere un *hapax* nella documentazione mariota.

La trasmissione del messaggio prevede dunque che: a riceverlo sia un individuo variamente designato (*āpilum*, *muhhûm*, *assinnum*, o *qammatum*) il quale si rivolge ad un intermediario affinché possa comunicare le parole al re. Questo intermediario a sua volta può incaricare uno scriba di trascrivere ciò che gli è stato riferito(?) oppure può scrivere di suo pugno la lettera e spedirla al re. Il processo, come si può arguire, è lungo e complicato, e non scevro di ‘infiltrazioni’, soprattutto in virtù di ciò ci si è chiesti, e cioè se e quanto tali lettere riflettano le *ipsissima verba* dei messaggeri. Secondo Durand la fedeltà alle originarie parole del messaggero sono rispettate, e una prova a favore della sua tesi è la lettera n° 8 (= AÉM I/I 198)⁸¹. In essa, il mittente, il cui nome non ci è pervenuto⁸² riferisce – immaginiamo con sgomento – «quanto Šēlebūm mi ha detto», riporta cioè le esatte parole dell’*assinnum*, le quali non spiccano per sobrietà e signorilità. Una risposta definitiva sull’attendibilità di quanto leggiamo nelle epistole alle originali parole del messaggero non c’è, ma verosimilmente si può ritenere che, malgrado la fiducia che noi riponiamo nello scrivente, il quale senza dubbio avrà avuto le sue buone ragioni per trascrivere quanto più puntualmente e lealmente le parole divine (correttezza e devozione nei confronti del proprio sovrano, che aveva dato compito di riportargli esattamente tutti i messaggi pronunciati che avessero un qualche collegamento con lui), un ‘tradimento’ del *têrtum* originale sarà avvenuto, vuoi per evanescenza della memoria o per incomprensione del messaggio. Van der Toorn ribadisce che «il resoconto scritto è solo uno degli anelli della catena della trasmissione: è in un certo senso accidentale all’intero processo»⁸³.

Il vacillare incerti dinanzi al messaggio divino pronunciato da un individuo geograficamente lontano (rispetto ovviamente all’incalzante re, desideroso di esserne messo al corrente), incertezza nutrita forse anche dallo stato mentale nel quale il messaggero aveva riferito il discorso, spesso

76 N° 6; 9; 11; 12; 16; 19; 20; 25; 26; 30-33; 35; 45-47.

77 N° 7; 10; 14.

78 N° 5; 39; 49; 50.

79 N° 17; 18; 21; 22; 23; 24; 48.

80 N° 51.

81 J.- M. Durand, *Archives épistolaires de Mari I* (ARM 26/I) Paris, 1988, p. 425.

82 Durand (*ibidem*) suggerisce che possa trattarsi di Inibšina, già mittente di un’altra lettera (n°7).

83 van der Toorn, “Old Babylonian Prophecy Between the Oral and the Written”, *op.cit.*, p. 56.

scomposto e delirante, ha fatto sì che si evolvesse un procedimento di analisi e verifica del messaggio stesso. La valutazione di attendibilità veniva fatta attraverso *šārtum*⁸⁴ e *sissiqtum*⁸⁵, vale a dire una “ciocca di capelli” e un “lembo/orlo dell’indumento”. Questi “pezzi” del messaggero venivano inviati al re assieme alla tavoletta, e il sovrano si premurava di interpellare gli indovini e gli esperti della divinazione affinché effettuassero la verifica su di essi. In letteratura si è dibattuto su che cosa esattamente *šārtum* e *sissiqtum* verificassero, se l’affidabilità del profeta o quella del messaggio. Moran è dell’idea che *šārtum* e *sissiqtum* servissero non tanto per valutare quanto il messaggio in sé fosse vero, ma se il profeta stesse dicendo o meno la verità, dunque per valutare la sua *bona fides*⁸⁶. Durand pensa invece che la verifica su *šārtum* e *sissiqtum* avveniva non per valutare il profeta, ma il messaggio⁸⁷. Ad ogni modo occorre chiarire che non sempre venivano richiesti e/o inviati la ciocca di capelli e l’orlo della veste: dalla documentazione notiamo alcuni casi in cui ciò non avviene. I “pezzi” del messaggero possono non essere stati richiesti o perché chi aveva pronunciato le parole divine è «persona degna di fede»⁸⁸, oppure perché la motivazione non è del tutto chiara. In virtù della apparente maggiore considerazione che si riservava nei confronti dell’*āpilum* si pensò che egli fosse escluso dalla verifica della ciocca e del lembo, e che questa valutazione fosse predisposta soprattutto per coloro nei confronti dei quali l’indeterminatezza di validità del messaggio era cogente (come il *mahhûm*); constatiamo tuttavia che in alcuni casi si provvedeva anche alla verifica del messaggio dell’intoccabile (o così sembrava) *āpilum*⁸⁹. Se è vero che a chiunque potevano essere richiesti ciocca di capelli e lembo d’abito, sarà anche vero che questa richiesta è del tutto indipendente dal genere del messaggero. Finet aveva suggerito che tra uomini e donne, fossero soprattutto le donne messaggere ad essere coinvolte in questa pratica, e che dunque ad essere discriminante fosse la classe sociale di appartenenza del messaggero, e che

84 *Šārtu* (pl. *šārātu*): 1. un capello, 2. capelli, a) di uomini e dei, b) della testa, c) (accanto a *sissiqtu*) come identificazione personale. CAD S/II, pp. 125-130, s.v. *šārtu*.

85 *Sissiktu*: frangia, margine, bordo, orlo (di un indumento). a) legato e tagliato, come atto simbolico in contesti legali, di matrimonio o divorzio, o in altri contesti legali; b) in altri atti simbolici: “*[TUG.SIG] imittišu ibattaqma ana IGI nūri ukāl kām iqabbi ... kīma ... TŪG.SĪG annītu ina šubātija bat[qatma] ana TŪG-[ia] kīma ibutuquma ul iturru*” = “lui tagliò l’orlo dalla destra (lato del suo indumento) e, tenendolo prima della lampada, dice (a Nusku): così come questo orlo è stato tagliato dal mio indumento e non ritornerà al mio indumento dopo che lo tagliamo (così possa il male presagito dai sogni essere rimosso da me) (< *Libro dei sogni* 340 K.8583, colonna destra 1 e 10). c) impresso su una tavoletta d’argilla al posto del sigillo o marchio con l’unghia dalla parte del contratto che assume un obbligo; d) (spesso con una ciocca di capelli) come un segno di identificazione personale. CAD S, pp. 322-325, s.v. *sissiktu*.

86 W. L. Moran, “New Evidence from Mari on the History of Prophecy”, *Biblica* 50 (1969), pp. 19-20.

87 J.- M. Durand, “La divination par les oiseaux”, in *Mari. Annales de Recherches Interdisciplinaires (=MARI)* n. 8, (1997) pp. 120-121.

88 N° 45.

89 N° 29; anche in n° 14 vengono richiesti *šārtum* e *sissiqtum*, ma di un’*āpilum*.

statisticamente il numero delle richieste di *šārtum* e *sissiqtum* fosse maggiore quando si ha a che fare con le donne⁹⁰. Prima di compiere una valutazione sulla tesi di Finet, leggendo le lettere individuiamo sei casi in cui ad una donna vengono richiesti *šārtum* e *sissiqtum*: si tratta le lettere n° 11, 13, 14, 27, 41 e 49. Nella prima ci si appresta a verificare il messaggio di una *muḥḥūtum*, Ḫubatum, nel secondo di una *qammatum* anonima, poi di una *āpiltum*, Innibana, a seguire si volle verificare il discorso di una donna, anch'essa anonima. Ad essere valutato fu anche il messaggio della donna Ayalā e *dulcis in fundo* è nientemeno che la regina madre Addu-dūrī ad inviare la propria ciocca di capelli e il lembo della propria veste. La tesi di Finet declina prendendo in considerazione diversi fattori: innanzitutto le attestazioni di *āpiltum* e *muḥḥūtum* sono le uniche nel *corpus* delle lettere a contenuto profetico, dunque non possono essere considerate totalmente affidabili come metro di giudizio per concludere che i messaggi divini di tutte le *apiltum* e le *muḥḥūtum* erano sottoposti a verifica; se il messaggio della *qammatum* della lettera n° 13 è dubbio, non lo è quello della *qammatum* nella lettera n° 7, alla quale non vengono richiesti *šārtum* e *sissiqtum*. La donna anonima nella lettera n° 27 pronuncia le parole del dio Dagan che vengono prontamente considerate incerte, e dunque si predispone alla verifica tramite ciocca e lembo.

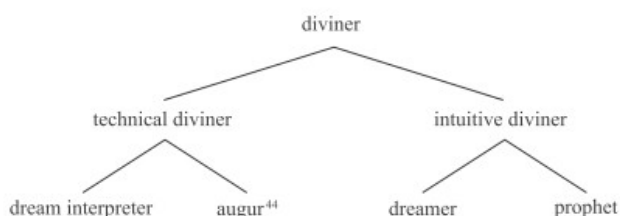
Sorprendentemente, infine, è la regina madre Addu-dūrī che invia una ciocca dei propri capelli e un lembo del proprio abito affinché Zimri-Lim verifichi due suoi sogni. Il quadro che ne deriva conduce in direzione opposta rispetto alla tesi di Finet: non solo si tratta di casi singoli, menzioni uniche nelle lettere a contenuto profetico, che non possono essere utilizzate per formulare una considerazione di ordine generale, ma è anche e soprattutto il plateale caso della lettera n° 49 a confutare lo studioso. Se la sua tesi infatti prevedeva che fosse la classe sociale il discriminante per eccellenza che determinava quali messaggi e di chi dovessero essere verificati, e che fossero soprattutto i discorsi di messaggeri di basso rango quelli presumibilmente inattendibili, il fatto che sia la regina-madre, donna di alto rango, a volere che i propri sogni vengano verificati, rende la sua argomentazione troppo debole per poterla considerare valida.

La «catena della trasmissione» del messaggio divino di cui parlava van der Toorn si definisce in un sistema, un'«agenzia dell'informazione» elaborata e ramificata, che aveva dei punti nevralgici nei vari templi disseminati nel regno, e attraverso i quali i funzionari assunti

90 A. Finet, “Les symboles du cheveu, du bord du vêtement et de l’ongle en Mésopotamie”, in A. Abel, L. Herrmann, L. Flam, et al. (éds.), *Eschatologie et cosmologie*, Annales du Centre d’études des religions n.3, Bruxelles, 1969, pp. 102-130.

nell'“agenzia” dovevano tutti cooperare affinché la parola della divinità raggiungesse il re, e quest'ultimo «non commettesse alcun crimine religioso ignorando il volere degli dèi»⁹¹.

Prima di passare in rassegna i vari messaggeri consideriamo i risultati raggiunti nella letteratura recente circa la classificazione dei vari operatori culturali: in generale costoro possono essere definiti “divinatori”, etichetta-categoria che si scinde in due sotto-categorie: quella dei “divinatori tecnici” e quella dei “divinatori intuitivi”. I primi sono quegli operatori culturali che, nello svolgere la propria funzione, si affidavano alle pregresse conoscenze ottenute attraverso un lungo e faticoso apprendistato e studio sui testi della tradizione sapienziale e dunque l'oggetto della loro valutazione veniva giudicato in base a criteri normativi. I secondi sono gli operatori culturali che ricevono un messaggio dalla divinità tramite un'esperienza cognitiva (visione, audizione, sogno) e la loro funzione socio-culturale non è necessariamente preceduta da un apprendistato o studio erudito; l'intermediazione con la divinità nel caso di questi ultimi è diretta, essi sono coinvolti attivamente in prima persona come soggetti e canale di comunicazione, a differenza dei divinatori tecnici, i quali sono chiamati a valutare oggetti, situazioni, eventi, e segni della più variegata specie, essi stessi mezzi-canale di comunicazione. La classificazione delineata può essere comodamente riassunta dallo schema proposto da Stökl⁹²:



Contrariamente a questo approccio, Merlo preferisce mantenere la classificazione tradizionale: egli distingue i due modi attraverso cui si può ricevere la rivelazione divina: “mediata” (= divinazione) o “intuitiva” (= profezia)⁹³.

Nella sezione che segue verranno approfondite le figure culturali variamente designate: dopo aver passato in rassegna il significato del loro titolo, più o meno ufficiale, verranno menzionati gli altri operatori culturali privi di appellativo, i quali tuttavia svolgono ruoli cruciali nella trasmissione del messaggio divino.

91 J. Stökl, *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison*, Cultures and History of the Ancient Near East n. 56, Leiden-Bristol, 2012, p. 93.

92 *Ivi*, p. 10.

93 P. Merlo, “āpilum of Mari. A Reappraisal”, *Ugarit-Forschungen: Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas* 36 (2005), pp. 323-332.

3.1.1. *Āpilum*

Il termine è generalmente compitato foneticamente nei testi marioti, di conseguenza nei testi troviamo *a-pí-lum*, raramente preceduto dal segno che fungeva da determinatore maschile, LÚ, e ancora raramente individuiamo nella documentazione a nostra disposizione forme in cui la *l* è raddoppiata, generando quindi *apillû*, a partire da un sumerogramma A.BIL^{mes}. A ciò si aggiunge la problematica equazione presentata in una lista lessicale sumerica, 𒄩ar.gud⁹⁴, tra 𒄩GUB.BA (normalmente letto *muhhû*) e *apillû*⁹⁵. Sebbene siano casi sporadici, non possiamo ignorarli. Innanzitutto ci troviamo di fronte a due forme: *āpilum* e *apillû*. Queste due rese sono state diversamente interpretate, o come due forme della stessa parola o come due forme praticamente analoghe aventi diversa designazione. Innanzitutto è da spiegare perché *āpilum* equivale ad *apillû* se una equivalenza tra i due termini realmente sussiste e se la voce *apillû* è effettivamente la lettura di A.BIL^{mes}. Freedman faceva notare che non c'è materiale a supporto di un'equazione tra A.BIL e *āpilum*⁹⁶, Charpin, tuttavia, sottolineava il dato dell'equazione stabilita nella lista lessicale 𒄩ar.gud tra 𒄩GUB.BA e *apillû*. In altre parole: essendo l'*apillû* equiparato al 𒄩GUB.BA, forma logografica del termine *mahhû*, l'*apillû* potrebbe essere interpretato come una figura professionale, vicina al *muhhû*, cioè come un altro funzionario esperto divinatore⁹⁷. Ora, ritenere che esistessero due operatori cultuali distinti, con funzioni diverse, ma aventi titoli così simili come *āpilum* e *apillû* è irragionevole. L'interrogativo circa quale delle due forme è da considerarsi l'originale ha ottenuto una risposta persuasiva da Stökl: se scegliessimo *apillû* (= A.BIL) come forma originaria, allora dovremmo fornire anche una spiegazione soddisfacente sul suo significato. Il risultato però sarebbe assurdo: A = “acqua”, BIL = “arrostire” (oppure BIL può essere letto NE = “fumante, bollente”), quindi avremmo a che fare con un individuo che riscalda l'acqua. Non è la soluzione più soddisfacente dal momento che l'acqua non è menzionata nei testi a nostra disposizione in relazione con la professione dell'*āpilum*. In alternativa, secondo Stökl è la parola *āpilum* l'originaria, mentre *apillû* sarebbe una pseudo-etimologia secondaria sumerica, realizzata con l'intento di dare

94 Hg B, VI 135. Citata in CAD A/II, *ibidem*.

95 *Apillû*: professione; parola straniera (?), CAD A/II, p. 169 s.v. *apillû*.

96 S. M. Freedman, “If a City is set on a Height: The Akkadian Omen Series Šumma Alu ina Mēlê Šakin: Volume 1, Tablets 1-21”, Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund n. 17, Philadelphia, 1998, pp. 34-35.

97 D. Charpin, “Des prophètes-āpilu dans le Šumma ālu”, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* (=NABU), Paris, 2006/88, p. 90.

all'originale maggior prestigio conferendogli un tocco sumerico⁹⁸. *Aplûm*, infine, è una variante di *āpilum* (CAD: *āpilu* A (*aplû*, fem. *āpiltu*), A/II, p. 170, s.v. *āpilu*) che ricorre solo nella lettera n° 19. Il termine *āpilum* è, in relazione alla sua traduzione etimologica, piuttosto semplice: essendo il participio G, dalla radice **pl*, del verbo *apālu* “rispondere” si tradurrà con “il/la rispondente”⁹⁹. L'unanime consenso tra gli studiosi circa questa traduzione¹⁰⁰ è andata nel corso del tempo corrodendosi, presa visione di un fatto di incontestabile verità: nei testi l'*āpilum* non “risponde” a nulla¹⁰¹. Tra le varie proposte alternative di traduzione del termine, Merlo propone “interprete”, con la sola eccezione di un caso in cui il termine *āpilum*, tra le attestazioni di Nuzi, è seguito non dal nome del dio ma dal nome proprio, ed in tal caso si opta per “portavoce”¹⁰². È proprio quest'ultima accezione quella che Stökl privilegia, in quanto il ruolo dell'“interprete” è maggiormente identificabile con i divinatori tecnici piuttosto che con i divinatori intuitivi, come i “profeti”.

Nell'epistolario con contenuto profetico mariota l'*āpilum* ricorre ben 8 volte, mentre una sola è la menzione di una *āpiltum*. In quattro casi il nome del “portavoce” è noto¹⁰³, mentre nei restanti cinque non è pervenuto.

3.1.2 *Muḥḥûm*

Muḥḥûm (variante di *maḥḥûm*), logograficamente ^{lu}GUB.BA, è un *pussû-pattern*, vale a dire serve per indicare l'aggettivo verbale della forma D di un verbo (solitamente utilizzato per designare una malattia o una deformazione fisica), nel nostro caso del verbo *maḥû* “andare in estasi, delirare”, dalla radice **mh*'. La traduzione di questo termine unanimemente condivisa dagli studiosi è “colui che va in estasi, che delira”, e si tratta di una traduzione che ben si confà al comportamento del *muḥḥûm*, individuo che non disdegna comportamenti bizzarri e fuori dal comune. Sul suo ruolo sociale e sulle sue funzioni rimandiamo ai paragrafo 3.4. Nell'epistolario mariota incontriamo il

98 Stökl, *op. cit.*, p. 41.

99 *Āpilu* A (fem. *āpiltu*) s.: 1. funzionario culturale, lett.: “colui che risponde”, solo a Mari – a) *āpilu*, *aplû*; b) *āpiltu*. 2. dissenziente. CAD A/II, p. 170, s.v. *āpilu*.

100 J.-M. Durand, *Archives épistolaires de Mari I* (ARM 26/I), Paris, 1988, p. 386; H. B. Huffmon, “A Company of Prophets: Mari, Assyria, Israel”: in M. Nissinen (ed.), *Prophecy in its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*, Atlanta, Georgia, 2000, p. 52; D. Charpin, “Prophètes et rois dans le Proche-Orient amorrite: Nouvelles données, nouvelles perspectives”, in D. Charpin, J.-M. Durand (éds.), *Florilegium marianum VI: Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot* (Mémoires de N.A.B.U. 7/ Supplément à N.A.B.U. n. 3), Paris, 2002, p. 8

101 van der Toorn, *op. cit.*, pp. 59-60; Nissinen, *op. cit.*, p. 6.

102 Merlo, *op. cit.*, pp. 325-326.

103 N° 5; 9; 14; 18.

muhhûm 7 volte¹⁰⁴ e la *muhhûtum* 3 volte¹⁰⁵. Ci è noto solo il nome di una *muhhûtum*, Ḫubatum, mentre negli altri casi il nome è andato perduto o non è menzionato.

3.1.3 *Assinnu*

Il CAD definisce l'*assinnu*¹⁰⁶ “membro del personale cultuale di Ištar”, e menziona diversi luoghi testuali in cui il nome compare assieme ad un altro operatore cultuale, il *kurgarrû*:

[...M]EŠ iraqqudu LÚ.KUR.GAR.RA.MEŠ ... izammuru LÚ.UR.SAL.MEŠ karurûtu usaḫḫuru - “il [...] danza, il *kurgarru* canta, l'*assinnu* risponde con grida di gioia”¹⁰⁷

kurgarrû LÚ i-sin-ni ša ana šupluḫ niši Ištar zikrûssunu utêru ana [SAL]-ti - “il *kurgarrû* e l'*assinnu* che Ištar ha cambiato da uomini a donne per mostrare pietà alle persone”¹⁰⁸

Stando alla definizione e alle citazioni riportate nel CAD, sembrerebbe che l'*assinnu* (e il *kurgarrû*) siano stati presenti e attivamente coinvolti soprattutto, se non esclusivamente, nei rituali cultuali dedicati ad Ištar, che abbiano danzato e cantato, e che al canto del *kurgarrû*, l'*assinnu* rispondesse “con grida di gioia”. Il punto di vista di Durand¹⁰⁹ aggiunge un elemento virtualmente caratteristico all'*assinnu*, e cioè che fosse un “performer cultuale castrato”¹¹⁰: se questa prospettiva è motivata sulla base del poema *Erra e Išum*¹¹¹, dal quale proviene la seconda quotazione precedentemente riportata, o se è giustificato dall'evidenza nella lista lessicale Ḫar.gud B:133, dove l'*assinnu* è equiparato al *sinnišānu*, quest'ultimo solitamente reso come “colui che è come una donna”, non è

104 N° 12; 16; 25; 30-32, 39.

105 N° 10, 11 e 49.

106 I valori logografici sono numerosi: pi.il.pi.li, sag.ur.sag, sag.bur.ra, sag.bulûg.ga, sag.ti.erim, kur.gar.ra, giš.šibir, ur.SAL e altri.

107 CAD A/II, pp. 341-342 s.v. *assinnu*.

108 *Ivi*, dal poema *Erra* IV, vv. 55-56.

109 E similmente anche di Huffmon, *op.cit.*, pp. 110-111.

110 J.-M. Durand, *op.cit.*, p. 395; “La religion en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari”, in P. Mander, J.-M. Durand (eds.), *Mitología y religión del Oriente Antiguo*, vol 2/1. Semitas occidentales, Barcellona, 1995, p. 332; “La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari”, in G. del Olmo Lete (ed.), *Mythologie et religion des sémites occidentaux*, vol 1 (Orientalia Lovaniensia Analecta =OLA 162), Leuven, 2008, pp. 451-452.

111 P. Machinist, J. M. Sasson, “Rest and Violence in the Poem of Erra”, *Journal of the American Oriental Society* 103 (1983), pp. 221-226. I due studiosi sono restii a definire questo componimento “mito” o “epica”, come ancor più erroneamente è stato fatto, e preferiscono attribuirli l'etichetta “poema”.

rilevante, poiché non sono solo recenti studi¹¹² a ribadire che non c'è alcuna effettiva dimostrazione evidente di castrazione, ma è ancora il CAD che, prudentemente, alla voce *assinnu* ribadisce: «non c'è evidenza specifica che [l'*assinnu*] fosse un eunuco o un omosessuale; il passaggio di *Erra* può semplicemente significare che Ištar mutò il suo interesse dal ruolo mascolino a quello femminile»¹¹³.

Riserviamo altre considerazioni cruciali sul piano del suo ruolo sociale e funzionale al capitolo 3.4, per ora ci basti sapere che l'*assinnu* è menzionato in un contesto profetico solo ed esclusivamente nella documentazione mariota, e che assume un comportamento peculiare nei rituali dedicati alla dea Ištar. Per quanto riguarda infine una traduzione del termine, mentre Cagni lo lascia intradotto «perché irriducibile ad una precisa radice»¹¹⁴, qui sarà reso semplicemente come “portavoce” o “messaggero”. Nelle epistole a contenuto profetico compare 3¹¹⁵ (forse 4¹¹⁶) volte, e in tutti i casi siamo a conoscenza del nome dell'*assinnu* (Šēlebum e Ilī-ḥaznāya).

3.1.4 *Qammatum*

Nella documentazione epistolare mariota si materializza un'altra, misteriosissima figura, qualificata come *qammatum*. Purtroppo oltre al titolo non vengono fornite altre informazioni, per cui ben poco possiamo dire sulla persona identificata con questa designazione professionale, e cioè che era uno dei vari operatori cultuali collegati alla profezia. L'esiguità informativa è dovuta anche alla unicità del termine, che compare solo ed esclusivamente nel *corpus* epistolare di Mari, e ivi lo troviamo 3 volte¹¹⁷.

L'enigma sulla figura della *qammatum* è stato amplificato inizialmente dall'incerta lettura del nome stesso, che da Römer, sulla base di ARM 10, 80 = AÉM I/I 26 197 era stato reso come *miqa-ba'-tum*, perché in antico-babilonese i segni sillabici BA e MA sono molto simili¹¹⁸. Römer

112 J. Assante, “Bad girls and Kinky Boys? The Modern Prostituting of Ištar, her Clergy and her Cults”, in T. S. Scheer (Hrsgg.), *Tempelprostitution im Altertum: Fakten und Fiktionen* (Oikumene: Studien zur antiken Weltgeschichte 6), Berlin, 2009, pp. 23-54.

113 CAD A/II, pp. 341-342 s.v. *assinnu*.

114 Cagni, *op. cit.*, p. 21.

115 N° 7, 22, 22.

116 La lettera n° 8 è mancante dell'inizio, dove, oltre alla presentazione del mittente, viene menzionato il “portavoce” che trasmette il messaggio divino nonché la sua qualifica. Poiché nella parte conservata però si parla di Šēlebum, è verosimile pensare che il messaggio divino sia da attribuire a lui.

117 N° 7, 9, 13.

118 W. H. Ph. Römer, *Frauenbriefe über Religion, Politik und Privatleben in Māri: Untersuchungen zu G. Dossin, Archives royales de Mari X (Paris 1967)* (Alter Orient Und Altes Testament = AOAT 12), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1971, p. 21.

aveva a disposizione AÉM 26197 e AÉM 26 199, per le quali erano possibili due letture: *qa-ma-tum* e *qa-ba-tum*. La seconda in particolare è assai tentatrice, perché ci conduce al verbo *qabû* “parlare”, e dunque l’etimologia del nome sarebbe ricondotta ad un verbo, la cui coerenza nell’ambito del fenomeno profetico come atto comunicativo è innegabile, tale che la derivazione sembrerebbe ottimale. Tuttavia, alla luce di AÉM 26 203, lettera non fruibile a Römer, la ricostruzione [*ša^fqa*]-*am-ma-[tim]* non permette nessun’altra lettura alternativa, perché *am* non può essere letto *ab*. In conclusione, la lettura *qammatum* risulta essere quella corretta. Anche Durand legge *qammatum* (dal verbo *qamāmum*, in riferimento a un tipo specifico di capigliatura) il cui termine egli ricollega alla *kezertum*, una donna nota per la sua riconoscibile e peculiare acconciatura¹¹⁹. Le possibili radici da cui potrebbe provenire *qammatum* sono **q`m*, **qmm* e **qm`*. Nel primo caso riconduce al verbo privilegiato da Durand, *qamāmum*, nel secondo a “salire, alzarsi” e nell’ultimo caso la radice sarebbe riconducibile al verbo *qamû*, “bruciare”, interpretazione sostenibile in virtù del fatto che la *qammatum* è connessa al culto e quest’ultimo poteva prevedere l’utilizzo del fuoco¹²⁰. Cagni rende il termine con “sacerdotessa (*qammatum*)” preferendo non tradurlo¹²¹. Qui ci riferiremo ad essa con il termine generico di “messaggera” o “portavoce”.

3.1.5 *Ittum* (pl. *ittātum*)

La lettera n° 17 è di estrema rilevanza. La mittente è Šibtu, consorte di Zimri-Lim, la quale riferisce il contenuto di un responso ottenuto da alcuni individui misteriosamente designati come *ittātum*, “segni”. La parte immediatamente precedente al termine è mancante, tuttavia può essere ricostruita con “(incaricati dei) segni”, come suggerisce Cagni¹²².

Šibtu racconta di essersi rivolta a loro per ottenere un responso a proposito della spedizione militare che Zimri-Lim si apprestava ad intraprendere. La moglie del re è una figura straordinariamente attiva in questo contesto, e svolge funzioni che ci aspetteremmo venissero effettuate da un indovino o da un altro divinatore tecnico, poiché, previa somministrazione di una bevanda non specificata¹²³ agli *ittatim zikaram u sinništam*, “agli (incaricati dei) segni, un uomo e

119 J.-M. Durand, *op.cit.*, p. 396.

120 CAD Q s.v. *qabbatum*.

121 Cagni, *op.cit.*, p. 23.

122 *Ivi*, p. 72.

123 Forse è un riferimento alla *širaḥum*, una pozione che veniva fatta bere per certificare la verità o la lealtà. Per approfondimenti J. M. Sasson, *From the Mari Archives. An Anthology of Old Babylonian Letters*, Winona Lake, Indiana, 2015, p. 257.

una donna”, ella rivolge loro alcune domande. Dopo aver ottenuto un responso prevedibilmente favorevole su Zimri-Lim, Šībtu interpella nuovamente i due individui prima sulle sorti di Išme-Dagan (ancora una volta, prevedibilmente negative), e poi, con incalzante apprensione, circa le dinamiche dello scontro militare, la partecipazione del sovrano e le sorti della battaglia (propizie e vittoriose per Zimri-Lim).

Alcuni elementi della lettera meritano di essere evidenziati: innanzitutto l'utilizzo della bevanda fornita all'“uomo e alla donna”, che può essere stata sfruttata per indurre uno stato psicofisico alterato adatto alla ricezione della parola divina, e in secondo luogo l'atteggiamento e l'approccio di Šībtu, la quale di fatto interpella privatamente e ripetutamente gli *ittātum* e quindi a ragione può essere considerato un fenomeno profetico indotto. Per quanto riguarda l'uso di bevande inebrianti, se ne parla nei medesimi termini anche nella lettera n° 22, in cui in circostanze analoghe vengono menzionati gli *ittātum*. Sulla natura di tale bevanda non è possibile avere informazioni certe sulla base dell'evidenza a nostra disposizione: si potrebbe pensare al vino, così come è attestato nelle fonti bibliche e nelle quali però il suo uso è deprecato¹²⁴. Sull'induzione forzosa del responso profetico, sebbene la lettera è un'icastica dimostrazione della verosimile frequenza con cui venivano privatamente interpellati i messaggeri divini, la mittente, verso la fine della lettera, precisa quasi piccata:

«Sperabilmente il mio Signore non dirà così: «Essa (=Šībtu) li ha indotti a parlare con astuzia!». (É infatti vero che) per nulla affatto li si induce a parlare. Alcuni parlano, altri (invece) si rifiutano (di farlo).»

Malgrado non siano menzionati in altre lettere¹²⁵ oltre i n° 17 e 22, gli *ittātum*, “segni”, svolgono pienamente il ruolo di divinatore, anche se non è facile inquadrarli in una categoria divinatoria, se tra i divinatori tecnici o intuitivi. L'interpretazione dei “segni (nefasti/positivi)” era affare degli indovini e degli altri tecnici, nonché la somministrazione della bevanda potrebbe aver influito su una “genuina intuizione” del messaggio divino.

124 *Is*, 27b-10.12: «Anche costoro barcollano per il vino, vanno fuori strada per le bevande inebrianti. Sacerdoti e profeti barcollano per la bevanda inebriante, affogano nel vino; vanno fuori strada per le bevande inebrianti, s'ingannano mentre hanno visioni, dondolano quando fanno da giudici.»

125 C'è però una menzione nella cosiddetta *Epica di Zimri-Lim*, tradotta da Durand, *Archives épistolaires...*, p. 393, in cui si legge (riga 139): «Il principe della terra guarda il suo segno, l'*āpilum*:» Anche in *Is* 8: 18: «Ecco io e i figli che il Signore mi ha dato, siamo segni e presagi in Israele, da parte del Signore degli eserciti, che dimora sul monte Sion».

3.1.6. *Nabûm*

Nella lettera n° 26 Tebî-gērišu, alto funzionario del palazzo di Mari racconta di essersi rivolto ad Ašmad, capo ḥaneo¹²⁶, di aver poi radunato i “profeti” (*nabû*) dei Ḥanei e di aver richiesto loro un oracolo sul benessere di Zimri-Lim.

Rimandando le considerazioni etimologiche, alla trattazione del cap. 5, questa epistola è di eccezionale interesse e singolarità¹²⁷, in virtù della menzione dei ^{lú}*nabī^{meš}* *ša Ḥana^{meš}*, di quelli che Cagni traduce come “profeti”¹²⁸. Il termine paleobabilonese con cui vengono designati questi professionisti di origine ḥanea, *nabûm*, non può ovviamente che essere coincidente con quello biblico “classico” per profeta, l’ebraico *nābī’*. È necessario tuttavia premurarsi di fare alcune considerazioni: è fuor d’ogni dubbio che la voce accadica e quella ebraica condividano la stessa radice e siano perciò affini sul piano semantico, però bisogna evidenziare che nell’epistolario mariota la voce *nabûm* è un *hapax legomenon* e non sappiamo se tale termine fosse regolarmente in uso nel babilonese (scritto e parlato) a Mari o se fosse un prestito semitico-occidentale. Inoltre, non possiamo neppure tradurre il termine *nabûm* come “profeta” indiscriminatamente: Barr sostiene infatti che l’informazione semantica della radice non conduce ad un preciso significato, e che, in ultima istanza, quest’ultimo può essere inferito solo a partire dal contesto¹²⁹. Nel contesto mariota il termine *nabûm*, come abbiamo osservato, è un *hapax*, e appunto non sappiamo quale precisa accezione avesse. In Accadico il verbo *nabûm* “chiamare, nominare, decretare”¹³⁰ è piuttosto frequente anche nei nomi, e l’aggettivo *nabûm/nabûm* “chiamato, autorizzato” è altrettanto diffuso e utilizzato anche in titoli onorifici, ad esempio per Ḥammurapi e Samsu-iluna. Ciò nonostante, l’epistola mariota contiene un dettaglio cruciale che ci porta alla conclusione che il termine, almeno in questo specifico contesto, avesse un’accezione culturale: si tratta dell’utilizzo del termine *têrtum* in riferimento alla risposta – profetica - che il funzionario aveva richiesto dai ^{lú}*nabī^{meš}*. L’utilizzo del termine *têrtum* a Mari è riservato all’ambito culturale e più prettamente profetico, ed è da ultimo il medesimo contesto della lettera n° 26.

126 Ašmad era un *merḥûm*, un capo militare nomade. A quanto pare i *merḥûm* erano ufficiali di alto rango, e tale titolo era frequente nella tribù amorrea Sim’al, alla quale Zimri-Lim apparteneva. La radice del nome si può ricondurre forse a *r’h*, “pascolare” (per ulteriori informazioni si veda J. M. Sasson, *From the Mari Archives. An Anthology of Old Babylonian Letters*, Winona Lake, Indiana, 2015, p. 137).

127 Da specificare che si tratta di una singolarità all’interno del *corpus* mariota, ma la radice *’nb* è comune in Semitico, e infatti appare in Accadico, Eblaita, Emarita, Ebraico, Arabico, Aramaico, Etiopico e Sudarabico, per citare i gruppi linguistici semitici maggiori.

128 Cagni, *op.cit.*, p. 81.

129 J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford, 1968.

130 CAD N/I, pp. 32-40 s.v. *nabû*.

3.2. Altri operatori nella comunicazione divina

L'epistolario mariota a contenuto profetico non riporta solo le parole del portavoce divino in possesso di un titolo professionale ufficiale e riconosciuto, ma racconta anche di incontri, più o meno fortuiti, avvenuti nel regno e che si sono rivelati veri e propri atti di comunicazione profetica, oppure l'intermediario fa trascrivere quanto gli è stato riferito o quanto ha udito. In essi insomma, a parlare, sono portavoce o muniti di solo nome, oppure sono individui il cui nome non è riportato nei testi. Analizzeremo per primi gli anonimi le cui parole vennero ritenute importanti da riportare al re. Kibri-Dagan, autore di diverse missive, menziona nella lettera n° 20 “una donna, moglie di un libero cittadino”, che giunse a lui con il preciso intento di riferirgli un messaggio divino che Dagan le aveva ordinato di comunicare. Si tratta di un messaggio favorevole per Zimri-Lim, nel quale si menziona Babilonia e si tranquillizza il sovrano sulla sua sorte e su quella del proprio paese. Ciò che importa in questa lettera è il comportamento e le parole della donna, la quale risolutamente rende noto al governatore di Terqa che è stato nientemeno che il dio Dagan ad inviarla da lui. La consapevolezza del proprio mandato profetico è un tratto fondamentale e ricorrente nel *corpus* profetico mariota, dove molti portavoce confessano di “essere stato/a inviato/a dal dio Tal-dei-Tali”.

La cognizione del proprio ruolo e di chi lo ha stabilito si traduce nella certezza di compiere una missione, e quindi di dover riferire le parole del dio; non a caso, nel momento in cui un portavoce non attua il suo dovere, di riferire il messaggio divino, cade fatalmente malato (punizione inflitta dalla divinità). Si tratta in conclusione di un imperativo categorico, di una condizione nella quale si è indissolubilmente vincolati. Noteremo la medesima coercizione divina con i profeti biblici, i quali sono in alcuni casi strappati dal proprio ambiente di origine, e chiamati vigorosamente a realizzare il volere divino, inizialmente anche contro la propria volontà. Il nome della donna, come abbiamo osservato, non è pervenuto, ma in assenza di esso il mittente fornisce un'apparente innocua informazione, ossia che ella è “moglie di un uomo libero”. Si può trarre anzi di un'informazione preziosa: ci può rivelare ad esempio che la donna poteva arrogarsi il diritto di pronunciare parole divine in virtù della sua condizione sociale privilegiata di consorte di un uomo libero (laddove una donna che invece era maritata ad un uomo non libero o non avrebbe osato pronunciare parole divine ad un governatore reale oppure, pur avendole pronunciate, non sarebbe stata minimamente considerata degna di nota), oppure può smascherare una pratica taciuta ma diffusa, ossia che qualunque donna poteva riferire di aver ricevuto l'ordine divino, purché fosse di una classe sociale agiata, ovvero può chiarire un aspetto caratteristico del fenomeno profetico

mariota: l'identità del portavoce è totalmente irrilevante. Può essere un uomo, una donna, persino uno schiavo (si veda più avanti) ciò che conta è aver recepito la parola divina e comunicarla anzitempo (eventualmente il messaggio sarebbe stato sottoposto alla verifica tramite *šārtum* e *sissiqtum*).

Nella lettera n° 27 lo scrivente (mancante perché la lettera è acefala) riferisce a Zimri-Lim il messaggio del dio Dagan affidato ad una donna, quest'ultima senza nome (ma forse l'identità è stata rivelata all'inizio della lettera). Il contenuto è trasparente: il dio Dagan si lamenta di Zimri-Lim poiché mentre lui lo ha sempre «trattato con grande attenzione»¹³¹, il sovrano mariota non concede nulla al dio, nonostante le continue richieste. Dagan, dopo aver perentoriamente ordinato al re di inviargli «(l'oggetto del) mio desiderio»¹³², preannuncia anni venturi di abbondanza e prosperità per il regno. Il mittente poi specifica che «quella donna mi ha comunicato queste cose ed io ho scritto al mio Signore (riferendo esattamente) le parole della sua bocca». Potrebbe trattarsi di una profetessa titolata o di una donna non qualificata, fatto sta che sul suo messaggio è stata predisposta la verifica tramite *šārtum* e *sissiqtum*. Trattandosi in parte di un responso divino non esattamente compiacente con il sovrano, è possibile che il mittente abbia avuto l'accortezza di precisare di aver riferito fedelmente «le parole della sua bocca».

Il contenuto della lettera n° 38 è particolarmente stuzzicante: in essa l'ignoto mittente, dopo aver riferito a Zimri-Lim questioni riguardanti la mietitura e precise disposizioni fornitegli, riferisce di un uomo che ha visto un sogno, uomo del quale non si specifica né il nome né il titolo professionale. Sogno e profezia sono ambiti simili in quanto entrambi sono tipi di divinazione intuitiva, ma spiccano singolarmente per alcune peculiarità, non tanto da un punto di vista contenutistico (secondo la classificazione di Butler¹³³), ma più da un punto di vista linguistico. Nella maggior parte delle lettere contenenti un resoconto di un sogno *šuttum*, il verbo distintivo è *amārum*, “vedere” o *naṭālum* sempre “vedere”: quindi l'esperienza di un sogno profetico è primariamente una esperienza visiva, ma può essere visuo-uditiva¹³⁴, laddove l'altra esperienza profetica è principalmente uditiva. La lettera è importante per i seguenti aspetti: innanzitutto rende noto che chiunque (e non solo il re, come nelle lettere 36-37) poteva esperire sogni significativi, ma chiarisce anche la qualità dell'esperienza onirica: il sogno non si “ha” semplicemente, ma lo si

131 Cagni, *op.cit.*, p. 82, vv. 13-14.

132 *Ivi*, vv. 18-19.

133 Butler, *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals* (Alter Orient und Altes Testament = AOAT 258), Münster, 1998.

134 La dama Zunāna, citata nella lettera n° 44, non solo riferisce di aver “visto in sogno Dagan”, ma racconta anche brevi stralci della conversazione intrattenuta con il dio.

“vede”, come appare chiaro dall’utilizzo del verbo *amārum*. All’uomo che ha “visto” il sogno vengono inoltre richiesti *šārtum* e *sissiqtum* per la verifica.

La regina madre Addu-dūrī è la scrivente della lettera n° 39, nella quale riferisce a Zimri-Lim un sogno “visto” (*naṭālum*) da una donna di cui non sono menzionati ancora una volta né il nome né il titolo professionale. Il sogno esperito dalla donna è tanto lugubre quanto simbolico: in esso compaiono due *muhḥûm* morti, come se fossero vivi, i quali parlano alla donna sognante rivolgendo un sollecito plurale: «Parlate con le ombre dei vostri bambini nati-morti, affinché Zimri-Lim ottenga una messe tranquillizzante». Si tratta di un sogno decisamente complesso: la donna ha “visto” due messaggeri estatici che le parlano, quindi nel sogno è attiva anche la dimensione uditiva, e il messaggio dei portavoce ha un contenuto simbolico di notevole pregnanza, simbolismo che non è scevro di implicazioni socio-culturali. Con le “ombre dei bambini nati-morti” si intendono le “anime” che sopravvivono negli inferi alla morte corporale: che questo riferimento sveli una pratica popolare non estranea nel Vicino Oriente antico¹³⁵, qual è quella della consultazione dei morti e degli spiriti familiari, e più in generale pratiche di negromanzia?

Kibri-Dagan è ancora il mittente della lettera n° 45, nella quale riferisce di due sogni esperiti da un giovane servo, nel primo dei quali Dagan vietava minacciosamente di ricostruire le rovine di una casa. Il giovane servo non confessò a nessuno il sogno effettuato, salvo che sognò per la seconda volta il dio Dagan ripetere, nello stesso tono irato, il medesimo divieto. La grave violazione commessa dal giovane servo sta nel non aver immediatamente riferito il primo sogno il giorno stesso dell’avvenuta esperienza: la punizione divina non si è fatta attendere, e si è manifestata con la malattia del giovane¹³⁶.

Il *corpus* epistolare mariota reca l’evidenza anche di individui che hanno avuto esperienze divinatorie (tramite il sogno o la profezia) privi di titolo qualificante, ma dei quali conosciamo il nome. Šībtu, ad esempio, nella lettera n° 21, riferisce a Zimri-Lim le parole pronunciate dalla donna Išhara- ...¹³⁷ (il nome è mal conservato) riguardanti la vittoria del re in battaglia. Šībtu riferisce che

135 Nell’antico Israele si utilizzavano i misteriosi *’ûrîm e tummîm* e l’*’ēfod*, menzionati varie volte come strumenti nelle mani degli indovini per scrutare le decisioni divine (*Es* 28,30; *Lv* 8,8; *Nm* 27,21; *Dt* 33,8), anche se non sono mai descritti nel dettaglio. Per quanto riguarda l’*’ēfod*, nel Pentateuco è descritto come una parte dell’abbigliamento sacerdotale che copriva la parte superiore del corpo. È tuttavia associato agli *’ûrîm e tummîm*, anche se la relazione non è del tutto chiara. È senza dubbio però il libro di Isaia quello più costellato di riferimenti a pratiche di divinazione severamente proibite o punibili da YHWH, come consultare gli spettri (*hā’ōbôṭ*) e gli spiriti familiari (*hayyidde’ōnîm*) in *Is* 8, 19-22, o le “ombre” (*hā’iṭṭîm*) menzionate in *Is* 19,3.

136 Oppure, Sasson suggerisce che: «It is left up to Zimri-Lim to figure out whether the illness is punishment for failing to communicate the first dream or an indication of the youth’s insincerity». (*op. cit.*, p. 287).

137 La proposta del nome è di Durand, *op. cit.*, p. 440.

la donna “si è levata” *izzaz (i/uzzuzum)*¹³⁸ presumibilmente nel tempio della dea Bēlet-ekallim e, in sua vece, ha pronunciato le parole divine. Il titolo professionale è andato perduto, ma la spia linguistica conservatasi del verbo *izzaz*, frequente nel descrivere il movimento del operatore cultuale nel tempio, ci permette di ipotizzare che si tratti proprio di una messaggera e se la ricostruzione è corretta, della dea Bēlet-ekallim. Anche il nome della donna è stato ricomposto, ma se la proposta è esatta, ella recherebbe nel suo nome quello della dea, dunque potremmo congetturare che si tratti di un nome creato *ad hoc* per una specifica funzione cultuale (come per la maggior parte delle profetesse neoassire).

È sempre Šībtu che nella lettera n° 24 riferisce quanto accaduto nel tempio della dea Annunītum, dove “Aḫātum, una ragazza di Dagan-malik, è andata in estasi” e ha pronunciato parole profetiche per conto della dea Annunītum. Il contenuto del messaggio è ancora una volta (come nella lettera n° 27) parzialmente sconveniente per il sovrano, in quanto la dea si lamenta della negligenza che Zimri-Lim manifesta nei suoi confronti, ma nonostante ciò Annunītum assiste con cura il sovrano mariota annientando i suoi nemici, e catturando coloro che compiono razzie nel suo tempio. Šībtu conclude il messaggio informando il marito che il grande sacerdote (*šangūm*) della dea Annunītum, Aḫum, le aveva dato la ciocca di capelli e il lembo dell’abito della ragazza affinché venissero poi effettuate le dovute verifiche. È interessante notare che Aḫātum viene qui definita semplicemente come “ragazza di Dagan-malik”, eppure si dice di lei che, “nel tempio della dea Annunītum [...] è andata in estasi” (*immaḫū*): la ragazza non viene qualificata con un titolo professionale, che sia *āpiltum* o *muḫḫūtum*, eppure la sua presenza nel tempio e la descrizione del suo comportamento in procinto di trasmettere il messaggio divino fanno pensare che si tratti a tutti gli effetti di una portavoce.

Una esperienza di estasi è raccontata anche nella lettera n° 33, da Ušareš-ḫetil al padre Dāriš-libūr, alto funzionario del palazzo di Mari. Il figlio riferisce al padre che Erra-gamil è andato in estasi e ha predetto la morte della figlia del re il giorno stesso della sua nascita. Erra-gamil ci è noto solo dal suo nome, mentre non sappiamo se operò nel tempio e in generale quale fosse il suo ruolo e il suo titolo professionale. L’indefinitezza del luogo in cui avviene l’estasi è un ostacolo alla valutazione di Erra-gamil come portavoce, nonostante la presenza del verbo *immaḫēm*, poiché quest’ultimo non denota esclusivamente il comportamento profetico, ma può essere utilizzato anche in altri contesti. Allo stesso tempo, la predizione effettuata e poi realizzatasi è un elemento che favorisce l’interpretazione profetica, ma non bisogna dimenticare che uno dei costituenti

138 Cagni, *op. cit.*, p. 77, vv. 7-9.

fondamentali dell'atto comunicativo profetico è l'origine, il mittente iniziale del messaggio, vale a dire la divinità, la quale non viene menzionata in associazione al supposto intermediario. Il mittente della lettera infine è particolarmente inquieto all'idea che Zimri-Lim venga a conoscenza della morte di sua figlia solo al suo rientro in città: è fondamentale infatti che il re venga informato dell'avvenuto decesso prima che faccia ritorno, in modo che non ne venga turbato.

Come si evince chiaramente dall'epistolario mariota, il sogno poteva essere un'esperienza intuitiva divina molto popolare e democratica, nel senso che chiunque poteva avere (o “vedere”) sogni significativi, e, alla stregua del messaggio divino, anche i sogni dovevano essere riferiti al re e potevano essere sottoposti alla verifica tramite *šārtum* e *sissiqtum*. In alcuni casi, come abbiamo osservato, l'individuo che esperisce il sogno non è identificato neppure col nome, in altri casi però si verifica la situazione privilegiata in cui l'individuo che ha avuto il sogno ha un nome. La lettera n° 40, di Iddiyatum² (ricostruzione incerta), riferisce che Nanna-lutil ha visto (*amārum*) un sogno nel quale Zimri-Lim trionfava vittorioso sull'Elam. Nanna-lutil è un nome sumerico, per il quale Durand suggerisce l'attribuzione ad uno scriba¹³⁹.

Il testo n° 41 si svincola dagli altri sia per il fatto di non essere in forma epistolare sia perché sembra non sia indirizzato a Zimri-Lim, ma a Yaḥdun-Lim. In questo documento viene riferito che una donna, Ayalā, ha visto un sogno enigmatico, sul cui senso si è indagato (ricorrendo a pratiche con uccelli)¹⁴⁰ ma senza risultati soddisfacenti. L'innominato scrivente infine riferisce al sovrano di aver inviato assieme alla tavoletta *šārtum* e *sissiqtum* per la verifica del sogno. Cagni ipotizza, in virtù delle insegne che vengono inviate al sovrano assieme alla tavoletta, che Ayalā possa aver avuto un ruolo ufficiale¹⁴¹: che anche Aḥātum, la “ragazza di Dagan-malik” (lettera n° 24), possa aver avuto un ruolo ufficiale, in virtù della consegna delle sue insegne al re? La richiesta di *šārtum* e *sissiqtum* non è necessariamente indice di ruolo ufficiale, come è dimostrato da altre epistole nelle quali vengono consegnati ciocca di capelli e lembo dell'abito, ma l'individuo dal quale vengono prelevati ha tutt'altro che un ruolo ufficiale (basti pensare al “giovane servo” della lettera n° 46, o l'“uomo” menzionato nella lettera n° 47); allora stesso tempo la lettera n° 50 rivela il contenuto di un sogno fatto da Iddin-ilī, grande sacerdote (indiscutibilmente un ‘ruolo ufficiale’) di Itūr-Mer, del quale non vengono consegnati *šārtum* e *sissiqtum*.

139 J.-M. Durand, *op. cit.*, p. 469.

140 Sull'uso degli uccelli nelle pratiche divinatorie si veda J.-M. Durand, *op. cit.*, p. 38.

141 Cagni, *op. cit.*, p. 95, nota 2¹.

La lettera n° 44 è tanto avvincente quanto interessante. La scrivente, Zunāna, scrive a Zimri-Lim di aver “visto in sogno” Dagan¹⁴², con il quale, nel sogno stesso, intrattiene anche una conversazione. Il sogno ruota attorno alla cattura e imprigionamento di Kittu-šimḫiya, “ragazza” di Zunāna, per il rilascio della quale la scrivente chiede l’intervento di Zimri-Lim. La liberazione della ragazza trova il consenso del dio Dagan, il quale però avverte Zunāna che egli non potrà far niente fintantoché il sovrano di Mari non si decida sulla sua scarcerazione. Dunque la mittente prega con veemenza Zimri-Lim affinché non trattenga oltre la sua ragazza. La lettera è di particolare interesse perché, oltre ad alcune difficoltà lessicali ed esegetiche, il piano temporale del racconto dei fatti si arricchisce di estemporanei stralci di comunicazione tra Zunāna e il dio Dagan: infatti prima Zunāna narra della cattura di Kittu-šimḫiya, poi di aver ricevuto il sogno in cui ha “visto” Dagan col quale ha una breve conversazione, dopodiché riferisce di un espediente che la ragazza ha escogitato per far sapere a Zunāna la sua localizzazione¹⁴³ e poi di aver tentato di convincere Sammētar di rilasciarla (egli prima asserisce e poi cambia idea) e infine rivela che Dagan le ha nuovamente parlato (in un altro sogno?) confessandole l’impossibilità da parte sua di fare alcunchè se Zimri-Lim non prende la decisione risolutiva.

Itūr-Asdu, governatore di Naḥur, spedisce una missiva (n° 45) a Zimri-Lim, nella quale comunica al re che un tale, Malik-Dagan di Šakkā, è venuto da lui e gli ha riferito di aver avuto un sogno. In esso Malik-Dagan entra nel tempio di Dagan e si prostra davanti al dio, il quale apre la bocca e chiede all’uomo di Šakkā perché i messaggeri di Zimri-Lim non stanno mai in sua presenza e perché il re lo tiene all’oscuro dei fatti circa i Beniaminiti. Lo scrivente riferisce al re che Malik-Dagan avrebbe offerto un sacrificio al dio Dagan e che, perché “quell’uomo è degno di fede”, aveva rinunciato a chiedergli la ciocca di capelli e l’orlo della veste. Chi ha esperito il sogno è designato col proprio nome e con il toponimo della città da cui proviene, Šakkā, ma non viene menzionato un suo eventuale titolo professionale. Viene detto di lui inoltre che è un uomo “degnò di fede”, e da quel che viene riferito nella missiva, risulta essere un uomo profondamente devoto al dio Dagan: non solo nel sogno entra nel tempio del dio e gli si prostra davanti, non solo il dio lo sceglie come intermediario del suo messaggio, ma egli è anche in procinto di offrire un sacrificio a Dagan. Forse tutto ciò è sufficiente a far sì che egli sia ritenuto affidabile, e, indipendentemente dalla sua condizione sociale ma in ragione del suo attaccamento divino, si è deciso di non verificare il suo sogno.

142 Durand scioglie così il significato del verbo *uṣallilam*, in *op.cit.*, p. 472.

143 Invia degli ortaggi.

Šībtu è la mittente della lettera n° 48, nella quale riferisce a Zimri-Lim che una donna, Kakka-liddi, “ha avuto una visione” o “ha visto (un sogno)” (*īmur*) nel tempio di Itūr-Mer, sogno o visione nel quale si contempla il ritorno glorioso di Zimri-Lim e dei suoi soldati vittoriosi in patria. Mancano le ultime righe del testo, dunque non sappiamo se di Kakka-liddi vennero richieste le insegne né se avesse un ruolo culturale nel tempio, dove però Šībtu riferisce che ha avuto il sogno/visione.

Le lettere n° 49 e n°50 sono entrambe dalla regina-madre Addu-dūrī. Nella n° 49 racconta a Zimri-Lim due sogni da lei fatti: il primo è inquietante e turba profondamente la mittente, perché riferisce di essersi recata nel tempio della Bēlet-ekallim, ma nel luogo era assente la dea, spoglio e privo delle statue. La regina-madre è talmente scossa da scoppiare in lacrime; è una reazione ragionevole se pensiamo al significato che aveva presso i popoli mesopotamici l’assenza nel tempio delle statue divine: l’allontanamento della divinità è dunque segno di sventura. Nel secondo sogno Dādā, sacerdotessa di Eštar di Bisir, all’assenza di Dagan reagisce urlando e implorando il suo ritorno. È curioso constatare che la regina-madre decida spontaneamente di consegnare a Zimri-Lim una ciocca di capelli e il lembo della veste propri affinché si proceda alla verifica. Questa decisione vanifica l’ipotesi che il rituale tramite le insegne venisse svolto solo su coloro che appartenevano a una classe sociale bassa, o su coloro non degni di fiducia. In generale è una delle dimostrazioni che conferma la tesi secondo cui il rituale aveva l’obiettivo di verificare non la *bona fides* della persona (profeta o chi altro), ma la veridicità del messaggio. Nella missiva n° 50 la regina-madre riferisce di un sogno avuto da Iddin-ilī, grande sacerdotessa di Itūr-Mer. Il sacerdote riferisce alla regina-madre che nel sogno gli è apparsa la Bēlet-bīrī (= Annunītum), la quale, dopo una metafora sulla divina regalità, ammonisce il sovrano Zimri-Lim di non essere negligente e pensare a proteggere se stesso. Un altro membro della famiglia reale è mittente della lettera n° 51, vale a dire Šīmātum, figlia di Zimri-Lim.

Infine la lettera n° 52 è della dama Timlū indirizzata alla regina-madre Addu-dūrī, nella quale la mittente informa la destinataria di un sogno da lei fatto, il quale purtroppo è difficile da analizzare a causa della cattiva conservazione del testo. Individuiamo tuttavia la menzione della dea Bēlet-ekallim, la quale “ha inviato” ... la mittente? Qualcosa? Un messaggero?

3.3. Descrizione dell'evidenza testuale

È curioso che il genere di fenomeno che osserviamo e studiamo debba essere descritto alla luce di testi scritti. È curioso e anche costrittivo, perché siamo posti di fronte a testi i quali di fatto non sono che un anello della catena di comunicazione, uno dei tanti momenti di questo processo comunicativo, e neppure l'ultimo. I testi che condizionano la nostra lettura e interpretazione, ed il perché è facilmente intuibile: si tratta di testi che in un certo senso 'tradiscono' l'originaria natura della profezia, che è per l'appunto essere una *performance* orale. L'oralità è la sua primigenia forma, il suo genere iniziale, ma non può essere valutata in alcun modo dagli studiosi, se non da un punto di vista puramente teorico. Ciò vuol dire, come ha fatto Nissinen¹⁴⁴, partire dal presupposto che la profezia è una *performance* orale nella quale un messaggio viene trasmesso da un mittente ad un destinatario (né più né meno della più quotidiana forma di comunicazione). Gli elementi principali e fondamentali che la costituiscono sono dunque tre (mittente, messaggio, destinatario) a cui si aggiunge eventualmente un terzo, vale a dire il profeta. Essendo il mittente divino, è tanto chimerico quanto raro che il messaggio venga trasmesso da esso al suo destinatario, ma dall'evidenza testuale mariota è altrettanto eccezionale che venga trasmesso direttamente dall'intermediario al destinatario. La catena di comunicazione si prospetta molto più complessa, come può essere reso evidente da un esemplare epistolare mariota (n° 10): Aḥum, grande *šangûm* della dea Annunītum, riferisce a Zimri-Lim che una *muhḥūtum* è venuta da lui e gli ha comunicato un messaggio divino. Spetta ad Aḥum trascriverlo e fare in modo che la tavoletta giunga a destinazione. Un altro esempio ci è fornito dalla lettera n° 11, in cui Baḥdī-Lim, prefetto di Mari, riferisce a Zimri-Lim che Aḥum gli ha portato le insegne di un'estatico nonché la tavoletta con su scritto il rapporto riguardo la *muhḥūtum*. Baḥdī-Lim deve assicurarsi che la sua tavoletta e quella di Aḥum con tanto di insegne giungano al re. Infine menzioniamo la lettera n° 12, decisamente più pregnante al fine di evidenziare la potenziale complessità del processo comunicativo, in cui Kānisān, figlio di Kibri-Dagan, riferisce testualmente le parole di suo padre («Mi sono giunte all'orecchio le parole che sono state elargite (ad un estatico) [nel tempio di Dagan].»), il quale aveva udito le parole profetiche pronunciate nel tempio di Dagan. Kānisān è il terzo intermediario in questo processo (prima l'estatico, poi Kibri-Dagan), ed è anche colui che verosimilmente scrive la tavoletta, se non ipotizziamo il silenzioso coinvolgimento di uno scriba adibito a tradurre in

144 M. Nissinen, "Spoken, Written, Quoted, and Invented: Orality and Writtenness in Ancient Near Eastern Prophecy", in E. Ben Zvi, M. H. Floyd (eds.), *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy*, Society of Biblical Literature =SBL 10), Atlanta, Georgia, 2003, pp. 235-271.

forma scritta il resoconto orale. Ad ogni modo lo scrivente è anche colui che si assicura che tale processo si compia con successo. Chiaramente si ricava che la prima persona a cui viene trasmesso il messaggio divino non è colui (o colei) che lo ascolta o memorizza, né colui che lo scrive, e che il processo di trasmissione del messaggio è tortuoso e può coinvolgere una lunga catena di intermediari. Limpidamente riassunto da Nissinen, il processo di trasmissione del messaggio divino dal mittente al destinatario attraverso uno o più intermediari, può realizzarsi in due modi: o in forma di messaggio parlato o, nella quasi totalità dei casi, di messaggio scritto. Quest'ultimo coinvolge:

- a) un profeta che, di sua iniziativa o in risposta ad una richiesta, dichiara di avere sperimentato una rivelazione divina e performa il messaggio divino;
- b) un'altra persona che presenzia alla *performance*, memorizza il messaggio e si assume il compito che venga trasmesso;
- c) se la persona b non è capace di trasmettere il messaggio direttamente al destinatario, un altro intermediario partecipa nel processo di trasmissione.
- d) in questa fase o il destinatario riceve il messaggio da persona b o da un altro intermediario, oppure un intermediario incarica uno scriba di scrivere il messaggio profetico.
- e) la tavoletta è data ad una persona che la trasporta a destinazione; diversi passaggi possono essere necessari prima che
- f) qualcuno (un ufficiale di corte, per esempio) riceve la tavoletta a destinazione finale, e, se il destinatario è analfabeta, gliela legge in sua presenza.
- g) il destinatario ascolta e interpreta il messaggio¹⁴⁵.

Evidentemente, la *performance* orale, esauritasi nella prima fase, non è più apprezzabile, e non è possibile, a partire dai testi a nostra disposizione, rinvenire alle *ipsissima verba*. Le fasi successive dimostrano l'estrema difficoltà di una tale impresa: non solo dovremmo affidarci alla memoria di un testimone, ma dovremmo anche ritenere fedeli all'originale le parole messe per iscritto dallo scriba.

Al di là della labilità della memoria umana, non è affatto inverosimile pensare a modifiche, livellamenti e interpretazioni avvenute nella fase dell'attività scribale. Bisogna nondimeno considerare che si tratta di una documentazione realizzatasi in tempistiche piuttosto ravvicinate l'una dall'altra, dunque non devono essere escluse quantomeno somiglianze con l'originale. Il fatto

145 M. Nissinen, "Spoken, Written, Quoted, and Invented: Orality and Writteness in Ancient Near Eastern Prophecy", in *op. cit.*, pp. 268-269.

che lo scriba, individuo colto che aveva alle spalle una formazione letteraria basata sui testi sapienziali tradizionali, abbia manipolato in accordo alle convenzioni scribali e alla sua arbitraria interpretazione il messaggio divino, non esclude che i profeti fossero incolti e/o analfabeti, e dunque non si esclude a priori che il messaggio che noi leggiamo non sia l'originale. È preziosa in tal senso una tavoletta¹⁴⁶ (ARM 26 414) in cui lo scrivente, Yasim-El da Karāna, rende nota la richiesta di un *āpilum* di affidare ad uno scriba l'incarico di mettere per iscritto il suo messaggio:

«Un'altra cosa: Atamrum, un *āpilum* di Šamaš, è venuto da me per dirmi, “Mandami uno scriba discreto così che io possa dettargli il messaggio che Šamaš mi ha dato per il re” Questo è ciò che mi ha detto. Ho inviato Utukam ed egli ha scritto questa tavoletta. Quest'uomo aveva poi un testimone accanto e mi ha detto, “Invia subito questa tavoletta affinché lui (= Zimri-Lim) possa agire in accordo a ciò che c'è scritto”. Questo è ciò che mi ha detto.»

Grazie a questa epistola siamo a conoscenza del nome dell'*āpilum*, del fatto che molto probabilmente fu proprio lui a portarsi dietro un testimone per la consegna della lettera¹⁴⁷, e che in questo caso particolare l'*āpilum* non poté scrivere la missiva da sé, ma non è da escludere che altri portavoce fossero capaci di farlo.

Ciò che importa in questa sede è che l'oralità, genere di atto comunicativo proprio e originale della profezia, è ciò che ironicamente impedisce la sua piena valutazione, in virtù degli accidenti temporali, storici, socio-culturali e umani che si susseguono. Se però ci è impedito attingere al testo orale, sono disponibili e aperti alla lettura i testi scritti marioti, i quali rispettano nella quasi totalità dei casi i criteri di costituenza formale profetica proposto da Nissinen: messaggio, mittente divino e destinatario, nonché un'ampia gamma di possibili intermediari.

Il destinatario è quasi sempre esplicitato (= “il mio Signore” = il re¹⁴⁸ Zimri-Lim), tranne il caso in cui non è menzionato ma si suppone si tratti di Yaḥdun-Lim¹⁴⁹, o tranne casi in cui manca la prima parte del testo ma il mittente è facilmente inferibile dal contenuto della missiva¹⁵⁰, o ancora

146 Probabilmente attaccata alla lettera n° 4 (AÉM I/I 194).

147 Sasson, *op. cit.*, p. 266.

148 Il re Antico Babilonese era generalmente chiamato *šarrum* (corrispondente al Sumerico lugal), ma nelle lettere diplomatiche è definito *awīl* [lú] + nome della città. I governatori della potente Ešnunna applicarono a sé stessi il titolo di *rubūm*. Nei documenti di Mari incontriamo anche il termine *mālikum*, ma sembra che si applichi solo ai membri della famiglia reale morti (Sasson, *op. cit.*, p. 21).

149 N° 41.

150 N° 8; 15; 27; 29.

casi in cui il testo non è in forma epistolare¹⁵¹, sporadici casi in cui la destinataria è la regina-madre Addu-dūrī¹⁵², o infine altri destinatari¹⁵³. Come abbiamo osservato, in alcuni casi il nome del portavoce o messaggero è esplicitato, in molti altri no, e allo stesso modo a volte il messaggio divino che viene trasmesso è leggibile e chiaro, altre volte si presta ad esercitazioni esegetiche tentate già tra i sapienti marioti. Infine per quanto riguarda la divinità che comunica il messaggio al suo portavoce, non sempre è esplicitata, ma ci sono elementi nel testo che permettono una deduzione. L'ausilio che ci permette di ricavare la divinità comunicante è un elemento del testo epistolare mariota che molte volte ricorre, altre no, ed è la menzione del tempio. Qualsiasi evento comunicativo avviene in un contesto, ed il contesto privilegiato per la profezia è il tempio. In diverse lettere il tempio e la divinità a cui è dedicato è esplicitamente menzionato come luogo in cui avviene l'evento profetico¹⁵⁴, e in molti casi la divinità templare è la medesima che comunica il messaggio al suo portavoce (il quale è qualificato come "portavoce di Tale-Divinità"¹⁵⁵). Tanti sono gli esempi in cui il messaggero, quando è esplicitamente menzionato nel tempio, sembra assumere un comportamento di consapevolezza, "levandosi" e pronunciando il messaggio: "si è levato" (*izzaz* o *izuzzum*) è invero uno dei verbi caratteristici per descrivere il movimento che precede la *performance* del messaggio, e che ricorre in 5 casi per l'*āpilum*¹⁵⁶, 1 per il *muhhûm*¹⁵⁷, nessuno per *assinnu* e per *qammatum*. Il verbo è utilizzato anche per designare il movimento di un altro operatore nella trasmissione del messaggio divino privo di titolo qualificante¹⁵⁸. La consapevolezza del portavoce di essere incaricato di una missione la si può constatare ulteriormente da un'altra espressione ricorrente, "è venuto/a da me ...": è utilizzata 2 volte per l'*āpilum*¹⁵⁹, 4 per il *muhhûm*¹⁶⁰, 2 per l'*assinnu*¹⁶¹ e 2 volte per una *qammatum*¹⁶². Kibri-Dagan inoltre racconta che «è venuta da me una donna, moglie di un libero cittadino»¹⁶³, e analogamente Itūr-Asdu riferisce che «è venuto da me Malik-Dagan, un uomo di Šakka»¹⁶⁴. Sarebbero tutti casi in cui i messaggeri e gli altri operatori cultuali abbiano avuto una esperienza divinatoria spontanea e intuitiva, nonché

151 N° 41; 42.

152 N° 52.

153 N° 33.

154 N°5; 12(?); 19; 22; 23; 24; 25; 29; 35; 48.

155 Esempio: Lupahum, nella lettera n° 9, è "āpilum di Dagan" ed il suo è un *têrtum* contenente le parole di Dagan.

156 N° 5; 14; 19; 29; 35.

157 N° 25.

158 N° 21, forse non pervenuto a causa della cattiva conservazione della parte iniziale della tavoletta.

159 N° 9 ("mi ha raggiunto", v. 5); 35.

160 N° 16, 30; 31; 32.

161 N° 8; 22.

162 N° 7; 9.

163 N° 20.

164 N° 45.

principalmente uditiva (tranne per Malik-Dagan, il quale ci tiene a riferire il proprio sogno, dunque un'esperienza visiva), non commissionata.

Diverse volte sorprendiamo Šībtu e la regina-madre Addu-dūrī riferire una comunicazione profetica a Zimri-Lim: qual era il ruolo delle donne - e di queste donne nello specifico, membri della famiglia reale, di alto rango - nell'apparato culturale? Quanto erano presenti la moglie del re e la regina-madre nel tempio? In tempo di guerra la componente maschile del regno era chiamata alle armi, e questo comportava non solo l'assenza di uomini dai luoghi di potere, ma anche l'allontanamento delle divinità maschili: è possibile che, durante l'assenza della componente maschile dal palazzo, a far le loro veci fossero le donne d'alto lignaggio o appartenenti ad una cerchia esclusiva? Dalle lettere di Šībtu notiamo che ella non sempre specifica la fonte delle sue informazioni: puntualizza prontamente che il «rispondente (*āpilum*) della Dīrītum [è venuto] alla porta del palazzo il secondo giorno (del mese e) mi ha fatto avere il [seguito] messaggio», ma negli altri casi in cui riferisce che il portavoce “è venuto” da lei, intende circostanziare la sua presenza nel tempio? La regina Šībtu sembra aver avuto un ruolo particolarmente attivo in assenza di Zimri-Lim: non dimentichiamo infatti che si è occupata lei stessa di somministrare le non specificate bevande agli *ittātum* e di porre loro domande per ottenere risposte divine.

L'epistolario mariota non specifica l'uditorio a cui veniva primariamente comunicato il *tērtum*: il pubblico nella maggior parte dei casi dev'essere stato quello nel tempio presente all'evento, anche se non mancarono occasioni speciali ed extra-ordinarie, come quella raccontata nella lettera n° 16, in cui un *muḥḥūm* dopo aver mangiato un agnello vivo, ha radunato gli anziani davanti alla porta della città di Sagarātum e ha pronunciato un minaccioso messaggio predittivo. Al termine della missiva lo scrivente, Yaqqim-Addu, governatore di Sagarātum, allega quello che noi oggi chiameremmo un *post scriptum*: «Sia aggiunto che non è stato in segreto che egli mi ha riferito il suo oracolo: (è stato infatti) nell'assemblea degli anziani (che egli lo) ha riferito».

Infine, come ha rimarcato Nissinen:

«[...] prophecy is more than the prophets, their words, and personalities. Considered from the point of view of communication, prophecy covers a wide range of components, human and divine, reflecting not just the spirituality and expressive power of the prophet, but the whole network of

social, political, and religious perspectives represented by the participants in the communication process and the communities around them.»¹⁶⁵

L'immenso archivio rinvenuto nel palazzo di Mari conserva infatti non solo tavolette – lettere con contenuto profetico, ma anche testi amministrativi, (pochi) trattati internazionali e testi letterari, testi rituali, e ovviamente la corrispondenza epistolare. Anche tra le lettere aventi contenuto profetico possiamo constatare che la profezia non è (sempre) l'argomento principale, e che al mittente premeva informare il re circa altre questioni oltre quelle politico-religiose. Nella lettera n° 6 Šamaš-našir, funzionario di Terqa, informa Zimri-Lim che «l'orzo prodotto dagli (addetti agli) aratri, (appartenenti) al palazzo nel distretto di Terqa, è stato portato a Terqa.», così come si parla di orzo anche nella lettera n° 27. Viene menzionata nella lettera n°9 la delicata questione riguardo un soldato *berum* a cui Zimri-Lim aveva ordinato di tagliare la testa, mentre Kibri-Dagan, nella lettera n° 30, rassicura Zimri-Lim che nulla di storto è avvenuto nonostante il pascolare di greggi di pecore appartenenti a tribù diverse, rispettivamente a Beniaminiti ed Ḫanei. La sollecitazione di portare a compimento la ricostruzione della porta della città è ripetuta per ben due volte, con un certo turbamento, da un *muḫḫûm* nella lettera n° 32 (esortazione del dio Dagan), e infine, a titolo di esempio, viene menzionata la curiosa richiesta della dama Timlû di un vestito e un copricapo (lettera n° 52).

3.4. Le forme del messaggio profetico: costruzione del messaggio e peculiarità lessicali e stilistiche

3.4.1 *Āpilum*

LETTERA N° 4

Sembra proprio che sia l'*āpilum* stesso ad aver scritto la lettera (eppure la tavoletta n° 414 potrebbe rivelarci che il medesimo *āpilum* avrebbe richiesto uno scriba a cui dettare il messaggio). Ad ogni modo questo *āpilum* di Šamaš riporta le parole del dio:

A Zimri-Lim annuncia: Così (dice) l'*āpilum* di Šamaš. Così (dichiara) Šamaš:

165 M. Nissinen, "Spoken, Written, Quoted, and Invented: Orality and Writtenness in Ancient Near Eastern Prophecy", in *op.cit.*, p. 270.

¹«Io sono il padrone del paese! Mi si mandino rapidamente a Sippar, [cit]tà della vita, un trono grande, quale seggio (dell'elargizione) della mia dovizia; inoltre (quella) tua figlia, della quale ti ho fatto richiesta.

⁴Attualmente i re, che erano insorti contro di te e che ti avevano continuamente aggredito, sono [stati (da me) consegnati] nelle tue mani. (E così) ti è stato ora dato in (tutto il) paese (il potere di accendere) il rogo (per ardevi i corpi dei tuoi nemici uccisi)».

⁷Per quanto poi riguarda la cosa sacra riservata ad Addu, di cui ti avevo scritto, tramite Kānisānum, prima della disfatta (dei nemici), riunisci assieme tutta (quella) cosa sacra riservata e falla portare ad Aleppo nel tempio di Addu.

¹⁰Circa il donativo per Dagan, del quale ti aveva parlato il rispondente (*āpilum*), (ebbene) offriglielo (senz'altro), affinché egli, (a sua volta), ti procuri (ciò che rappresenta) il tuo [...] e la tua vita.

Un'altra cosa: Nergal, “re” (=Signore) di Ḫušbalum, è stato al tuo fianco e al fianco del tuo ¹³esercito, allorchè (hai ottenuto) la disfatta (dei tuoi nemici). Fa' (allora) attuare (la raccolta) di tutto quello che (gli) hai promesso in voto – compresa una grande spada di bronzo – e lo si porti a Nergal, “re” (=Signore) di Ḫušbalum.

¹⁶Un' altra cosa ancora: Così (dice) Šamaš: «Ḫammurapi, re di Kurda, ti ha trattato in modo ingannevole ed (ora) la mano di lui è (ben) altrove rivolta. La tua mano (tuttavia) lo gh[ermirà]. Dopo di ciò tu dovrai promulgare un editto di riforma nel suo paese. Comunque, oggi come oggi ¹⁹l'intero paese è stato consegnato nelle tue mani.

Allorchè tu conquisterai la città (di Kurda) e promulgherai (quell') editto di riforma, allora la tua regalità sarà diventata (veramente) durevole».

²²Un'ultima cosa: Zimri-Lim, luogotenente di Dagan, e di Addu, deve leggere (personalmente) questa tavoletta scritta e mandarmi fin davanti ai miei piedi chi si trova sotto processo.»

L'*āpilum* riferisce le parole di Šamaš, il quale richiede un trono e una delle figlie di Zimri-Lim molto probabilmente Erišti-Aya (cfr. ARM 10 38 e 39). Il nome della figlia di Zimri-Lim significa “richiesta di Aya” e poiché Aya è considerata la consorte del dio Šamaš, Erišti-Aya è consacrata moglie di Šamaš. In altre lettere (ARM 10 43) ella fa riferimento al *gagûm*, il chiostro connesso maggiormente a Sippar, e in molte lettere si rivolge a suo padre chiamandolo “stella” o “sole” o semplicemente “padre”. In virtù di ciò è chiaro che la figlia richiesta da Šamaš a Sippar, sia proprio lei. Si fa riferimento poi ad una vittoria di Zimri-Lim, i nemici del sovrano di Mari sono stati annientati dal dio per aiutare il re (righe 4-5). Tra le righe 7-15 è nuovamente l'*āpilum* stesso a

parlare, incaricando il re di svolgere alcune mansioni cultuali: dapprima di portare la “cosa sacra riservata” ad Addu nel suo tempio ad Aleppo, poi di compiere quanto gli era stato consigliato da un altro *āpilum* (forse di Dagan), ossia di offrire dei doni a Dagan, affinché poi il dio lo ricompensi, ed infine l'*āpilum* raccomanda a Zimri-Lim di contraccambiare la protezione di Nergal, attuando una raccolta di tutto ciò che gli aveva promesso in voto. Dalle righe 16-21 è nuovamente Šamaš a parlare per bocca dell'*āpilum*: il dio preannuncia un'altra vittoria di Zimri-Lim su Ḫammurapi di Kurda e ordina al sovrano di promulgare editti di riforma, attraverso i quali il suo regno sarà durevole.

LETTERA N° 5

¹“Al mio Signore (= Zimri-Lim) annuncia: Così (dice) Addu-dūrī, tua serva:

L'*āpilum* Iši-aḫu, del tempio della dea Ḫišamītum, si è levato e così (ha detto): «Quanto tu (= Zimri-Lim) sarai partito, (i tuoi servi) mangeranno il tuo pane [e ber]ranno la tua coppa, (mentre) i tuoi avversari andranno seminando contro di te cattive parole [e (ogni genere di)] ⁵malvagità. Io (però, da parte mia) li andrò schiacciando (sotto i piedi)».

(Segue lacuna)”

Qui è la regina-madre (o la zia, per alcuni) Addu-dūrī a riferire che nel tempio della dea Ḫišamītum “si è levato” l'*āpilum* Iši-aḫu il quale ha trasmesso un messaggio divino non proprio piacevole per Zimri-Lim, nel quale si prevedeva il comportamento approfittatore dei servi e le intenzioni disoneste di alcuni uomini “padroni della parola contro”¹⁶⁶ il sovrano. Nonostante ciò, la dea prenderà le sue difese e schiaccerà coloro che si comporteranno male alle spalle di Zimri-Lim.

LETTERA N° 9

Al mio Signore (= Zimri-Lim) annuncia: Così dice Sammētar, tuo servo:

¹Lupaḫum, *apilum* di Dagan, mi ha raggiunto (venendo) da Tuttul. Egli portava con sé il messaggio che il mio Signore gli aveva affidato a Sagarātum,(e che era) così (formulato): «Fammi la verifica di ciò che mi riguarda presso Dagan di Terqa!».

¹⁶⁶La traduzione di Cagni “i tuoi avversari” è da [lú.meš b]e-el a-wa-ti-ka, che letteralmente significa proprio “gli uomini, padroni della parola contro di te”.

(Orbene, ora Lupaḫum mi) ha portato questo (nuovo) messaggio. Così gli era stato risposto (dal dio ⁵Dagan): «Dovunque tu (= Zimri-Lim) andrai, il benessere ti verrà sempre incontro. (Infatti), ti sono stati messi a disposizione (per la guerra sia) l'ariete sia la torre d'assalto: essi marceranno al tuo fianco, essi marceranno (come) tuoi compagni». È questo il messaggio che a lui era stato elargito in risposta a Tuttul. Poi, (subito) dopo che egli fu arrivato a Tuttul, io l'ho fatto accompagnare a Dīr. Egli ha portato da parte mia alla dea Dirītum la sbarra (adatta per il carro). Precedentemente egli ¹⁰(le) aveva portato lo *šernum*, (ma aveva dichiarato): «Lo *šernum* non dà affidamento; l'acqua lo ha infradiciato: irrobustisci (pertanto) lo *šernum*!». Orbene, (Lupaḫum) ha portato (a destinazione) da parte mia la sbarra (per il carro) e così stava scritto (nel messaggio che egli recava): «(O dea Dirītum) sperabilmente delle profferte di pace dell'Uomo di Ešnunna tu non ti fiderai e non ti comporterai in modo negligente! La custodia di te stesso sia più valida di prima!».

¹⁵Quanto poi a me, così mi ha risposto (la dea): «Sperabilmente il re non verrà a patti con l'Uomo di Ešnunna senza consultare il (suo) dio. (Le ose stanno) come prima, allorchè i Beniaminiti sono discesi e si sono insediati a Sagarātum. Io però, da parte mia, ho detto al re: Non allearti con i Beniaminiti! Al momento in cui verranno messi sottosopra i loro nidi (= le loro sedi), io li disperderò. (Ecco) poi che il fiume compirà per te l'opera. Ora (comunque) egli non venga a patti ²⁰(con loro), senza aver (prima) consultato il (suo) dio!».

Questo è il messaggio che Lupaḫum mi ha riferito.

[continua]

In questa lettera Sammētar, governatore di Terqa, riferisce che Lupaḫum, *āpilum* di Dagan, è venuto da Tuttul apposta per compiere quanto gli era stato richiesto da Zimri-Lim a Sagaratum: “Affidami a Dagan di Terqa” (*ana Dagan ša Terqa piqdanni*)¹⁶⁷. Ebbene, l'*āpilum* riferisce un oracolo favorevole per Zimri-Lim, secondo cui *tub libbi* “la gioia del cuore” «ti verrà sempre incontro» e poi un altro oracolo della dea Dirītum in cui si augura che il sovrano non venga a patti «con l'Uomo di Ešnunna senza consultare il (suo) dio».

LETTERA N° 14

Alla mia Stella (= Zimri-Lim) annuncia: Così (dice) Inib-šina:

¹⁶⁷ Per la frase completa si veda CAD Š/III p. 248 (KAR 58 20); Š/I p. 261 (BMS 11:26). Durand, in *op. cit.*, p. 388, la interpreta come una richiesta di ottenere una verifica/conferma per una profezia.

¹L'*āpiltum* Innibanna si è levata e così ha parlato: «Zimri-Lim [non...], fintanto che i suoi depredatori, i suoi nemici e coloro che si aggirano (minacciosi) ai suoi confini [...].

(diverse righe perdute)

Egli non deve partire, non deve comperare [...] e non deve (mettersi ad) immagazzinare.

⁵Con l'occasione io ti consegno la ciocca dei miei capelli (*šārtum*) e la mia cordicella (*sissiqtum*). Si faccia un sacrificio purificatorio!».

Orbene, (assieme a questa mia), ho fatto portare alla (mia) Stella la ciocca di capelli e la cordicella (di Innibanna). La (mia) Stella cerchi di ottenere un oracolo. A seconda poi del contenuto degli ⁹oracoli da lui (ottenuti), la (mia) Stella agisca! La (mia) Stella badi a proteggere se stesso!

Qui Inib-šina, grande sacerdotessa di Mari, scrive a Zimri-Lim apostrofandolo come “Stella” (come anche era solita fare la figlia di Zimri-Lim, consacrata a Šamaš e prima menzionata) e informandolo di un oracolo pronunciato dalla *āpiltum* Innibanna, la quale “si è levata” e ha trasmesso le parole di una divinità non specificata. Purtroppo diverse righe del testo sono andate perdute, ma quelle iniziali contengono la prima parte di una frase temporale introdotta dalla congiunzione “fintanto che” in cui si menzionano vari individui avversi al sovrano, “depredatori” e “nemici” e tutti “coloro che si aggirano (minacciosi) ai suoi confini”, seguita probabilmente da un caldo invito ad evitare di imbattersi in questi loschi individui. Dopodiché infatti la *āpiltum* pronuncia tre negazioni di seguito: Zimri-Lim “non deve partire, non deve comperare [...] e non deve (mettersi ad) immagazzinare”.

La *āpiltum* invia, a quanto pare, di sua sponte le insegne affinché il messaggio venga verificato.

La scrivente conclude la lettera ripetendo di aver inviato la presente missiva con tanto di insegne della portavoce. Infine rivolge alla sua “stella” l'esortazione a compiere un oracolo di verifica della profezia, e, in base a questo ad agire, purché Zimri-Lim sia sempre prudente e si protegga.

Il concitato monito a proteggersi e badare a sé stesso ricorda molto il linguaggio e gli inviti scritti dalle altre donne che scrivono le lettere, in particolare Addu-dūrī e la moglie Šībtu. L'apostrofe “stella” potrebbe far pensare che anche Inib-šina sia una delle tante figlie di Zimri-Lim che, prima di consacrarsi come sacerdotessa, popolò il numerosissimo *harem* del sovrano.

LETTERA N° 18

Al mio Signore annuncia: Così (dice) Šībtu, tua serva:

Il palazzo va bene.

³Qišti-Dīrītīm, *āpilum* della Dirītum [è venuto] alla porta del palazzo il secondo giorno (del mese e) mi ha fatto avere il [seguito] messaggio: «Verso⁷ il trono di Mari nessuno può guardare⁷ (con bramosia)! (Solo) a Zimri-Lim è stato concesso il Paese Alto. La lancia dell'El[amita verrà spezzata]». Questo [(è quanto l'*āpilum*) mi ha mandato a dire].

⁷Un'al[tra cosa]: Così (disse) il dio [Ea ...]: «La famigl[ia...]. Prestiamo giuramento! Laddove [sia a portata di mano dell'acqua¹⁶⁸] prestiamo giuramento!» (Ea allora) chiamò Asumūm. Asumūm venne rapidamente (e) rivolse la parola ad Ea. Ciò che Asumūm disse io non l'ho inteso. [(Allora) Ea] si levò (e) così disse: «[Dal momento che noi] stiamo per prestare giuramento), che si vada a ¹¹prelevare argilla sbriciolata e (argilla) della soglia della porta [di Mari], sì che noi possiamo prestare giuramento!».

Si andò a prelevare argilla sbriciolata e argilla della soglia della porta di Mari e la si fece sciogliere nell'acqua. Gli dei e le dee (ne) bevvero.

¹⁵(Allora) Ea così (domandò a tutti) gli dei: «Forse che gli dei hanno in progetto di mancar di rispetto all'(opera di) mattoni di Mari e al Guardiano di Mari?».

Gli dei e le dee [risposero]: «All'(opera di) mattoni di Mari e al Guardiano di Mari noi non mancheremo di rispetto!».

Šibtu riferisce a Zimri-Lim che un *āpilum* della dea Dirītum, Qišti-Dīrītīm (nome che comprende il nome della dea e della città di Dīr) è giunto alla porta del palazzo e le ha fatto avere un messaggio favorevole nei confronti di Zimri-Lim. In esso infatti viene preannunciata la disfatta dell'Elam nell'imminente guerra. Dopodiché la consorte di Zimri-Lim riferisce un altro messaggio di complessa interpretazione: viene narrato quello che sembra uno stralcio di conversazione tra divinità tenutosi presso un consiglio divino. In esso conversano il dio Ea e il dio Asumūm circa la realizzazione di un giuramento, il quale deve avvenire in un luogo in cui è presente dell'acqua. Non è solo importante l'acqua, ma anche dell'“argilla sbriciolata della soglia della porta (di Mari)”. Argilla e acqua vengono mescolate e gli dei bevvero l'intruglio dopodiché giurano di non mancare di rispetto “all'(opera di) mattoni di Mari e al Guardiano di Mari”. Il contesto escatologico è di difficile interpretazione.

168 Proposta ritenuta attendibile da Durand, *op. cit.*, 1988, p. 438.

LETTERA N° 19

Mukannišum, funzionario del palazzo di Mari, riferisce due profezie.

La prima viene pronunciata da un *aplûm*¹⁶⁹ di Dagan di Tuttul mentre lo scrivente stava facendo un sacrificio a Dagan per la vita di Zimri-Lim. La seconda è sempre di un *aplûm*, ma non essendosi conservate le ultime righe del testo, non possiamo conoscerne il contenuto.

Al mio Signore (= Zimri-Lim) annuncia: Così (dice) Mukannišum, tuo servo:

(Mentre) io offrivo un sacrificio a Dagan, per la vita del mio Signore, (ecco che) l'*aplûm* di Dagan di Tuttul si è levato e così ha detto: «Babilonia, che cosa continui tu a fare? Io ti costringerò (alla resa) dentro reti e coltelli (e) consegnerò nelle mani di Zimri-Lim le case dei Sette Confederati e il loro intero patrimonio».

Successivamente si è levato l'*aplûm* della Bēlet-ekallim e [così ha detto]: «O Ḥammurapi ...». (perdute le ultime 4 righe del testo).

LETTERA N° 29

È una lettera decisamente importante. Il mittente, ignoto perché la tavoletta è acefala, riferisce che, nel tempio della dea Ninḫursanga e il giorno del sacrificio, un *āpilum* di Ninḫursanga “si è levato e così ha parlato” (*itbīma kīam idbub ummāmi šūma*), confessando una spiacevole situazione di conflitto che si era creata tra egli e il re Zimri-Lim. L'*āpilum* infatti si era rivolto al sovrano mariota ben 3 volte esprimendo un desiderio della divinità, ma il re non gli ha concesso nulla.

Affinché settecento solda[ti...]. Inoltre l'intera città ha benedetto il mio Signore ed ha augurato il benessere del mio Signore.

³Un'altra cosa: Il giorno del sacrificio nel tempio di Ninḫursanga si è levato un *āpilum* di Ninḫursanga e così ha parlato: «Una volta, due volte e tre volte io ho espresso un mio desiderio davanti a Zimri-Lim, ma egli non mi ha concesso nulla [...]. Così io [ho detto...].

(perdute o mal conservate diverse righe)

Zim[ri-Lim...]

(Le altre righe risultano troppo mal conservate)

[Un...] di buona qualità, portante scritto il tuo nome, fammelo portare!».

169 Variante di *āpilum* secondo gli editori del testo e nel CAD: *āpilu* A (*aplû*, fem. *āpiltu*), A/II, p. 170, s.v. *āpilu*.

¹⁰Questo è quanto mi ha dichiarato (quell') *āpilum* ed io ora, (assieme a questa mia) ho fatto portare al mio Signore la ciocca di capelli e e la cordicella dell' *āpilum*. Il mio Signore faccia quelle che deve far[e!...].

[Ancora un'altra co]sa: (Il capotribù beniaminita) Šura-Ḫammu continua ad inviare [...].

È una lettera decisamente importante perché esprime esplicitamente il comportamento del tutto spontaneo dell' *āpilum*, il quale parla liberamente, svincolato da una richiesta ufficiale, al re. Esprime inoltre senza remore l'astio della dea, infastidita dalla negligenza del sovrano mariota. L'oracolo, piuttosto sconfortante per il re, viene riportato con tanto di insegne dell' *āpilum* affinché il messaggio venga confermato.

ARM 26/2 371

“Per quanto riguarda le novità, il mio Signore sappia che Išme-Dagan era in procinto di andare verso Ekāllatum: cosa che invece non farà. Ci sono stati dei pettegolezzi che hanno cominciato a circolare su ciò. Un *āpilum* di Marduk si è levato all'ingresso della città e ha continuato a declamare (*āpilum ša Marduk ina bāb ekallim izzizma kīam ištanassi*), : «Išme-Dagan non fuggirà dalla stretta di Marduk. Sarà stretta la rete (da caccia) ed egli sarà distrutto da questa». Lui continuò a declamare queste parole di fronte all'ingresso della città, ma nessuno gli diceva niente.

Lui prontamente stette alla porta di Išme-Dagan e davanti a tutta la cittadinanza continuò a declamare (*kima pānīšunūma ina bāb Išme-Dagan izzizma ina puḫur mātīm kalīša kīam ištanassi ummāmi*): «Tu cercasti pace e fortuna dal governatore di Elam; ma così facendo hai fatto sì che i tesori di Marduk e la città di Babilonia uscissero fuori dal governatore dell'Elam. Poiché tu hai ¹¹riempito silos e il mio deposito, tu non hai contraccambiato i favori che ti ho fatto. Come puoi dunque far ritorno in Ekāllatum? Chiunque abbia portato via i miei tesori non può chiedere il suo accrescimento da me». Nessuno gli parlò mentre lui declamava davanti a tutta la cittadinanza [diverse righe di testo rotte]

Come Išme-Dagan, egli è così gravemente malato che la sua vita è in dubbio”.

Il ruolo politico svolto dall' *āpilum* a cui Marduk ha conferito un messaggio è a dir poco clamoroso: non solo attacca verbalmente Išme-Dagan di Ekāllatum per aver tentato rifugio a Babilonia, ma sferra anche una sottile condanna nei confronti del suo ospitante, Ḫammurapi di Babilonia.

La natura pubblica della denuncia è eccezionale, così come la reazione di coloro che stettero in ascolto dell'*āpilum*. Yarim-Addu stesso sembra sbalordito dal fatto che l'*āpilum* accusi qualcuno senza essere messo alla prova, o senza che venga messo in dubbio ciò che dice, a tal punto che commenta l'accaduto per ben due volte¹⁷⁰. Dinanzi al palazzo di Ḫammurapi, egli accusò Išme-Dagan, ma dinanzi al palazzo di Išme-Dagan, punta il dito contro Ḫammurapi, reo di aver permesso agli elamiti di accedere alle proprietà di Marduk. L'ultima accusa ricorda quella che fece Isaia verso Ezechia (considerato un re "buono") per aver permesso agli emissari di Marduk-apla-iddina di ispezionare i tesori sacri¹⁷¹).

FM 7 38-39

Nūr-Sîn, rappresentante di Zimri-Lim vicino Aleppo, invia al suo re FM 7 38 ed FM 7 39 (A.1121+).

[FM 7 38]

Abiya, *āpilum* di Addu, Signore di Ḫalab, è giunto da me e mi ha detto: "Addu dice: ²«Ho dato tutta la terra ad Yaḥdun-Lim, e attraverso le mie armi non ha avuto avversari. Quando lui mi ha ³abbandonato, la terra che avevo dato a lui, l'ho data a Samsi-Addu. Poi quando Samsi-Addu [...] ho voluto portarti indietro. Ti ho portato indietro sul trono di tuo padre e ti ho concesso l'arma con cui ho combattuto contro il Mare. Ti ho strofinato con l'olio dalla mia divina luminosità in modo che ⁶nessuno potesse fronteggiarti. Ora ascolta il mio unico desiderio: quando qualcuno chiede ⁷il tuo giudizio dicendo "sono afflitto", sii lì per decidere il suo caso e dà a lui soddisfazione. Questo è ciò che desidero da te. Quando tu vai fuori (in guerra) non andarci senza aver prima consultato i ⁹presagi. Quando io sono il solo a presenziare i miei presagi, allora procedi. Altrimenti, non oltrepassare la tua porta.»

Questo è ciò che l'*āpilum* mi ha detto. Ora da parte mia, invio al mio Signore la ciocca di capelli e l'orlo dell'abito dell'*āpilum*.

170 Sasson, *op. cit.*, pp. 278-279, nota 125.

171 *2 Re* 20:12-19: "In quel tempo, Mērōdak Bal'ādān, figlio di Bal'ādān, re di Babilonia, mandò una lettera e un dono a Ezechia, perché aveva sentito che Ezechia era stato ammalato. Ezechia diede udienza agli ambasciatori, e mostrò loro le stanze dov'erano tutte le sue cose preziose, l'argento, l'oro, gli aromi, gli oli finissimi, il suo arsenale, e tutto quello che si trovava nei suoi magazzini; non vi fu cosa, nel suo palazzo e in tutti i suoi domini, che Ezechia non mostrasse loro. Allora il profeta Isaia andò dal re Ezechia, e gli disse: «Che hanno detto quegli uomini? Da dove sono venuti?» Ezechia rispose: «Sono venuti da un paese lontano, da Babilonia». Isaia disse: «Che hanno visto in casa tua?» Ezechia rispose: «Hanno visto tutto quello che c'è in casa mia; non c'è nulla nei miei tesori, che io non abbia mostrato loro». Allora Isaia disse a Ezechia: «Ascolta la parola di YHWH: Ecco, verranno giorni in cui tutto quello che c'è in casa tua e tutto quello che i tuoi padri hanno accumulato fino a oggi sarà trasportato a Babilonia e non ne rimarrà nulla, dice YHWH. Saranno presi anche alcuni dei tuoi figli, generati da te, per farne degli eunuchi nel palazzo del re di Babilonia».

Nūr-Sîn riferisce messaggi da diverse manifestazioni nord-siriane del dio Addu (Adad). La profezia in FM 7 38 è trasmessa tramite un *āpilum* di Addu di Ḥalab (Aleppo), Abiya. Come spesso avviene, è accompagnata da una ciocca di capelli e l'orlo dell'abito, con i quali, attraverso pratiche divinatorie, il messaggio sarebbe stato confermato o meno. In questo primo messaggio, il dio Addu ricorda a Zimri-Lim che è stato lui a dare la regalità ai suoi antenati (Yaḥdun-Lim e Samsi-Addu), e allo stesso modo è stato lui a volere che Zimri-Lim sedesse sul medesimo trono dei suoi avi. Inoltre il dio riferisce della pratica di “ungere” il novello sovrano come consacrazione regale: l'olio è simbolo della radiosità divina, che spalmato sul re conferisce potere e luminosità divine. Il dio Addu non chiede altro al sovrano se non di essere magnanimo e pietoso nei confronti di coloro che si rivolgono a lui in difficoltà, e di premurarsi sempre di consultare i presagi prima di intraprendere un viaggio fuori porta e solo se il dio Addu si rivelerà nei presagi, allora Zimri-Lim potrà mettersi in viaggio.

FM 7 39

¹Ho scritto al mio Signore (=Zimri-Lim) almeno cinque volte riguardo i sacrifici *zukurum* da offrire al dio Adad e sulla proprietà *niḥlatum* che Addu, signore di Kallassu, richiede da me. Alla presenza di Zû-ḥatnim, Abī-šadī e Zuḥan, Alpān mi ha detto ciò che segue sulla necessità di offrire lo *zukurum* ad Addu, «Offri lo *zukurum* – tori e vacche». Così il mio signore (= Addu) mi ha detto di consegnare lo *zukurum* in presenza di questi uomini, dicendo: «D'ora in avanti, non dovrà rompere l'alleanza con me». Ho imposto a lui (= Alpān) dei testimoni. Il mio Signore lo sappia.

⁷Durante lo svolgimento dei riti si è levato (un portavoce di) Addu, signore di Kallassu, dicendo: «Non sono forse io Addu, Signore di Kallassu, che lo ha cresciuto (= Zimri-Lim) tra le mie cosce e lo ha ristabilito sul trono degli antenati? Avendolo ristabilito sul trono dei suoi antenati, ho anche deciso di dargli una residenza. Ora, poiché l'ho ristabilito sul trono degli antenati, io prenderò dal suo complesso di beni ¹¹una proprietà. Se non me la concede, io – signore del trono, territorio e città – posso riprendermi ciò che ho elargito. Altrimenti, se mi concede ciò che richiedo, io darò a lui trono su trono, beni su beni, territori su territori, città su città; io gli darò (una) terra, da oriente ad occidente.»

¹⁵Questo è ciò che gli *āpilū* hanno detto - con (Addu) costantemente presente durante tutto lo svolgimento del rito. Ora, inoltre, un *āpilum* di Addu signore di Kallassu, richiede il santuario ad Alaḥtum come sua eterna proprietà. Il mio Signore lo sappia.

Precedentemente, quando vivevo a Mari, io riferivo al mio signore qualunque informazione portavoce, maschi o femmine, mi avrebbero detto. Ora che vivo in un altro paese, dovrei forse non riferire al mio signore ciò che sento o ciò che mi dicono? Se in futuro dovesse verificarsi qualche ²¹avversità di qualsiasi sorta, il mio Signore non dirà: “Perché non mi hai scritto il messaggio che l’*āpilum* ti ha riferito nel richiedere il santuario?” Ed ecco che l’ho scritto al mio Signore. Il mio Signore lo sappia.

Un’altra cosa: l’*āpilum* di Addu, Signore di Ḫalab, è venuto con Abu-ḫalim e mi ha detto quanto segue: “Scrivi al tuo Signore, «Non sono forse io Addu, Signore di Ḫalab, che ti ha cresciuto nel mio inguine e ti ha ristabilito sul trono dei tuoi antenati? Ho forse richiesto qualcosa da te? Quando una persona in difficoltà, uomo o donna, fa appello a te, sii presente per decidere sul loro caso. ²⁸Questo è ciò che voglio da te. Se tu fai ciò che ti ho appena scritto, ti darò un paese, dall’oriente all’occidente, il tuo paese (dunque diventano) molti»».

Questo è quanto l’*āpilum* di Addu, Signore di Ḫalab, mi ha detto in presenza di Abu-ḫalim. Il mio Signore lo sappia.

La lettera, scritta nella forma del mittente diplomatico (dove ogni blocco di informazioni termina con “il mio Signore lo sappia”), è un *pastiche* di Nūr-Sîn, il quale tra le righe 24-29, inserisce il contenuto di un messaggio profetico già precedentemente inviato. A dimostrare che Nūr-Sîn aveva costantemente scritto e messo al corrente Zimri-Lim delle novità, non è solo la parte iniziale della lettera in cui ribadisce di aver già comunicato al mittente per ben cinque volte quanto segue nella lettera, ma anche nelle righe 18-23 lo scrivente esprime tutta la sua fedele devozione al sovrano già dimostrata quando viveva in Mari, e come allora riferiva al re tutto ciò che ascoltava o gli veniva detto dai portavoce, così continua a fare anche lontano da casa, in modo che il re in futuro non possa lamentarsi.

Inizialmente Nūr-Sîn riferisce di aver compiuto correttamente il sacrificio di tori e vacche, e che a tale sacrificio ha presenziato costantemente Addu, il quale ha inoltre riferito (tramite un portavoce?), nella parte iniziale del messaggio, più o meno le medesime cose che l’*āpilum* Abiya aveva riferito in FM 7 38 tra le righe 1-5 (il trono che Addu aveva elargito ai suoi antenati ora lo concede a Zimri-Lim), dopodiché il dio, in virtù delle numerose elargizioni concesse, rivendica una parte delle proprietà di Zimri-Lim, e avverte il re che se non gli verrà concesso quanto chiede, egli sarà libero di riappropriarsi di tutto ciò che aveva in precedenza offerto.

Nell'ultima parte del messaggio, tra le righe 26-29, Nūr-Sîn riporta quanto Abiya aveva riferito in FM 7 38 tra le righe 6-10: il dio Addu chiede al re di essere compassionevole e disponibile nei confronti dei suoi sudditi. Se realizza questo semplice desiderio, Addu lo ricompenserà con vasti terreni, “da oriente a occidente”.

Di seguito evidenziamo alcuni pattern caratterizzanti e/o frequenti nel messaggio che l'*āpilum* riferisce e lo scrivente trascrive:

Richieste materiali	<ul style="list-style-type: none"> • Trono, figlia di Zimri-Lim (n° 4); • Proprietà terrena tra i beni di Zimri-Lim (FM 7 39)
Richieste non materiali	<ul style="list-style-type: none"> • editto di riforma (n° 4); • il re “non venga a patti” (n°9); • “[il re] non deve partire, comperare, immagazzinare” (n° 14); • il re deve essere giusto, consultare i presagi prima di partire (FM 7 38-39);
Parole di sventura	<ul style="list-style-type: none"> • “gli uomini, padroni della parola, andranno seminando contro di te cattive parole” (n° 5); • “Babilonia [...] ti costringerò dentro reti e coltelli” (n° 19); • “Išme-Dagan non fuggirà dalla stretta di Marduk” (ARM 26/2 371)
Parole di salvezza	<ul style="list-style-type: none"> • “Ḫammurapi, re di Kurdā [...] la tua mano (= di Zimri-Lim) lo ghermirà” (N° 4); • “la gioia del cuore ti verrà sempre incontro” (n° 9); • “nelle mani di Zimri-Lim le case dei Sette

	Confederati e il loro intero patrimonio” (n° 19);
Azione risoltrice della divinità	<ul style="list-style-type: none"> • “i re che erano insorti contro di te [...] sono stati da me consegnati nelle tue mani” (n° 4); • “[i tuoi avversari] io li andrò schiacciando” (n° 5); • “[i Beniaminiti] io li disperderò” (n° 9);
Lamentele	<ul style="list-style-type: none"> • “[Zimri-Lim], egli non mi ha concesso nulla” (n° 29);
Divinità nutrice	<ul style="list-style-type: none"> • “non sono forse io che lo ha cresciuto [=Zimri-Lim] tra le mie cosce / nel mio inguine ...” (FM 7 39)

Di seguito, invece, esempi di versatilità stilistico-lessicale sfoggiata dall’*āpilum* (o da chi scrisse la tavoletta):

Ripetizione	<ul style="list-style-type: none"> • “essi marceranno al tuo fianco, essi marceranno (come) tuoi compagni” (n°9); • “ti ho ristabilito sul trono di tuo padre ...” (FM 7 38, r. 4) ~ “[...] ristabilito sul trono degli antenati [...] (FM 7 39 r. 8-9; r.25);
Domande retoriche	<ul style="list-style-type: none"> • “Babilonia, che cosa continui a fare?” (n° 19); • “Non sono forse io ...” (FM 7 39, r. 7-9; r. 24-25); • “Come puoi dunque ...” (ARM 26/2 371, r. 11-12)

Antonomasia	<ul style="list-style-type: none"> • “l’uomo di Ešnunna” = Ibâl-pî-El (n° 9); “Guardiano di Mari” = Zimri-Lim (n° 18); • “Confederati/cospiratori” = alleati di Ḫammurapi (n° 19); • “Paese Alto” = zona della catena montuosa del Tauro, in Turchia meridionale (n° 18)
Sineddoche	<ul style="list-style-type: none"> • “gioia del cuore” = benessere (n° 9); • “mattoni” = tempio (n° 18); • “sette [confederati/cospiratori]” = tutti (n° 19); • “da oriente a occidente” = tutto il mondo (FM 7 39)
Metonimia	<ul style="list-style-type: none"> • “[Ti ho strofinato con] l’olio della mia divinità luminosità ...” = il concreto per l’astratto (FM 7 38)
Espressioni comuni	<ul style="list-style-type: none"> • “consegnare nelle mani di ...” (n° 4, 19)

3.4.2 *Muḫḫûm*

LETTERA N° 10

Al mio Signore (= Zimri-Lim) annuncia: Così (dice) Aḫum, grande sacerdote [della Annunītum], tuo servo:

³La *muḫḫûtum* Ḫubatum (mi) ha comunicato il seguente oracolo (da lei ricevuto): «Un vento si leverà contro il paese, ma io le sue ali e le *ta-ak-ka* [ti-šū]¹⁷² le metterò a dura prova, (in modo tale che) Zimri-Lim e (ogni) Figlio di Sim’āl (=Bensim’ālita) ne facciano la messe. Dalle tue mani, o Zimri-Lim, non farti sfuggire l’intero paese».

¹⁷² *Ta-ak-ka* [ti-šū]: il duale/plurale *takkātum* si rapporta forse a *tikkum* “cervice” (Cagni, *op. cit.*, p. 66, nota 3). Heimpel non traduce questa parola (*op. cit.*, p. 255).

⁷Poi la *muhhūtum* ha nuovamente parlato (e) così (ha detto): «O Beniaminita, perché procuri fastidi (agli altri)? Io ti metterò a dura prova».

Questo è quanto quella *muhhūtum* ha d[etto]. Ed ora ho fatto portare al mio Signore la ciocca di capelli (*šārtum*) e la cordicella (*sissiqtum*) di quella donna.

LETTERA N° 12

Al mio Signore (= Zimri-Lim) annuncia: Così dice Kānisān, tuo servo:

Mio padre Kibri-Dagan [mi ha scritto in questi termini] a Mari: “Mi sono giunte all’orecchio le ³parole (profetiche) che sono state elargite (ad un *muhhûm*) [nel tempio di Dagan]. Così mi hanno riferito: «Sotto la paglia (galleggiante) l’acqua scorre». Ma (ecco che ora) il dio del mio Signore si è mosso (e gli) ha consegnato nelle mani tutti i suoi nemici. (Risulta chiaro che) ora il *muhhûm* (in questione) ha continuato a gridare come (faceva) prima”.

⁷Questo (è quanto) mi ha scritto Kibri-Dagan.

Nel cercare di ottenere oracoli per la sua salute e [...], il mio Signore [non sia] negligente!

(alcune righe completamente perdute)

Il mio Signore non tardi ad offrire il (previsto/dovuto) sacrificio, quindi si avvii (alla progettata spedizione militare⁷).

LETTERA N° 16

Al [mio Signore (= Zimri-Lim)] annuncia: Così (dice) [Yaqqim-Addu¹⁷³], tuo servo:

Un *muhhûm* [di Dagan] è venuto da me e [(mi) ha parlato] in questi termini: «Per certo (mi ³domando): «Potrei io mangiare (*akkal*) ciò che è di Zi[mri-Lim]? Dammi (perciò) tu un agnello da mangiare (*lūkul*)!».

(Ebbene), io gli ho dato un agnello ed egli lo ha mangiato (*īkulšu*) vivo¹⁷⁴ davanti alla porta della città. Ha quindi radunato gli anziani davanti alla porta della città di Sagarātum ed ha parlato (loro)

⁷in questi termini: «Ci sarà un (grave) *ukultum*¹⁷⁵; richiedi alle città di restituire i beni sacri. Colui che ha commesso violenza lo si faccia uscire dalla città. Per (impetrare) poi il benessere del tuo Signore Zi[mri-Lim], tu mi procurerai un abito da indossare».

173 Per il mittente si veda Cagni, *op. cit.*, p. 71.

174 Durand traduce: “il l’a dévoré tout cru”, come riporta Cagni, *ibidem*.

175 *Ukultu*: 3. Divoramento, attacco, o epidemia, pestilenza, associata a o attribuita agli dei o demoni; da *akālum*, “mangiare” (CAD U/W, pp. 62-65, s.v. *ukultu*).

¹⁰Questo mi ha detto (quel *muhhûm*) ed io, per (impetrare) il benessere del mio Signore, gli ho procurato un abito da indossare.

Ora io ho messo per iscritto l'oracolo da lui annunciatomi e al mio Signore l'ho fatto inviare.

Sia aggiunto che non è stato in segreto che egli mi ha riferito il suo oracolo¹⁷⁶: (è stato infatti) nell'assemblea degli anziani (che egli lo) ha riferito.

LETTERA N° 25

Al mio Signore annuncia: Così dice Lanasûm, tuo servo:

Il mio Signore mi aveva scritto in questi termini: Al presente io ho fatto inviare (il bestiame per) un sacrificio a Dagan. Tu porta (allo scopo) un bue e sei montoni!

⁴(Ebbene), ora il (bestiame per il³) sacrificio del mio Signore è arrivato sano e salvo in città ed è stato offerto davanti a Dagan. Anche se il paese ha partecipato al pasto sacrificale e l'intera città si è molto rallegrata del sacrificio del mio Signore¹⁷⁷.

⁷Ora poi un *muhhûm* si è levato davanti a Dagan e così ha dichiarato: «Fino a quando non potrò io bere acqua pura? Scrivi al tuo Signore che mia da bere acqua pura!»¹⁷⁸

Orbene, (assieme a questa mia) ho fatto portare al mio Signore il ciuffo di capelli del suo capo (*etqum*¹⁷⁹ *ša qaqqadišu*) e la sua cordicella (*sissiqtum*). Il mio Signore faccia un sacrificio purificatorio!

¹²Un'altra cosa: per quanto riguarda il materiale per l'intonaco, (richiesto) dal mio Signore, venga qui un uomo di fiducia tra i servi del mio Signore: egli prenda il materiale per l'intonaco, (richiesto) dal mio Signore, tra i cittadini. I cittadini poi, (da parte loro), hanno divelto senza il mio assenso due battenti dal (tempio di) Dagan.

176 La precisazione è curiosa: per Sasson si motiva con la necessità di giustificarsi per un eventuale critica all'aver permesso una tale, scioccante rivelazione rivelata pubblicamente, o per aver permesso ad una persona ipoteticamente disturbata di esprimere una richiesta al re - che tra l'altro chiama per nome!- (*op. cit.*, pag. 280, notan° 126).

177 Il cibo offerto agli dei era mangiato collettivamente in Mesopotamia; gli olocausti sono rari (Heimpel, *op. cit.*, p. 261).

178 Chi parla attraverso il *muhhûm* è evidentemente il dio Dagan, il quale lamenta una trascuratezza culturale. "acqua pura" può essere connotato letteralmente o metaforicamente (Cagni, *op. cit.*, p.81). Heimpel: "La richiesta certamente non è per ottenere acqua pulita da trasportare da Mari per il consumo di Dagan, ma per rifornire il tempio di contenitori d'acqua appropriati - vasi porosi in cui l'acqua poteva raffreddarsi a contatto con l'aria, contenitori di pietra, tazze e così via - e forse per chiedere aiuto organizzativo in modo che fosse sempre disponibile acqua pulita e fresca nel tempio di Dagan. Una buona illustrazione di quanto importante sia il ruolo di bere acqua nel tempio è in un passaggio dall'inno alla dea Nanše (JCS 33, 88:113)" (Heimpel, *op. cit.*, p. 261).

179 «Tutti gli studiosi sono d'accordo nel pensare che *etqum* significhi "ciuffo di capelli della testa" («Locke des Hauptes»: Ellermeier; «Bouche de sa tête»: Kupper, «Mèche de sa tête»: Durand). Si tratta in pratica di una variante del termine *šartum*.» (Cagni, *op. cit.*, p. 28).

LETTERA N° 30

Al mio Signore annuncia: così dice Kibri-Dagan, tuo servo:

Dagan e Ikrub-El vanno bene¹⁸⁰. La città di Terqa e il distretto va(nno) bene.

³Un'altra cosa: sulla sponda destra (dell'Eufrate) [i (nomadi) Ben]iaminiti hanno trasferito le pecore al pascolo verso la riva dell'Eufrate. Ed (esse ivi) pascolano assieme alle pecore al pascolo [dei Ḥanei. Nulla di stor]to si sta verificando. [Il cuore del mio Signore n]on stia in angustia.

[Il giorno in cui io ho spedito] questa mia tavoletta scritta al mio Signore, [un estatico (*muḥḥûm*)] di

⁷Dagan [(mi) ha così parlato]: «Dagan mi ha inviato in considerazione del sacrificio-*pagrā'um* da compiere. Manda a dire al tuo Signore che il sacrificio-*pagrā'um* venga compiuto il quattordicesimo giorno del mese entrante. Per nessun motivo quel sacrificio venga omesso!».

Questo mi ha detto quell'uomo. Ora io ho scritto (in proposito) al mio Signore. Il mio Signore faccia ciò che gli aggrada, secondo la sua prudenza.

LETTERA N° 31

Al mio Signore annuncia: Così dice Kibri-Dagan, tuo servo:

Dagan e Ikrub-El vanno bene. La città di Terqa e il distretto va(nno) bene.

³Un'altra cosa: il giorno (stesso) in cui io ho spedito al mio Signore questa mia tavoletta scritta, è venuto da me un *muḥḥûm* di Dagan e mi ha rivolto la parola in questi termini: «É il dio (Dagan che) mi ha mandato. Affrettati a mandare a dire al re che si devono offrire sacrifici mortuari¹⁸¹ allo spirito del (defunto re) Yahdun-Lim».

⁷Questo mi ha detto quel *muḥḥûm* ed io ho scritto (in proposito) al mio Signore. Il mio Signore faccia ciò che gli aggrada.

LETTERA N° 32

Al mio Signore annuncia: così dice Kibri-Dagan, tuo servo:

Dagan e Ikrub-El vanno bene. La città di Terqa e il distretto va(nno) bene.

Per la raccolta dell'orzo nel mio distretto e il (suo) spargimento sulle aie (per la trebbiatura), io non sono stato negligente.

180 Si fa riferimento ai templi delle due divinità.

181 Il *kispum* era un rito celebrativo per i defunti verosimilmente extra-calendariale ed eccezionale, nel senso che si effettuava solo per richiesta divina, CAD K, pp. 425-427, s.v. *kispu*.

⁵Un'altra cosa: per quanto riguarda la costruzione¹⁸² della nuova porta della città, tempo addietro è venuto da me il *muhhûm* [N.N.]¹⁸³: era molto turbato e così (ha dichiarato): «Manda ad effetto la costruzione di quella porta della città».

[Ora, il giorno (stesso)] in cui io ho spedito al mio Signore questa mia tavoletta scritta, è tornato da me quel *muhhûm* e [così] mi ha parlato in tono minaccioso: «Se voi non costruite quella porta della città, si avrà (come punizione) un mucchio (di cadaveri) e non ne avrete scampo!».

Questo mi ha detto quel *muhhûm*.

Io poi sono molto occupato con il raccolto e non posso (pensare) ad un trasferimento dei miei servi. Se il mio Signore vorrà darne l'ordine, mi arri[vi un aiuto (da parte sua)]!

(segue una piccola lacuna, il cui testo era scritto sul margine sinistro).

LETTERA N° 49 ¹⁸⁴

Al mio Signore annuncia: Così dice Addu-dūrī, tua serva:

Dal tempo del tramonto¹⁸⁵ della casa di tuo padre, io non avevo mai fatto un sogno (come) questo! Di tal fatta erano (solo) i sogni (elargiti)mi precedentemente.

⁴Nel sogno da me fatto, io sono entrata nel tempio della Bēlet-ekallim, ma la Bēlet-ekallim non stava al suo posto; anche le (altre) statue (divine), che dovevano stare davanti a lei, non c'erano più. Quando io vidi (questo) scoppiai in pianto.

Questo mio sogno (ebbe luogo) durante la prima veglia notturna.

⁸Feci (poi un altro sogno ed ecco che) Dādā, grande sacerdote di Eštar di Bisir sta(va) presso la porta (del tempio) della Bēlet-ekallim e con voce sgradevole¹⁸⁶ continuava a gridare così: «Dagan, ritorna! Dagan, ritorna!». Così essa continuava a gridare.

Un'altra cosa: una *muhhūtum* si è levata nel tempio della Annunītum e così (ha detto): «O Zimri-¹²Lim, non metterti in marcia! Rimani a Mari! Allora (sì che) io continuerò ad emettere oracoli!».

182 Forse restauro.

183 Secondo Cagni è lo stesso estatico delle due lettere precedenti: le tre insieme presentano lo stesso *incipit* e lo stesso mittente. In questa lettera però doveva esserci anche il nome del *muhhûm*, che purtroppo è andato perduto.

184 La straordinarietà del sogno sta nel sentimento di inquietudine e terrore che la pervade. L'assenza del dio nel tempio è un chiaro segno di calamità, sventura imminente. Inoltre, se è vero, sorprende che Addu-dūrī si prenda la piena responsabilità del suo sogno e invia le proprie insegne affinché si effettui una verifica sulla fondatezza del proprio sogno. Infine, sappiamo che la regina-madre morì poco prima della metà del regno di Zimri-Lim: che ella sia una Cassandra, e questo un sogno premonitore?

185 Heimpel traduce *šu-lum* come: “dalla fine (del governo) della casa di tuo padre”; Durand traduce “rétablissement”, mentre Sasson non traduce il termine, ma suggerisce possa trattarsi di “restoration” o “destruction”.

186 Cagni e Durand: “con voce sgradevole”; Moran: “misteriosa”, Sasson: “ostile”. Durand, *op. cit.*, considera: “con un accento straniero”. Forse l'aggettivo non si riferisce alla voce ma al contenuto bizzarro del suo enunciato. (Heimpel, *op. cit.*, p. 267, nota n° 283).

Il mio Signore non sia negligente nel proteggere sé stesso.

Ora, (assieme a questa mia) ho messo sotto sigillo e fatto portare al mio Signore la ciocca dei miei capelli e la mia cordicella¹⁸⁷.

Molti dei *muhhûm* parlano o agiscono simbolicamente, metaforicamente:

«Un vento (= i nemici = Beniaminiti) si leverà contro di te, ma io le sue ali e <i>ta-ak-ka-[ti-šu]</i> le metterò a dura prova».	<i>Muhhûtum</i> Ḫubatum, lettera n° 10, r. 3-4.
«Sotto la paglia l'acqua scorre».	<i>Muhhûm</i> lettera n° 12, r. 4.
<ul style="list-style-type: none"> • «Potrei io mangiare (<i>akkal</i>) ciò che è di Zi[mri-Lim]? Dammi (perciò) tu un agnello da mangiare (<i>lûkul</i>)!»; • “[...] egli lo ha mangiato (<i>îkulšu</i>) vivo [...]»; • «Ci sarà un (grave) <i>ukultum</i> (divoramento) [...]»; 	<i>Muhhûm</i> lettera n° 16, righe: <ul style="list-style-type: none"> • 3-4; • 5; • 7.
«Fino a quando non potrò io bere acqua pura? Scrivi al tuo Signore che mi dia da bere acqua pura!»	<i>Muhhûm</i> lettera n° 25, r. 7-8.

Le lettere 30, 31, 32 presentano il medesimo *incipit* (“Al mio Signore annuncia: così dice Kibri-Dagan, tuo servo: Dagan e Ikrub-El vanno bene. La città di Terqa e il distretto va(nno) bene.”), una medesima formula d’introduzione alle parole del *muhhûm* (“il giorno (stesso) in cui io ho spedito questa mia tavoletta scritta al mio Signore”) nonché il medesimo mittente (Kibri-Dagan).

Nelle lettere 30 e 31 inoltre, il *muhhûm* di Dagan dichiara espressamente di essere stato incaricato dal dio: «[è il dio] Dagan [che] mi ha inviato/mandato ...», e dunque in queste due lettere il *muhhûm* riferisce indirettamente le parole del dio. Nella lettera n° 32 invece, un *muhhûm*,

¹⁸⁷ Secondo Heimpel (*op. cit.*, p. 268), non può trattarsi delle insegne della regina-madre, bensì della *muhhûtum*. Si tratterebbe di un errore scribale.

verosimilmente lo stesso portavoce di Dagan delle missive precedenti, pronuncia per due volte il monito di procedere alla (ri)costruzione della porta della città, e al secondo avviso vi aggiunge anche una minacciosa e macabra premonizione di ciò che accadrebbe se questo compito non venisse realizzato. L'ipotesi secondo cui nelle tre missive a parlare sia lo stesso *muhhûm* è sostenuta dal fatto che le tre lettere sono molto simili tra di loro e il mittente è lo stesso. Quest'ultimo inoltre è anche la fonte da cui proviene il messaggio profetico contenuto nella missiva n° 12: Kibri-Dagan riferisce al figlio di aver udito le parole che sono state rivolte ad un *muhhûm* di Dagan a Terqa, e il portavoce in questione "ha ripreso/continuato ad urlare come faceva prima". Che si tratti in tutti i casi dello stesso *muhhûm*?

3.4.3 *Qammatum*

LETTERA N° 7

Alla mia Stella (= Zimri-Lim) annuncia: Così dice Inib-šina:

Tempo addietro l'*assinnum* Šēlebum mi aveva trasmesso un oracolo ed io te ne avevo scritto. Ora invece una *qammatum* del dio Dagan di Terqa è venuta da me ed ha dichiarato quanto segue. Così essa (ha detto): «Le profferte di pace dell'Uomo di Ešn[unna] sono (solo) un inganno. Sotto la paglia l'acqua scorre, ma nella rete che egli annoda¹⁸⁸, io lo catturerò. La sua città io (la) distruggerò e il suo patrimonio, che (risale) ai tempi antichi, io (glielo) farò andare completamente in rovina».

Questo (è quanto ella) mi ha detto. Ora tu bada a proteggere te stesso (e), senza (previo) oracolo (favorevole), non entrare in città. Ho inteso (anche dire) così: «Egli (= Zimri-Lim) cerca sempre di mettersi in mostra». (Ebbene), tu non cercare di metterti in mostra.

Figlia di Yaḥdum-Lim – e dunque anche una sorella (ma non uterina) di Zimri-Lim – era una nindgir.(ra) che era anche definita dam.dingir, *aššat ilim*, dunque "moglie del dio". Viveva nel palazzo. Un certo numero di lettere sono inviate sotto questo nome: alcune sono della sorella di Zimri-Lim, altre però sono da attribuire ad una delle mogli (minori) di Zimri-Lim con lo stesso nome. Il discrimine è d'uopo da farsi perché varie inviate da Inib-šina sono da attribuire a una delle mogli di Zimri-Lim piuttosto che alla sorella perché hanno a che fare con argomenti mondani¹⁸⁹.

188 O "che io annodo", cfr. Sasson, *op. cit.*, p. 264, Heimpel, *op. cit.*, p. 251, Nissinen, *Prophets and Prophecy ...*, p. 28.

189 Sasson, *op. cit.*, p. 263.

Questa lettera spicca per chiarezza rispetto alle altre in cui è menzionata e parla una *qammatum*. Inib-šina infatti ha saputo costruire una lettera avente un *climax* ascendente nel nucleo centrale, dove è appunto riferito il messaggio della *qammatum*, e un *climax* discendente nella parte finale, che si conclude con una secca critica della sacerdotessa nei confronti di Zimri-Lim. Il messaggio della *qammatum* chiarisce fin dall'inizio chi sia il bersaglio delle “parole di sventura”: è l’“Uomo di Ešnunna” (= Ibâl-pî-El), che con scaltrezza cela intenzioni ingannevoli. La doppiezza di Ibâl-pî-El viene espressa tramite una frase che ha costituito il fulcro delle fatiche ermeneutiche degli studiosi, ossia: «Sotto la paglia l’acqua scorre».

Si tratta di un’espressione, che, come ha ben scritto Sasson, non possiamo interpretare con l’obiettivo di ricercarne l’originale, il senso ultimo, perché questo è a noi precluso. Possiamo inferire che si tratti dell’equivalente della nostra espressione “l’apparenza inganna”, o “le acque chete sono nel profondo turbolente”, insomma un chiaro avvertimento ad essere prudente e non fidarsi. Sasson propone anche di interpretarlo come un indovinello, di cui ad ogni modo ci manca la chiave di risoluzione, o ancora come un enigma, che, per implicazione, può avere molteplici livelli di significato¹⁹⁰. Ciò che importa è che si tratta delle parole del dio Dagan: l’espressione ricorre anche in un altro messaggio sempre della *qammatum* di Dagan di Terqa, il che può condurci alla conclusione che la *qammatum*, Inib-šina e il mittente ignoto della lettera n° 9, e infine lo scriba riportando fedelmente queste parole, riferiscono le uniche parole che ci rimangono del dio Dagan. Il resto del messaggio è stato più o meno ampliato, dai medesimi intermediari che intervengono nel processo di trasmissione: la *qammatum*, Inib-šina (e l’altro mittente sconosciuto) e lo scriba.

Nella lettera n° 7 si parla anche di una “rete”: il dio può aver riferito che l’Uomo di Ešnunna sta realizzando una “rete” (un inganno, tradimento) oppure, altrettanto probabile, che sia lo stesso dio a costruire una rete attraverso cui lo catturerà (verosimile in quanto sappiamo che la rete era uno degli strumenti di potere delle divinità). Infine, non mancano terribili premonizioni di sventura nei confronti di Ibâl-pî-El, il quale sarà colpito dall’ira distruttrice della divinità.

LETTERA N° 9

....

190 Sasson, “Water Beneath Straw. Adventures of a Prophetic Phrase in the Mari Archives”, in Z. Zevit, S. Gitin e M. Sokoloff (eds.) *Solving Riddles and Untying Knots*, Winona Lake, Indiana, 1995, pp. 599-608.

Successivamente, il giorno dopo, una *qammatum* di Dagan di Terqa e venuta a me e così mi ha parlato: «Sotto la paglia l'acqua scorre. Loro continuano a mandarti profferte di pace (e) ti inviano (le statue de)i loro dei, ma nei loro cuori tramano qualcos'altro¹⁹¹. Il re non venga a patti con loro senza aver prima consultato il dio!».

Lei ha fatto richiesta di un abito *lahārum*¹⁹² e di un gioiello *ṣerretum*¹⁹³, e io glieli ho dati. Essa poi ha aveva dato le sue istruzioni¹⁹⁴ nel tempio di Bēlet-ekallim alla grande sacerdotessa Inib-šina.

....

La lettera è di Sammētar, governatore di Terqa: Sammētar, al contrario di Inib-šina, non brilla di trasparenza nel riferire il messaggio. Certamente ha ricordato l'espressione "sotto la paglia l'acqua scorre", ma non riferisce chi siano i "loro" che il dio addita come ingannevoli; Sammētar, altrimenti, può aver riferito correttamente il messaggio, e imputiamo al dio la non specificità della referenza. Ad ogni modo è verosimile che si tratti della medesima *qammatum* del dio Dagan di Terqa della lettera n° 7. I "loro" a cui si riferisce la divinità tentano costantemente di abbagliare il sovrano con statue divine e offerte di pace, ma il dio Dagan è ancora una volta solerte nell'avvisare il sovrano della doppiezza di costoro: nei loro cuori tramano *šāram*. Quest'ultima parola può essere tradotta con "vènti", ma anche "tradimenti", "inganni" o "menzogne"; nel primo caso forse il termine "vènti" può avere un'accezione metaforica e connotare "intenzioni", "propositi". L'ovvia conclusione che ne deriva è nell'ammonizione finale del dio: il re non stringa alleanze con loro senza consultare la divinità.

LETTERA N° 13

(*recto* perduto)

Verso:

«[...]Z[imri-Lim...].»

(lacuna)

191 *Šāram*: letteralmente "vento", ma è stato tradotto anche con "nemico", "tradimento", "menzogna"; cf. Cagni, *op. cit.*, p. 65: "tradimento".

192 Cagni aggiunge: "di stoffa ordinaria", *op. cit.*, p. 65.

193 Nissinen: "un anello per il naso", *op. cit.*, p.31. Heimpel ritiene che "l'anello per il naso fosse parte dei *parafernalia* dei devoti della Bēlet-ekallim e in generale di Ištar. Questo anello per il naso può essere stato un dono della *qammatum* alla Bēlet-ekallim" (*op. cit.*, p. 254, nota 3).

194 Cagni: "aveva dato (notizia del)l'incarico ricevuto", *op. cit.*, p. 65.

«[...] il giorno [invernale] è tornato e il gelo¹⁹⁵ distrugge¹⁹⁶ (i tratti del) mio volto. Orbene, (per) il giorno del (grande) sacrificio per me, io voglio entrare nel mio tempio!».

Ora, (assieme a questa mia), ho fatto portare al mio Signore la ciocca di capelli e la cordicella della *qammatum*.

[Un'altra cosa: Un grande] abito *uṭ[bu]*¹⁹⁷ e un abito di stoffa ord]inaria [io ho dato a quella donna].

Or[a...].

Purtroppo la lettera è mal conservata, per cui ben poco possiamo arguire circa le parole della divinità, quest'ultima non pervenuta da quel che ci rimane del messaggio. Ciò che possiamo evidenziare è il lamento della divinità: verosimilmente il gelo invernale scempia le fattezze del suo volto, ed egli/ella ordina affinché nel giorno riservato ai riti sacrificali faccia ritorno nella sua dimora.

3.4.4 *Assinnu*

Nella lettera n° 7 Inib-šina fa semplicemente un breve accenno al fatto che: “tempo addietro l'*assinnu* Šēlebum mi aveva trasmesso un oracolo” e lo aveva poi riferito a Zimri-Lim.

LETTERA N° 8

(*recto*: inizio rotto)

[Prima che...] e che Zimri-Lim torni [a Mari, si offrano (in sacrificio)] pecore. Un'altra cosa: Šēlebum [è venuto da me e] ha dichiarato quanto segue. Così egli ha detto: «La dea Annu[nītum][?] è stata privata] della birra *idatum*. (Quanto poi a me), allorchè io richiesi della farina, (da mettere) nel fuoco¹⁹⁸, ecco che mi hanno offerto nel vaso *muših̄tum* una brodaglia al posto della farina (e così) mi sono dovuta accontentare.

Da quando mi sono dovuto recare presso il nemico, (ben) due volte – (e) questa è la terza – (la dea è tornata a) risiedere nel (suo) tempio. Io invece in larga misura risiedo nello sterco e nell'urina e devo (accontentarmi) di cibarmi delle canne della palizzata di cinta¹⁹⁹».

(*verso* perduto, ad eccezione delle seguenti tre righe):

195 La ricostruzione è di Durand 1988, ma non è certa a causa del cattivo stato di conservazione della tavoletta.

196 Letteralmente: “uccide” (Nissinen, *op. cit.*, p. 36).

197 Per l'abito *uṭbu* si veda J.-M. Durand, *Textes administratifs des salles 134 et 160 du Palais de Mari*. ARM 21. Paris, 1983, pp. 403-406.

198 Si fa riferimento ad un atto culturale a noi ignoto.

[Io ho (qui) scritto] esattamente quanto Šēlebum mi ha dichiarato. Orbene, (assieme a questa mia), [ho fatto portare al mio Signore] la ciocca di capelli e la cordicella di Šēlebum.

LETTERA N° 22

Al mio Signore (= Zimri-Lim) annuncia: Così dice Šībtu, tua serva: il palazzo va bene. I[Ī-ħa]znāya²⁰⁰, un *assinnum* della An[nunītum, è ven]uto da me. Nel [tempio della Annunītum ...]. [Un rapporto riguardante Babilo]nia è stato inviato [al mio Signore. (Esso diceva): «O Ĥammura]pi» [...].

(segue lacuna della fine del *recto* e dell'inizio del *verso*. Poi leggiamo): [A proposi]to di Babilonia, io ho dato da bere agli *ittātum* (e) o posto (loro le mie) domande. (Ho così saputo che) quell'uomo trama molte cose (cattive) contro questo paese, (ma) non avrà successo. Il mio Signore vedrà ciò che la divinità farà a quell'uomo. Tu lo cattuerai e lo dominerai. I suoi giorni sono prossimi (alla fine): egli non sopravvivrà. Che il mio Signore lo sappia.

Già prima del rapporto di Īlī-ħaznāya, che mi è stato fatto pervenire dalla Annunītum, io stesso, il quinto giorno (del mese), avevo posto le mie domande. (Ebbene), il rapporto che la Annunītum ha fatto pervenire a te e quello per il quale io avevo posto le mie domande sono la stessa cosa.

LETTERA N° 23

Al mio Signore (=Zimri-Lim) annuncia: Così dice Šībtu, tua serva: il palazzo va bene.

Nel tempio della Annunītum, il terzo giorno (del mese), è andato in estasi Šēlebum. (Per mezzo di lui) la Annunītum così (ha parlato): «O Zimri-Lim, ti si vuol mettere alla prova con una ribellione. Bada a proteggere te stesso. Poni e mantieni ai tuoi fianchi dei servi (cari) al tuo cuore, che tu prediligi, perché essi ti proteggano. Non andartene sempre in giro da solo. Quanto poi alla gente che vuol metterti alla prova: quella gente io te la consegnerò nelle mani».

Ora, (assieme a questa mia), ho fatto portare al mio Signore la ciocca di capelli e la cordicella di (quell')*assinnum* (= Šēlebum).

199 Heimpel interpreta così: “probabilmente si intende un giunco. La pianta si trova comunemente su terreni bassi e in scavi abbandonati. La parte inferiore del suo gambo è commestibile”, in *op. cit.*, p. 252. In aggiunta: “Il lamento di Šēlebum è in linea con il destino decretato nei confronti dei pederasti dalla regina dell’Aldilā nella “Discesa di Ištar nel’Aldilā”, (vv.104-105): «Possano gli scarti di cibo dalle discariche della città essere il tuo cibo. Possa la tua bevanda venire dai tubi fognari della città».

200 Questo *assinnu* è menzionato anche in M. 11299:13, per cui si veda Durand, *op. cit.*, 1988, p. 399.

L'unico *assinnum* di cui possediamo un numero sufficiente di parole per poterne trarre dati rilevanti è Šēlebum, che, come anche Ilī-ḥaznāya è *assinnum* della dea Annunītum. “Annunītum” è uno degli epiteti della dea Ištar, e in particolare è l'appellativo che si riferisce all'ipostasi più guerresca di Ištar. Tutti e tre gli *assinnum* trasmettono le parole che sono state rivelate a loro dalla dea, ma il messaggio di Ilī-ḥaznāya è troppo mal conservato e l'unico elemento individuabile è un'invocazione, presumibilmente seguita da parole di sventura, ad Ḫammurapi.

Šēlebum invece è menzionato in tre testi: di sfuggita nella lettera n° 7 da Inib-šina, nella lettera n° 8 e n° 23. Nella lettera n° 8 però, Šēlebum non sembra esprimere le parole della dea Annunītum; sembra piuttosto parlare spontaneamente e senza freni inibitori dapprima di una negligenza nei confronti della dea Annunītum (privata della birra *idatum*), successivamente della sua situazione personale. Fa inoltre riferimento ad un procedimento cultuale a noi ignoto, che prevedeva l'utilizzo di farina e del fuoco, sul quale Šēlebum lamenta la scarsa competenza di allestimento e organizzazione altrui. Infine è plateale la recriminazione che rivolge al suo interlocutore: nonostante si sia recato per ben tre volte presso il nemico per riappropriarsi della (statua della) dea (Annunītum) e riportarla nella legittima dimora, egli protesta la miserevole condizione nella quale vive. Il mittente ignoto della lettera è attento a precisare che non si è sbilanciato troppo nel riportare le parole dell'*assinnum*, e che anzi quelle che legge solo le esatte parole da lui pronunciate, come a voler giustificare l'utilizzo di termini poco consoni e inappropriati.

Nella lettera n° 23 Šēlebum va “in estasi” e pronuncia le parole trasmessegli dalla dea Annunītum nel proprio tempio: è un messaggio con il quale la dea intende mettere in guardia Zimri-Lim, il quale deve badare a proteggere sé stesso e i suoi cari, mentre per quanto riguarda coloro che tramano contro di lui, sarà compito della dea consegnarli nelle mani del re.

Confrontando il linguaggio di Šēlebum con quello degli altri operatori cultuali che abbiamo precedentemente incontrato, nonché come l'intermediario e/o lo scriba descrivono il suo comportamento, ne deriva un *assinnum* molto simile al *muhḥûm*. Non solo per l'impetuosità o perentorietà delle sue enunciazioni, ma anche per un dettaglio apparentemente di poca significanza ma che in realtà, per la caratterizzazione di questi individui è molto importante: nella lettera n° 23 Šībtu riferisce che: *ina bīt Annunītum UD.3.KAM. Šēlebum immahḥu*²⁰¹, “nel tempio della dea Annunītum, il terzo giorno²⁰² è andato in estasi²⁰³ Šēlebum”. L'utilizzo del verbo *mahû* è

201 Normalizzazione di Nissinen, *op. cit.*, p. 47.

202 “Tre giorni fa” per Nissinen, *ibidem*.

203 “in trance”, Nissinen, *ibidem*.

esemplificativo del fatto che tale verbo non è appannaggio esclusivo del *muhhûm*, ma viene esteso anche ad altre figure cultuali, che evidentemente si comportarono similmente.

3.4.5. Altri operatori cultuali

LETTERA N° 6

Di Šamaš-našir, alto funzionario di Terqa, a Zimri-Lim.

“Al mio Signore (= Zimri-Lim) annuncia: Così (dice) Šamaš-našir, tuo servo:

Allorchè il mio Signore decise (di effettuare quella) spedizione militare, mi diede la seguente disposizione: «Tu abiti nella città del dio (= Dagan): mandami notizia scritta di (qualsiasi) responso oracolare²⁰⁴ che verrà elargito (al riguardo) nel tempio del dio e che tu avrai appreso».

⁵(Ecco però che), a partire da quel giorno, nulla [io ho appre]so [(proveniente) dal tempio del dio].

(segue lacuna di circa 5 righe).

Così (dice) Dagan:

«Davanti a me [si con]vochi [il dio Tišpak], affinché io possa pronunciare la (mia) sentenza (contro di lui)».

¹⁰Si è (allora) convocato Tišpak e Dagan ha così dichiarato a Tišpak: «Tu hai governato il paese a partire da ...²⁰⁵ Ora (però) il tuo giorno (favorevole) è passato (e) tu andrai incontro al tuo (nuovo) giorno, (che sarà) come (quello del re) di Ekallātum». Questo (è quanto risulta palese) davanti a Dagan.

Da parte sua, il dio Yakrub-El ha dichiarato: «Così (dice) la dea Ḫanat²⁰⁶: Non trascurare la sentenza ¹⁵che hai pronunciato!».

Un'altra cosa: L'orzo prodotto dagli (addetti agli) aratri, (appartenenti) al palazzo nel distretto di Terqa, è stato portato a Terqa.

L'assenza nella parte centrale della lettera purtroppo compromette la comprensione totale del contenuto della stessa. Dopo la rottura centrale, ecco che viene descritta una situazione, difficile da

204 *Igerrûm*, sul quale si veda Durand, *op. cit.*, pp. 384-385.

205 Nissinen invece segue Sasson nell'ipotetica lettura di *Ši-na-ah^{ki}* come luogo di città, anziché “dal momento in cui, a partire (da)” (*op. cit.*, p 27).

206 La dea era venerata nell'omonima importante città, nella parte meridionale del regno di Mari. Secondo Cagni, e parole della dea sono pronunciate attraverso il dio Yakrub-El e rivolte a Dagan (*op. cit.*, p. 61).

interpretare, in cui a parlare è il dio Dagan nei confronti e contro il dio Tišpak²⁰⁷. Le parole rivolte alla divinità tutelare di Ešnunna sono state descritte come “apocalittiche”, in quanto preannunciano la fine “dei giorni” (di Tišpak). Inoltre il dio Yakrub-El riferisce l’ammonizione della dea Ḫanat – nei confronti di Dagan – a rispettare la sentenza pronunciata.

La situazione qui descritta è stata variamente interpretata: Durand tenta di evadere da questo compito traducendo “questo (è accaduto) davanti a Dagan e Yakrub-El”, van der Toorn²⁰⁸ propone che a parlare sia un profeta che impersona il dio Dagan, le parole della dea Ḫanat sarebbero state pronunciate da un altro profeta e conclude suggerendo che tutto il passaggio riporti una performance teatrale dei profeti, i quali interpretano una discussione tra gli dei le cui statue si trovavano vicine l’un l’altra nel santuario del dio Dagan a Terqa. Sasson giudica questa posizione troppo impavida²⁰⁹, mentre Heimpel condivide l’idea di van der Toorn per quanto riguarda la parte del profeta che impersona il dio Dagan e un altro che impersona la dea Ḫanat; però aggiunge che il profeta, piuttosto che comportarsi come il dio, può aver ricevuto una visione o un sogno *in situ*²¹⁰. Lo stesso Heimpel ammette che ciò non è del tutto soddisfacente considerando che le parole della dea Ḫanat sono pronunciate dopo il report delle parole di Dagan; egli prova a spiegare ciò con un errore commesso dallo scrivente, il quale aveva fallito nel posizionare le parole nel loro proprio contesto e non si corresse, come avrebbe potuto fare, aggiungendo prima delle parole della dea: “e così ha detto Tale-Portavoce ...” o qualcosa del genere²¹¹.

Abbiamo scoperto che il ruolo principale dell’*assinnum* fu probabilmente quello di esecutore culturale in danze, canti ed esecuzioni musicali, dunque un intrattenitore durante le festività e i riti culturali dedicati alla dea Annunītum; inoltre potevano occasionalmente presiedere ai riti sacrificali (vedi lettera n° 8) e profetizzare (lettera n° 23). Nulla nella lettera n°6 suggerisce che un individuo specifico impersonò le divinità, ma nulla ci vieta di pensare il contrario, e, avendo in mente l’ipotetica versatilità dell’*assinnum* potremmo pensare che siano stati proprio costoro a mettere in scena questa breve conversazione. L’incongruenza circa le parole del dio Yakrub-El il quale a sua volta riferisce quanto la dea Ḫanat ha espresso, passaggio trascritto dopo il dialogo tra Dagan e Tišpak, può essere spiegata, come è stato infatti proposto, con un abbaglio scribale: lo scriba infatti può aver prestato talmente tanta fede alla rappresentazione, da evitare o dimenticare di precisare che

207 Divinità guerriera, tutelare di Ešnunna (Cagni, *ibidem*).

208 Van der Toorn, “A Prophetic Role-Play Mistaken for an Apocalyptic Vision (ARM XXVI no. 196)”, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* (= NABU) 1998/2, pp. 3-4.

209 Sasson, *op. cit.*, 2015, p. 270.

210 Heimpel, *op. cit.*, 2003, p. 251.

211 Heimpel, *idem*, v. sopra.

a pronunciare le parole delle ultime due divinità sono operatori culturali, e dunque ha conservato nella trascrizione l'identità "di scena". Ad ogni modo abbiamo troppo pochi elementi per poter congetturare oltre.

LETTERA N°17

Al mio Signore (=Zimri-Lim) annuncia: Così dice Šībtu, tua serva:

²A proposito della spedizione militare che il mio Signore sta per intraprendere, io ho dato da bere "(agli incaricati dei santi) segni (*ittātum*)", un uomo e una donna, (ed) ho posto (loro le mie) domande. (Ebbene), il responso oracolare è stato del tutto favorevole al mio Signore.

⁵Ugualmente ho interrogato l'uomo e la donna per Išme-Dagan. (Ebbene), il responso oracolare su di lui non è stato affatto buono: in effetti l'informazione che lo riguarda (è che) egli è stato messo sotto i piedi del mio Signore. Così (hanno dichiarato l'uomo e la donna): «Il mio Signore ha alzato la canna²¹²: sì, egli ha alzato la canna contro Išme-Dagan, così (proclamando): "Io ti vincerò con la canna. Combatti pure strenuamente, ma nel combattimento io ti vincerò"».

¹⁰(Allora) io così (ho domandato): «Il mio Signore parteciperà (di persona) al combattimento?». Così essi (mi hanno risposto): «Nessun combattimento avrà luogo. (Infatti) non appena le truppe dei suoi alleati arriveranno, (subito) si sbanderanno. Verrà inoltre tagliata la testa di Išme-Dagan e (la) si porrà sotto i piedi del mio Signore, così dicendo: "L'esercito di Išme-Dagan era numeroso, ma, sebbene numerose, (ecco che) le truppe dei suoi alleati si sono sbandate"».

¹⁵Le truppe (invece) dei miei propri alleati (erano gli dei) Dagan, Šamaš, Itūr-Mer e Bēlet-ekallim, come pure Addu: (tutti assieme) essi marciano ai fianchi del mio Signore.

Sperabilmente il mio Signore non dirà così: «Essa (=Šībtu) li ha indotti a parlare con astuzia». (È infatti vero che) per nulla affatto li si induce a parlare. Alcuni parlano, altri (invece) si rifiutano (di farlo). (In concreto) essi (=l'uomo e la donna) così hanno dichiarato: «Le truppe degli alleati di ²⁰Išme-[Dagan] (sono composte solo di) prigionieri. Essi si comportano sempre verso di lui con menzogne [e] inganni. Essi non gli hanno mai obbedito. (Ecco perché) il suo esercito si sbanderà davanti al mio Signore».

Ciò che spicca senza dubbio è la parola *ittātum*: Durand interpreta l'uso della parola "segni" come metonimico per "datore di segni"²¹³. Durand ha stabilito la lettura *ašqi aštālma*, "Ho dato da bere"

²¹² *Humāšum*: "la parola designa l'ancorotto che i lottatori usano nei loro scontri" (*grappling hook* in Heimpel, *op. cit.*, p. 257).

²¹³ Durand: "In Vino Veritas.", *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* (=RA) n. 76 (1982), pp. 43-50.

ašqi aštālma è una costruzione asindetica²¹⁴, indicante che l'inchiesta è fatta dando da bere alle persone in questione. L'oggetto grammaticale di questa endiade non è tuttavia chiaro. Mentre Durand interpreta "l'uomo e la donna" come i "segni", Sasson interpreta la frase con un doppio accusativo, e quindi "Io diedi uomo e donna i segni da bere", quindi assumendo che la bevanda in sé contenga i segni che coloro che bevono devono tradurre in oracoli comprensibili²¹⁵. Si tratta di una tecnica divinatoria oscura.

Altra parola peculiare del fenomeno profetico mariota è *igerrûm/egerrûm*: secondo Butler il termine ha a che fare con "uno spettro più ampio di esperienze uditive, ritenute minacciose"²¹⁶. Nel CAD tuttavia si legge chiaramente: "da quel che ne sappiamo, il significato del Sumerico *inim.gal*, dal quale *egirrû* deriva, è "enunciato". Il significato di *egirrû* sembra essersi sviluppato in tre direzioni principali. Primo: si riferisce ad enunciati di approvazione e ammirazione, o disapprovazione e disprezzo che, come interiezioni, brevi maledizioni e benedizioni, seguono una persona in pubblico e sono considerati un riflesso e misura della sua accettabilità sociale. In una *nuance* leggermente diversa la parola riferisce ai modi con cui una divinità intercede e trasferisce alla sfera religiosa la tipica relazione di un soggetto con un adulatore e con i suo re. In un'altra sfera di significato, *egirrû* descrive lo stato d'animo evocato dall'enunciato di un individuo come interiezioni, sospiri, ecc.

Infine, un altro significato potrebbe essere quello di "enunciato" oracolare di un tipo indeterminato, che può essere stato accidentale in origine o allucinatorio in natura (corrispondente ai sogni). In entrambe le istanze si tratta di "esperienze acustiche" e considerate "trasmesse dalla divinità in risposta alle proprie preghiere"²¹⁷. L'accezione negativa non è contemplata; *igerrûm/egerrûm* sarebbe dunque un "discorso oracolare" generico.

Altre discussioni hanno riguardato la bevanda somministrata all'uomo e alla donna: che tipo di bevanda è? È o meno alcolica? Sasson vede una possibile corrispondenza con la bevanda *širaḥum*, menzionata in FM 7 52, lettera inviata da Šunuḥra-ḥalu (segretario del re) a suo fratello Bēlšunu (un ufficiale) in cui leggiamo:

214 Durand, *ibidem*.

215 Sasson, "The Posting of Letters with Divine Messages.", in D. Charpin, J.-M. Durand (éds.): *Florilegium Marianum II: Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot*, Mémoires de N.A.B.U. 3 / Supplément à NABU, Paris, 1994, pp. 299-316.

216 S. A. L. Butler, *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals* (Alter Orient und Altes Testament =AOAT 258), Münster, 1998.

217 CAD E, pp. 43-45, s.v. *egirrû*.

«Assembla tutti gli utensili per la nostra carovana. Il bestiame predisposto al viaggio deve essere messo all'ingrasso. Non dimenticare di prendere (le statue de) gli dei. Fai tutti i lavori (necessari) prima di partire. Dai all'uomo ... e al ragazzo la bevanda *širaḥum* da bere. »

Somministrare bevande affinché venisse assicurata la verità o la lealtà potrebbe essere stato un mezzo di verifica molto più diffuso di quanto sembri: Sasson riporta alcune righe di un testo non ancora pubblicato (M. 7375:6'-11') rese note da Durand²¹⁸, attribuite ad un ufficiale in cui leggiamo:

«... Il governatore (*šapitum*) e il maggiordomo (*abu bītīm*) devono bere la bevanda *širaḥum* alla presenza di Itūr-Mer prima che conducano le persone qui'. Ma Yaši-Eraḥ ha risposto come segue: 'Lascialo andare in nostra vece e che beva la bevanda *širaḥum* in presenza di Zimri-Lim.»

Infine, un caso per noi intrigante è quello che coinvolge la somministrazione di una bevanda ad un portavoce (FM 6 45:3'-13'):

.... (il *muhhūm* di Nergal) Erra-gamil berrà. Ora una sedia nel deposito della casa di Sammētar è posta dinanzi al dio Šamaš, ed Erra-gamil ci è seduto sopra. Alla presenza del governatore e del comandante del territorio, (lui dirà) 'La mia dichiarazione (è sotto) l'ombra/protezione di Sammētar: qualunque cosa sia registrata in questa tavoletta appartiene alla famiglia di Sammētar'.²¹⁹

Sasson propone di interpretare questo testo come una sorta di evocazione dello spirito di Sammētar il quale, per mezzo di Erra-gamil, avrebbe parlato e avrebbe svelato la concatenazione di eventi che avevano coinvolto la sua abitazione (un ladro, merce rubata)²²⁰. Se così fosse, ricorda l'analogo avvenimento biblico in cui Saul volle rievocare lo spirito di Samuele per mezzo di una negromante, la donna di En-dor.

Non possiamo sapere se la bevanda della lettera n° 17 fosse o meno alcolica, se fosse la bevanda *širaḥum* o no: ciò che possiamo evincere dalla missiva è che questa bevanda venne data da bere ai "segni", un uomo e una donna, presumibilmente come mezzo per indurre uno stato adatto alla ricezione del messaggio divino e strumento accertante la veridicità del messaggio. Da

218 Sasson, *op. cit.*, p. 256.

219 Sasson, *op. cit.*, p. 257, nota 66.

220 *Ibidem*.

aggiungere infine che attribuire al portavoce l'appellativo di “segno” è attestato anche in un'opera letteraria mariota, una delle poche rinvenute tra le numerosissime tavolette palatine a Mari, ed è l'opera detta “Epica di Zimri-Lim”. Si tratta di testo altamente poetico, in cui è menzionato un operatore culturale, l'*āpilum*, con tanto di appellativo “segno”:

Zimri-Lim – il suo nome è eroico a Dagan.

La sua protezione è Itūr-Mer, il guerriero.

Il principe della terra vide il suo segno, l'*āpilum*:

“Il re vada avanti con cuore forte!

Adad sarà alla sua sinistra,

Erra, il potente, sarà alla sua destra.²²¹”

LETTERA N° 20

Al mio Signore (=Zimri-Lim): Così dice Kibri-Dagan, tuo servo:

Il giorno (stesso) in cui ho spedito al mio Signore questa mia tavoletta scritta, prima del (cadere dell') ombra sulla montagna, è venuta da me una donna, moglie di un libero cittadino, e così mi ha parlato a proposito di Babilonia: «Dagan mi ha inviato da te. Scrivi al tuo Signore (=Zimri-Lim) che non si deve preoccupare e che il paese non si deve preoccupare. Ḫammurapi, re di Babilonia ...

(segue sezione illeggibile)

[...] per la sua perdita egli [si affrette]rà».

LETTERA N° 21

Al mio Signore (=Zimri-Lim) annuncia: Così dice Šībtu, tua serva: [(La donna) Išḫa]ra.[...], [...] [della Bēlet-ekall]im, si è levata e così mi ha parlato. Ella (si è espressa) in questi termini: «Zimri-Lim non conoscerà vergogna dovunque vada. Egli raggiungerà lo scopo (che si è prefisso). Laggiù io infurierò e mi ergerò in trionfo».

LETTERA N° 24

Al mio Signore (=Zimri-Lim) annuncia: Così dice Šībtu, tua serva.

Nel tempio della Annunītum, (che si trova) all'interno della città, Ahātum, una ragazza di Dagan-malik, è andata in estasi e così ha detto: «O Zimri-Lim, anche se tu mi vai trascurando, io compirò

221 Tradotto in inglese da J.-M. Durand, *Archives épistolaires de Mari I/1* (ARM 26/1), Paris, 1988, p. 393.

massacri (dei suoi nemici) per conto tuo. Io consegnerò (tutti) i tuoi nemici nelle tue mani. Quanto poi alla gente che va derubando me, io li catturerò e li radunerò per il “campo di battaglia” della Bēlet-ekallim²²²». L'indomani il grande sacerdote Aḥum mi ha fatto avere (sia) questo rapporto sia la ciocca di capelli e la cordicella (di Aḥātum), ed io, (a mia volta, ne) ho scritto al mio Signore. La ciocca di capelli e la cordicella le ho fatte portare al mio Signore dopo averle messe sotto sigillo.

LETTERA N° 26

Al mio Signore (=Zimri-Lim) annuncia: così dice Tebî-gērišu, tuo servo:

Il giorno in cui io sono arrivato (dal capo ḥaneo) Ašmad²²³, (ho atteso) l'indomani e ho radunato i *nabû* dei Ḥanei e ho richiesto un oracolo²²⁴ circa il benessere del mio Signore in questi termini: «Tornerà il mio Signore sano e salvo in città, dopo aver fatto le sue abluzioni, dal momento che egli si deve trattenere per sette giorni fuori le mura?²²⁵».

(Alcune righe risultano perdute)

(...) in questi termini: «Il giorno in cui il mio Signore si recherà al (tempio della) Annunītum fuori le mura, il mio Signore badi a proteggere sé stesso. [L'esercito si tenga a disposizione] del mio Signore e le guardie [della città] vengano rinforzate». Il mio Signore non sia negligente nel proteggere se stesso.

LETTERA N° 27²²⁶

«(...) dentro il mio tempio [...] egli mi ha dato [...]. Tu inviami un battente di [...]. Fin dalla tua giovinezza io ti sto trattando con grande attenzione e (sempre) continuerò a procurarti benessere però (se io) ti esprimo un mio desiderio, tu non me lo concedi. Ora (comunque) inviami a Naḥur (l'oggetto del) mio desiderio, del quale ti ho parlato. Dammelo (davvero).

222 Viene invocata anche la Bēlet-ekallim: forse c'è uncollegamento tra la Annunītum e la Bēlet-ekallim, essendo entrambe ipostasi di Ištar.

223 Ašmad era un leader militare ḥaneo. Un *merḥûm*. Un certo numero di ufficiali sono definiti con questo titolo, e la maggior parte sembra provenire dalla tribù Sim'alita, alla quale apparteneva anche Zimri-Lim, e che è verosimilmente amorrea. Forse il nome *merḥûm* è una formazione dalla radice *r'h* “pascolare” (Sasson, *op. cit.*, p. 137).

224 Heimpel traduce con “estispicio”, *op. cit.*, p. 261.

225 Un altro rito della durata di 7 giorni tenutosi nel tempio di Dagan e forse comprendente abluzioni è menzionato in ARM 26 5 (si veda anche Heimpel, *op. cit.*, p. 177) Nella Bibbia ebraica abbondano i riferimenti a forme di purificazione concernenti il numero 7, ad esempio in Nm 12:5, 31:19 e Lv 14:8.

226 Il mittente di questa lettera è stato variamente identificato: secondo M. Guichard è Itur-Asdu, sulla base del tipo di scrittura (D. Charpin, “Prophètes et rois dans le Proche-Orient amorrite: Nouvelles données, nouvelles perspectives.” in D. Charpin, J.-M. Durand (éds.), *op. cit.*, pp. 7-38), oppure Bašsum (Durand, *op. cit.*, p. 446) o ancora Šaknum, un ufficiale operante a Naḥur (Sasson, “The Posting of Letters ...”, in *op. cit.*, 1994, p. 314).

Ciò fin dai tempi antichi io ho donato (mettendolo) nelle mani [dei tuoi padri, ora] lo dono a te. [(Ogni) nemico che] ci sarà io lo porrò sotto i tuoi piedi. Farò tornare il tuo paese alla prosperità e all'abbondanza (dei tempi passati)».

Quella donna mi ha comunicato queste cose ed io ho scritto al mio Signore (riferendo esattamente) le parole della sua bocca. Ora (assieme a questa mia), ho fatto portare al mio Signore la sua ciocca di capelli e la sua cordicella. Il mio Signore richieda oracoli ed il mio Signore agisca secondo quello che il dio gli risponderà.

(La lettera segue con altre notizie che la regina riferisce al re).

Laddove non è precisato il titolo professionale di un individuo che pronuncia un messaggio chiaramente divino possiamo solo dare adito alle nostre supposizioni, e sospendere qualsiasi giudizio di inconfutabilità. Nel caso della lettera n° 20 a pronunciare un messaggio divino è “una donna, moglie di un libero cittadino”: questa è l’unica descrizione che il mittente ci fornisce. La donna si è rivolta a Kibri-Dagan dichiarando la missione profetica di cui è stata incaricata dal dio Dagan. La consapevolezza dell’incarico divino era una delle caratteristiche peculiari del *muḥḥûm*, ma qui la donna non è appellata professionalmente in alcun modo. La precisazione del suo matrimonio con un cittadino libero ricorda le formule di introduzioni bibliche delle donne, le quali erano qualificate come “moglie di ...”. In questo caso possiamo supporre che la donna sia (ri)conosciuta come portatrice di messaggi divini, che abbia svolto questo ruolo già in precedenza, e che, in virtù della conseguita realizzazione dei suoi precedenti messaggi, quest’ultimo riportato da Kibri-Dagan sia sufficientemente veritiero da non necessitare la consegna delle insegne al re. Potremmo immaginare altrimenti che la semplice aggiunta di “moglie di un libero cittadino” sia una qualifica adeguata affinché il messaggio da ella trasmesso sia considerato credibile.

Šibtu è stata una donna, una regina e una moglie attenta e scrupolosa nella trasmissione di messaggi divini: nella lettera n° 21 riferisce di una donna, il cui nome è purtroppo mal conservato, la quale “si è levata”, presumibilmente in un tempio ed ha pronunciato le parole divine. Si tratta di parole incoraggianti per Zimri-Lim, non solo perché la dea gli promette successo e gloria, ma anche perché assicura il suo intervento, che sarà a dir poco devastante. Il nome, il tempio di avvenutarivelazione profetica, e il titolo professionale non ci sono pervenuti, e forse questi elementi ci avrebbero permesso di inquadrare questa donna in un preciso ruolo socio-culturale (e culturale).

Šibtu è anche la mittente della lettera n° 24, del tutto divergente rispetto alla precedente. Ivi si racconta che nel tempio della dea Annunītum, *Aḥātum šubarat Dagan-Malik immaḥḥima*²²⁷,

227 Normalizzazione di Nissinen, *op. cit.*, 2003, p. 48.

“Aḥātum, una ragazza/serva di Dagan-Malik è andata in estasi”. Ci è pervenuto il nome di una ragazza, Aḥātum, il suo ruolo all’interno del tempio (una “ragazza” non ben specificata, o una “serva”; per Nissinen una *housekeeper*, governante del tempio²²⁸) e l’esperienza divina ricevuta attraverso uno stati di trance, o estasi, espresso quest’ultimo attraverso il ben noto verbo *maḥûm*, declinato *immaḥḥima*. Ancora una volta il verbo *maḥûm* non è esclusivo dell’operatore *muḥḥûm*, ma può essere utilizzato per descrivere il comportamento indotto da una qualsiasi esperienza di rivelazione divina. La ragazza non è identificata tramite un titolo professionale, eppure ciò che compie è un vero e proprio atto profetico, dando voce alle parole della dea Annunītum, la quale a sua volta invoca la Bēlet-ekallim, che, come Annunītum, è una delle ipostasi della dea Ištar. Come è stato mostrato in precedenza e come è evidente in questo caso, il ruolo profetico poteva essere svolto anche senza essere in possesso delle conoscenze canoniche e tradizionali che costituivano il sapere dei divinatori tecnici: chiunque poteva essere scelto e incaricato da una divinità per trasmettere un messaggio. Ciò nondimeno viene deciso di prelevare una ciocca dei suoi capelli e un lembo del suo abito per poter effettuare le verifiche tecniche, in modo che Zimri-Lim agisca di conseguenza. Forse la consegna delle insegne è dovuta al contenuto del messaggio che ella trasmette, messaggio in cui la divinità non è soddisfatta del trattamento che le è riservato, non solo da re, il quale la trascura (e nonostante ciò, la dea prosegue non riduce le cure e le attenzioni che gli rivolge), ma anche da tutti coloro che osano derubarla – vale a dire depredarla di beni e altri oggetti dalla sua dimora, il tempio. Analogamente, nella lettera n° 27, mancante dell’incipit per cui è ignoto il mittente, si riportano le parole divine pronunciate da una donna la cui professione, provenienza, affiliazione o altro non sono specificati. Il messaggio che costei trasmette è di una divinità delusa dalla negligenza del re nei suoi confronti; nonostante ella gli ricordi quanto fin dalla giovinezza lo abbia assistito, ad ogni richiesta che lei gli rivolge, il re si dimostra sordo e inconcludente. Eppure la dea, nella seconda parte del suo messaggio, è prodiga di importanti promesse: ricoprirà il sovrano di beni, sottometterà i suoi nemici e riporterà Mari alla gloria passata. L’ignoto mittente, con alacrità degna dell’altrettanto ignoto mittente della lettera n° 8, sottolinea di aver riportato fedelmente le parole della donna, così come sono state profuse dalle sue labbra. Inoltre anche questo messaggio sarà sottoposto alla verifica tecnica tramite le insegne inviate al re.

Una delle lettere che ha ricevuto più attenzioni è senza dubbio la n° 27: in essa sono menzionati dei *lûnabi. mes*, genericamente tradotti come “profeti”, in virtù dell’affinità con l’ebraico *nābî*. Il

228 Ivi, p. 49.

mittente, a quanto pare, interpella costoro per portare a termine un incarico culturale, la natura del quale non ci è dato specificare: che si tratti di un incarico che prevede la ricezione di presagi o di una mansione che implica invece la verifica di tecnica di oracoli altrui, l'unico dato certo di cui siamo in possesso è che i *nabû* erano presenti tra gli Ḫanei, popolazione tribale e nomade circostante il centro della città di Mari. Non sappiamo dunque se i *nabû* fossero i portavoce (“divinatori intuitivi”) o gli interpreti (“divinatori tecnici”) del messaggio profetico, e non possiamo neppure ostentare sicurezza nel tradurre questo termine con “profeti” nel contesto mariota, perché il termine è un *unicum* nel *corpus*, e dunque esso può essere un prestito semitico-occidentale, o può aver avuto una connotazione diversa rispetto a quella del corrispondente ebraico *nābî*²²⁹.

Per quanto riguarda l'analisi linguistica, il linguaggio di questi individui non titolati non differisce affatto rispetto a quello dei loro “collegi” muniti di titolo:

Parole di sventura	<ul style="list-style-type: none"> • «[...] il tuo giorno (favorevole) è passato» (n° 6); • contro Išme-Dagan (n° 17); • contro Ḫammurapi (?; n° 20);
Parole di salvezza	<ul style="list-style-type: none"> • per Zimri-Lim (n° 17); • «[Zimri-Lim] non si deve preoccupare» (n° 20); • «[...] Zimri-Lim non conoscerà vergogna dovunque vada. Egli raggiungerà lo scopo(che si è prefisso)» (n° 21)
Divinità al fianco/protettrice del re	<ul style="list-style-type: none"> • «Le truppe (invece) dei miei propri alleati (erano gli dei) Dagan, Šamaš, Itūr-Mer e Bēlet-ekallim, come pure Addu: (tutti assieme) essi marciano ai fianchi del mio Signore» (n° 17); • «[...] io compirò massacri (dei suoi nemici) per conto tuo. Io consegnerò (tutti) i tuoi nemici nelle tue mani» (n° 24);

²²⁹ Rimandiamo al paragrafo 5.1.1. per una discussione etimologica sul termine *nābî*'.

	<ul style="list-style-type: none"> • «Fin dalla tua giovinezza io ti sto trattando con grande attenzione e (sempre) continuerò a procurarti benessere... [...] Farò tornare il tuo paese alla prosperità e all'abbondanza (dei tempi passati)» (n° 27)
Lamento della divinità	<ul style="list-style-type: none"> • «anche se tu [=Zimri-Lim] mi vai trascurando ...» (n° 24); • «[...] (se io) ti esprimo un mio desiderio, tu non me lo concedi» (n° 27).

3.5 Profilo socio-culturale dei profeti

Āpilum

Una delle posizioni maggiormente condivise nella letteratura recente è quella che separa i vari operatori culturali in due gruppi: professionisti e non professionisti (o amatoriali). È questa ad esempio la posizione di Stökl, il quale include all'interno del primo gruppo l'*āpilum*, mentre nel secondo gruppo riunisce il *muḥḥûm*, l'*assinnu* e la *qammatum*²³⁰. L'*āpilum* farebbe parte di una cerchia ristretta di privilegiati, sarebbe parte di quell'*élite* culturale di cui era membro anche il *bārû*.

Verosimilmente i divinatori intuitivi e i divinatori tecnici cooperavano l'uno con l'altro o svolgevano le proprie funzioni l'uno dopo l'altro (dapprima la rivelazione divina intuitiva e poi la verifica tecnica del messaggio divino ricevuto), ma l'etichetta di "professionista" e dunque la caratterizzazione socio-culturale del singolo operatore culturale sono difficili da attribuire se valutiamo ogni luogo testuale in cui costoro vengono menzionati o descritti all'opera.

"[...] only an *āpilum* could send a letter to the king himself"²³¹: il riferimento qui è all'*āpilum* della lettera n° 4, il quale sembra proprio il mittente e scrivente della missiva. Potrebbe trattarsi dell'unico caso in cui un portavoce si rivolge direttamente al re, un caso talmente eccezionale che non può non sollevare la domanda circa l'assenza di ulteriori lettere dal medesimo

²³⁰ Stökl, *op.cit.*, pp. 50-63.

²³¹ Stökl, *op. cit.*, p. 44.

operatore (di cui manca invero il nome, ma sarebbe anche l'unico *āpilum* di Šamaš presunto scrivente nella corrispondenza mariota di cui c'è evidenza). Il messaggero non solo riferisce le parole del dio Šamaš, ma dispensa deliberatamente anche consigli e ordini al re (“riunisci assieme tutta (quella) cosa sacra riservata e falla portare ...” rr. 8-9; “Zimri-Lim [...], deve leggere (personalmente) questa tavoletta scritta e mandarmi fin davanti ai miei piedi chi si trova sotto processo” rr. 22-23). La struttura del missiva farebbe pensare effettivamente ad che ci sia un terreno comune tra i partecipanti dell'atto comunicativo, data la presenza di espressioni referenti ad un implicito a noi ignoto, ma non al re e al mittente (“per quanto poi riguarda la cosa sacra riservata ad Addu, ti cui ti avevo scritto ...” r. 7, “circa il donativo per Dagan, del quale ti aveva parlato l' *āpilum* ...” r. 10), per cui il lettore e quindi il re non avrebbe vissuto un imprevedibile effetto sorpresa. Vari elementi farebbero pensare dunque ad un rapporto privilegiato tra questo *āpilum* e il sovrano, motivato dal fatto che il portavoce in questione sarebbe un valido e affidabile professionista appartenente alla cerchia di ufficiali culturali di corte. È inevitabile tuttavia il riferimento ad un'altra missiva, ARM 26 414, della quale riportiamo le righe 29-42²³² e nella quale eventualmente sarebbe svelato il nome di questo *āpilum* e anche qualcos'altro circa la sua persona:

Altra cosa: Atamrum, un *āpilum* di Šamaš, è venuto a me²³³ a dirmi: «Inviarmi uno scriba discreto così che io possa dettare il messaggio che Šamaš mi ha inviato per il re». Questo è ciò che mi ha detto. Ho incaricato Utukam e lui ha scritto questa tavoletta. Questo uomo (= Atamrum?) poi ha testimoni accanto e mi ha detto: «Spedisci subito questa tavoletta affinché lui (= Zimri-Lim) possa agire in base al suo contenuto». Questo è ciò che mi ha detto.

Se fosse il medesimo *āpilum* della missiva n° 4, non solo verremmo a conoscenza del suo nome, ma anche del fatto che all'*āpilum* fosse concesso richiedere uno scriba, e nel caso in questione, uno scriba dotato di talune qualità (“discreto”). Inoltre potremmo arguire che l'*āpilum* sia analfabeta: per quanto l'alfabetizzazione a Mari non dev'essere stata diffusa, non possiamo concludere generalizzando l'analfabetismo per qualsiasi operatore culturale. Atamrum non poté scrivere, ma ciò non significa che tutti gli *āpilum* ne fossero incapaci. È una lettera particolarmente importante non solo perché documenta la presenza di un testimone che assiste alla realizzazione e scrittura della tavoletta (anche in lettera n° 35 = FM 7 39), ma anche per un'altra questione spesso dibattuta, e cioè

232 Secondo l'edizione di Nissinen, *Prophets and Prophecy ...*, *op.cit.*, pp. 74-76.

233 Il mittente è Yasim-El, rappresentante di Mari ad Andarig (Kurda).

la consapevolezza dell'operatore cultuale. Stökl ritiene che “No *āpilum* ever claims to be ‘sent’ by a deity”²³⁴: questo è vero avessimo come sola evidenza la lettera n°4. Nella lettera inviata da Yasim-El, tuttavia, il mittente riferisce le parole dell'*āpilum*, il quale riferisce di un «messaggio che Šamaš mi ha inviato per il re»: in questa missiva in conclusione la consapevolezza dell'*āpilum* è sia dell'essere stato incaricato dal dio di trasmettere un messaggio sia di incaricare un intermediario della stesura della tavoletta.

Altro dibattito in letteratura si è concentrato sulla natura più o meno spontanea della trasmissione profetica da parte dell'*āpilum*, elemento sulla cui definizione non ha di certo aiutato l'etimologia di *āpilum*, che, come è noto, letteralmente è “rispondente”. Alla luce di ciò, la conclusione più ragionevole sarebbe di considerare l'*āpilum* come un operatore cultuale la cui risposta oracolare veniva espressamente richiesta. I testi, nel complesso, non confermano l'ipotesi, tranne nel caso della lettera n° 9, in cui leggiamo che Lupaḫum, *āpilum* di Dagan, ha raggiunto Sammētar a Terqa da Tuttul portando con sé non solo il messaggio che gli aveva trasmesso Zimri-Lim («Affidami a Dagan di Terqa»), ma anche una risposta divina, che è stata variamente interpretata, e che viene considerata come la risposta divina al messaggio del re. Stökl propone delle prospettive alternative, e cioè suggerisce di interpretare “affidami”: o come una richiesta da parte di Zimri-Lim di ottenere un messaggio divino da Dagan di Terqa, o ancora di verificare se ci sono messaggi per lui nel tempio di Dagan a Tuttul, oppure Zimri-Lim vuole che Lupaḫum lo “affidi”, sotto forma di statuetta, sotto la protezione di Dagan di Terqa²³⁵. Zimri-Lim richiede espressamente l'affidamento a Dagan di Terqa, eppure il messaggio di Lupaḫum proviene da Tuttul. Il comportamento dell'*āpilum* in questo caso farebbe pensare all'enunciazione spontanea e non esplicitamente richiesta di un oracolo profetico, e che l'“affidamento” richiesto dal re si sia svolto sotto forma di trasporto di una statuetta²³⁶.

Negli altri luoghi testuali l'*āpilum* viene descritto sempre attraverso un certo tipo di movimento: “si è levato”. Si tratta di un moto che si è voluto attribuire soprattutto al *muḥḥûm*, ma che l'evidenza testuale attribuisce anche all'*āpilum*²³⁷, e si è voluto inoltre associare questo movimento ad una maggiore spontaneità che sarebbe tipica del *muḥḥûm* e non dell'*āpilum*, adibito appunto a “rispondere” dietro richiesta. Ancora una volta: in virtù della equilibrata presenza dell'espressione “si è levato” tanto per un operatore quanto per l'altro, in base ad essa non è

234 Stökl, *op. cit.*, p. 45. Come specifica poi in nota n. 42, è d'uopo distinguere tra la consapevolezza di essere inviato dal dio e la consapevolezza di inviare altri.

235 Stökl, *op.cit.*, p. 47.

236 È l'ipotesi verso cui propendono Stökl (*op. cit.*, p. 47) e Heimpel (*op. cit.*, pp. 253-254).

237 L'*āpilum* “si è levato” nelle lettere n° 5, 14, 19, 29, 35, ARM 26/2 371.

possibile differenziare due ruoli funzionali e socio-culturali specifici. Dai testi nulla suggerisce che l'*āpilum* abbia agito dietro istanza regale: “l'*āpilum* Iši-aḫū, del tempio della dea Ḫišamītum, si è levato e così ha detto” (n°5); “l'*āpiltum* Innibanna si è levata e così ha parlato” (n° 14); “l'*aplûm* di Dagan di Tuttul si è levato e così ha detto” (n°19); “Il giorno del sacrificio nel tempio di Ninḫursanga si è levato un *āpilum* di Ninḫursanga e così ha parlato” (n° 29); “Un *āpilum* di Marduk si è levato all’ingresso della città e ha continuato a declamare” (ARM 26/2 371); “Durante lo svolgimento dei riti si è levato (un portavoce di) Addu, signore di Kallassu, dicendo” (FM 7 39). Da questi esempi non c’è un elemento che esplicitamente denota il comportamento dell’*āpilum* come derivante da un sollecito del re, anzi, tutti e in special modo l’*āpilum* della lettera n° 371, sembrano agire spontaneamente e svincolati da una richiesta. Laddove non “si è levato”, l’*āpilum* “è venuto” altrettanto autonomamente alla presenza del funzionario mittente della lettera: “Qišti-Dīrītim, *āpilum* della Dirītum [è venuto] alla porta del palazzo il secondo giorno (del mese e) mi ha fatto avere il [seguito] messaggio” (n° 18), “Abiya, *āpilum* di Addu, Signore di Ḫalab, è giunto da me e mi ha detto” (FM 7 38) e “l’*āpilum* di Addu, Signore di Aleppo, è venuto con Abu-ḫalim e mi ha detto quanto segue” (FM 7 39) sono verosimilmente campioni di comportamento indipendente e volontario. Stökl afferma che “[...] an *āpilum* receives his oracles in a ritual context”²³⁸: ciò che emerge dai testi è l’affiliazione dell’*āpilum* con una determinata divinità, più che con un tempio, infatti dalla lettera n° 9 emerge la possibilità che all’*āpilum* venisse richiesto di spostarsi da una città all’altra e da un tempio all’altro per svolgere mansioni richieste dal re e che dunque non fosse in pianta stabile presso un preciso tempio. Come però ha evidenziato Stökl, molto spesso l’*āpilum* agisce durante un’esecuzione rituale: “(Mentre) io offrivo un sacrificio a Dagan, per la vita del mio Signore, (ecco che) l’*aplûm* di Dagan di Tuttul si è levato e così ha detto” (n°19); “Il giorno del sacrificio nel tempio di Ninḫursanga si è levato un *āpilum* di Ninḫursanga e così ha parlato” (n° 29); “Questo è ciò che gli *āpilū* hanno detto – con (Addu) costantemente presente durante tutto lo svolgimento del rito” (FM 7 39, lettera che fin dall’inizio sviscera questioni rituali).

Muḫḫûm

Il ritratto sociale del *muḫḫûm* è in realtà ancora uno schizzo, a causa delle difficoltà e delle opinioni contrastanti nel definire esattamente quale fosse lo *status*, il ruolo e la funzione sociale di questo operatore culturale.

238 Stökl, *op. cit.*, p. 45.

Il punto di vista che si è imposto fin dalle prime interpretazioni è quello che considera il *muhhûm* un individuo avente uno status sociale scarso, appartenente ad una classe sociale bassa e di conseguenza avente un ruolo sociale pressappoco nullo. È l'idea, ad esempio, di Charpin²³⁹. In considerazione del comportamento stravagante che il *muhhûm* sfoggia nella maggior parte delle attestazioni epistolari mariote, e in particolare del fatto che questo portavoce non “parli”, ma “urli”²⁴⁰, è verosimile che costui venisse considerato folle, inaffidabile. Durand ha adottato la medesima prospettiva: non solo considera il *muhhûm* un individuo socialmente emarginato, ma lo immagina trascorrere la propria esistenza quotidiana solitario e incompreso²⁴¹, quadro che ha affascinato e attirato l'attenzione dei biblisti. Durand continua suggerendo che uno *status* sociale tale fu indotto dallo speciale rapporto che teneva legato il *muhhûm* al tempio: egli era sì associato ad una divinità come l'*āpilum*, ma a differenza di quest'ultimo, al primo non era permesso oltrepassare i confini del tempio, che dunque fosse segregato nell'area templare – e di conseguenza, socialmente marginale. L'epilogo che ne deriva è che il *muhhûm* non scriveva, e di fatto non ha scritto nessuna delle epistole rinvenute: essendo limitato al perimetro templare, al *muhhûm*, affinché potesse condividere e trasmettere il messaggio divino ricevuto al legittimo destinatario (il re), era necessario uno scriba, non immediatamente adiacente e presente nel tempio. Un'ultima, possibile evidenza che corroborerebbe l'ipotesi di ghettizzazione sociale, sarebbe il comportamento manifestato dal *muhhûm* così come è descritto nei testi. Si tratta altresì di un modo di agire fuori dall'ordinario, stravagante, che chiunque non avrebbe tardato a definire “disturbato”, come nel caso dell'eclatante atto compiuto nella lettera n° 16, dove il *muhhûm* divora un agnello vivo.

Tutte queste ipotesi possono essere indebolite semplicemente leggendo i testi, dai quali non c'è evidenza di una considerazione sociale così negativa nei confronti del *muhhûm*. Nella lettera n° 12 il figlio di Kibri-Dagan si premura di riferire a Zimri-Lim quanto il padre aveva sentito dire da un *muhhûm* che, a quanto pare, ha ripreso a “gridare” come ai vecchi tempi. Lo scrivente non menziona di aver inviato al re le insegne del portavoce con le quali effettuare una verifica divinatoria, ma sprona in ogni caso il sovrano a farla compiere prima di mettersi in viaggio. Di

239 D. Charpin, “Le contexte historique et géographique des prophéties dans les textes retrouvés à Mari”, *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 23 (1992), pp. 21-31; “Prophètes et rois dans le proche-orient amorrite: Nouvelles données, nouvelles perspectives”, in D. Charpin, J.-M. Durand (éds.), *Florilegium marianum VI: Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot*, (Mémoires de NABU 7/ Supplément à NABU n° 3), Paris, 2002, pp. 7-38.

240 Si veda la lettera n° 12, in cui alla riga 6 si legge letteralmente: “[...] ora il *muhhûm* ha continuato a gridare come faceva prima”.

241 Durand, *Les documents épistolaires du palais de Mari* 3 (Littératures anciennes du Proche-Orient 18), Paris, 2002, p. 77.

insegne non è scritto neppure nella lettera n° 16, dove anzi il *muhhûm*, dopo aver mangiato l'agnello vivo, richiede un abito da indossare, che gli viene prontamente procurato da Yaqqim-Addu, governatore di Sagarātum e scrivente della missiva. Già prima, il *muhhûm* aveva richiesto l'agnello con un imperativo vigoroso e un po' prepotente, al quale il governatore non ha battuto ciglio, nonostante il portavoce avesse addirittura osato apostrofare il re di Mari per nome, e non con l'appellativo "mio/tuo Signore".

Vengono invece inviate al re le insegne dei portavoce delle lettere n° 10 e 25, rispettivamente una *muhhūtum* e un *muhhûm*; è evidente tuttavia che la consegna o meno delle insegne non è un criterio così rilevante nel discriminare tra chi avesse uno status e un ruolo sociale privilegiato e chi no²⁴². Atteggiamenti di rispetto, o di timoroso e diffidente riguardo nei confronti del *muhhûm*, simili a quelli profusi nelle lettere 12 e 16, aleggiano anche nelle lettere 30, 31 e 32. Nella prima il *muhhûm* è consapevole dell'incarico e del messaggio ricevuti dal dio: «Dagan mi ha inviato» è l'inizio del suo messaggio che concerne un sacrificio che il re Zimri-Lim deve compiere secondo specifiche prescrizioni. Non viene fatta menzione di insegne del *muhhûm*, per cui spetta a Zimri-Lim agire "secondo la sua prudenza". Il *muhhûm* della lettera n° 31 si presenta allo stesso modo convalidandosi come messaggero divino: «È il dio Dagan che mi ha mandato» è la sua perentoria formula introduttiva, seguita da un altrettanto perentorio invito affinché il re compia i sacrifici mortuari allo spirito del defunto re Yaḥdun-Lim. Anche qui nessuna insegna, e come operare al riguardo è una scelta che viene affidata al buonsenso del re. Non sappiamo se il *muhhûm* della lettera n° 32 sia il medesimo delle due precedenti, sta di fatto che in quest'ultima il portavoce sembra non essere stato (sufficientemente) ascoltato la prima volta che pronunciò il proprio messaggio, e se alla prima enunciazione viene descritto "turbato", alla seconda manifesta un'irata minacciosità. Il mittente, Kibri-Dagan, in conclusione alla propria missiva sembra colpito dal messaggio, e, confessando l'impossibilità di occuparsi seriamente della faccenda, invita caldamente Zimri-Lim ad offrirgli un aiuto. Non solo dunque in tutti i casi il messaggio del *muhhûm* è considerato abbastanza rilevante da essere trasmesso al re, ma in molti casi la reazione è, se non di stupore, di allarmata deferenza.

Infine, la marginalità sociale del *muhhûm* può essere messa in discussione portando come esempio un altro testo in cui lo stesso è menzionato, ossia il "Rituale di Ištar" (FM 3 2). In esso un *muhhûm* viene dapprima descritto "stabile/equilibrato, non procede alla *trance*", dopodiché si fa

242 Di molti *āpilum* vennero richieste le insegne, eppure in letteratura c'è ampio consenso nel ritenere l'*āpilum* come l'operatore culturale profetico professionale per eccellenza.

riferimento a contenitori in cui è stata versata l'acqua e quattro ciotole di metallo poste a disposizione degli "estatici-*muhhû*"²⁴³. Anche in FM 3 3 sembra ci sia un riferimento, ma nel complesso il testo è troppo mal conservato per poterne ottenere una piena comprensione; tuttavia ad essere menzionato qui è, verosimilmente, un gruppo di *muhhātum* (plurale femminile di *muhhûm*) aventi un ruolo attivo. È curioso che in questi testi i *muhhû* e le *muhhātum* siano menzionati, ma senza alcun riferimento all'atto profetico.

Se confidiamo nella premura dello scriba nell'aver fedelmente riportato, almeno un minimo, le originali parole del portavoce, ci troviamo di fronte ad operatori culturali piuttosto versatili nell'esprimersi metaforicamente («Sotto la paglia l'acqua scorre»), ma anche nel gremire le proprie metafore di rimandi al patrimonio culturale sapienziale e mitico: «Un vento si leverà contro di te, ma io le sue ali [...] le metterò a dura prova» può essere un rimando alla storia di Adapa, sacerdote e figlio di Ea (Enki sumerico)²⁴⁴. Secondo il mito Adapa si occupava della gestione del tempio di Ea, che si trovava prospiciente al mare, e si dedicava alla pesca. Un giorno, mentre pescava, viene travolto da una violenta raffica di vento da Šutu, dea del Vento, a cui Adapa spezza un'ala. L'assenza del vento provoca uno sconvolgimento dei ritmi e dei cicli naturali, per cui Anu, il dio del cielo, convoca Adapa per chiedergli spiegazioni. Grazie all'intercessione di suo padre, il dio Ea, Adapa si salva. Anu infine gli consegna doni che lo avrebbero reso immortale, ma Adapa li rifiuta. La tradizione ha attribuito a questa storia, tutt'ora di difficile interpretazione, una natura sapienziale, tant'è che Adapa non solo è riconosciuto con il nome di *apkallu* (sum. ab.gal), ossia "saggio", ma viene identificato anche con il primo *apkallu* Oannes, essere umano con mani e piedi palmati che avrebbe insegnato agli uomini la civiltà, le scienze, le lettere e le arti prima del Diluvio Universale²⁴⁵. A meno che non imputassimo questa sottile ma raffinata corrispondenza all'estro stilistico dello scriba, ci troveremmo di fronte ad un operatore culturale abile nel padroneggiare retorica e contenuti mitico-sapienziali.

Tra le proposte di considerare il *muhhûm* un emarginato sociale, solitario e reietto e quelle che lo considerano indiscriminatamente come uno degli operatori culturali professionisti di natura ufficiale, è prudente adottare una prospettiva mediana, come quella di Stökl, che pur non considerando il *muhhûm* un operatore culturale professionista alla stregua dell'*āpilum*, membro operante e attivo nella ristretta cerchia d'*élite* regale, lo include comunque tra gli operatori culturali

243 Sasson, *op. cit.*, pp. 243-244.

244 Sasson, "Water beneath straw: Adventures of a Prophetic Phrase in the Mari Archives," in *op. cit.*, pp. 599-608.

245 Questo è quanto riferisce nel suo "Βαβυλωνιακὰ" ossia "Storia di Babilonia" l'astronomo, astrologo e sacerdote babilonese Berosso, vissuto tra il IV e il III secolo a.C. in J. Campos Daroca, "Bérose de Babylone", in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, II, Parigi, 1994, pp. 95-104.

templari che occasionalmente esperivano la rivelazione divina e profetizzavano, ma che non svolgevano questa funzione primariamente. Forse non potevano godere del privilegio di scrivere direttamente al re (anche se, lo ricordiamo, non siamo certi che a scrivere la lettera n°4 sia stato l'*āpilum* di Šamaš), eppure anche le sue parole valgono la considerazione dei funzionari e governatori delle città satelliti di Mari, e in ultimo valgono la considerazione di Zimri-Lim, in merito alle quali rifletterà e agirà secondo il proprio, assennato giudizio. Infine, la menzione del *muhḫûm* tra gli altri operatori cultuali nel “Rituale di Ištar” può far effettivamente pensare che *muhḫû* e *muhḫātum* avessero un ruolo nei rituali per la dea, e che questo ruolo avesse in qualche modo a che fare con recipienti d’acqua e contenitori di metallo, di cui si fa cenno in FM 3 2.

Qammatum

A Mari, almeno durante il regno di Zimri-Lim, non operarono come esperti cultuali solo l'*āpilum* e il *muhḫûm*, ma anche una misteriosa figura professionale femminile nei confronti della quale ci si riferisce con il termine *qammatum*. Si tratta di un individuo misterioso per due motivi: innanzitutto il termine *qammatum* è un *unicum* nel *corpus* linguistico accadico, non a caso è attestato solo ed esclusivamente a Mari. In secondo luogo i testi nei quali è menzionata non ci forniscono molte informazioni attraverso cui offrire un ritratto della *qammatum* ed infine costei non può non essere considerata di particolare interesse in virtù dei, seppur scarsi, suddetti dati che ricaviamo dai testi. Ne risulterebbe infatti un personaggio che, nonostante la scarsità di dati in nostro possesso, deve aver avuto un profilo individuale netto e peculiare.

Partendo dal dato testuale, non possiamo ricavarne l’idea che la *qammatum* fosse una donna istruita e colta, nonostante i messaggi che essa trasmette siano linguisticamente tanto complessi quanto sfuggenti: la sola espressione caratterizzante della *qammatum* “sotto la paglia l’acqua scorre” non può essere adottata come indizio di un bagaglio retorico-culturale ampio, perché dobbiamo sempre ricordare il travagliato *iter* di trasmissione soggiacente alla forma finale del messaggio che leggiamo. Le parole che il/la portavoce trasmette sono le parole del dio, ma nulla ci vieta di pensare che lo/la stesso/a portavoce le abbia arbitrariamente modificante, così come non ci sono motivi per negare un filtro del terzo intermediario (funzionario, governatore) e infine dello scriba, che può aver per ultimo alterato la forma del testo adattandola a proprio piacimento. Similmente, l’*iter* di decifrazione semantica del termine *qammatum* è stato tortuoso: inizialmente venne letto *^{mi}qa-ba'-tum* (sulla base di ARM 26 197) perché in anticobabilonese BA e MA sono

molto simili, ed effettivamente una tale lettura è accattivante perché ricondurrebbe senza troppi problemi al verbo *qabû*, “parlare”, e infine ad una denominazione legata all’atto del parlare e alla parola, che ben si adatterebbe alle sue funzioni. Però la ricostruzione di ARM 203 non lascia spazio a dubbi: non può che essere [*ša^fqa*]-*am-ma*-[*tim*], poiché il segno AM non può essere letto *ab*, e dunque l’unica lettura possibile della parola è *qammatum*. Determinato ciò, non ci resta che individuare da quale verbo proviene: le opzioni sono tre, vale a dire *qamāmu* (“acconciarsi i capelli”), radice semitico-occidentale *qwm* (secondo il CAD: “alzare, alzarsi”) oppure dal verbo *qamû* (“bruciare”²⁴⁶, anche verosimile perché in fin dei conti la *qammatum* è associata al culto e una cui connessione col fuoco sembra possibile). Durand è un sostenitore della tesi secondo cui il termine derivi dal verbo *qamāmum* e andrebbe a riferirsi alla sua particolare capigliatura disordinata²⁴⁷.

Solo in uno dei tre testi nei quali la *qammatum* opera sono menzionate le insegne (lettera n° 13), ma come abbiamo già ribadito, si tratta di un elemento non preminente ai fini di rilevare lo *status* e il ruolo sociali di un operatore culturale.

Nella lettera n° 9, nonostante il breve passaggio in cui Sammētar riferisce il messaggio della *qammatum*, saltano all’occhio due fattori socialmente significativi: che la *qammatum* abbia sentito la necessità (o l’obbligo?) di riferire quanto aveva enunciato o di render nota Inib-šina, presso il tempio della Bēlet-ekallim, della mansione svolta, e della richiesta da essa fatta di ricevere un abito e un gioiello (forse un anello per il naso), questi ultimi ricompense dell’incarico oppure offerte votive per la dea. La cattiva conservazione non permette di inferire granchè, ma anche nella lettera n° 13 si accenna ad un abito *uṭbu*, forse richiesto e consegnato alla *qammatum*. Che in seguito alla trasmissione del messaggio divino la *qammatum* eseguisse un rito culturale specifico nel quale gli abiti e i gioielli avevano un ruolo simbolico o che fossero indossati dalla operatrice nell’esecuzione del rito (in questi casi la *qammatum* sarebbe assimilata ad una sacerdotessa) o ancora che fossero offerti alla dea, sono tutte illazioni che rimangono in sospeso e sulle quali non c’è risposta definitiva, perché la scarsa quantità di informazioni testuali non ci permette di congetturare null’altro su questa figura professionale.

246 CAD Q, pp. 76-78, s.v. *qamû*.

247 Durand, *Archives épistolaires de Mari I* (ARM 26/I), 1988, p. 396.

Assinnu

L'*assinnu* menzionato non solo nel corpus epistolare mariota, ma anche in altri testi cultuali, quasi sempre in compagnia del *kurgarrû* o del *kalû*. Nel CAD il *kurgarrû*²⁴⁸ è definito membro del personale templare molto spesso menzionato in connessione con il culto di Ištar. Questa figura cultuale eseguiva giochi, recite, danze e suonava in un contesto rituale. Similmente l'*assinnu*, viene definito “membro del personale cultuale di Ištar” una figura professionale deputata all’esecuzione di specifici canti rituali e vestita in abiti distintivi²⁴⁹. Il passaggio nell'*Epos di Erra* può semplicemente significare che Ištar mutò il suo interesse dal ruolo mascolino a quello femminile²⁵⁰. In ogni caso, questi operatori sembrano particolarmente attivi e coinvolti nei riti cultuali dedicati alla dea Ištar, e sembra che il loro ruolo fosse principalmente quello di danzatori, cantanti e suonatori assieme al *kurgarrû*. Durand ritiene che l'*assinnu* fosse un *performer* cultuale evirato che “rispondeva con gioia” al canto del *kurgarrû*. In letteratura per molto tempo ha resistito l’interpretazione dell'*assinnu* come di “omosessuale”, “eunuco” o “pederasta” o ancora di “colui che è come una femmina”²⁵¹: non c’è tuttavia nessuna evidenza specifica che ci permetta di affermare con certezza che l'*assinnu* fosse un eunuco o omosessuale. Rimandando la discussione sull’ambiguità di genere al cap. 5, qui preferiamo soffermarci ad evidenziare l’aspetto che appare più caratteristico dell'*assinnu*. Dalle attestazioni in nostro possesso, sembra che l'*assinnu* fosse principalmente un esecutore rituale adibito all’intrattenimento in canto, musica e danza. Non solo: sappiamo che esso non era l’unico a svolgere queste mansioni. Nella sua attività costui era accompagnato infatti dal *kurgarrû* e dal *kalû* (specializzati nel canto). Tutti questi operatori svolgevano le loro funzioni cultuali nei riti dedicati alla dea Ištar, e ancor più nello specifico ad Annunītum, vale a dire l’ipostasi guerresca della dea. Che costoro eseguissero la propria attività professionale nei riti dedicati alla Annunītum non è solo avvalorato dalle occorrenze nelle lettere mariote, ma anche da altre attestazioni nelle quali il *kurgarrû* in particolare viene descritto con pugnali e altre armi. Ciò secondo alcuni dimostrerebbe che costoro fossero castrati o mutilati, ma ancora una volta non

248 CAD K pp. 557-559 s.v. *kurgarru*.

249 “The *a*. seems to have functioned mainly in the cult of Ištar, to have sung specific songs and dressed in distinctive garments.”, CAD A/II, pp. 341-42 s.v. *assinnu*.

250 “*kurgarrû LÚ i-sin-ni ša ana šupluḥ niši Ištar zikrūssunu utēru ana [SAL]-ti*” = l'*assinnu* che Ištar ha cambiato da uomini a donne per mostrare pietà alle persone (secondo l’edizione di Gössmann *Erra* IV 55, citata in CAD A/II, p. 341 s.v. *assinnu*. Si veda anche B. R. Foster, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda, Maryland, 2005 (3ª edizione), pp. 880-911).

251 Ciò in virtù del fatto che nella lista lessicale HAR.gud B l'*assinnu* viene equiparato al *sinnišānu*, appunto “colui che è come una femmina”.

abbiamo motivi di crederlo. L'ipotesi più convincente²⁵² è quella che vede nell'*assinnum* e nel *kurgarrû* degli esecutori rituali, devoti della dea Annunītum, che si esibivano in canti e danze durante le festività in onore della dea, che dunque dovevano essere delle celebrazioni caratterizzate dall'elemento militaresco e guerresco. Nei testi a nostra disposizione inoltre, tranne per la lettera n° 23, non ci sono dati sufficienti per poterlo connotare come “portavoce” secondo i criteri che abbiamo precedentemente esposto. L'unico caso in cui l'*assinnum* ha un ruolo pienamente profetico è quello di Šēlebum nella lettera n° 23: non solo viene detto di lui che *immaḥḥu*, ma trasmette a terzi le parole che la dea Annunītum gli ha riferito, e tutto ciò nel tempio, nella dimora della dea stessa. Il messaggio pronunciato da Šēlebum è considerato a tutti gli effetti un oracolo profetico: manca solo di essere verificato dalle divinazione tecnica, come sarebbe stato fatto, data l'avvenuta spedizione delle insegne dell'*assinnum*.

Šēlebum è menzionato in altri luoghi oltre quelli qui presentati: in ARM 7 180 è definito *šangûm*. Si tratta di una definizione di straordinaria importanza: se si trattasse del medesimo Šēlebum delle lettere n° 7, 8 e 23 potremmo trarne ulteriori indicazioni circa questo individuo, il quale era un vero e proprio Sapiente, secondo la caratterizzazione tradizionale e canonica mesopotamica, per cui il vero sapiente è colui che eccelle in molti campi del sapere e non solo in uno suo prediletto²⁵³. Lo Šēlebum di queste lettere sarebbe stato dunque non solo un *assinnum*, un devoto della dea Annunītum che si esibiva in danze e canti durante i riti cultuali in suo onore, ma era anche un sommo sacerdote predisposto a compiere altri riti cultuali nel tempio. Questo spiegherebbe anche quanto viene narrato nella lettera n° 8: Šēlebum lamenta una carenza nell'equipaggiamento rituale, rito del quale non sappiamo nulla, e nel quale erano fondamentali la farina e l'utilizzo del fuoco. Šēlebum avrebbe inoltre svolto mansioni disparate, come anche quella di addetto al recupero della statua della dea Annunītum, depredata come bottino di guerra dai nemici di Mari e ritrasferita nella sua legittima dimora. Ci immaginiamo un individuo che godeva di privilegi all'interno dell'*elite* mariota: invece le parole di Šēlebum nella lettera n° 8 contraddicono

252 I. Zsolnay, “The Misconstrued Role of the Assinnu in Ancient Near Eastern Prophecy”, in J. Stökl, C. Carvalho (eds.) *Prophets Male and Female. Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East* (SBL 15), Atlanta, Georgia, 2013, pp. 81-99.

253 *Apkallu* (*abgallu*): 1. uomo saggio, esperto, 2. saggio (mitologico), 3. (un sacerdote o esorcista); 3. a) *apkallu: nēmeqi Ea kalūtu niširti NUN.ME* (var. *ap-kal-lum*) la sapienza di Ea, l'abilità tecnica del cantore-*kalū*, la tradizione segreta dell'*a.*, Streck Asb. 366:13; b) *apkal šamni* “divinatore” (lett: esperto nella lecanomazia?): *mār bārī NUN.ME Ī+GIŠ zēru dārū piri' Enmeduranki* il divinatore, *a.* dell'olio, dell'eterno lignaggio, discendente di Enmeduranki (re di Sippar), BBR No. 1-20:120. CAD A/II, pp. 171-173, s.v. *apkallu*. Anche S. N. Kramer (“The Sage in Sumerian Literature. A composite portrait”, in J. L. Gammie, L. G. Perdue, *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1990, pp. 31-44) ritiene che il sapiente sumerico fosse un umanista, educatore, intellettuale, guida spirituale, nonché scriba esperto.

l'ideale ritratto che ne verrebbe fuori. O lo Šēlebum di ARM 7 180 non è lo stesso Šēlebum delle lettere n° 7,8 e 23 (l'uno uno *šangûm* e l'altro un *assinnum*) oppure sono la stessa persona, che si destreggiava in diversi ruoli professionali, e che per un motivo o per un altro non nuotava nell'oro (o ancora si potrebbe immaginare che il linguaggio della lettera n° 8 sia stato contraffatto, o che sia un'iperbole dello stesso Šēlebum per impietosire il destinatario).

In conclusione, definire socialmente l'*assinnum* non è facile: nell'epistolario mariota ciò che è comune ad entrambi gli operatori culturali menzionati (Šēlebum e Ilī-ḥaznāya) ed è espresso nelle lettere è il rapporto con la dea Annunītum. Dopodiché altri elementi si aggiungono: il coinvolgimento culturale e impegni fuori porta (lettera n° 8) e l'atto comunicativo profetico (lettera n° 23). Al di fuori della documentazione mariota durante il regno di Zimri-Lim, le informazioni di cui possiamo disporre arricchiscono notevolmente il profilo dell'*assinnum*, conferendogli un ruolo più definito all'interno dell'apparato culturale, come di un *performer* dedito a suonare strumenti musicali, al canto e alla danza, in compagnia di altri individui (*kurgarrû*, *kalû*) tutti devoti della dea Annunītum. Se infine accettiamo l'ipotesi di una coincidenza tra lo Šēlebum di ARM 7 180 e lo Šēlebum delle lettere 7, 8 e 23, allora la figura dell'*assinnum* assume dei contorni tanto più definiti quanto più complessi, poiché in tal caso costui sarebbe un Sapiente che all'eventualità poteva adempiere a più compiti, ruoli e mansioni e occasionalmente anche profetizzare.

4. Profeti e profetismo nel periodo neoassiro

L'imprescindibile retroscena da cui cominciare a ripercorrere le mirabolanti vicende che culminano nella rovinosa caduta di Ninive nel 612 a.C., ha inizio prima dell'incoronazione di Esarhaddon (681-669 a.C.) e di Assurbanipal (668-632/627(?) a.C.), i due sovrani assiri verso cui siamo debitori della massiccia presenza di tavolette contenenti oracoli profetici, e precisamente ha inizio durante il regno di Sennacherib (705-681 a.C.). La fama di questo sovrano assiro è legata alla distruzione di Babilonia effettuata dalle sue truppe, distruzione che Sennacherib volle assolutamente documentare e riportare in iscrizioni nelle quali colse l'occasione per vanagloriarsi della sua straordinaria ferocia.

Quando mi resero note le sue (= di Marduk-apla-iddina) azioni malvagie contro di me, Sennacherib, l'attento uomo della steppa, io mi sono infuriato come un leone e ho ordinato una marcia verso Babilonia per affrontarlo. Lui (= Marduk-apla-iddina), la vera immagine del demone-*gallu*, ha udito l'avanzata della mia straordinaria forza, e ha rinforzato le sue compagini con cavalli (ed) Elamiti, Aramei (e) arcieri Caldei, insieme con Nergal-nāšir e al comandante di 10 unità, la terra d'Elam che non conobbe (paura della) morte, (e) le incalcolabili forze che erano con loro.

[...]

Con cuore esultante e volto radioso, mi precipitai a Babilonia ed entrai nel palazzo di Marduk-apla-iddina II per appropriarmi dei beni e delle proprietà del palazzo. Aprii il suo tesoro e tirai fuori oro, argento, utensili d'oro (e) d'argento, pietre preziose, letti, poltrone, una carrozza cerimoniale, tutto il corredo reale con montature d'oro (e) d'argento, tutti i tipi di beni e proprietà, innumerevoli, un tesoro considerevole, (insieme con) sua moglie, le donne del suo palazzo, le cortigiane, gli eunuchi, gli assistenti, i cantori, le cantanti, i servi del palazzo che intrattennero la sua mente principesca, tutti i suoi artigiani che c'erano (e) i suoi assistenti di palazzo, tutto ciò lo calcolai come bottino²⁵⁴.

“[Ho distrutto, devastato, (e) sep]pellito [con il fuoco la città e i (suoi) edifici, dalle sue fondamenta al]le sue merlature. [Ho rimosso i mattoni] e la terra, per quanto esisteva, [dalle] pareti interne (e) esterne, [i templi, (e) la ziggurat e] ho gettato (ciò) [nel A]rahtu [fiume]. Ho scavato un canale [nel centro di quella città] e (quindi) [de]molito [la loro area con acqua. Ho distrutto] lo schema delle sue fondamenta [e (quindi) fatto] la sua distruzione [superiore a quella del] Diluvio. [Così che nel

254 RINAP: Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/corpus/>. Lemmatizzato da J. Novotny, 2011, “First Campaign Cylinder”, vv. 10-16. <http://oracc.org/rinap/Q003475/>

futu]ro il sito di quella città [e (i suoi) templi] sarà irriconoscibile, [dissolta] questa (Babilonia) [nell'acqua] e annientata (essa), (rendendola) come un prato.²⁵⁵”

“Dopo aver distrutto Babilonia, distrutto i suoi dei (e) messo il suo popolo alla spada, ho rimosso la sua terra per rendere irriconoscibile il sito di quella città e l’ho portato sul mare dal fiume Eufrate. (Quando) la sua sporcizia raggiunse Dilmun e la gente di Dilmun vide (essa), la paura (e) il terrore di Aššur cadde su di loro e mi portarono i loro regali della folla. Insieme ai doni della folla, mandarono persone radunate dalla loro terra, operai *corvée*, (con) picche di bronzo (e) vomeri di bronzo, strumenti fabbricati nella loro terra, al fine di demolire Babilonia.²⁵⁶”

Gli ultimi anni di Sennacherib furono piuttosto turbolenti: dopo la morte dolosa del suo primo figlio, Ašur-nadin-šumi, il sovrano attese più di 11 anni prima di nominare un nuovo successore. È rinomato il ruolo cruciale che ebbe sua moglie, l’aramea Naqi’a (la quale assunse anche il nome Zakutu) in ambito politico e burocratico, tanto che fu probabilmente per sua influenza che la scelta del successore ricadde su Esarhaddon, figlio della potente regina. Seduto stabilmente sul trono, Esarhaddon serberà memoria di questi eventi nelle iscrizioni glorificanti il suo operato e la sua ascesa al trono. Leggiamo in un’iscrizione:

“Il palazzo di Esarhaddon, grande re, potente re, re del mondo, re di Assiria, governatore di Babilonia, re di Sumer e Akkad, re dei quattro quarti (= del mondo, ovvero di tutto il mondo), vero pastore, favorito dei grandi dei, che fin dalla sua infanzia gli dei Aššur, Šamaš, Bēl e Nabû, Ištar di Ninive, (e) Ištar di Arbela nominarono per la regalità dell’Assiria-

Sono il fratello minore dei miei fratelli maggiori (e) al comando degli dei Aššur, Sîn, Šamaš, Bēl e Nabû, Ištar di Ninive, (e) Ištar di Arbela, (mio) padre, che mi ha generato, mi ha elevato fermamente nell’assemblea dei miei fratelli, dicendo: “Questo è il figlio che mi succederà”. Interrogò gli dei Šamaš e Adad attraverso la divinazione (^dUTU u ^dIŠKUR *ina bi-ri i-šal-ma*), ed essi gli risposero con un risoluto “sì”, dicendo: “È il tuo sostituto”. Ha ascoltato le loro importanti parole e ha riunito il popolo d’ Assiria, giovani (e) vecchi, (e) miei fratelli, il seme della casa di mio padre.

255 RINAP: Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/corpus/>. K 01634, vv. 7-16, <http://oracc.org/rinap/Q003498/>.

256 *Ivi.* VA 5061+, i. 32, <http://oracc.org/rinap/Q003970/>.

Prima che gli dei Aššur, Sîn, Šamaš, Nabû (e) Marduk, gli dei d'Assiria, gli dei che vivono nei cieli e negli inferi, fece loro pronunciare i solenni giuramenti riguardo la sicurezza della mia successione. In un mese favorevole, in un giorno propizio, in conformità con il loro sublime comando, entrai con gioia nella Casa della Successione, un luogo che ispira timore reverenziale all'interno del quale (avviene) la nomina alla regalità.”²⁵⁷.

Già queste prime righe contengono elementi di cruciale importanza per quella che sarà la regalità di Esarhaddon, ma anche in relazione al concetto stesso di regalità. Esarhaddon rende noto che egli, “vero pastore”, fu il favorito degli dei fin dall'infanzia; lo favorirono non un paio di dei e neppure dei “minori”, ma i più importanti nel pantheon assiro: Aššur, Šamaš, Bēl, Nabû, Ištar di Ninive (e Ištar di Arbela). Esarhaddon era destinato a regnare: Sennacherib lo avrebbe scelto senza indugio e avrebbe accertato la sua scelta interrogando gli dei, i quali gli risposero affermativamente. Il padre lo ha nominato, ma gli dei lo avevano già scelto e confermarono la decisione del padre, ed a ciò si aggiunsero una serie di segni e presagi favorevoli che permisero l'ufficiale nomina alla successione.

La decisione non venne accolta certo con tripudio dall'altro figlio di Sennacherib (ma non di Naqi'a), Arda-mulissu, che si vide sostituito dal fratellastro, per giunta minore. A corte già si percepisce odore di congiura, risulta a tutti chiaro che l'incolumità di Esarhaddon è in pericolo, per cui l'unica saggia decisione affinché egli possa succedere al padre è quella di spedirlo in esilio e salvaguardarlo da eventuali spargimenti di sangue. Fu probabilmente il suo fratellastro Arda-mulissu, accecato dal rancore e dalla rabbia, con l'aiuto di un altro suo fratello minore, Šarezer (o Nabû-šarru-ušur), ad uccidere in una cospirazione il padre con l'obiettivo di ottenerne il trono. Nell'iscrizione Ninive A Esarhaddon prosegue la narrazione degli eventi che seguirono:

“La persecuzione (e) la gelosia cadde sui miei fratelli e abbandonarono (la volontà) degli dei. Si fidavano delle loro azioni arroganti e stavano tramando il male. Cominciarono a spargere voci malvagie, calunnie (e) cose diffamanti su di me contro la volontà degli dei, e dicevano continuamente bugie insincere, cose ostili, alle mie spalle. Hanno alienato il cuore ben intenzionato di mio padre da me, contro la volontà degli dei, (ma) in fondo lui (=Sennacherib) era compassionevole e i suoi occhi erano fissi in modo permanente sul mio esercizio di regalità.

257 RINAP: Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/corpus/>. Nin A, i. 1-20, <http://oracc.org/rinap/Q003230/>.

Ho riflettuto e ho pensato così: “Le loro azioni sono arroganti e confidano (solo) nel loro (proprio) consiglio. Che cosa (non) faranno contro la volontà degli dei? Ho pregato il dio Aššur, re degli dei, (e) il dio misericordioso Marduk, a cui il discorso infido è un abominio, con benedizioni, suppliche ed espressioni di umiltà, e hanno accettato le mie parole. Al comando dei grandi dei, i miei signori, loro (= gli dei) mi sistemarono in un posto segreto lontano dalle cattive azioni, stendevano la loro piacevole protezione su di me e mi tenevano al sicuro per (esercitare) la regalità. In seguito, i miei fratelli sono impazziti (*ar-ka-a-nu ŠEŠ.MEŠ-ia im-ma-ḥu-ma*) e hanno fatto tutto ciò che è spiacevole agli dei e al genere umano, e hanno tramato il male, hanno preparato (le loro) armi, e a Ninive, senza gli dei, si sono gettati l’un l’altro come i bambini per (il diritto a) esercitare la regalità.”²⁵⁸.

Se l’esercizio della regalità di Esarhaddon è conforme al volere degli dei, l’iniziativa di insorgere contro tale inevitabilità è un’azione avversa al volere degli dei. I fratelli di Esarhaddon perdono completamente il senno e cominciano a compiere azioni malvagie e diffamanti nei confronti del fratello minore e neo-eletto erede al trono, sempre contro la volontà divina. Gli dei avevano un progetto, che prevede innanzitutto la messa in sicurezza del loro protetto e prescelto Esarhaddon, spedito in un luogo segreto e lontano dalle malvagità dei fratelli. Tuttavia, nonostante gli interventi degli dei, le voci delle nefandezze fraterne giunsero ad Esarhaddon, il quale reagisce gettandosi in uno stato di avvilito e afflizione. Dinanzi allo sconforto ben presto tramutatosi in rabbia di Esarhaddon, gli dei lo incoraggiano a combattere:

“Gli dei Aššur, Sîn, Šamaš, Bēl, Nabû, Ištar di Ninive, (e) Ištar di Arbela videro le gesta degli usurpatori che erano state compiute erroneamente contro la volontà degli dei e non le sostenevano. Hanno cambiato la loro forza in debolezza e li hanno costretti a inchinarsi a me. Il popolo d’Assiria, che giurò con olio e acqua (*ina A.MEŠ ù Ì.GIŠ it-mu-ú*) al trattato, un giuramento vincolato dai grandi dei, per proteggere il mio (diritto all’esercizio) della regalità, non venne in loro aiuto.

Io, Esarhaddon, che con l’aiuto dei grandi dei, i suoi signori, non si volta indietro nel fervore della battaglia, ho rapidamente sentito parlare delle loro azioni malvagie. Ho detto “Guai!” e ho strappato il mio indumento principesco. Ho pianto a lutto, mi sono infuriato come un leone e il mio umore è

258 RINAP: Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/corpus/>. Nin A, i. 32-44, <http://oracc.org/rinap/Q003230/>.

diventato furioso. Per esercitare la regalità (sopra) la casa di mio padre, ho battuto le mani insieme. Ho pregato gli dei Aššur, Sîn, Šamaš, Bēl, Nabû e Nergal, Ištar di Ninive (e) Ištar di Arbela ed essi hanno accettato le mie parole. Con il loro fermo “sì”, mi stavano mandando presagi affidabili, (dicendo): “Vai! Non trattenerti! Andremo a uccidere i tuoi nemici.”²⁵⁹.

Seguì inevitabilmente una guerra civile che si concluse con la vittoria di Esarhaddon, vittoria non priva di difficoltà ed ostacoli, ma favorita e agevolata dagli dei, in particolare risultò decisivo l'intervento della dea Ištar, “signora della guerra e della battaglia”. Dopo l'attraversamento del fiume Tigri, la strada verso Ninive è spianata e assecondata da una lunga serie di ottimi presagi. Gli dei, anche una volta assiso saldamente al trono, non smettono di trasmettere al nuovo re il loro caldo sostegno tramite tutto l'apparato divinatorio di cui Esarhaddon si circonda:

“Non avevo paura della neve (e) del freddo di Shevat (XI), la stagione fredda più severa. Come un'aquila volante, allargò le ali per respingere i miei nemici. Con difficoltà e fretta, seguii la strada per Ninive; [...] La paura dei grandi dei, i miei signori, li (= i nemici) sopraffecce (e quando) videro il mio potente schieramento di battaglia, divennero come donne impazzite (*e-mu-ú maḥ-ḥu-tiš*).

La dea Ištar, la signora della guerra e della battaglia, che adora i miei doveri sacerdotali, si fermò al mio fianco, spezzò i loro archi e (e) spaccò le loro schiere di battaglia. [...] Inoltre, quei ribelli, quelli impegnati nella rivolta e nella ribellione, quando vennero a sapere dell'avanzata della mia campagna, abbandonarono l'esercito su cui facevano affidamento e fuggirono in una terra sconosciuta. Ho raggiunto l'argine del fiume Tigri e al comando degli dei Sîn (e) Šamaš, il divino signore dell'argine, ho fatto saltare tutte le mie truppe sull'ampio fiume Tigri come se fosse un piccolo canale.

Ad Addāru (XII), un mese favorevole, l'ottavo giorno, la festa di *eššēšu* del dio Nabû, entrai con gioia a Ninive, la mia capitale, e mi sedetti felicemente sul trono di mio padre. Il vento del sud, la brezza del dio Ea, il vento il cui soffio è favorevole per esercitare la regalità, soffiò su di me. I segni favorevoli sono arrivati in tempo buono a me in cielo e in terra. Loro (gli dei) mi hanno continuamente e regolarmente incoraggiato con oracoli attraverso gli estatici (*ši-pir maḥ-ḥe-e*), i messagg(i) degli dei e dell(e) de(e). Ho cercato tutti i soldati colpevoli, che hanno incitato

259 *Ivi*, Nin A, i. 45-62.

ingiustamente i miei fratelli a esercitare la regalità sull'Assiria e ho imposto loro una severa punizione: ho sterminato la loro prole.”²⁶⁰.

La successione era diventata un problema, ed Esarhaddon, individuo religiosamente inquieto, si prodigò fin da subito sia a risolvere il marasma abominevole che suo padre aveva compiuto distruggendo Babilonia, sia a designare il suo erede. La scelta, ancora una volta probabilmente influenzata dalla presenza attiva della regina-madre Naqi'a/Zakūtu, ricade su Assurbanipal, e fu ancora una volta una scelta curiosa: solitamente veniva nominato il figlio più grande, ma era appannaggio del re la decisione finale, che, come si evince dalla designazione di Assurbanipal, poteva anche violare questo principio teorico.

Il *Trattato di Successione* di Esarhaddon è un testo imprescindibile per diversi aspetti: per esemplificare l'attitudine del sovrano nei confronti di Babilonia, per scongiurare eventuali (e prevedibili) insurrezioni contrarie alla scelta di successione e per il riferimento ai membri dell'apparato istituzionale divinatorio:

“Sigillo del dio Aššur, re degli dei, signore delle terre- da non alterare; sigillo del grande sovrano, padre degli dei- da non contestare.

(§1) Il trattato di Esarhaddon, (re del mondo), re di Assiria, figlio di Sennacherib, (anche re del mondo), re di Assiria, [...] alla presenza di Aššur, Anu, Ill[il], Ea, Sîn, Šamaš, Adad, Marduk, Nabû, Nusku, Uraš, Nergal, Mullissu, Šērua, Bēlet-ilī, Ištar di Ninive, Ištar di Arbela, gli dei che dimorano in cielo e in terra, gli dei di Assiria, gli dei di Sumer e [Akka]d, tutti gli dei delle terre.

(§3) Giur[o ognu]no individualmente su Aššur, padre degli dei, signore delle terre! (idem) su Anu, Illil, Ea, Sîn, Šamaš, Adad, Marduk, Nabû, Nusku, Uraš, Nergal, Mullissu, Šērua, Bēlet-ilī, Ištar di Ninive e di Arbela, tutti gli dei della Capitale, tutti gli dei di Ninive, tutti gli dei di Kalḫu, di Arbela, Kilizi, Ḫarran, Babilonia, Borsippa, Nippur, d'Assiria, di Sumer e Akkad, tutti gli dei delle terre, del cielo e della terra.

260 RINAP: Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/corpus/>. Nin A, i. 66-ii 11.

(§4) (Questo è) il trattato che Esarhaddon, re di Assiria, ha concluso con te, alla presenza dei grandi dei del cielo e della terra, per conto di Assurbanipal, il grande principe ereditario designato, figlio di Esarhaddon, re di Assiria, il tuo signore, che ha nominato a principe ereditario.

Non devi deporre lui né far sedere (alcuno) uno dei suoi fratelli, più o meno giovani, sul trono d'Assiria al posto di lui. Non cambierai né altererai la parola di Esarhaddon, re di Assiria, ma servirai proprio questo Assurbanipal, il grande principe designato, che Esarhaddon, re di Assiria, il tuo signore, ti ha presentato ed eserciterà la regalità e il dominio su di te. [...] Non peccherai contro di lui, né porterai la tua mano contro di lui con cattive intenzioni, non ti ribellerai né farai nulla che non sia buono e corretto; non lo scaccerai dalla regalità dell'Assiria aiutando uno dei suoi fratelli, più vecchio o più giovane, a impadronirsi del trono di Assiria in sua vece, né a impostare alcun altro re o qualsiasi altro signore su di te, né giurare a nessun altro re o qualsiasi altro signore.

(§ 10) Se senti qualche parola (*a-bu-tú*) cattiva, impropria, brutta che non è apparentemente buona per Assurbanipal, il grande principe designato, figlio di Esarhaddon, re di Assiria, tuo signore, o dalla bocca (*pi-i*) del suo nemico o dalla bocca del suo alleato, o dalla bocca dei suoi fratelli o dalla bocca dei suoi zii, i suoi cugini, la sua famiglia, i membri della linea di suo padre, o dalla bocca dei tuoi fratelli, dei tuoi figli, delle tue figlie o dalla bocca di un profeta, un estatico, un investigatore di oracoli (*ina pi-i LÚ.ra-gi-me LÚ.mah-ḥe-e DUMU šá-'i-li a-mat DINGIR*) o dalla bocca di qualsiasi essere umano, non lo nasconderai ma verrai e lo riferirai ad Assurbanipal, il grande principe designato, figlio di Esarhaddon, re d'Assiria.²⁶¹

Come appena accennato, Esarhaddon era pio e timoroso degli dei. Ciò che può emergere come elemento fuori contesto è la presenza del dio Marduk, patrono di Babilonia, e il fatto che il giuramento viene pronunciato in nome di “tutti gli dei di Babilonia, Borsippa e Nippur”. Da ciò si evince chiaramente il ruolo di Babilonia: il sovrano assiro riconosce il prestigio della città e ne riconosce anche l'apporto culturale in Assiria. La distruzione di Babilonia effettuata da suo padre Sennacherib era stato un gesto abominevole agli occhi di un devoto, ma soprattutto agli occhi degli dei e ciononostante un gesto ormai compiuto ed irreparabile. Ciò che però non era irreparabile era tentare un pronto intervento urbanistico di ricostruzione e restaurazione in suolo babilonese al fine

261 SAAO: State Archives of Assyria Online, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>. S. Parpola, K. Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, (SAA 2) n. 6, Helsinki, 1988, <http://oracc.org/saao/P336598/>.

di riconciliare tutti gli dei, Assiri e Babilonesi. Questo fu infatti il primo e più urgente obiettivo nella politica di Esarhaddon, il quale sarà anche re di Babilonia durante tutto l'arco del suo regno. Nelle sue iscrizioni Esarhaddon volle presentarsi come colui che ebbe il merito di ripristinare l'“architettura” divina, l'ordine cosmico che gli dei avevano predisposto per gli uomini e così facendo riconciliarsi con le divinità tutte, comprese quelle babilonesi.

Compiuto e realizzato il dovere di ricostruire Babilonia (e altri centri limitrofi), progetto che per il sovrano assiro fu un vero e proprio obbligo morale, Esarhaddon poté finalmente scegliere il proprio erede. La decisione non può essere però annunciata se non vengono svolti i dovuti rituali di validazione divina: il re, o chi per lui, interroga gli dei tramite le tecniche divinatorie per ottenere un responso favorevole alla sua scelta. Il trattato di successione rende noto che tutti gli dei d'Assiria, Sumer e Akkad acconsentirono alla designazione di Assurbanipal come erede al trono, e in loro presenza e in loro nome, tutti i membri della corte e della famiglia reale devono prestare giuramento di fedeltà e lealtà nei confronti del novello designato. Come vedremo, neppure la scelta di Assurbanipal come successore venne accolta con unanime consenso, nonostante uno degli obiettivi del suddetto trattato è proprio quello di scongiurare qualsiasi sommossa, facendo leva non solo sull'approvazione divina, ma anche sul ricordo di quanto era accaduto quando un'insurrezione ci fu, alla nomina di Esarhaddon, e sulle fatali conseguenze che ne seguirono.

La memoria dei passati eventi e il giuramento di fedeltà e lealtà lasciano immaginare che il regno di Esarhaddon fu all'insegna della stabilità politica interna e di corte, e così anche lascia supporre l'assenza di riferimenti negativi nelle sue iscrizioni. Possediamo tuttavia tre documenti di straordinaria rilevanza che svelano la precarietà dell'equilibrio di corte durante il regno di Esarhaddon. Si tratta di tre lettere, ABL 1217, CT 53 17+107 e CT 53 938 (quest'ultima una copia della precedente), il cui mittente è tale Nabû-rēhtu-ušur, individuo altrimenti ignoto, il quale ci informa di una situazione tutt'altro che rosea:

SAA 16 59 (ABL 1217)

Al re, m[io signore]: il tuo servo Nabû-rēhtu-ušur. Che Bēl ed Bē[let, Nabû e Tašme]tu, Ištar di Ninive (e) Ištar di Arbela ti regalino giorni lunghi e sempre [anni duraturi]!

Nikkal [ha rivelato] coloro che hanno peccato contro la bontà di [tuo] padre, e del trattato tuo e di tuo [padre]. Distruggi il loro [popol]o, nome e seme dal tuo palazzo! [Possa] lei lanciare [.....]! [Possano] i complici di Sasî [morire rapidamente]!

Ascoltami, o re mio signore! I c[onosco] le parole di Nikkal. Lascia morire [il popolo]! [Salva] la tua vita e la vita della tua famiglia! Lascia che [le dee...] siano tuo padre e tua madre, e lascia che so[llevino.....]! Non distruggere la tua vita, [non lasciare che] la regalità [scivoli] dalle tue mani!

[rotto] [...]

“Una schiava (*amtu*²⁶²) di Bēl-aḫu-uṣur [...] sopra [...] in un sobborgo di Ḫarran; da Sivan (III) è in estasi e riferisce belle parole su di lui: “È la parola di Nusku: La regalità è per Sasî. Distruggerò il nome e il seme di Sennacherib!”²⁶³

Lascia che il tuo comandante di squadrone metta in discussione la famiglia di Bēl-aḫu-uṣur sotto la porta del tempio di Nabû; lascia che le guardie *ša-šēpi* che hanno portato la schiava nella casa di Sasî la portino qui, e lascia che il re [...] esegua u(n estispicio[?]) rituale sul suo (conto, di lei). Lascia che portino Bēl-aḫu-uṣur da Ḫarran e [...] Nusku. Possa il nome e il seme di Sasî, Bēl-aḫu-uṣur e dei loro complici perire, e possano Bēl e Nabû stabilire il nome e il seme del re, mio signore, fino a [giorni] lontani!”.

CT 53 17+ 107

Al r[e], mio signore: il tuo servitore Nabû-rē[ḫtu-uṣur. Possano Bēl e] Belet, Nabû e Tašmetu, Ištar di Ni[nive e Ištar di Arbela, i tuoi] dei (che) ti hanno [chiamato] per nome [alla regalità, conservar] ti [vivo]!

[...]

Coloro che peccano contro [la bontà di tuo padre e del suo] e tuo trattato, e che [complotto contro la tua] vita [saranno messi] nelle [tue] mani, [e tu cancellerai] il loro nome [dall’As]siria e dal [tuo pa]lazzo.

Questa è la parola di Mullissu; [il re, mio signore], non dovrebbe essere ne[gligente] al riguardo.

Il 6° giorno di [Marchesvan (VIII)] ho avuto una vi[sione]: “[...] nel mezzo [...]”.

262 *Amtu* (GEMÉ) è un termine per “schiava, serva”, ricorrente in codici di leggi, lettere, opere letterarie e di presagi. Il termine può indicare un “tipo speciale di schiava”, come riporta il , CAD A/I, pp. 80-85, s.v. *amtu* (GEMÉ): *ša šarri NP marṣat adanniš la kusāpi takkal umâ šarru bēlī tēmi liškun asû issēn lillika lēmurši NP*, «la schiava del re è molto malata, non può assumere cibo, ora che il re, mio signore, dia un ordine (e) la faccia visitare da un medico» (ABL p. 341, r. 8); NP + GEMÉ *ša ummi šarri ina muḫḫi dulli la mūqaša la terrab NP*: «NP, la schiava della regina-madre non può prendere parte ai riti» (ABL p. 368, r. 6), entrambi in neoassiro; oppure può indicare la “schiava di un dio” (*amti* + NP del dio), o ancora può essere utilizzato come espressione di rispetto, nelle lettere, in riferimento al mittente, o infine può avere un uso figurativo, in riferimento a città, come in G + GEMÉ *kitti ša šarri*, «Biblo, la fedele serva del re» (J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, Toronto, 1915, p. 116, r. 47).

263 SAAO: State Archives of Assyria Online, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>. SAA 16 59 r.2'-5'.

Il mittente Nabû-rēḫtu-uṣur utilizza la medesima formula di apertura in entrambe le lettere, nonché utilizza un'espressione ricorrente tanto nelle lettere diplomatiche quanto nei trattati, vale a dire “peccare contro la bontà di tuo padre e del tuo e suo trattato”. Entrambe le lettere riguardano principalmente la possibilità di una cospirazione ai danni del re, sulla quale solo un nome si è conservato e sembra essere il nome di uno dei cospiratori, se non della mente del complotto: Sasî. Il mittente rende noto ad Esarhaddon questo pericolo e preme affinché il re non sia superficiale e negligente, si prenda cura di sé stesso e della sua famiglia e pensi esclusivamente a conservarsi vivo. Nella prima lettera Nabû-rēḫtu-uṣur riferisce al sovrano che una GĒME (= *amtu*), *sa-ar-ḫa-at* (“rapita”, “in estasi”), ha pronunciato un messaggio divino di Nusku, esplicitamente sfavorevole e contrario ad Esarhaddon e favorevole al cospiratore Sasî. Il mittente esorta il re affinché la famiglia di Bēl-aḫu-uṣur, presso cui la ragazza svolge il suo lavoro, venga giudicata e affinché il sovrano compia un *dul-lu* sul conto della *amtu* per verificare il suo messaggio profetico. Non sappiamo se la *amtu* fosse una profetessa, eppure il messaggio della *amtu*, chiunque essa sia, provoca inquietudine nel mittente, il quale sprona il sovrano affinché lo verifichi, probabilmente tramite un estispicio.

Pseudo-profezia o meno dunque, si tratta in ogni caso di un messaggio che ha pur sempre la parvenza di un'origine divina: *a-bat* ^dPA.TÚG, “[questa è la] parola di Nusku”. L'autore inoltre riferisce di aver avuto una visione: la confessione può anche essere interpretata in senso lato con “ho una sensazione” di sventura²⁶⁴, come se Nabû-rēḫtu-uṣur avesse un presentimento di guai in vista per Esarhaddon; inoltre, nonostante scriva di aver avuto un'esperienza “premonitrice”, ciò non fa di lui un profeta. Questo è importante da ribadire: Nabû-rēḫtu-uṣur infatti riferisce i messaggi divini di Nikkal prima e di Mullissu poi, ma non si tratta di un'enunciazione sotto effetto della possessione divina, si tratta piuttosto di parafrasi che il mittente realizza. Oltretutto, in un messaggio profetico non viene mai fatto altro nome se non quello del re (oltre che della divinità mittente): in ABL 1217 viene menzionato Sasî, dunque ciò che riferisce Nabû-rēḫtu-uṣur non può essere considerato a tutti gli effetti un messaggio contenente materiale profetico, fatta eccezione per il messaggio divino della *amtu* di Bēl-aḫu-uṣur.

Chi è Sasî? Nonostante diverse ipotesi, la sua identità rimane avvolta nel mistero, e ciò che è certo è che questo individuo riuscì a costruirsi un seguito importante e numeroso in tutto l'impero, potendo vantare tra i suoi complici alcuni tra i membri più in vista degli apparati istituzionali, i quali operavano in Assiria, Babilonia e Ḫarran (nord del Mesopotamia). Esarhaddon aveva imparato

²⁶⁴ Si veda il commento in Nissinen, *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources*, SAAS 7, Helsinki 1998, riguardo alla lettera ABL1217+.

la lezione contenuta nelle vicende di suo padre, e non a caso, come prescritto nel giuramento che tutti i suoi più vicini avevano pronunciato, qualsiasi movimento e parola sospetta o malvagia doveva essere immediatamente riferito al sovrano. La cospirazione di Sasî raggiunse ben presto Esarhaddon, che aveva occhi e orecchie dappertutto, eppure prima che il re decidesse di prendere un'iniziativa volle ottenere più informazioni e dettagli, come dimostrano le molte lettere riguardanti questa faccenda che si susseguirono nell'arco di diversi mesi²⁶⁵. Esarhaddon condivideva con i membri di corte l'aver a cuore la propria incolumità, e il mezzo strategico più frequente e spesso vincente che si realizzava era il rito di sostituzione del re, nel quale un altro individuo veniva sostituito al sovrano (dormiva nel letto del re, mangiava alla tavola del re, sedeva sul trono al posto del vero re, ecc), il quale invece si rifugiava in un luogo segreto e nessuno al di fuori dei suoi fedelissimi poteva venire a conoscenza di ciò che lo riguardava. Nel 670 a.C., dopo 100 giorni trascorsi come "agricoltore" (così ci si riferiva al sovrano come nome in codice nelle lettere istituzionali), finalmente Esarhaddon agì contro i suoi cospiratori che vennero uccisi²⁶⁶.

Le complicazioni nel regno di Esarhaddon non vennero causate solo ed esclusivamente da lotte intestine o di politica estera: a preoccupare tutti i membri delle istituzioni di corte era la salute psicofisica del sovrano. Gli studiosi hanno tentato di spiegare il suo malessere etichettandolo come disturbo paranoico, tuttavia bisogna considerare il fatto che il disturbo paranoico è per definizione irrazionale, mentre Esarhaddon dovette senza dubbio avere nemici e oppositori reali e non immaginari²⁶⁷. La salute del re destò le più vive apprensioni, come si evince chiaramente dal contenuto della lettera SAA 10 43, in cui leggiamo:

“Al re, nostro signore: i tuoi servitori Balasî e Nabû-ahhê-erîba. Buona salute al re, nostro signore! Possa Nabû e Marduk benedire il re, nostro signore!

Il re, nostro signore, ci perdonerà. Un giorno non è abbastanza perché il re si senta avvilito e non mangi nulla? Per quanto tempo (ancora)? Questo è già il terzo giorno (quando) il re non mangia nulla. Il re, un mendicante!

(Sicuramente) quando, all'inizio del mese, appare la luna, dice: “Non digiunerò (più)! È l'inizio del mese! Voglio pane da mangiare e vino da bere!”

265 Per citarne alcune: SAA 10 179, SAA 10 240, SAA 10 377, r. 59-76.

266 K. Radner, “The Trials of Esarhaddon: the Conspiracy of 670 a.C.”, in P. Miglus, J. M. Cordoba (eds.), *Assur y su entorno. En homenaje a los arqueólogos de Assur*, Isimu: Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad 6, Madrid, 2007, pp. 165-184.

267 A. Knapp, *Royal Apologetic in the Ancient Near East*, Atlanta, Georgia, 2015.

Ora Giove è la Luna. Il re può chiedere cibo anche per tutto l'anno! Ci siamo preoccupati e abbiamo avuto paura, ed è per questo che stiamo (ora) scrivendo al re.”.

Non solo il re rifiutava cibo, acqua e compagnia umana, ma la sua salute era costantemente messa alla prova da febbre, vertigini, violenti attacchi di vomito, diarrea e violenti mal d'orecchi. In aggiunta a tutto ciò, Esarhaddon era colpito da sfoghi cutanei che ricoprivano quasi tutto il corpo e specialmente il suo volto. Vennero incaricati tutti i medici di corte affinché diagnosticassero la natura della malattia del re, eppure nessuno riuscì ad identificare i suoi sintomi²⁶⁸, né i medici assiri alla corte di Esarhaddon, né gli studiosi contemporanei. Ad ogni modo, calandoci nell'opinione diffusa nell'antichità, un malessere o disturbo fisico era sempre un presagio funesto, una punizione divina, nonché era una circostanza spiacevole agli occhi dei suoi più vicini che la regalità fosse stata affidata ad un individuo di così cagionevole salute, quando la regalità per tradizione era sempre stata concessa ad uomini forti e sani.

Nonostante manchino testi annalistici che lo confermino, è verosimile che l'attività bellica fu considerevole, anche se per certi versi effimera. L'Assiria era circondata da realtà politiche e forze che stavano via via emergendo e stavano maturando consapevolezza delle proprie possibilità: l'Elam, i Mannei, i Medi, costoro vennero ammansiti con le armi, ma senza alcuna annessione all'impero. È interessante notare che Esarhaddon fece partire una spedizione verso l'Arabia, e così facendo colse e presagì il ruolo del luogo come nevralgica direttrice commerciale, fino ad allora poco frequentata perché percepito come luogo impraticabile, meta di morte e vera fine del mondo²⁶⁹.

Se il “problema Babilonia” era stato risolto, non lo era il “problema Egitto”. Esarhaddon decise finalmente di intervenire contro di esso: la spedizione che comandò ebbe successo, raggiungendo Menfi e sottoponendo i principi del Delta al giuramento di fedeltà nei confronti dell'Assiria. Ottenuto il vassallaggio egiziano, Esarhaddon se ne tornò in Assiria. Come intuì il suo successore Assurbanipal, la conquista poteva anche risolversi favorevolmente, ma il mantenimento, il controllo di una zona è tutt'altra cosa, senza considerare poi la lontananza geografica considerevole tra Assiria ed Egitto. Ciò che accadde fu che il re d'Egitto (Taharqa, faraone appartenente alla XXV dinastia di origine nubiana), che si era rifugiato a Tebe, fece ritorno a Menfi

268 SAA 10 315.

269 Liverani, *op. cit.*, p. 692.

e recuperò le sue posizioni. Esarhaddon ordinò una nuova spedizione, della quale però non vedrà la fine: morirà durante il tragitto, lasciando la questione egiziana in sospeso.

Esarhaddon non morì senza aver preso tutte le precauzioni possibili affinché i suoi successori salissero sul trono pacificamente, almeno così pensava, predisponendo il comando dell'Assiria a suo figlio minore Assurbanipal e il trono di Babilonia all'altro suo figlio Šamaš-šumu-ukīn. La risoluzione presa si motiva ancora una volta alla luce delle vicende personali che interessarono Esarhaddon, memore della sanguinosa vendetta parricida del fratello, della sua fuga in esilio e della guerra civile che ne seguì. L'auspicio era che, dividendo il comando imperiale assiro nelle due regioni tra i suoi due figli, avrebbe scongiurato gelosie e rivalità fraterne. Šamaš-šumu-ukīn tuttavia, comprese che il ruolo egemone era nelle mani del fratello minore, e proponendosi di realizzare un eccezionale annullamento politico dell'Assiria, costituì una lega anti-assira²⁷⁰ e dette inizio alla rivolta nel 652 a.C.. Assurbanipal, a questo punto, vistosi accerchiato da potenziali, pericolosi nemici, decise di intervenire, o meglio, incaricò i suoi generali di scendere sul campo di battaglia, perché è rinomata l'astensione del sovrano assiro dalla partecipazione attiva in guerra. Prima di procedere però, Assurbanipal fece inviare una sua missiva "ai Babilonesi":

"La parola del re ai babilonesi: sto bene; potete essere contenti.

Le parole del vento che questo non-fratello ti ha riferito hanno a che fare con me. Le ho ascoltate; non sono altro che vento, non credergli. Giuro su Aššur (e) Marduk, i miei dei, che non ho mai pensato nel mio cuore né detto con la mia bocca nessuna delle cose detestabili che egli ti ha detto contro di me. Non è altro che uno schema che ha ideato per rendere detestabile insieme a lui il nome dei babilonesi, che mi amano.

Ma non lo ascolterò. La vostra fratellanza con gli Assiri e il vostro status privilegiato che ho stabilito rimangono validi fino ad oggi; siete vicini al mio cuore. Di conseguenza, non ascoltate le sue vane parole, non contaminate il vostro nome che è di buona reputazione davanti a me e al mondo intero, non rendetevi colpevoli di fronte al Dio (= Marduk).

Conosco anche un'altra questione che avete meditato nei tuoi cuori: "Ora, il fatto stesso che abbiamo intrapreso un'azione ostile contro di lui sarà un peso per noi" - non sarà un peso; non è

²⁷⁰ Lega all'interno della quale Assurbanipal, stando alle sue iscrizioni, identifica tre gruppi: primo Caldei, Aramei e altri popoli di Babilonia, secondo gli Elamiti e il terzo gruppo era costituito dai re Gutei, Amorrei e di Meluḥḥa. I re del terzo gruppo forse sono da identificare con i re Medi, dal momento che il popolo guteo, quello amorreo e di Meluḥḥa già non esistevano più nel I millennio a.C. (S. S. Ahmed, *Southern Mesopotamia in the Time of Ashurbanipal*, Berlino, 2018, p. 93).

niente, dal momento che il nome è molto buono. Anche se il fatto stesso che vi siete schierati con il mio avversario è come mettervi un peso, e violare il trattato è una questione (da risolvere) davanti al Dio.

Ora vi scrivo: se non desiderate macchiarvi con lui in queste faccende, fatemi vedere rapidamente una risposta alla mia lettera. Possa quest'uomo che Marduk odia non privare dalle mie mani la truppa che ho messo insieme per Bēl.

(spazio vuoto di una riga)

Mese di Iyyar (II), 23° giorno, anno eponimo di Aššur-duru-ušur. Lo ha consegnato Šamaš-balassu-iqbi.”²⁷¹.

L’“infedele”, “ostile” fratello (così definito da Assurbanipal nelle iscrizioni) Šamaš-šumu-ukīn alla fine morì²⁷², Babilonia cadde nel 648 a.C. e Susa, la capitale dell’Elam, venne rasa al suolo. L’eliminazione dell’Elam e la detronizzazione del fratello “ostile” in Babilonia furono senza dubbio i vertici dell’inarrestabile corsa all’egemonia mondiale assira, vero e proprio apogeo della supremazia imperiale assira, ma il risvolto della medaglia avrebbe presto fatto capolino: rimosso l’Elam infatti, si aprì un vuoto che avrebbe permesso ampi spazi di manovra ai Persiani.

Assurbanipal fu l’ultimo grande re assiro, sul quale sono stati versati fiumi e fiumi d’inchiostro, attorno al quale aleggiavano misteriose leggende e favole fantasiose. Certo è che Assurbanipal fu un attento e scrupoloso estimatore di qualsiasi forma d’arte: promosse infatti la lavorazione artistica della pietra (materiale scarseggiante in Assiria e che infatti proveniva dai commerci con le diverse zone conquistate) in scultura e in architettura. I palazzi assiri erano costruzioni architettoniche maestose e vertiginosamente imponenti, e in particolare ai tempi di Assurbanipal, caratterizzati dalla presenza di tori alati noti come *lamassu*: queste creature raggiungevano i cinque metri di altezza, fiancheggiavano l’ingresso di templi e palazzi e i loro volti si rivolgevano direttamente alla persona che stava arrivando. L’obiettivo di queste costruzioni

271 SAAO: State Archives of Assyria Online, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>. Parpola, *The Correspondence of Assurbanipal, Part I: Letters from Assyria, Babylonia, and Vassal States*, (SAA 21) n. 3, Helsinki, 2018, <http://oracc.org/saao/P393748/>.

272 Šamaš-šumu-ukīn probabilmente si suicidò, dandosi fuoco nel suo palazzo. Una delle preghiere registrate di Šamaš-šumu-ukīn esprime la disperazione nelle fasi finali della guerra: «Gemo come una colomba notte e giorno; Mi lamento, piango amaramente» (vedi Ahmed, *op. cit.*, p. 102).

ovviamente era quello di esercitare un effetto sul visitatore, impressionarlo e suggerire quanto forte e grande fosse il re assiro²⁷³.

Assurbanipal fu anche un uomo colto e capace di leggere e scrivere il complesso sistema di scrittura cuneiforme sumerico. All'indomani della conquista di Babilonia il sovrano assiro realizzò quanto avrebbe potuto fregiarsi della capitolazione della città a cui la cultura assira doveva tanto, e non a caso spedì i suoi fedelissimi in avanscoperta tra le rovine di templi, palazzi e abitazioni private babilonesi, per compiere un'operazione di sciacallaggio letterario senza precedenti. Lo scopo era collezionare quanto più tavolette si trovassero e di riunirle in quella che sarebbe stata la più grande biblioteca della Mesopotamia:

“La parola del re a Šadanu: sto bene, puoi essere felice.

Il giorno in cui vedi la mia tavoletta, prendi in mano Šumaya, figlio di Šuma-ukīn, Bēl-ētir fratello di Aplaya figlio di Arkat-ili, e gli studiosi (LÚ.um-ma-nu) di Borsippa, che conosci, e riesuma tutte le tavolette che esistono nelle loro case e tutte le tavolette che sono depositate a Ezida; le tavolette degli amuleti reali per i fiumi delle purificazioni di Nisan, l'amuleto per i fiumi di Tishri del rituale *Bīt salā' mē*, l'amuleto per i fiumi del verdetto del giorno, i quattro amuleti per la testa del letto del re e il reale..., la bacchetta magica-arma per la testa del letto del re, e l'incantesimo “Possa Ea e Asalluḫi perfezionare la saggezza”- sono state (già) raccolte- la serie di Battaglie, tutto ciò che c'è, insieme alle loro tavolette aggiuntive a una colonna, tutto ciò che esiste, (i rituali) “Affinché una Freccia non si Avvicini a un Uomo”, “Procedendo in Aperta Campagna” e “L'Entrata nel Palazzo”, preghiere, testi su pietre e altri (testi) utili per la regalità, per la pulizia della città, le vertigini, l'angoscia e tutto ciò che è necessario per il palazzo, qualunque cosa ci sia, e tutte le preziose tavolette che ti sono note e che non si trovano in Assiria- controllale e mandamele. Sto scrivendo al prelato e al comandante; ovunque tu stia per posare la mano, nessuno potrà trattenere una tavoletta da te. E se trovi qualche tavoletta e rituale di cui non ti ho scritto ed è utile per il mio palazzo, prendilo e invialo anche a me.”²⁷⁴.

Si tratta di istruzioni preziose: esprimono l'intento del sovrano di riunire tutto il sapere fino ad allora conosciuto in un unico luogo. Il risultato fu ineccepibile, stando agli inventari di scritti e tavolette che vennero redatti; per citarne alcuni:

273 S. M. A. Farag, W. K. Mujani, “The Literary Achievements of the King Ashurbanipal (626-668 a.C.)”, in *Mediterranean Journal of Social Sciences* 7/4 (2016), pp. 380-389.

274 SAAO: State Archives of Assyria Online, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>. Parpola, *The Correspondence of Assurbanipal, Part I ...*, (SAA 21) n. 13, <http://oracc.org/saao/P365478/>.

“[rotto]

2 [tavolette di] lamentazioni.

1 [tavoletta dell] serie dei Sogni

In tutto, 185 tavolette,

Arrabu, un esorcista di Nippur.”

“6 (tavolette di) della tradizione degli esorcisti,

2 (di) Izbu,

in tutto 28 tavolette,

Šamaš-erība, divinatore.”²⁷⁵.

Notiamo che i privati cedevano le tavolette in proprio possesso che meno avevano a che fare con l’ambito di propria professione: ad esempio Arrabu, esorcista, cede delle tavolette contenenti lamentazioni e non una tavoletta contenente testi su come allontanare i demoni, o Šamaš-eriba, divinatore, cede delle tavolette aventi a che fare con il sapere degli esorcisti e non un testo sull’interpretazione di presagi (astronomici, fisiognomici, ecc).

Sommariamente, i testi della biblioteca di Assurbanipal possono essere separati in due gruppi: testi letterari (di divinazione, religione, liste lessicali, medicina, matematica) e storici (epica, tra cui tavolette dell’*Epica di Gilgameš*, mitologia) da una parte, e dall’altra documenti legali, tra cui lettere, contratti e testi amministrativi. Si tratterebbe forse di «una biblioteca di consultazione concepita per le esigenze degli indovini e di tutti gli specialisti di magia, responsabili della sicurezza spirituale del re e degli altri notabili. Al corpo principale di testi si erano poi aggiunte svariate raccolte di manuali a scopo didattico e di ricerca, che dovevano assicurare un elevato livello accademico e di preparazione tecnica in queste importantissime professioni»²⁷⁶, più che di una biblioteca ad uso e consumo esclusivo del re. Le tavolette erano dunque e certamente disponibili per la consultazione, appannaggio degli studiosi professionisti, ai quali era concesso prendere in prestito la tavoletta, portarla a casa e copiare il contenuto, a patto però che non alterassero la tavoletta originale²⁷⁷.

275 SAAO: State Archives of Assyria Online, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>. F. M. Fales, J. N. Postgate, *Imperial Administrative Records, Part I: Palace and Temple Administration*, (SAA 7), Helsinki, 1992, n. 49, ii 11-14, iii 1-4, <http://oracc.org/saao/P335775/>.

276 A. L. Oppenheim, *L’antica Mesopotamia, ritratto di una civiltà*, Roma, 1980, p. 20.

277 Van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Boston, 2007, p. 64.

Assurbanipal, è necessario ricordarlo, è figlio di un uomo che fece della ricostruzione dei templi e di Babilonia tutta un obbligo morale e che dedicò gran parte del suo regno alla cura e devozione divina; Assurbanipal non è da meno, e nelle sue iscrizioni vanta una reciproca attenzione tra egli stesso e i grandi dei:

“Io, Assurbanipal, grande re, re forte, re del mondo, re di Assiria, re dei quattro quartieri (del mondo), prole di Esarhaddon, re di Assiria, governatore di Babilonia, re della terra di Sumer e Akkad, discendente di Sennacherib, re del mondo, re di Assiria. I grandi dei nella loro assemblea determinarono un destino favorevole (e) mi concessero una mente ampia (e) permisero alla mia mente di imparare tutte le arti scribali [...]; mi hanno generosamente concesso potere, virilità (e) forza eccezionale [...].

Hanno richiesto i miei servizi sacerdotali (e) il mio dare (loro) offerte di cibo soddisfaceva la loro divinità. Ho completato i santuari dei grandi dei, i miei signori, li ho vestiti di oro (e) argento, (e) eroi dai capelli lunghi, aquile dalla testa di leone (e) colonne alte erette presso i loro ingressi. Ho fatto risplendere Ešarra, Emašmaš, Egašankalama, (e) Eḫulḫul come le stelle (*ši-ṭir*, lett. “scrittura”) dei [cie]li. Ho fatto ogni tipo di pertinenza del tempio con l’oro (e) l’argento, (e) ho aggiunto (loro) a quelli dei re, i miei antenati. Ho fatto offerte regolari (e) contributi più abbondanti di quelli di giorni lontani. Ero assiduo nei confronti dei santuari degli dei (e) ho seguito costantemente le loro vie”²⁷⁸.

“[...]

Ho completato Eḫursaggalkurkurra, il tempio del (dio) Aššur, mio signore, (e) ho rivestito le sue pareti di oro (e) argento. Ho fissato una fascia d’argento su colonne alte (e) le ho erette alla Porta dell’Abbondanza delle Terre. Ho fatto entrare (il dio) Aššur in Eḫursaggula e fatto risiedere (lui) sulla (sua) pedana eterna. Ho (ri)costruito Esagil, il palazzo degli dei, (e) completato i suoi progetti. Ho portato le divinità Bēl (Marduk), Bēltīya (Zarpanītu), la Signora di Babilonia, Ea, (e) Mandānu fuori [da] l’Ešarra (e) ho fatto entrare [loro] in Šuanna (Babilonia).

[....]

Ho decorato Emašmaš (e) Egašankalama con argento (e) oro, (e) riempito (loro) di splendore.

278 RINAP: Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/corpus/>. J. Novotny, J. Jeffers, Helsinki, 2015-18. *Prism B*, i 1-5, 14-21. <http://oracc.org/rinap/Q003702/>.

[...] Ho preso gli dei Sîn (e) Nusku per mano, li ho fatti entrare nei (loro rispettivi templi), (e) li ho fatti sedere sulle (loro) pedane eterne [...]. Ho fatto risiedere i grandi dei che mi supportano all'interno dei loro altissimi santuari. Ho offerto sontuose offerte presso di loro (e) ho presentato (queste, offerte) con i miei do[ni]. Ho fatto offerte regolari (e) contributi più abbondanti di quelli di [giorni] lontani.”²⁷⁹.

Assurbanipal infine non indugia nel marcare una netta, vistosa differenza tra lui e suo padre:

“[...]

Ho completato il lavoro dell'Esagil che mio padre che mi aveva generato non aveva finito (*ši-pir é-sag-il šá AD ba-nu-u-a la ú-qa-at-tu-u*).

[...]”²⁸⁰.

Assurbanipal, tuttavia, ereditò anche un grande, ostico problema chiamato “Egitto”. L'ultima spedizione di suo padre, rimasta incompiuta a causa dell'improvvisa morte del sovrano, venne portata a termine dai generali del figlio. La prima spedizione del regno di Assurbanipal si concluse felicemente, ma non appena le truppe assire si ritirarono, sopraggiunse una rivolta etiope, a cui seguì una dura reazione assira (seconda spedizione). Ancora una volta sembrava che tutto si fosse risolto, eppure Psammetico I, figlio di Nekao che era stato nominato principe della città di Athribis, riscosse successo come leader della riscossa nazionale egiziana: espulse gli Assiri ed instaurò una nuova dinastia (XXVI dinastia). A questo punto Assurbanipal cedette: l'impero assiro stava solo dimostrando la propria inevitabile incapacità di controllare un territorio così lontano²⁸¹.

Perché narrare le vicende di questi due sovrani, padre e figlio? Perché tra il 681 e il 631/627(?) a.C., rispettivamente la data d'inizio del regno di Esarhaddon e la presunta data di morte di Assurbanipal, due soli furono i sovrani assiri che elevarono il profetismo e la profezia ad un livello di importanza senza precedenti, e furono proprio Esarhaddon ed Assurbanipal, e le vicende

279 RINAP: Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/corpus/>. *Prism T*, i 14-20, ii 7-iii 3, <http://oracc.org/rinap/Q003709/>.

280 *Ivi*, RIMB 2 B.6.32.4, <http://oracc.org/rinap/Q003801/>.

281 La campagna egiziana è narrata in diverse iscrizioni: Prismi A, B, D, E, K. Si tratta di iscrizioni letterariamente molto raffinate, ma storicamente confuse: nel Prisma A ad esempio ricorrono lezioni e passaggi assenti nelle altre tradizioni, ed in generale tradizioni diverse sono innumerevoli. Si veda A Spalinger, “Ashurbanipal and Egypt: A Case Study”, in *Journal of the American Oriental Society* (=JAOS) 94/3, (1974), pp. 316-328.

storiche che coinvolsero i due sovrani sono imprescindibili per comprendere in quale contesto storico operarono e in quale *milieu* il fenomeno profetico ebbe luogo.

Durante l'età neoassira, e in particolare durante i regni di Esarhaddon prima e di Assurbanipal poi, si assistette ad una vertiginosa ascesa e attenzione nei confronti della divinazione, come insieme di tecniche privilegiate attraverso cui cogliere i segni provenienti da vari aspetti del creato, trarne specifici presagi, interpretarli e infine agire di conseguenza. Fu un'epoca importante, una fase fondamentale per cogliere il progredire dell'osservazione scientifica, che si sviluppò in una meticolosa categorizzazione sistematica dei fenomeni e della loro codificazione in trattati. Senza dubbio la divinazione deduttiva godette di un particolare prestigio, come si può arguire dalla pleora di trattati che vennero realizzati, soprattutto astronomici (come il *Mul-Apin* o l'*Enūma Anu Enlil*), ma non solo: ad arricchire le biblioteche contribuirono trattati di *omina* terrestri (es.: *Šumma ālu ina mēlē šakin*, “Se una città è su un'altura”), teratologici (*Šumma izbu*, “Se un feto”), ed esorcistici o apotropaici, contro *omina* negativi, contro la stregoneria o di purificazione (*Bīt rimki*, “Casa dell'abluzione”). Tutta una serie di fenomeni che noi reputiamo “naturali” nella percezione mesopotamica erano invece “soprannaturali”, simboli che dovevano essere interpretati per poter attingere al disegno recondito del dio circa l'uomo, e a seconda del risultato interpretativo, reagire.

Tra le altre tecniche divinatorie deduttive diffuse, oltre all'inflazionata epatoscopia (o estispicina), si esercitavano la lecanomazia (osservazione e interpretazione delle gocce d'olio versate in acqua), la libanomazia (sguardo rivolto alle forme assunte dal fumo d'incenso) e la aleuromanzia (decodificazione della forma della farina versata). La divinità poteva essere interrogata anche tramite un “messaggero” o “portavoce” che fungeva da canale di mediazione tra mondo umano e divino, e costui o costei era il cosiddetto, nostro “profeta”. Anche la profezia quindi era un mezzo di comunicazione col mondo divino, ma il mediatore-canale di comunicazione (= profeta) non godeva dello stesso prestigio che potevano vantare gli altri sapienti, “uomini saggi” o “esperti” della cerchia del re. Chi erano questi “uomini saggi”?

Gli “esperti”, specialisti impiegati nel palazzo erano i rappresentanti delle branche del sapere mesopotamico, sapere che privilegiava la magia e la divinazione, ma che non ignorava completamente altri ambiti, come ad esempio la matematica (che noi consideriamo “scienza dura”). Un sapere scientifico è quello che utilizza un metodo scientifico o sperimentale, vale a dire una modalità attraverso cui ci si auspica di raggiungere una conoscenza oggettiva, verificabile, affidabile e condivisibile della realtà. Il sapere mesopotamico si proponeva proprio questo: dare un senso oggettivo e affidabile al mondo umano costellato di “segni” misteriosi e, in ultimo, divini,

segni e messaggi cifrati che le divinità, dal mondo celeste, applicavano nel mondo umano per comunicare il loro volere. Una ristretta cerchia di individui, dotati (dalle divinità) di specifiche abilità, aveva il compito di rendere quanto più manifesto e chiaro possibile il messaggio criptato dietro questi segni terrestri. Conquistare la piena conoscenza in questi ambiti era un traguardo che poteva durare anche una vita intera, e consisteva nello studio ed interpretazione attenta e scrupolosa di tutto il sapere fino ad allora conservato e trasmesso sulle tavolette d'argilla; un sapere che, nel periodo neoassiro, poteva dirsi giunto a completamento di una serie "canonica" di testi che rappresentavano l'emblema del sapere tradizionale. Ogni settore del sapere vantava una serie canonica: la serie degli incantesimi e delle formule per allontanare i demoni e gli spiriti malvagi (ambito dell'esorcista), la serie di presagi astronomici, la serie delle interpretazioni dei sogni, o dei segni fisici, o delle viscere degli animali ovvero infine del comportamento degli animali.

L'individuo che si applicava in uno di questi ambiti riceveva un titolo professionale prestigioso, come quello di *bārû* (aruspice/divinatore), *āšipu* (esorcista), *tušarru* (astrologo/scriba), *asû* (medico) o *kalû* (cantore di lamenti), e costoro erano considerati gli "uomini saggi". Il titolo di "esperto" era riservato a coloro che eccellevano non solo nel loro campo specifico, ma anche (o almeno) in un altro.

Gli studiosi del periodo neoassiro si ponevano in una condizione di riceventi di un sapere millenario, che affonda le sue radici nella leggenda. Leggendarie erano infatti i saggi (*apkallu*) che avevano dato inizio alla trasmissione del sapere, divulgazione che ebbe inizio quando:

"[...] una bestia chiamata Oannes apparve dal mare eritreo in un luogo adiacente a Babilonia. Il suo corpo era di pesce, ma aveva una testa umana al posto di una testa di pesce e piedi da uomo. Aveva anche una voce umana. Una immagine di lui è preservata ancora oggi. Si dice che questa bestia trascorse i suoi giorni con gli uomini, ma non mangiò cibo. Diede agli uomini la conoscenza delle lettere e delle scienze e delle arti di qualsiasi tipo. Insegnò loro anche come fondare città, come stabilire templi, introdusse le leggi e le misure. Rivelò a loro la semina e come far crescere frutti, e in generale diede agli uomini tutto ciò che è connesso con la vita civile. Da allora, nient'altro è stato scoperto. Ma quando il sole sorse, questa bestia Oannes ritornò nel mare e spese le sue notti nel profondo, poiché era un anfibio. Più tardi altre bestie apparvero ... si dice che queste creature tutte insieme spiegarono in dettaglio ciò che aveva detto sommariamente Oannes"²⁸².

282 Descrizione di Berosso dalla *Storia di Babilonia* (Βαβυλωνιακά), opera del III secolo a.C., in J. Campos Daroca, "Bérose de Babylone", in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, II, Parigi, 1994, pp. 95-104.

Oannes è il primo dei leggendari sette saggi ante-diluviani, o “sette consiglieri”, “sette saggi splendenti” o infine “uomini-carpa del mare” come sono designati nelle fonti cuneiformi. Oannes e i sei che sorsero dopo dal mare, provenivano dall’“Oceano divino di Sapienza” vale a dire l’Apsû, le acque dolci sotterranee, governato dal dio Enki (Ea accadico). Il dio sumero dell’acqua, della conoscenza (*gestû*), dei mestieri (*gašam*), dell’acqua, del mare, dei laghi (*a, aba, ab*) e della creazione (*nudimmud*), aveva incaricato Oannes, e poi gli altri “uomini-carpa” di emergere dalle acque e stabilirsi sulla terra per trasmettere agli uomini il sapere che avrebbe contribuito alla formazione della civiltà.

Il Diluvio è uno spartiacque tra la leggenda e la storia, dopo di esso l’umanità fa il suo ingresso nella storia, e così come prima del Diluvio vi erano i saggi *apkallu*, così nel periodo storico vero e proprio ci sono gli *ummânu*, gli studiosi ereditari di tutto il sapere antico. La differenza tra gli *apkallu* e gli *ummânu* non è funzionale, ma qualitativa, infatti mentre gli *apkallu* erano saggi semi-divini, coloro che avevano gettato le basi per tutta la conoscenza successiva, gli studiosi post-diluviani erano i loro emulatori, uomini mortali che avevano accolto un sapere ricevuto e avevano il compito di studiarlo e trasmetterlo a loro volta²⁸³.

389 sono le lettere scritte durante i regni di Esarhaddon e Assurbanipal i cui mittenti sono i vari studiosi-*ummânu*, ma solo una decina possono considerarsi gli studiosi aventi un rapporto privilegiato con il sovrano regnante. Possiamo infatti distinguere i mittenti di queste lettere in membri del “circolo esterno” e membri del “circolo interno”. I primi erano coloro che non sostennero una corrispondenza epistolare fitta e frequente con il sovrano, spesso nelle loro lettere si lamentano delle proprie condizioni di vita e auspicano una maggiore considerazione da parte del re; i secondi sono invece individui che godono di un alto *status* sociale, espresso chiaramente dall’alto numero di lettere che inviano al sovrano e dal tono più diretto e meno filtrato delle missive stesse. Gli studiosi della “cerchia ristretta” dei sovrani e le loro funzioni sono:

Nabû-zêru-lêšir → capo scriba, *ummânu* del re (3 lettere)

Issar-šumu-êreš → capo scriba, *ummânu* del re (35)

Balasî → astrologo insegnante del principe ereditario (27)

Nabû-aĥĥê-erība → astrologo (17)

283 Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars* (SAA 10), Helsinki, 1993 pp. 23-24.

Akullānu → colui che fa entrare nel tempio di Aššur²⁸⁴ (25)

Bēl-ušēzib → astrologo (13)

Marduk-šumu-ušur → capo aruspice (5)

Adad-šumu-ušur → esorcista del re (56)

Marduk-šākin-šumi → capo esorcista (39)

Nabû-nādin-sumi → capo esorcista (15)

Urad-Gula → esorcista (7)

Nabû-nāšir → esorcista (11)

Urad-Nanāya → capo medico (14)

Ikkāru → dottore (5)

Urad-Ea → capo cantore (7)

Nabû-zēru-iddina → capo cantore (2)

Mār-Issar → scriba (24)

Tra questi appartenenti al circolo ristretto, possiamo effettuare un'ulteriore scrematura, circoscrivendo i “fedelissimi”, ossia coloro che verosimilmente traevano beneficio dalla loro consueta corrispondenza epistolare con il re, e costoro erano gli appartenenti alle cerchie più alte della società²⁸⁵.

Notiamo la presenza, tra i “fedelissimi”, di alcuni individui che possono essere considerati “divinatori” (esorcisti, astrologi, aruspici), nello specifico divinatori induttivi o tecnici, coloro cioè che avevano avuto un'istruzione, un apprendistato basato sullo studio e interpretazione delle serie canoniche di testi sapienziali. La divinazione però, non si esaurisce nell'acquisizione di tecniche o strategie interpretative; divinazione è anche intuizione, esperienza cognitiva (visiva, uditivo, audiovisiva) in cui un individuo è il ricevente della rivelazione divina ed è conscio dell'incarico divino di trasmettere il contenuto della rivelazione al vero destinatario²⁸⁶.

284 Tra le sue mansioni vi erano quella di responsabile delle celebrazioni delle feste nazionali e sorvegliante della condotta del clero.

285 L'astrologia in particolare godeva di massimo prestigio: nelle liste elencanti il personale specializzato di corte, gli astrologi vengono menzionati per primi (SAAO: State Archives of Assyria Online, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>, SAA 7 1, <http://oracc.org/saao/P335693/>).

286 Secondo la definizione di “profezia” elaborata da Weippert in “Prophetie im Alten Orient”, in M. Görg, B. Lang (Hrsgg.) *Neues Bibel-Lexikon*, Lief. 11, Zürich-Düsseldorf, 1997, pp. 196-200.

Noi studiosi moderni abbiamo classificato la profezia all'interno della categoria "divinazione", considerandola quindi alla stregua di quella che gli antichi identificavano come "scienza". Tuttavia non dobbiamo dimenticare che qualsiasi accezione noi applichiamo al fenomeno profetico non è altro che un nostro costrutto moderno di un fenomeno al quale gli antichi non avevano affidato lo stesso senso. Se noi cioè abbiamo scisso la categoria "divinazione" in induttiva o tecnica e intuitiva sulla base dei metodi sfruttati dai divinatori antichi: alla prima sotto-categoria appartengono aruspici, astrologi, esorcisti e alla seconda esperti nell'interpretazione dei sogni e profeti. Quella che noi abbiamo classificato come "prima sotto-categoria di divinatori" per gli antichi evidentemente non è altro che l'unica sotto-categoria di divinatori, i quali potevano attingere le proprie conoscenze ad una vasta gamma di serie di testi canonici e tradizionali. Quella che noi moderni abbiamo sotto-categorizzato come "divinazione intuitiva" per gli antichi probabilmente non era una "scienza" come l'astrologia o l'esorcismo: "Il fenomeno profetico non contemplava infatti: la sistematica organizzazione dei fenomeni, l'associazione causale di questi fenomeni ad altri fenomeni, la creazione di categorie teoretiche e un metodo empirico nell'osservazione dei fenomeni stessi. I profeti inoltre non erano versati nella pratica della scrittura (stando alla documentazione in nostro possesso) e la loro formazione, istruzione e cultura era molto diversa rispetto a quella degli astrologi o esorcisti. Infine i profeti avevano un comportamento specifico che serviva anche come marcatore di identità, ed era utile per poter essere riconosciuti come "profeti" dalla comunità e dal pubblico"²⁸⁷. Il risultato è che la profezia, non essendo scienza, non aveva alle proprie spalle un sapere tradizionale, una serie canonica di scritti, un passato leggendario. Ciò non significa che i profeti neoassiri fossero marginalizzati o disprezzati: semplicemente non godevano dello stesso prestigio sociale e culturale dei loro colleghi divinatori tecnici, e ciò si evince dalle menzioni nella corrispondenza epistolare o nella documentazione amministrativa o legale. In questi documenti i riferimenti ai profeti sono o vaghi e non approfonditi, oppure, come nel caso della celeberrima lettera dell'astrologo Bēl-ušēzib di seguito, sono menzionati con accezione negativa:

“(inizio distrutto)

[...] ora [...]

[...] e date [...]

[...] ma il suo messaggero non [pass.] [...]

287 Nissinen, "What is Prophecy? An Ancient Near East Prospective", in Nissinen (ed.) *Prophetic Divination. Essays in Ancient Near Eastern Prophecy*, Berlin/Boston, 2019, pp. 76-85.

[...] oltre la regalità di [...]

[...] completò secondo le sue (m.) parole [...] con il re [...]

[Io dissi] lui: “Tu ti approprierai della regalità”. Lascia che il re la crei [...]

Io sono Bēl-ušēzib tuo servo e tuo cane che ti teme [...].

Perché [il re mio signore cono]ca profeti e profetesse [LÚ.ra-ag-gi-ma-nu MÍ.ra-ag-gi-ma-a-tu] q[uando io ho rivelato] le tante [co]se che ho udito a Ninive, (mentre) [Io, che ho] bloccato l’esorcista con la mia bocca e [and]ai a pagare l’omaggio al principe incoronato mio signore, che schivò l’esecuzione fuggendo verso la Torre, il cui assassinio con i tuoi servi [era tramato] ogni giorno, e che disse il presagio della regalità del mio signore il principe incoronato Esarhaddon all’esorcista Dada e alla regina madre, dicendo: “Esarhaddon ricostruirà Babilonia e restaurerà l’Esagila, e [onorerà] me”-

perché non ha il signore fino ad ora convocato me?”²⁸⁸.

Nella missiva è più che evidente la frustrazione dell’astrologo nell’aver appreso che il re aveva convocato “profeti e profetesse” anziché lo scrivente: innanzitutto la convocazione a corte era essenziale per un funzionario-professionista, poiché gli permetteva di sopravvivere e contribuiva al mantenimento della sua dignitosa posizione sociale, inoltre la menzione dei “profeti e profetesse” si connota negativamente in primo luogo perché costoro non sono chiamati per nome e forse questo dettaglio manifesta una indifferenza se non una messa in dubbio della loro validità, e in secondo luogo perché implicitamente Bēl-ušēzib giudica la decisione del re come una svalutazione dei suoi meriti e delle sue conoscenze. Infine è curioso constatare che Bēl-ušēzib, per riferirsi presumibilmente ad un gruppo di individui uomini e donne, utilizzi entrambi i termini al plurale, anziché sfruttare un tipico impiego nelle lingue semitiche, che è quello di utilizzare il solo termine maschile plurale per riferirsi a gruppi di più entità maschili e femminili.

Tra gli specialisti appartenenti al “circolo ristretto” di Assurbanipal vi fu Urad-Gula. Fin dalla nascita sembrava predestinato ad avere una carriera brillante: figlio di un esorcista di corte, Adad-šumu-ušur²⁸⁹, venne convocato a prestare fedele servizio sotto ben tre re: Sennacherib,

288 SAAO: State Archives of Assyria Online, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>. SAA 10 109, r. 7-16, <http://oracc.org/saao/P334798/>.

289 Già il padre aveva inviato una lettera al re lamentandosi della posizione sociale sua e di suo figlio: “[...] Perché allora io e Urad-Gula dobbiamo essere irrequieti e depressi? Il re, mio signore, ora ha mostrato il suo amore per Ninive a (tutto) il popolo, dicendo ai capi (famiglia): “Portate i vostri figli affinché rimangano nel mio entourage!” Urad-Gula è mio figlio; anche lui dovrebbe stare con loro nell’entourage del re, mio signore. Anche noi, insieme a

Esarhaddon e infine Assurbanipal. Durante il regno di Sennacherib venne nominato a capo delle pratiche mediche, mentre sotto il regno di Esarhaddon divenne esorcista di corte. Tuttavia, durante il regno di Assurbanipal, Urad-gula venne dequalificato per ragioni che ci sfuggono. Leggiamo i passaggi salienti di una delle sue lettere:

“[...]

Possa il re mio signore prestare attenzione al caso del suo servo, possa il re guardare la situazione nella sua totalità! Inizialmente, ne(i giorni del) padre del re, io ero un pover'uomo, figlio di un pover'uomo, un cane morto, una persona vile e limitata. Lui mi sorresse da un cumulo di sterco, e il mio nome fu menzionato tra gli uomini di buona fortuna. Fui solito apprezzare generosi “avanzi”; a intermittenza, lui era solito darmi un mulo [o] un bue, e annualmente guadagnavo una mina o due d'argento.

[nei giorni] del principe incoronato mio signore Io ricevetti “avanzi” con i tuoi esorcisti; io stetti [a]l varco della finestra, a guardare; tutti i giorni che io trascorsi al suo servizio controllai i suoi privilegi, non entrai nella casa di un eunuco o di un cortigiano senza il suo permesso. Ero guardato come colui che mangia pezzi di leone, ho placato il suo dio. Ora, seguendo suo padre, il re mio signore ha aggiunto al buon nome che ha stabilito, ma non sono stato trattato in accordo con i miei servizi; ho sofferto come mai prima, dato per fantasma.

Comportarsi in modo improprio, bisbigliare e rivelare segreti sono cose detestabili; io sorvegliai i privilegi del re mio signore, ma non trovai benefattori. Io sopportai [...] parole, [Ho eseguito] (il mio) compito (mio) luogo di ristoro notturno, ho insegnato ai servi, così come anche agli eunuchi e non-eunuchi, sottomissione, lavoro e paura del palazzo, e cosa ho ricevuto in cambio?

Se questo è appropriato a uno studioso principale e (suoi) servi ricevono muli, (sicuramente) dovrei essere considerato una scimmia, altrimenti, (come) buoi sono assegnati a Tebētu (X), io anche dovrei [...] un bue!

[...] ... [Io inviai] una lettera al re mio signore tramite Šarru-nuri l'eunuco; ma ho (solo) colmato il dolore del mio cuore, scrivendo al re, mio signore.

La sera stessa [...] il re inviò una lettera al servo, [dicendo “non sapev]o che tu stai sopportando questi tempi difficili; (per) io [...] inviai per te”. La parola del re mio signore è difficile come una montagna!

tutto il popolo, dovremmo essere allegri, ballare e benedire il re, mio signore!” (SAA 10 226, r. 4-12, <http://oracc.org/saao/P333954/>).

[...] È da due anni che le due be[stie mie] sono morte; ho camminato tre volte verso Arbela e una alla città di Aššur, (ma) chi ha mostrato un po' di compassione prendendomi per mano o [conducendomi] alla presenza del re mio signore? Perché il re ha convocato un esorcista da Ekallate, mentre io ho dovuto intraprendere le vecchie strade (lett. "deserto") perché le persone mi chiedevano: "Perché vai a piedi?"

Le persone passano davanti la mia casa, la possente sulle portantine, gli assistenti sui carri, (anche) i più piccoli sui muli, e io devo camminare!

[...] non posso (neppure) permettermi un paio di sandali o lo stipendio del sarto, non ho vestiti di scorta, e sono incorso in un debito di quasi sei mine d'argento, più gli interessi.

[Inoltre], Io ho [50?] anni (già) e loro dicono "Una volta raggiunta un'età avanzata, chi ti supporterà?"; [...] [io mi rivolsi a] un profeta (ma) non vide [bene], era avverso e la visione diminuì (LÚ.ra-ag-gi-mu [as-sa-'a-al?] [SIG5?] la-a a-mur ma*-ah-ḥur ù di-ig-lu un-ta-at-ti). [o re] mio[signore], vederti è una felicità, la tua attenzione è una fortuna!

Possa il re [...cuore] più docile, e possa lui almeno inviarmi due bestie, [...], e un vestito di scorta!"²⁹⁰.

La lettera di Urad-Gula è importante perché probabilmente riflette una situazione comune tra i membri dell'istituzione regale, che videro la propria influenza scemare o dissolversi più o meno prevedibilmente a causa del volere capriccioso del sovrano o a causa delle losche trame arrivistiche degli altri specialisti. È una lettera rilevante anche per una dolorosa confessione che riporta: disperato e senza più speranze, si rivolge ad un profeta, il quale sfortunatamente non gli è d'aiuto, perché "non vide bene" ([SIG5?] la-a a-mur) ed era in uno stato d'animo "avverso" (ma*-ah-ḥur).

Ciò ci rivela che i profeti non concedevano i propri servigi solo ed esclusivamente al re, ma si rendevano disponibili anche per consulenze private, ed addirittura poteva essere un esorcista- un divinatore- a rivolgersi ad un altro divinatore, in casi estremi.

Chi sono dunque questi individui evidentemente importanti, che non rientravano nelle cerchie di specialisti e sapienti vicini al re, ma che all'evenienza potevano essere convocati dal sovrano, attirando il rancore, il biasimo e le gelosie degli altri *ummânu*?

290 SAAO: State Archives of Assyria Online, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>. SAA 10 294, <http://oracc.org/saao/P334829/>.

4.1 Raggimu/raggintu e mahḥû/mahḥûtu

Nel *corpus* di documenti provenienti dal periodo neoassiro ci si riferisce ai divinatori intuitivi con due termini: *raggimu/raggintu* e *mahḥû/mahḥûtu* (rispettivamente le forme maschili e femminili). Entrambe le designazioni derivano da verbi che hanno a che fare con il comportamento: *mahḥû* da *mahû*, “diventare folle, andare in delirio”, e *raggimu* da *ragāmu* “chiamare, proclamare”²⁹¹. Intuitivamente il *mahḥû* neoassiro, che deriva dal verbo *mahû*, ha come suo equivalente etimologico e semantico il paleobabilonese *muhḥû*, con il regolare *ablaut* neoassiro della prima vocale da /u/ ad /a/.

Il maschile singolare *raggimu*, oltre che nelle collezioni e resoconti di oracoli profetici di cui tratteremo, lo ritroviamo nel *Trattato di Successione* di Esarhaddon (SAA 2 6, r. 116), nella lettera appena citata di Urad-Gula e in una lista amministrativa, dove il titolo si accompagna al nome proprio di un individuo²⁹². Il maschile plurale, *raggimānu*, è presente solo nella lettera di Bēl-ušēzib ad Esarhaddon (SAA 10 109), assieme alla menzione del femminile plurale *raggimātu*.

Il femminile singolare *raggintu* è menzionato tre volte: in una lettera di Mār-Issār, “occhi e orecchie” di Esarhaddon (SAA 10 352, r. 23: MÍ.ra-gi-in-ti tar-tu-gu-mu), in una lettera di Adad-aḥu-iddina ad Esarhaddon in cui si menziona il nome della donna, Mullissu-abu-ušri (SAA 13 37, r. 7: MÍ*.^dNIN.LÍL—AD—PAB ra-gi-in-tú), e in SAA 9 7, dove il titolo di “profetessa” si accompagna al nome proprio di Mullissu-kabtat (r. 1: [MÍ].^dNIN.LÍL—kab-ta-at MÍ.ra-gi-in-tú). Quest’ultimo riferimento è prezioso, perché è uno dei due soli luoghi in cui il termine *raggintu* compare nella collezione di oracoli profetici (SAA 9).

Per quanto riguarda i termini *mahḥû/mahḥûtu*, sono assai meno diffusi rispetto all’equivalente antico babilonese. Riferimenti si hanno nel composto *ši-pir LÚ.mah-ḥe-e* in quattro iscrizioni²⁹³; forma composta a parte, il termine *mahḥû* è attestato sporadicamente²⁹⁴. Il femminile plurale *mahḥâte* si trova in una liste di spese dal tempio di Aššur in Assur²⁹⁵.

291 *Ragāmu*: 1) chiamare, 2) profetizzare, 3) convocare, 4) presentare, annunciare una richiesta, un reclamo, CAD R, pp. 62-66, s.v. *ragāmu*.

292 SAAO: State Archives of Assyria Online, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>. SAA 7 9, r i 23, “^mqu-qi-i LÚ.rag-gi-mu”, <http://oracc.org/saao/P335701/>.

293 RINAP: Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/corpus/>. Ass A §2: 2 ii 12 (<http://oracc.org/rinap/Q003286/>); Nin A-F §27: 45 ii 6 (<http://oracc.org/rinap/Q003230/>); *Prism B* v 95 (<http://oracc.org/rinap/Q003702/>); *Prism T* ii 16 (<http://oracc.org/rinap/Q003709/>).

294 Stökl, *op. cit.*, 2012, pp. 118-119.

295 SAAO: State Archives of Assyria Online, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>. (SAA 12) n. 69, <http://oracc.org/saao/P235242/>.

Parpola è un sostenitore della tesi secondo cui *raggintu* ha sostituito l'antico babilonese *muhhûm*, venendosi a trovare in tutti i tipi di testi tranne quelli più spiccatamente letterari, dove invece *raggintu* si alterna con il sinonimo *mahhû*²⁹⁶. Nissinen suggerisce che i termini *mahhû/mahhûtu* siano le varianti formali e solenni dei più colloquiali *raggimu/raggintu*, in virtù del fatto che *mahhû/mahhûtu* si ritrovano più che altro in testi cultuali ed iscrizioni, mentre *raggimu/raggintu* in lettere e colofoni di oracoli profetici²⁹⁷.

Parpola ha inoltre, (contrariamente a de Jong²⁹⁸), voluto leggere nell'unica attestazione di ^fGUB.BA = *raggintu*, sostenendo che, poiché il termine *mahhûtu* non è attestato in nessuno degli oracoli profetici, è più che verosimile che ^fGUB.BA debba leggersi *raggintu* anziché *mahhûtu*. de Jong ritiene invece che una tale lettura sia del tutto arbitraria, soprattutto in virtù del fatto che *mahhûtu* è attestato altrove nel *corpus* testuale neoassiro, e nulla ci vieta di leggere *mahhûtu* in ^fGUB.BA. Altro punto di discussione è stato l'interpretazione della doppia menzione di *raggimu* e *mahhû* nel *Trattato di Successione* di Esarhaddon²⁹⁹: Parpola ritiene si tratti di due sinonimi³⁰⁰, mentre de Jong e Stökl reputano i due termini referenti a due individui specifici³⁰¹. La menzione di entrambi i titoli nello stesso contesto, è anche un argomento contrario alla tesi di Nissinen secondo cui i due termini appartengono a due registri diversi, essendo entrambi citati in un testo che per la precisione è un trattato di successione regale.

Tuttavia, mentre i termini *mahhû/mahhûtu* sono attestati principalmente in testi letterari, *raggimu/raggintu* ricorrono più spesso nelle lettere e, straordinariamente, anche in tre luoghi nelle collezioni di oracoli profetici.

Parliamo di “collezioni di oracoli profetici neoassiri” quando ci riferiamo a tavolette d'argilla sulle quali sono stati incisi testi il cui genere è oracolare di contenuto profetico; si tratta in parte di collezioni perché abbiamo a che fare con tavolette nelle quali sono stati raccolti più di un oracolo profetico, in parte non abbiamo a che fare con collezioni ma con resoconti di singoli messaggi profetici, ognuno riportato su una tavoletta.

296 Parpola, *Assyrian Prophecies*, Helsinki, 1997, pp. XLV-LXXIX.

297 M. Nissinen, *Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch: Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11* (Alter Orient Und Altes Testament = AOAT 231), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1991, p. 228.

298 de Jong, *op. cit.*, pp. 204-205.

299 SAAO: State Archives of Assyria Online, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>. SAA 2 6 § 10, <http://oracc.org/saao/P336598/>.

300 Parpola, *op. cit.*, p. XLVI.

301 Stökl, *op. cit.*, 2012, p. 115.

Fondamentale è descrivere la materialità della comunicazione, vale a dire l'oggetto sul quale, contestualmente, il testo come artefatto è stato realizzato³⁰². I messaggi profetici infatti sembra che abbiano attraversato due fasi di testualizzazione³⁰³. Una "prima fase di testualizzazione" è quella in cui il messaggio subitaneamente udito, è stato messo per iscritto sulle tavolette di formato orizzontale, le tavolette *u'iltu*. Questo tipo di tavolette *u'iltu* orizzontali erano utilizzate per resoconti, note, *memorandum* e conferme di ricezione, e non erano conservate negli archivi. La "seconda fase di testualizzazione" è quello in cui il messaggio profetico, dopo essere stato messo per iscritto sulle tavolette orizzontali, viene da queste copiato su un altro formato di tavolette, stavolta verticali, *tuppi*: queste tavolette erano utilizzate invece per trattati, liste di censimento, inventari del tesoro, decreti reali, ordinanze, ecc.- in breve, per tutti quei documenti specificatamente creati per essere archiviati e conservati in vista di un uso successivo³⁰⁴.

I messaggi profetici a noi disponibili sono stati messi per iscritto su entrambi i tipi di tavolette: possediamo una tavoletta verticale multi-colonne (collezione 1) che contiene 10 oracoli profetici, un'altra tavoletta verticale multi-colonne che contiene 6 oracoli profetici e un'ultima tavoletta verticale multi-colonne che contiene 5 oracoli profetici. Dopodiché un'ulteriore tavoletta verticale, purtroppo gravemente danneggiata, è l'evidenza di quella che fu un'altra collezione di oracoli e dalla quale è reperibile un breve frammento. Infine abbiamo 7 tavolette orizzontali sulle quali sono stati riportati resoconti di messaggi profetici freschi di enunciazione. Bisogna da ultimo specificare che mentre i resoconti su tavolette orizzontali vennero scritti da diversi scribi, le collezioni 1-4 si originano da un'unica mano scribale. Questa affermazione è corroborata da numerose idiosincrasie stilistiche e formali che accomunano la maggior parte dei messaggi profetici delle collezioni sulle tavolette verticali³⁰⁵, che, ricordiamo, recano testi di messaggi profetici copiati da tavolette orizzontali (le quali vennero distrutte dopo il processo di copia).

In queste tavolette sono contenuti messaggi profetici pronunciati da individui il cui titolo (*raggimu/raggintu*) è solo raramente riportato, nello specifico il profeta viene designato con il titolo negli oracoli SAA 9 3.5, SAA 9 7 e SAA 9 10. Negli ultimi due messaggi profetici il titolo di profetessa si accompagna al nome proprio della donna, mentre nel primo dei messaggi profetici,

302 J. Schaper, "Prophecy in Israel and Assyria: are we comparing apples and pears? The Materiality of Writing and the Avoidance of Parallelomania", in *op. cit.*, pp. 225-238.

303 B. Pongratz-Leisten, "The Writing of the God and the Textualization of Neo-Assyrian Prophecy", Institute for Advanced Study, Princeton, autopubblicato:

https://www.academia.edu/369483/The_Writing_of_the_God_and_the_Textualization_of_NeoAssyrian_Prophecy.

304 Per la classificazione delle tavolette si veda Parpola, *op. cit.*, pp. LII-LV.

305 Per le idiosincrasie stilistiche e formali si veda, Parpola, *op. cit.*, p. CVII nota 280.

SAA 9 3.5, il nome di Lā-dāgil-ili è ricostruito e la lettura di Parpola di ^{LÚ}GUB.BA come *raggimu*, “profeta”, è dibattuta³⁰⁶.

Negli altri messaggi profetici delle collezioni è menzionato il nome del profeta o profetessa che lo pronuncia; costoro sono³⁰⁷:

1) Aḥāt-abīša (SAA 9 1.8): “Sorella di suo padre”, profetessa da Arbela, il cui nome probabilmente non è professionale, data la frequenza di nomi simili in documenti matrimoniali.

2) Bayâ (SAA 9 1.4): profeta/profetessa proveniente da Arbela. Il suo è un caso discusso per quanto riguarda l’identificazione di genere: nel colofone il suo nome è preceduto dal determinativo femminile singolare MÍ, dopo i quali tuttavia Bayâ è identificato come “figlio/cittadino”, DUMU, di Arbela. Non c’è modo di interpretare DUMU come DUMU.MÍ, che renderebbe “figlia/cittadina”. Bayâ potrebbe inoltre essere il profeta/profetessa del messaggio profetico SAA 9 2.2, se la ricostruzione del nome è esatta, come tutto farebbe pensare: lo spazio disponibile per una tale restaurazione e il contenuto dell’oracolo, nonché il fatto che l’oracolo 2.2 inizia con le medesime parole dell’oracolo 1.4 e condivide infine molti altri aspetti peculiari.

3) Dunnaša-āmur (report 9 e 10): “Ho visto il suo potere(?)”, profetessa da Arbela. La lettura dei logogrammi che compongono il suo nome è incerta: KALAG.GA, oltre che come *dunnu*, potrebbe essere letto come *sinqu*, vale a dire “tempi difficili, angoscia”, ma quest’ultima lettura renderebbe il nome Sinqīša-āmur, vale a dire il nome della profetessa di SAA 9 1.2.

4) Ilūssa-āmur (SAA 9 1.5): “Ho visto la sua divinità”, profetessa da Assur. Il nome implica un’esperienza visionaria di Ištar, e dunque potrebbe essere un nome profetico “professionale”.

5) Issār-bēlī-da”ini (SAA 9 1.7): “Ištar, rafforza il mio signore!”, profetessa il cui domicilio di origine è ignoto.

6) Issar-lā-tašīyaṭ (SAA 9 1.1): “Non dimenticare Ištar!”, profeta da Arbela. Il nome è un *hapax legomenon*. Parpola suggerisce che, se la lettura del nome è corretta, potremmo immaginare che anche i genitori del profeta siano stati devoti di Ištar.

7) Lā-dāgil-ili (SAA 1.10, 2.3): “Qualcuno che non vede Dio”, profeta da Arbela. Il nome è un caso tanto unico quanto sorprendente: la divinità infatti parla attraverso un portavoce il cui nome esprime esplicitamente la sfiducia nei confronti della divinità stessa! Il nome potrebbe infine anche riferirsi alla nazione Assiria o all’umanità in generale che non “vede” la divinità come i suoi devoti,

306 Pe le giustificazioni che Parpola adduce al motivo della propria lettura si veda dell’autore *op. cit.*, p. 27, nota alla riga iv 31.

307 Per altre informazioni si veda Parpola, *op. cit.*, pp. XLVIII-LII.

visionari o profeti di Ištar, il che è in linea con l'atteggiamento critico del profeta nei confronti dell'umanità.

8) Mullissu-kabtat (SAA 9 7): "Mullissu è onorata" è una profetessa di incerto domicilio, forse Ninive. Il nome e il fatto che trasmetta un messaggio della dea Mullissu farebbero pensare che provenga dal tempio della dea Mullissu a Ninive, e che si trattasse dunque di una delle sacerdotesse che si presero cura di Assurbanipal durante la sua infanzia, il che spiegherebbe gli inusuali slanci di dolcezza e affetto che ella manifesta riportati nell'oracolo.

9) Nabû-ḥussanni (SAA 9 2.1): "Nabû, ricordami!", profeta da Assur.

10) Remutti-Allati (SAA 9 1.3): "Garantito da Allattu", profetessa da una città di montagna, Dara-ahuya. Allattu è uno dei nomi della dea mesopotamica dell'aldilà, Ereškigal. Il nome della profetessa, un *hapax legomenon*, potrebbe descrivere colei che lo porta come una persona, una donna, dotata di poteri che le sono stati conferiti dall'aldilà.

11) Sinqīša-āmur (SAA 9 1.2): "Ho visto la sua angoscia", profetessa da Arbela. Il nome della profetessa è un *hapax legomenon* ed è un nome "professionale" e, come il nome di Ilūssa-āmur, fa riferimento ad una rivelazione visionaria della dea Ištar.

12) Tašmētu-ēreš (SAA 9 6): "Tašmetu desiderò", profeta da Arbela il cui nome è professionale.

13) Urkittu-šarrat (SAA 9 2.4) "L'Urukita è la regina", profetessa da Kalḥu il cui nome non è necessariamente professionale, poiché nomi celebranti *Urkittu*, "l'Urukita" (uno degli appellativi di Mullissu/Ištar), non sono inusuali nell'Assiria contemporanea.

4.2 Descrizione dell'evidenza testuale

4.2.1 Cronologia

Una delle difficoltà con cui abbiamo a che fare nell'analisi delle collezioni di oracoli profetici è la loro datazione. Le collezioni di oracoli profetici sono rivolte ad Esarhaddon, mentre i singoli resoconti profetici sono indirizzati ad Assurbanipal. Nessuno degli oracoli profetici ci fornisce una precisa datazione, tranne il n. 9, e i riferimenti a nemici, lotte e spargimenti di sangue di fatto possono ricondurre a qualsiasi momento del regno dei due sovrani. Tuttavia, in base ad alcuni dettagli, Parpola propone una possibile ricostruzione cronologica delle collezioni:

- Collezione n. 1: pertinente al periodo in cui Esarhaddon fu spedito in esilio dopo l'assassinio di suo padre. L'indizio che ci permette di fare questa asserzione è la menzione

nell'oracolo 1.8 della madre di Esarhaddon Naqi'a, e un breve accenno nell'oracolo 1.9 al fatto che Ištar aveva vagabondato nelle steppe per poi aver inviato in città un messaggio rassicurante sul benessere del re. L'ultimo oracolo sembra proprio raccontare l'arrivo del novello re al palazzo e l'esortazione della dea affinché Esarhaddon beva e si ristori nel palazzo. Quindi potremmo collocare la compilazione di questa collezione nel periodo immediatamente successivo all'ingresso di Esarhaddon in città e alla sua incoronazione (679 a.C.).

- Collezione n. 2: non fornisce indicazioni cronologiche precise, ma numerosi sono i riferimenti ad instabilità interne in Assiria, alla stabilizzazione della regalità di Esarhaddon, e alla necessità di eliminare i nemici infedeli. Un sentimento generale di incertezza fu quello che effettivamente caratterizzò il periodo successivo all'ascesa di Esarhaddon, che il pio re tentò di esorcizzare facendo confluire tutte le forze del regno nella ricostruzione e restaurazione dei templi babilonesi, di cui si fa menzione nella collezione. Il 673 a.C. è l'anno che, secondo Parpola, più verosimilmente vide la creazione di questa collezione.

- Collezione n. 3: è la più antica di tutte, datata 680 a.C. in virtù del fatto che menziona il patto di Aššur con Esarhaddon. Questa alleanza, materializzatasi prima con la formulazione di un patto di fedeltà e poi con ogni serie di presagio e messaggio profetico, si formalizza nell'ultima fase di testualizzazione: la messa per iscritto. Una volta inciso sulla tavoletta d'argilla, il patto con Aššur venne recitato durante il rituale di incoronazione di Esarhaddon.

La collezione è divisa in due parti: la prima consiste di una composizione tripartita in cui figura il dio Aššur (3.1, 3.2, 3.3). La seconda parte consiste di due "parole divine" (*abutu*) di Ištar di Arbela (3.4, 3.5). 3.1-3.3 è separato da 3.4-3.5 da una doppia linea, il che indica la netta differenziazione di testi; la composizione tripartita iniziale inoltre ha un colofone nel quale non è menzionato il nome di un profeta. De Jong rigetta la presentazione di SAA 9 3 come collezione di oracoli profetici, rigetta dunque la tesi di Parpola secondo cui si tratterebbe di cinque oracoli pronunciati dal profeta Lā-dāgil-ili (tra l'altro la restaurazione del nome non è certa)³⁰⁸.

- Collezione n. 4: probabilmente anch'essa datata 680 a.C.

308 M. J. de Jong, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets: A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies*, (Supplements to Vetus Testamentum n. 117), Leuven, 2007, pp. 171-174.

Pongratz-Leisten ha messo in discussione le formulazioni cronologiche proposte da Parpola, chiedendosi: cosa ha fatto sì che il medesimo scriba abbia realizzato due collezioni nel 680 a.C. per poi attendere anni e anni e realizzare le altre due?³⁰⁹ Parpola ritiene che le differenze stilistiche e formali tra le due raccolte sarebbero l'evidenza del tempo trascorso, un'assenza delle quali sorprenderebbe considerato l'arco temporale che distanzia le collezioni³¹⁰. Pongratz-Leisten colloca invece le collezioni n. 1 e n. 2 tra il 675 e il 670 a.C., quando Esarhaddon aveva scelto Assurbanipal come suo erede³¹¹.

I singoli resoconti di messaggi profetici 5 e 6 possono collocarsi cronologicamente tra il 679 e il 673 a.C., poiché i loro contenuti contengono paralleli con diversi oracoli contenuti nelle collezioni 1 e 2. Il resoconto profetico n. 7 è indirizzato ad Assurbanipal come principe incoronato, ma fu realizzato probabilmente prima dell'attuale cerimonia (674-671 a.C.). Il resoconto n. 8 pertiene alla guerra contro l'Elam, dunque potrebbe essere stato realizzato o nel 653 a.C. (durante la rivolta di Teumman) oppure dopo la fallimentare insurrezione di Šamaš-šumu-ukīn (652-648 a.C.) e quindi negli anni 647-646 a.C. Secondo Parpola è preferibile che il resoconto risalga alla guerra con Teumman, con la quale si spiegherebbe anche il tono irato del messaggio: Teumman è descritto nelle iscrizioni di Assurbanipal come “la vera immagine del demone-*gallû*”³¹², un individuo costantemente alla ricerca di azioni malvagie³¹³, dalle parole insolenti³¹⁴, irrispettoso degli dei³¹⁵.

Il resoconto n. 9 ha un eponimo che ci porta nel 650 a.C., nel bel mezzo della battaglia contro Šamaš-šumu-ukīn, e il tono del messaggio profetico riflette quello della situazione militare. Il resoconto n. 10 cita al termine il nome della profetessa che aveva pronunciato l'oracolo profetico del resoconto n. 9, e dunque potrebbe collocarsi cronologicamente nello stesso anno. Tuttavia, non ne siamo del tutto certi, perché la lettura del logogramma MÍ.KALAG, anziché *dunnu*, potrebbe anche rendere *sinqu*, e dunque realizzare il nome della profetessa Sinqīša-āmur: ciò farebbe sì che il messaggio profetico in questione risalga ad Esarhaddon, e non Assurbanipal. Anche il resoconto n. 11 risale al regno di Assurbanipal, con la promessa di “ripristinare l'ordine in (tutte) le terre”.

309 B. Pongratz-Leisten, “The Writing of the God” and the Textualization of Neo-Assyrian Prophecy”, *op. cit.*, p. 26.

310 Parpola, *op. cit.*, p. LXX.

311 Pongratz-Leisten, *ibidem*.

312 RINAP: Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/corpus/>. “*ar-ka mte um-man tam-šil GAL.LÁ*”, iv 68, <http://oracc.org/rinap/Q003702/>.

313 Ivi, “*mte-um-man le-mut-tú iš-te-né-’a-a*”, v 4b.

314 Ivi, “*šu-ut me-re-eḫ-te an-ni-te*” (lett. “a causa di questa insolenza”), v 24b.

315 “*mte-um-man la mu-šá-qir DINGIR.MEŠ*”, v 34.

4.2.2 Storia del testo

Non dobbiamo perdere di vista il fatto che ci troviamo dinanzi a testi la cui storia non ha inizio con la loro redazione: la storia dei testi che costituiscono le collezioni di messaggi profetici ha inizio con un processo di comunicazione orale, vale a dire nel momento in cui si realizzano le prime fasi del fenomeno profetico. Ricordiamo la definizione di “profezia” di Weippert³¹⁶ secondo cui si può parlare di “profezia” quando una persona:

- a) attraverso un’esperienza cognitiva (visione, esperienza uditiva, un’apparizione visuo-uditiva, un sogno o altro del genere) diventa il soggetto della rivelazione della divinità, o di diverse divinità,
- b) è conscia di essere commissionata da una divinità o più divinità per trasmettere la rivelazione in forma verbale (come “discorso profetico”) o attraverso atti comunicativi non verbali (“atti simbolici”) ad una terza parte che costituisce l’effettivo destinatario del messaggio.

Essenzialmente, la definizione di Weippert vede la profezia come un atto di comunicazione umano-divino che è costituito dai seguenti elementi essenziali:

- 1) un mittente divino;
- 2) il messaggio;
- 3) il trasmettitore del messaggio (il profeta);
- 4) il destinatario del messaggio.

Tuttavia la storia di un testo non è detto che si esaurisca nella sola dimensione della comunicazione verbale orale; le collezioni di oracoli profetici sono infatti la prova che un testo, dopo la trasmissione orale, può essere sottoposto al processo di redazione, durante il quale viene elaborata la forma scritta e nel corso del quale qualsiasi modifica al testo originario è da considerarsi intenzionale e voluta. Infine, il processo di trasmissione testuale, durante cui qualsiasi modifica al testo non è da considerarsi (sempre) intenzionale, ma può anche soggiacere a sviste o errori non voluti³¹⁷.

316 Weippert, “Prophetie im Alten Orient”, in M. Görg, B. Lang (Hrsgg.) *Neues Bibel-Lexikon*, Lief. 11, Zürich-Düsseldorf, 1997, pp. 196-200.

317 Zenger, *Introduzione all’Antico Testamento*, Brescia, 2013, 3ª edizione, pp. 78-79.

Le collezioni di oracoli profetici neoassire ripercorrono questa storia e anzi, una definizione completa di profezia forse dovrebbe considerare che il fenomeno profetico non cessa di attuarsi nel momento in cui il messaggio raggiunge il suo destinatario. Una volta raggiunta la destinazione, il messaggio soddisfa il suo obiettivo storico contestuale, ma è l'intenzione letteraria redazionale a far sì che il messaggio acquisisca un valore atemporale e sfugga dal suo contesto storico assumendo una portata universale e paradigmatica: quest'ultimo è stato il progetto realizzatosi con i Libri Profetici nella Bibbia ebraica, ed embrionalmente è ciò che è avvenuto con le collezioni di oracoli profetici neoassiri.

Per quanto riguarda la collezione n. 1, la prima fase di testualizzazione infatti avrà visto realizzarsi il messaggio profetico in forma orale, in una situazione storico-politica delicata: l'incolumità di Sennacherib, il quale aveva nominato Esarhaddon, il figlio minore, principe incoronato, era in pericolo, i fratelli di Esarhaddon tramavano una congiura, e lo stesso Esarhaddon doveva essere messo in salvo. Mentre suo padre viene assassinato e i suoi fratelli ottengono momentaneamente il potere, Esarhaddon è lontano in un luogo sicuro. I profeti sono sempre attivi, e vengono costantemente convocati da Naqi'a, la regina madre, che durante l'assenza del figlio aveva influenzato la politica imperiale e che probabilmente frequentava assiduamente il tempio e i suoi funzionari. È lei che fa in modo che Esarhaddon venga messo al corrente della situazione politica e del supporto divino (tramite la spedizione e consegna di tavolette d'argilla orizzontali contenenti messaggi profetici), quest'ultimo fondamentale affinché il figlio possa prepararsi per la battaglia contro gli usurpatori e parricidi e faccia rientro in città in *pompa magna* da vincitore. Dopo l'incoronazione definitiva, i messaggi profetici che erano stati pronunciati nel tempio, ai quali potevano aver assistito scribi e altri funzionari, e che erano stati riportati singolarmente su tavolette orizzontali affinché raggiungessero il re lontano, vengono copiati, messi per iscritto e collezionati su tavolette d'argilla verticali e multi-colonne. Le tavolette orizzontali su cui erano stati trasmessi i singoli messaggi profetici vengono distrutte.

Il processo di copiatura dalle tavolette orizzontali a quelle verticali- fase di trasmissione testuale- è stato caratterizzato da una manipolazione del testo soggiacente alla volontà del redattore-scriba. Lo scriba, cioè, è il responsabile dello stile e della forma altamente poetica e raffinata degli oracoli profetici così come possiamo leggerli noi lettori moderni. Le parole profetiche vengono "contraffatte" affinché si adeguino non solo al gusto stilistico dello scriba e a regole e norme letterarie convenzionali, che diventino cioè sempre meno storicamente e contestualmente ancorate e sempre più "canonicamente" e atemporalmente letterarie, ma tali parole vengono modificate anche

per far sì che vengano, nonostante la resa letteraria, comprese appieno dal futuro lettore. Durante il suo regno, Esarhaddon interpella con grande frequenza i profeti, e in generale si premura di compiere azioni e prendere decisioni sempre previa consultazione divinatoria.

Sei anni dopo lo stesso scriba volge lo sguardo indietro negli anni appena trascorsi del regno di Esarhaddon attraverso la lettura dei messaggi profetici che erano stati riportati su tavolette orizzontali: la collezione n. 2 sta per essere realizzata. Ancora una volta lo scriba si assume il compito di copiare tali messaggi in un'unica collezione su una tavoletta verticale multi-colonne. L'enfasi poetica e l'eleganza formale è la medesima, seppur con qualche minima differenza: sembra che qui il *focus* sia più sul contenuto che sulla forma, *focus* proiettato sì al conforto del re e alla sua rassicurazione, ma è soprattutto orientato a sollecitare una stabilizzazione della regalità di Esarhaddon, il quale, dal canto suo deve continuare a glorificare la dea Ištar (che lo aveva sostenuto, supportato e aiutato fin dalle fasi precedenti la sua incoronazione), ma non deve dimenticarsi dell'obbligo morale che ha nei confronti degli dei babilonesi. Al di là di obblighi devozionali, Esarhaddon può dormire sonni tranquilli: la dea Ištar è come un grande uccello con le cui ali protegge il suo piccolo³¹⁸, o come una leonessa che difende il suo cucciolo³¹⁹, o ancora come una vacca che accudisce il suo vitellino³²⁰.

Nella collezione n. 3 è annunciata la nomina di Esarhaddon come erede di Sennacherib. Viene formalizzato e stipulato un patto di fedeltà, pronunciato da tutta la pleora di funzionari di corte e membri della famiglia reale, nel quale si formalizza inoltre il supporto e la promessa di fedeltà di Aššur nei confronti del principe incoronato e futuro re. L'appoggio divino viene confermato appellando tutti gli specialisti divinatori, tra i quali anche i profeti, i cui messaggi vengono prontamente documentati su tavolette orizzontali. Uno scriba, in occasione dell'imminente incoronazione di Esarhaddon, figliol prodigo reduce dall'esilio e da una gloriosa vittoria sui suoi violenti e folli fratelli, ha il compito di redigere su una tavoletta verticale multi-colonne i messaggi profetici che erano stati pronunciati e che confermavano l'alleanza divina con Esarhaddon. Il Patto di Aššur, documento che avrebbe fatto il suo ingresso nel palazzo reale durante il rituale di incoronazione su un cuscino, e che sarebbe stato letto in presenza del novello re in un ambiente impregnato dalla presenza divina, la cui vicinanza era stata assecondata tramite sacrifici, di "olio fragrante" e incenso. Lo scriba che realizza la collezione di messaggi profetici n. 3 provvede anche alla stesura di una introduzione in apertura dei seguenti oracoli che costituiscono il Patto di Aššur, la

318 SAAO: State Archives of Assyria Online, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>. SAA 9 2.3, ii 6-10.

319 *Ibidem*.

320 SAA 9 1.9. v 25-30.

quale purtroppo non ci è pervenuta integralmente, ma dalla quale, stando ad alcuni frammenti leggibili, intuiamo il clima di giubilo che doveva essere promosso (la messa a punto della festa viene però virtualmente attribuita ad Aššur)³²¹.

I singoli resoconti di SAA 9 5-11 non condividerebbero la medesima fenomenologia testuale e redazionale. Secondo Parpola infatti si tratterebbe di messaggi profetici messi per iscritto subito dopo (o comunque non dopo un tempo troppo lungo) l'enunciazione da parte del portavoce divino; sarebbero stati messi per iscritto su tavolette orizzontali, le quali erano adibite a scopi contestuali e funzionali immediati, vale a dire che non prevedevano la conservazione d'archivio a lungo termine e dunque erano destinate ad essere distrutte. In conclusione si tratterebbe di testi piuttosto fedeli all'originale in forma orale. De Jong propone una lettura di SAA 9 5-11 diversa e altrettanto convincente³²²: secondo lo studioso non tutti i testi in SAA 9 5-11 sarebbero resoconti immediati e subitanei di messaggi profetici orali, anzi, secondo lo studioso alcuni di questi messaggi sono stati sottoposti ad una elaborazione scritta in forma letteraria che, integralmente, non avrebbero avuto nulla da inviare alle collezioni di oracoli profetici. In particolare SAA 9 9 è l'unità testuale che più vistosamente manifesta una veste letteraria, elaborata e più raffinata rispetto alle altre unità testuali. SAA 9 7 e 8 anche, sono la rielaborazione, ognuno singolarmente, di più oracoli profetici. Ad esempio SAA 9 7 è la rielaborazione in un'unica unità testuale di più oracoli profetici trasmessi dalla dea Mullissu. SAA 9 8 anche potrebbe essere il risultato di una rielaborazione di più oracoli trasmessi da una divinità, come si potrebbe arguire dal rigo 4: “5-šú-6-šú iq-[ti]-[bi] id—da-a-te” cioè “oltre cinque, sei [volte] dicendo”, dunque lo scriba starebbe rendendo noto il fatto che il dio aveva pronunciato la precedente affermazione più volte, poi poi trasmettere un altro oracolo profetico. Dunque anche SAA 9 8, se le cose stessero così, sarebbe un'economica ed efficace rielaborazione scribale di oracoli profetici divini.

In *summa*: cosa distinguerebbe di fatto le tavolette verticali da quelle orizzontali? Stando la replica di de Jong, di fatto si distinguerebbero per il formato materiale delle tavolette, e, in alcuni casi, per la loro elaborazione di genere testuale³²³. Infatti, per quanto riguarda i resoconti in SAA 9 5-11:

- 1) tutti gli originali testi (orali) da cui provengono SAA 9 5-11 sono stati sottoposti ad un rigoroso processo di (ri)elaborazione scribale;

321 “[i-Sin-nu ina] [É].ŠÁR.RA daš-šur is-sa-kan”, SAA 9 3.1., i 14, <http://oracc.org/saao/P333952/>.

322 de Jong, *op. cit.*, pp. 171-187.

323 de Jong, *op. cit.*, 2007, pp. 174-176.

- 2) la (ri)elaborazione si è realizzata attraverso la raccolta di più oracoli profetici in un'unica unità testuale (SAA 9 7, 8) oppure tramite una sistemazione in forma letteraria (SAA 9 5, 9);
- 3) un'altra possibilità è che l'oracolo profetico sia stato riportato su tavolette orizzontali secondo il fine che è loro proprio, cioè di tavolette-note, *memoranda* ad uso immediato e contestuale (SAA 6, 10)
- 4) l'ultima possibilità, secondo De Jong, è che il testo profetico originale e orale sia stato riportato all'interno di una lettera, della quale ci pervengono alcuni frammenti in SAA 9 11.

SAA 9 1 e SAA 9 2 sono invece *compendia* di oracoli profetici: in queste tavolette verticali e multi-colonne, lo scriba ha raccolto una serie di oracoli profetici originariamente enunciati oralmente e riportati su tavolette orizzontali.

4.3 Le forme del messaggio profetico: costruzione del messaggio e peculiarità lessicali e stilistiche

4.3.1 SAA 9 1

SAA 9 1 raccoglie dieci oracoli profetici. Di seguito una tabella che estrapola alcune caratteristiche peculiari e presenti negli oracoli:

Colofone, nome del profeta/profetessa, provenienza	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.1: <i>ša pi-i</i> ^{m*d}15—<i>la—ta-ši-ia-aṭ</i> DUMU URU.<i>arba-il</i>, “per bocca di Issar-lā-tašiyat di Arbela” (i 28’); • SAA 9 1.2: <i>ša pi-i</i> MÍ.<i>si-in-qi-šá—a-mur</i>, “per bocca della donna Sinqīša-āmur di Arbela” (iii 9’); • SAA 9 1.3: <i>ša pi-i</i> MÍ.<i>re-mu-te—al-la-te ša</i> URU.<i>da-ra—a-ḥu-ua ša bir-ti</i> KUR.MEŠ-<i>ni</i>, “per bocca della donna Remutti-Allati da Dara-aḥuya, che (è) tra le montagne” (ii 13-15’); • SAA 9 1.4: <i>ša pi-i</i> MÍ.<i>ba-ia-a</i> DUMU URU.<i>arba-il</i>, “per bocca della donna Bayâ, figlio/cittadino di Arbela” (ii 40’); • SAA 9 1.5: <i>ša pi-i</i> MÍ.DINGIR-<i>sa—a-[mur]</i>URU.ŠÀ—URU-<i>a’[a]</i>, “per bocca della donna Ilussa-am[ur] da Assur” (iii 5); • SAA 9 1.7: <i>ša pi-i</i> MÍ.15—EN—<i>da-i-ni še-lu-tu ša</i> LUGAL, “per bocca della donna Issar-beli-da”ini, donna legata da un voto
--	--

	<p>religioso al re” (v 10);</p> <ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.8: <i>ša pi-i</i> MÍ.NIN—AD-<i>šá</i> DUMU.MÍ URU.<i>arba-il</i>, “per bocca della donna Aḫat-abīša di Arbela” (v 24); • SAA 9 1.10: <i>ša pi-i</i> ^m<i>la—da-gil—</i>DINGIR DUMU URU.<i>arba-il</i>, “per bocca di Lā-dāgil-ili di Arbela” (vi 31).
<i>Lā ta-pa-làḥ</i> , “non temere!”	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.1: (i 5’; i 24’); • SAA 1.2: (i 30’); • SAA 1.4: (ii 16’, ii 33’); • SAA 1.6: (iii 30’); • SAA 1.8: (v 21’); • SAA 1.10: (vi1).
Destinatario: re	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.1: [^m<i>aš-šur—PAB</i>]—AŠ LUGAL KUR.KUR, “Esarhaddon, re delle terre” (i 4); • SAA 9 1.2: LUGAL KUR—<i>aš-šur</i>, “Re d’Assiria” (i 30); • SAA 9 1.3: ... ^m<i>aš-šur—PAB—AŠ</i>, “Esarhaddon” (ii 11); • SAA 9 1.4: <i>la ta-pa-làḥ</i> ^m<i>aš-šur—PAB—AŠ</i>, “Non temere, Esarhaddon!” (ii 16); • SAA 9 1.6: ^m<i>aš-šur—PAB—AŠ</i> MAN KUR—[<i>aš</i>]-[<i>šur</i>], “Esarhaddon, re d’A[ssiria]” (iii 8); • SAA 9 1.10: ^m<i>aš-šur—PAB—AŠ</i> MAN KUR—<i>aš-šur</i>, “Esarhaddon, re d’Assiria” (iv 11);
Autopresentazione divina	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.1: <i>a-na-ku</i> ^d15 <i>ša</i> URU.<i>arba-il</i>, “Io sono la Grande Signora, Ištar di Arbela” (i 11); • SAA 9 1.2: [<i>a-na-ku</i> ^d15] [<i>ša</i>] URU.<i>arba-il</i>, “Io sono la Grande Signora, Ištar di Arbela” (i 36); • SAA 9 1.4: <i>a-na-ku</i> ^dEN, “Io sono Bēl” (ii 17), <i>a-na-ku</i> ^d15 <i>ša</i> URU.<i>arba-il</i>, “Io sono Ištar di Arbela” (ii 30), <i>a-na-ku</i> ^dPA EN <i>qar—tup-pi</i>, “Io sono Nabû, signore dello stilo” (ii 38); • SAA 9 1.5: <i>a-na-ku</i> ^d[NIN*].[LÍL (<i>x</i>)], “Io sono Mu[llissu (...)]”

	<p>(iii 4);</p> <ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.6: <i>a-na-ku</i> ^d15 <i>ša</i> [URU].[<i>arba-il</i>], “Io sono Ištar di Arbela” (iii 7’); • SAA 9 1.8: <i>a-na-ku</i> ^d<i>be-let—arba-il</i>, “Io sono la Signora di Arbela” (v 12); • SAA 9 1.10: [<i>a-na-ku</i> ^d<i>be-let—URU</i>].[<i>arba-il</i>], “[Io sono la Signora di Arb]ela” (vi 2).
Riferimenti a “nemici”	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.1: <i>na-ka-ru-te-ka ki-i šá-aḥ-šu-ri ša</i> ITI.SIG₄ <i>ina</i> IGI GÌR.2.MEŠ-<i>ka i-tan-ga-ra-ru</i>, “I tuoi nemici come mele di Sivan (= mature) rotoleranno ai tuoi piedi” (i 8-10’); <i>ša na-ka-ru-te-ka ina</i> IGI GÌR.2.MEŠ-<i>ka ak-kar-ru-u-ni</i>, “(io sono colei che) getterà i tuoi nemici ai tuoi piedi” (i 13-14); <i>na-ka-ru-te-ka ú-ka-a-ša*</i>, “(io) frusterò i tuoi nemici” (i 19); • SAA 9 1.2: <i>na-ak-ru ša</i> MAN KUR—<i>aš-šur [a*]-na ta-ba-aḥ-ḥi a-da-na</i>, “Io consegnerò il nemico del re d’Assiria per il massacro” (i 31), (ii 6); • SAA 9 1.4: <i>ai-’u’ šu-ú na-ak-ru ša i-di-ba*-kan-ni</i>, “Quale nemico ti ha attaccato...” (ii 34-35’)*; • SAA 9 1.6: LÚ.KÚR.MEŠ-<i>ka ú-qa-at-ta</i>, “...eliminerò i tuoi nemici” (iv 9-10).
Il re è protetto dagli dei	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.2: [<i>ina</i>] [É]—<i>re-du-te-ka [ú-ta]-[qa] an-ka [ú-ra-ba]-ak-ka [x x x] [GAL]-tu a-na-ku</i>, “Nella casa (=palazzo di Successione) ti terrò al sicuro e ti [renderò] grande” (i 33-36’); • SAA 9 1.6: ÍD <i>ina tu-qu-un-ni ú-še-ba-ar-ka</i>, “Ti farò attraversare con sicurezza il fiume” (iv 3-4); • SAA 9 1.10: <i>ak-lu taq-nu ta-kal</i> A.MEŠ <i>taq-nu-ti ta-šá-at-ti ina ŠÀ-bi É.GAL-ka ta-taq-qu-un</i>, “mangerai cibo sicuro e berrai acqua sicura, e sarai al sicuro nel tuo palazzo” (vi 22-26).
Maternità divina	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.4: <i>ki-i MÍ.AMA-ka tu-šab-šu-ka-ni</i>, “quando tua madre ti diede la vita ...” (ii 21-21’)**;

	<p>SAA 9 1.6: <i>maš-šur—PAB—AŠ</i> (...) DUMU ^d<i>nin.líl</i>, “Esarhaddon, (...) figlio di Mullissu!” (iv 5-6);</p> <ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.9: ^d<i>15 šá</i> URU.<i>arba-il a-na</i> EDIN <i>ta-at-tu-ši šul-mu a-na mu-ri-šá a-na bi-rit</i> URU <i>ta-sap-ra</i>, “Ištar di Arbela è andata via all’aperto e ha inviato (un oracolo di) benessere al suo vitellino in città” (v 27-30);
--	--

* SAA 1.4: *ai-’u! šu-ú na-ak-ru ša i-di-ba*-kan-ni*, “Quale nemico ti ha attaccato...” (ii 34-35’): la dea, con questa domanda (“Quale nemico ti ha attaccato mentre io sono rimasta in silenzio?”) non sembra riferirsi ad un nemico specifico, contestuale, bensì ad un nemico generico.

** SAA 9 1.4: *ki-i MÍ.AMA-ka tu-šab-šu-ka-ni*, “quando tua madre ti diede la vita ...” (ii 21-21’)**: in SAA 9 1.4 sono ben tre le divinità che prendono parola, l’una dopo l’altra. La prima è Bēl, il quale dice: «Quando tua madre *tu-šab-šu-ka-ni* (forma normalizzata: *bašû*) sessanta grandi dei stettero con me e ti protessero. Šin era alla tua destra, Šamaš alla tua sinistra, sessanta grandi dei erano attorno a te e cinsero i tuoi fianchi» (ii 22-26’). Su 270 occorrenze, nel 71% dei casi il verbo *bašû* significa “esistere”, in misura assai minore “dare vita, creare, produrre” e “partorire”³²⁴. Essendo Bēl a parlare, che lui si stia riferendo all’azione creatrice di Ištar/Mullissu, anziché al parto della madre biologica (Naqi’a)?

Parpola e Nissinen hanno collocato gli oracoli profetici di questa raccolta nel 681 a.C. circa, nel periodo cioè in cui si svolse la guerra tra Esarhaddon e i suoi fratelli³²⁵. De Jong invece ritiene che gli oracoli della prima raccolta non esauriscono i loro riferimenti storico-contestuali e politici all’arco di tempo che va dal 681 al 679 a.C.³²⁶. La collocazione cronologica originaria degli oracoli profetici viene effettuata sulla base di elementi testuali che possono offrirci un punto di riferimento temporali, o che esplicitamente iscrivono una data³²⁷.

SAA 9 1.1.

[Esarh]addon, re delle terre, non temere!

324 SAAO: State Archives of Assyria Online, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>. SAA 9 1.4, <http://oracc.org/saao/P333952/> s.v. *tu-šab-šu-ka-ni*.

325 Parpola, *op. cit.*, 1997, pp. LXVIII-LXIX; Nissinen, *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources*, (SAAS 7), Helsinki 1998; *Prophets and Prophecy ...*, 2003, pp. 97-101, pp. 133-136.

326 de Jong, *op. cit.*, p. 250.

327 Ciò non vale per le collezioni di oracoli profetici, le quali non recano per iscritto esplicitamente una data storica; SAA 9 9 invece, nel colofone reca una datazione (Nisan 18), sulla cui autenticità storica si è tuttavia dibattuto, come vedremo.

Che vento si è alzato contro di te, la cui ala non ho rotto? I tuoi nemici rotoleranno ai tuoi piedi come mele mature.

Io sono la Grande Signora; Io sono Ištar di Arbela, che getta i tuoi nemici ai tuoi piedi. Quali parole ti ho detto sulle quali tu non possa contare?

Io sono Ištar di Arbela. Io frusterò i tuoi nemici e li darò a te.

Io sono Ištar di Arbela. Ti starò dietro e accanto.

Non temere! Tu sei paralizzato, ma nel mezzo della sofferenza io sorgerò e mi siederò (accanto a te).

Per bocca di Issar-lā-tasīyaṭ di Arbela.

In SAA 9 1.1 ci si rivolge ad Esarhaddon come “re delle terre”: inequivocabilmente il sovrano ha sconfitto i fratelli ed è salito sul trono, dunque è plausibile collocare questo oracolo profetico nei primi anni del suo regno, dopo la guerra contro i fratelli. La dea Ištar fa riferimento a passate difficoltà che ella ha risolto a supporto del suo protetto (“Che vento si è alzato contro di te, la cui ala non ho rotto?”, “Quali parole ti ho detto sulle quali tu non possa contare?”) e così come in passato ha sempre sostenuto e aiutato Esarhaddon, così continuerà a fare, con predizioni di annichilimento dei suoi nemici (“I tuoi nemici rotoleranno ai tuoi piedi come mele mature”, “Io frusterò i tuoi nemici e li darò a te”) e promesse di protezione e conforto (“Ti starò dietro e accanto”, “ma nel mezzo della sofferenza io sorgerò e mi siederò (accanto a te)”). de Jong colloca questo oracolo nel 672 a.C.; l’elemento testuale che permette una simile datazione è la parola *mu-gi* (i 25: *at-ta ina ŠÀ-bi mu-gi*, “tu sei paralizzato”), scarsamente utilizzata, se non in alcune lettere in riferimento alla malattia di Esarhaddon³²⁸. Secondo Parpola Esarhaddon soffrì di un disturbo reumatoide che coinvolgeva la paralisi degli arti; secondo lo studioso il sovrano assiro fu gravemente malato tra il 672 e il 670 a.C., prima di morire nel 669 a.C.³²⁹, e da tale ricostruzione de Jong data l’oracolo per l’appunto nel 672 a.C.

328 SAAO: State Archives of Assyria Online, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>. SAA 10 37 r. 1,7, <http://oracc.org/saao/P313592/>.

329 Parpola, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. Part II: Commentary and Appendices*, (Alter Orient und Altes Testament = AOAT 5/2), Neukirchen-Vluyn, 1983, pp. 23-236.

SAA 9 1.2

Re di Assiria, non temere! Io consegnerò il nemico del re di Assiria al massacro. [Io] proteggerò e [fare] te [grande nel] tuo Palazzo di Successione.

Io sono la Gr[ande Signora. Io sono Ištar d]i Arbela

[.....] dal mezzo

(Parte rotta)

Cosa [.....] non ti ho sentito? [I nemici] [i vassalli] sotto tribu[to]; io sconfigg[erò] i tuoi nemici in un unico [momento].

Ti ho dato fede, io non me ne sto seduta senza far niente!

Per bocca della donna Sinqīša-āmur di Arbela.

De Jong colloca SAA 9 1.2 nel periodo di due mesi che precedette la guerra tra Esarhaddon e i suoi fratelli e successe all'assassinio di suo padre Sennacherib, prima quindi del 681 a.C.³³⁰ L'oracolo profetico sarebbe stato originariamente enunciato in questo periodo in virtù non solo dei diversi riferimenti ai nemici che verranno annientati dalla dea Ištar di Arbela, ma anche e soprattutto del riferimento alla sicurezza e alla protezione che la dea farà ritrovare ad Esarhaddon nella sua legittima dimora, il Palazzo di Successione.

SAA 9 1.3

Io gioisco con Esarhaddon, mio re! Arbela gioisce!

Per bocca della donna Rēmutti-Allāti di Dāra-aḫūya, un paese nelle montagne.

SAA 9 1.3 è un breve oracolo il cui contenuto può far riferimento al ritorno in patria e alla vittoria di Esarhaddon sui suoi fratelli, per le quali Ištar di Arbela gioisce.

SAA 9 1.4

Non temere, Esarhaddon!

Io sono Bēl. (Così come) ti parlo, io sto attento ai raggi del tuo cuore.

Quando tua madre ti diede la vita, sessanta grandi dei stettero con me e ti protessero. Sîn era al tuo lato destro, Šamaš alla tua sinistra; sessanta grandi dei erano attorno a te e cinsero i tuoi fianchi.

330 de Jong, *op. cit.*, p. 259.

Non fidarti dell'uomo. Alza i tuoi occhi, guardami! Io sono Ištar di Arbela; ho riconciliato Aššur con te. Quando tu eri piccolo, ti ho preso con me. Non temere, lodami!

Quali nemici ti attaccarono mentre rimasi in silenzio? Il passato sarà come il futuro. Io sono Nabû, il signore dello stilo. Lodami!

Per bocca della donna Bayâ, figlio/cittadino di Arbela.

SAA 9 1.4 è un oracolo profetico molto importante, perché riflette esattamente l'ideologia della regalità assira e il fine ultimo verso cui tende la profezia: dimostrare quanto il sovrano fu protetto, supportato e amato dagli dei, e quali dei lo hanno sostenuto fin dalla nascita, e con ciò in ultima istanza, l'intento è quello di legittimare il presente e la regalità di Esarhaddon.

Diverse divinità prendono parola: il primo è Bēl, il quale ricorda al sovrano che la sua nascita ebbe luogo sotto i migliori auspici, dal momento che ben sessanta dei assistettero e protessero il re. Ištar di Arbela riferisce di aver svolto pienamente il suo ruolo di mediatrice tra l'umanità e l'assemblea degli dei, avendo reso possibile la riconciliazione tra Aššur³³¹ ed Esarhaddon, nonché rammenta al re che durante l'infanzia fu lei ad accudirlo e crescerlo. Infine Nabû firma e sigilla questa dichiarazione di tutela nei confronti del re.

1.4 può essere collocato cronologicamente nel periodo immediatamente successivo all'ascesa al trono di Esarhaddon³³²: la frase chiave è "il futuro sarà come il passato", attraverso cui si vuol ribadire che gli dei difesero e aiutarono sempre Esarhaddon da prima che egli divenisse re e così continueranno a fare.

SAA 9 1.6

Io sono Ištar di [Arbela].

Esarhaddon, re di A[ssiria]! In Assur, Ninive, Kalḫu e Arbela io darò lunghi giorni e anni senza fine ad Esarhaddon, mio re.

Io sono la tua nutrice; io sono la tua eccellente balia. Per lunghi giorni e anni io ho stabilito il tuo trono sotto buoni cieli.

Io guardo in una camera dorata nel mezzo del cieli; poggio una lampada di luce dorata presso Esarhaddon, re di Assiria, e lo sorveglio come la corona della mia testa.

331 Secondo de Jong dal momento che prima di "Aššur" non vi è alcun determinativo, il nome può riferirsi tanto all'Assiria quanto al dio Aššur, in *op. cit.*, p. 260.

332 de Jong, *ibidem*.

Non temere, mio re! Ti ho parlato, non ti ho mentito; ti ho dato fede, non permetterò che tu ti vergogna. Io ti porterò sano e salvo attraverso il fiume.

Esarhaddon, giusto erede, figlio di Mullissu! Con un pugnale arrabbiato nella mia mano io porrò fine ai tuoi nemici.

O Esarhaddon, re di Assiria, coppa riempita di lascivia, ascia e soldi!

Esarhaddon! Io ti darò lunghi giorni e anni in Assur. O Esarhaddon, io sarò il tuo saldo scudo in Arbela.

Esarhaddon, gi[usto] erede, figlio di Mu[lissu]! Io sono memore di te, ti ho amato molto.

Ti proteggo nei grandi cieli con una ciocca dei tuoi capelli. Io faccio ergere fumo alla tua destra, accendo il fuoco alla tua sinistra.

La regalità [è] for[te] su [.....]

(Resto rotto)

Sulla datazione di questo oracolo si è discusso a causa della frase “Ti porterò sano e salvo attraverso il fiume”: secondo Parpola il fiume è il Tigri, ultimo ostacolo prima dell’ingresso in Assiria e dell’ascesa al trono³³³, che dunque collocherebbe l’oracolo intorno al 681 a.C. A confermare questa ipotesi verrebbe in soccorso l’iscrizione Ninive A, alle cui righe i leggiamo:

ak-šu-dam-ma ina KAR ÍD.IDIGNA ina qí-bit ^d30 ^dUTU DINGIR.MEŠ EN ka-a-ri gi-mir ERIM.ĪI.A-ia ÍD.IDIGNA DAGAL-tum a-tap-piš ú-šá-áš-ĥi-iṭ

“Ho raggiunto l’argine del fiume Tigri e al comando degli dei Sîn e Šamaš, i divini dei dell’argine, ho fatto saltare tutte le mie truppe sull’ampio fiume Tigri come se fosse un piccolo canale”³³⁴.

Secondo de Jong invece l’oracolo non può che collocarsi nel periodo della prima spedizione in Egitto (672 a.C.), e vari elementi avvalorerebbero questa tesi. Il primo è che Esarhaddon viene chiamato *aplu kēnu*, “giusto erede”, epiteto pienamente regale, il quale non può essere stato attribuito ad Esarhaddon prima della sua effettiva incoronazione e stabilizzazione³³⁵. Il secondo

333 Parpola, *op. cit.*, p. 8.

334 RINAP: Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/corpus/>. *Ninive A*, r. 84-86, <http://oracc.org/rinap/Q003230/>.

335 de Jong, *op. cit.*, p. 267.

elemento è proprio il riferimento al fiume: si tratta di un *leitmotiv*, quello dell'attraversamento del fiume, nelle iscrizioni Assire, che può essere ricondotto a qualsiasi campagna militare³³⁶.

Il messaggio cruciale e ricorrente dell'oracolo è espresso dalla dea Ištar, la quale dichiara che il sovrano Esarhaddon è sotto la sua egida, che elargirà anni imperituri al governo di Esarhaddon e che il suo materno afflato lo protegge come ha sempre fatto. Il fulcro e fine dell'oracolo è dunque sempre legittimare il presente, la regalità di Esarhaddon.

SAA 9 1.7

[.....] non riceverò [.....] da lui.

Io taglierò a pezzi le donnole e i toporagni cospiranti ai suoi piedi.

Tu (f.) sei tu. Il re è il mio re!

Per bocca della donna Issar-bēlī-da”ni, donna legata da un voto religioso al re.

SAA 1.7 è uno dei quattro oracoli indirizzati a Naqi’a, la regina-madre di Esarhaddon. La destinazione dell'oracolo 1.7 non è esplicitata come in altri oracoli, ma interpella una *at-ti at-ti-ma*, un “tu” femminile a cui rivolge una tautologica affermazione: “tu sei tu”, che secondo de Jong, potrebbe essere interpretato come un monito della divinità affinché Naqi’a badi a sé stessa e rimanga al proprio posto, perché sarà la divinità a prendersi cura del re³³⁷. La rivendicazione divina di agire a beneficio del re e il monito a rimanere silenti e inattivi è espressa in altri oracoli indirizzati a Naqi’a ed Esarhaddon.

I nemici di Esarhaddon, degradati al mondo animali, sono descritti mentre *i-da-ba-bu-u-ni*, “complotano”. Il medesimo verbo in riferimento ai fratelli di Esarhaddon è utilizzato in Ninive A, *id-da-nab-bu-bu*, i 28. Le “donnole e i topi” complottisti dell'oracolo 1.7 potrebbero dunque essere identificati con i fratelli di Esarhaddon, che la divinità prevede di “tagliare a pezzi”³³⁸.

SAA 9 1.8

Io sono la Signora di Arbela.

Alla madre del re:

336 Così anche Weippert, “König, fürchte dich nicht!”, *Assyrische Prophetie im 7. Jahrhundert v. Chr.*, (recensione di Parpola, *Assyrian Prophecies*, SAA 9, Helsinki, 1997), *Orientalia NS* 71, (2002) pp. 1-54.

337 de Jong, *op. cit.*, p. 174, nota 12 e p. 255.

338 de Jong, *op. cit.*, p. 255.

Poiché mi hai implorata, dicendo: “Tu hai posizionato quelli alla destra (del re) e alla sinistra nel tuo grembo, ma fa sì che la mia prole attraversi la steppa!”-

Non temere, mio re! La regalità è tua, tuo è il potere!

Per bocca della donna Aḥat-abīša di Arbela.

A differenza del precedente oracolo, SAA 9 1.8 inizia con l'autopresentazione divina, “Io sono la Signora di Arbela” e si rivolge subito “alla madre del re”, Naqi'a. La regina-madre aveva implorato la dea di Arbela affinché stesse accanto a suo figlio, il quale era circondato da indefiniti individui alla sua destra e alla sua sinistra. Lo sfondo storico-contestuale dell'oracolo può essere ricostruito come segue: Sennacherib aveva già designato Esarhaddon come erede, i fratelli di Esarhaddon stavano tramando l'imminente parricidio ed Esarhaddon era stato spedito fuori Ninive in un luogo sicuro. L'oracolo, che è una risposta ad una preghiera della regina-madre affinché la dea di Arbela (= Ištar) protegga la sua prole, può datarsi dunque prima della morte di Sennacherib e nei due mesi che precedettero l'ascesa al trono di Esarhaddon nel 681 a.C. Ciò significa inoltre che Naqi'a aveva incaricato qualcuno di andare ad Arbela affinché assistesse nel tempio della dea all'enunciazione di un messaggio profetico; la risposta della dea è più che rassicurante: si riferisce ad Esarhaddon con “re” e conferma la sua regalità e il suo potere.

SAA 9 1.9

Tutto bene con Esarhaddon, re di Assiria.

Ištar di Arbela è andata nelle steppe e ha inviato (un oracolo di) benessere al suo vitello nella città.

Alla [sua, f.s.] uscita [.....]

(Seguito rotto)

Secondo Parpola, l'allontanamento di Ištar nelle steppe è un riferimento alla processione della dea ad una cappella chiamata “Palazzo della Steppa” fuori Arbela, che avrebbe anticipato un trionfale ritorno in città con il re in attesa. Si tratta, secondo lo studioso, di celebrazioni trionfali che avevano luogo solo dopo importanti vittorie militari, per cui il presente passaggio può collocarsi immediatamente dopo la vittoria di Esarhaddon sui suoi fratelli, nel 681 a.C³³⁹. Anche de Jong ritiene che il passaggio correli con l'ascesa di Esarhaddon al trono e con un momentaneo

339 Parpola, *op. cit.*, pp. 9-10, nota a v 27f.

allontanamento della dea Ištar da Arbela³⁴⁰. Il frammento inoltre non sarebbe un oracolo, bensì l'introduzione ad un oracolo andato perduto³⁴¹.

SAA 9 1.10

[Io sono la Signora di Arb]ela.

[O Esarhaddon, il cu]i petto [Ištar] di Arbela ha riempito con favore! Puoi forse non contare sulle precedenti affermazioni che ti ho detto? Ora puoi contare su quest'altra.

Lodami! Quando la luce del giorno scende giù, lascia che prendano le torce! Lodami prima di loro!

Io scaccerò la paura dal mio palazzo. Tu mangerai cibo sicuro e berrai acqua sicura, e sarai salvo nel tuo palazzo. Tuo figlio e tuo nipote regneranno come re nel grembo di Ninurta.

Per bocca di Lā-dāgil-ili di Arbela.

Parpola e de Jong concordano nel collocare questo oracolo immediatamente dopo la vittoria di Esarhaddon sui fratelli, quindi intorno al 681 a.C.³⁴², quando il nuovo re fa il suo ingresso nel palazzo, che viene più volte menzionato nell'oracolo come luogo in cui Esarhaddon e la sua progenie ristoreranno e saranno al sicuro, protetti dalle divinità. Tra queste ultime, è ancora Ištar di Arbela a pronunciarsi, ribadendo la fedeltà alle proprie affermazioni di lealtà e protezione dei confronti del novello re, le quali si sono realizzate tutte, e ricorda al sovrano che può sempre contare su di lei. Inoltre la dea sollecita affinché vengano realizzate delle celebrazioni in suo onore con delle torce che andranno accese non appena scenda la sera. Infine Ištar rivolge al sovrano e alla sua progenie benedizioni e ulteriori promesse di sicurezza e protezione.

4.3.2. SAA 9 2

SAA 9 2 è una collezione di sei oracoli profetici. Parpola colloca tutti gli oracoli nel 679 a.C., anno successivo all'ascesa al trono di Esarhaddon. La realizzazione della collezione sarebbe contemporanea all'iscrizione Assur A, la quale contiene informazioni e narrazioni relative al suddetto periodo che seguì l'intronizzazione di Esarhaddon. In virtù di quali elementi Parpola abbia collocato gli oracoli profetici in SAA 9 2 nel 679 a.C. è un interrogativo che si risolve identificando i riferimenti storici delle parole contenuti nei suddetti oracoli, i quali coincidono appunto con

³⁴⁰ de Jong, *op. cit.*, p. 260 nota 309.

³⁴¹ de Jong, *ivi*, p. 173.

³⁴² Parpola, *op. cit.*, p. 10; de Jong, *op. cit.*, pp. 261, 398.

quanto narrato nell'iscrizione Assur A³⁴³. De Jong non è d'accordo con la sistemazione cronologica di Parpola: gli oracoli profetici sono stati raccolti in un'unica collezione, ma ciò non significa che tutti debbano condividere la medesima datazione. Secondo lo studioso infatti, gli oracoli in SAA 9 2 abbracciano un periodo temporale più ampio rispetto a quello prospettato da Parpola (681-679 a.C.), in quanto contengono riferimenti ad eventi che accaddero dopo il 679 a.C.³⁴⁴.

Di seguito raccogliamo in una tabella alcune elementi ricorrenti negli oracoli profetici della collezione:

<p>Colofone: TA* <i>pi-i</i> (=issu/i <i>pî</i>) + nome del profeta/della profetessa + provenienza</p>	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.1: [TA* <i>pi-i</i> ^{md}PA]—<i>hu-sa-an-ni</i> URU.ŠÀ—URU-<i>a.a.</i>, “dalla bocca di Nabû]-hussanni di Assur” (i 14’); • SAA 9 2.2: [TA* <i>pi-i</i> MÍ.<i>ba-ia</i>]-[<i>a</i>] URU.<i>arba-il-[a.a]</i>, “[dalla bocca di Bay]â di Arbela” (i 35’); • SAA 9 2.3: TA* <i>pi-i</i> šá ^mla—<i>da-gil</i>—DINGIR URU.<i>arba-il-a.a.</i>, “dalla bocca di Lā-dāgil-ili di Arbela” (ii 28’); • SAA 9 2.4: TA* <i>pi-i</i> MÍ.<i>ur-kit-tu</i>—<i>šar-rat</i> URU.<i>kal-ḫi-tú</i>, “dalla bocca della donna Urkittu-šarrat di Kalḫu” (iii 18’);
<p>Riferimenti a “nemici”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.1: [LÚ.KÚR.MEŠ-<i>ka</i>] [<i>ú</i>]-<i>sa-pa-ak</i>, “afferrerò [i tuoi nemici]” (i 11’); • SAA 9 2.2: [LÚ.KÚR.MEŠ]-[<i>ka</i>*] <i>a-ka-šá-ad</i>, “sconfiggerò i tu[oi nemici]” (i 23’); • SAA 9 2.3: [LÚ].KÚR.MEŠ-<i>ka</i> <i>mar</i>* [<i>šu-nu-ni x x (x)</i>], “[Eliminerò] quanti nemici tu (hai)” (ii 1’); LÚ.KÚR.MEŠ-<i>ka</i> <i>ú-ša-a-na</i>, “fiuterò i tuoi nemici” ii 10’); • SAA 9 2.4: <i>ke-nu-ti</i>, “infedeli” (ii 29’; ii 32’); • SAA 9 2.5: <i>ši-ip-pu-tu</i> <i>ša</i> LÚ.[KÚR.MEŠ]-<i>ka</i> <i>a*-na*-sa-aḫ</i>, “toglierò via la copertura dei tuoi nemici” (iii 21’); <i>da-me</i> <i>ša</i> LÚ.KÚR.MEŠ <i>ša</i> LUGAL-<i>ia</i> <i>a-tab-ba-ak</i>, “spargerò il sangue dei nemici del re” (iii 22’); LÚ.KÚR.MEŠ (...) <i>ina</i> IGI GÌR.2-šú <i>ub-ba-la</i>, “porterò ai suoi

343 Parpola, *op. cit.*, p. LXIX.

344 de Jong, *op. cit.*, p. 250.

	<p>piedi (...) i nemici” (iii 23-25’);</p>
<p><i>lā ta-pa-làḥ</i>, “non temere!”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.2: [<i>la ta-pa-làḥ</i> ^m<i>aš-šur</i>—PAB—AŠ], “[non teme]re, Esarhaddon!” (i 15’); • SAA 9 2.3: [<i>la ta-pa-làḥ x x x x</i>]-[<i>ti</i>], “non temere” (ricostruito i 38’); • SAA 9 2.4: <i>la ta-pa-làḥ</i>, “non temere!” (iii 17’); • SAA 9 2.5: ^m[<i>aš-šur</i>—PAB—AŠ] <i>la ta-pa-làḥ</i>, “Esarhaddon, non temere!” (iii 19’; iii 29’); • SAA 9 2.6: [<i>la</i>] <i>ta-pa-làḥ</i>, “non temere” (iv 14’; iv 30’).
<p>Autopresentazione divina</p>	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.1: [<i>x x a-na-ku</i>]^d [<i>ba-ni-tu</i>], “[... io sono] la Creatrice” (i 5’)³⁴⁵; <i>[x x x x x] a-ni-nu</i> ^dIŠ.TAR.MEŠ, “siamo le dee” (i 8’); • SAA 9 2.2: [<i>x x x x x</i>]+[<i>x</i>] EN-šú-nu <i>a-na-ku</i>, “[...] Io sono il loro signore” (i 24’); • SAA 9 2.3: [<i>a-na-ku</i> ^d][<i>be</i>]-<i>let</i>—<i>arba-il</i>, “[io sono la] Signora di Arbela” (i 36’); • SAA 9 2.4: <i>a-bat</i> ^d15* šá URU.<i>arba-il a-bat šar-ra-ti</i> ^dNIN*.LÍL, “La parola di Ištar di Arbela, la parola della Regina Mullissu” (ii 30’); <i>a-bat</i> [^d15] [<i>šá</i> URU.<i>arba-il</i>], “la parola di Ištar [di Arbela]...” (ii 38’); • SAA 9 2.5: <i>a-na-ku</i> AD-<i>ka</i> AMA-<i>ka</i>, “Io sono tuo padre e tua madre” (iii 26’); • SAA 9 2.6: [<i>a-na-ku</i> ^d<i>ur</i>]-[<i>ki</i>*]-<i>tú</i>, “[Io sono Urk]jittu” (iv 8’);
<p>Protezione divina</p>	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.2: [<i>a-sa</i>]-[<i>hur</i>*] <i>ma-šar-ta-ka a*-na-šar</i>, “[ritornerò] da te e ti proteggerò” (i 19’); • SAA 9 2.3: <i>ša kal</i>—UD-<i>me kal-la-ma-[ri]</i> [<i>ma-šar-ta-ka</i>], “ti proteggerò tutto (il giorno) e al mattino presto” (ii 4-5’); <i>ina</i> É.GAL-<i>ka ú-ta-qa-an-ka ni-kit-tu ni-ir-ri-ṭu ú-šá-an-ša-ka</i>,

345 Secondo la ricostruzione di Parpola, vedi *op. cit.*, p. 14.

	<p>“ti terrò al sicoruo nel tuo palazzo e ti farò superare ansie e tremori” (ii 11-12’);</p> <ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.4: <i>ina</i> GIŠ.MI <i>maš-šur</i>—PAB—AŠ MAN KUR—<i>aš-šur</i>, “Esarhaddon, re d’Assiria è in protezione [= è (ben) protetto]” (iii 17’); • SAA 9 2.5: <i>a-na-šar</i>, “proteggerò (il re)” (iii 23’); <i>bir-ti i-zi-ri-ia am-ma-te-ia a-šá-kan-ka</i>, “ti posizionerò tra le mie braccia e avambracci” (iii 30-31’); • SAA 9 2.6: <i>[bé-et tal-la]-[ku*]-u-ni a-na-šar*-ka</i>, “[ovunque tu andr]ai, io ti sorveglierò” (iv 9’); <i>[bir-ti i]-[zi*]-ri-ia [am-ma-te-ia a]-[na]-šar-ka</i>, “[io proteg]gerò te [tra le mie b]raccia e [avambracci]” 8iv 22-23’)
Azione riconciliatrice della divinità	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.3: KUR—<i>aš-šur</i>.KI <i>is-si-ka [ú]-[sal-lam]</i>, “Io [riconcilierò] l’Assiria con te” (ii 3’); • SAA 9 2.5: DINGIR.MEŠ <i>[ze*-nu*-ti* TA* KUR*—aš-šur* ú*-sal*-lam*]</i>, “farò riconciliare gli irati dei con l’Assiria” (iii 20’); • SAA 9 2.6: <i>[x x x ú-sa]-[al*]-lam</i>, “[... io ri]concilierò [...]” (iv 19’).
Riferimenti agli dei babilonesi	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.1: <i>[x x x x] [ina]</i> É.SAG.ÍL, “[...] nell’Esagila” (i 9’); • SAA 2.3: DINGIR.MEŠ <i>ša</i> É.SAG.ÍL <i>ina</i> EDIN ḪUL* <i>bal-li* šar-bu-bu</i>, “gli dei dell’Esagila languiscono nelle steppe malvagie” (ii 24-25’); • SAA 9 2.6: <i>[x x x É.SAG].[ÍL] KÁ.DINGIR.KI</i>, “[... Esagi]la, Babilonia” (iv 4’).
Stabilizzazione, consolidamento della regalità di Esarhaddon	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.1: <i>[x x x x x] ú-ta-qa-an [GIŠ.GU.ZA² ša maš-šur—PAB]—AŠ* ú-ka-na</i>, “[...] metterò ordine e renderò duraturo [il trono di Esarha]ddon” (i 6-7’); • SAA 9 2.2: <i>a-ki šá pa-ni-ti [lu ina] [ur*]-ki-ti</i>, “[possa] [il fu]turo essere in accordo con il passato” (i 17-18’); <i>[x x x x x x x]+[x] ú-ka-na</i>, “[...] io renderò durevole” (=

	<p>consoliderò, i 31’);</p> <ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.3: <i>a-gu-ka [ú*]-[ka-na]</i>, “la tua corona [renderò durevole, consoliderò]” (ii 5’); • SAA 9 2.5: <i>KUR—aš-šur ú-ta-qa-an [LUGAL]-[u-tu ša] AN*-e ú-ta-qa-[an] [x x x x]</i>, “metterò ordine all’Assiria e alla reg[alità del] cielo”, (iii 32-33’); • SAA 9 2.6: <i>[x x x x] [LUGAL]-ta-ka ú-ta-qa-an</i>, “[...] metterò ordine alla tua regalità” (iv 27’).
--	---

Inoltre sono state individuate congruenze reciproche tra alcuni oracoli delle collezioni SAA 9 1.4 e 9 2.2:

<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.4: <i>60 DINGIR.MEŠ GAL MEŠ is-si-ia [...] ZAG-ka [...] 150-ka</i>, “sessanta dei [...] alla tua destra [...] alla tua sinistra” (ii 22’) 	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.2: <i>[60 DINGIR.MEŠ ina ZAG]-ia 60 DINGIR.MEŠ ina KAB-ia</i>, “sessanta dei alla mia destra] sessanta dei alla mia sinistra” (i 21’);
<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.4: <i>ur-ki-ú-te lu-u ki-i pa-ni-u-te</i>, “che il futuro possa essere come il passato” (ii 37’); 	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.2: <i>a-ki šá pa-ni-ti [lu ina] [ur*]-ki-ti</i>, “in accordo con il passato [possa (essere)] [il fu]turo” (i 17-18’);

Come è stato scritto nelle pagine precedenti, il colofone di SAA 9 1.4 menziona esplicitamente il nome “Bayâ”, pur con le sue ambiguità di attribuzione di genere. Il colofone di SAA 99 2.2 non è altrettanto chiaro: la ricostruzione del nome Bayâ è stata attribuita per tre motivi:

- i. tale nome si collocherebbe perfettamente nelle parti mancanti;
- ii. lo spazio sufficiente permetterebbe una tale ricostruzione;
- iii. il contenuto dell’oracolo avvalorerebbe la restaurazione di Bayâ³⁴⁶.

Altre congruenze si riscontrano tra SAA 9 1.10 e SAA 9 2.3:

³⁴⁶ Parpola, *op. cit.*, p. IL.

<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.10: <i>na-’i-da-an-ni</i>, “rendimi gloria!” (vi 13’) 	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.3: <i>at-ta a-na a.a-ši na-i-da-an-ni</i>, “quanto a te, rendimi gloria!” (ii 21’);
<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.10: [...] <i>[ni*]-ir-ri-tu</i> [...], “[...] tremore [...]” (vi 19’); 	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.3: [...] <i>ni-ir-ri-tu</i> [...], “[...] tremore [...]” (ii 12’);
<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.10: <i>ina ŠÀ-bi É.GAL-ka ta-taq-qu-un</i>, “sarai al sicuro nel tuo palazzo” (vi 25-26’); 	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.3: <i>ina É.GAL-ka ú-ta-qa-an-ka</i>, “ti terrò a sicuro nel tuo palazzo” (ii 11’);
<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.10: <i>DUMU-ka DUMU—DUMU-ka LUGAL-u-tú ina bur-ki šá</i> ^dMAŠ <i>ú-pa-áš</i>, “tuo figlio e tuo nipote eserciteranno la regalità nel grembo di Ninurta” (vi 27-30’); 	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.3: <i>DUMU.UŠ-ka DUMU.UŠ—DUMU.UŠ-ka LUGAL*-u-tu ina IGI</i> ^dMAŠ <i>up-pa-áš</i>, “tuo figlio e tuo nipote eserciteranno la regalità dinanzi a Ninurta” (ii 13-14’);
<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.10: <i>ki-i UD-mu i-ši-šu-u-ni zi-qa-a-ti lu-ki-il-lu</i>, “quando il giorno declina fa prendere loro le torce!” (vi 14-17’) 	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.3: <i>ar-ḫi-iš 2 GÍBIL.MEŠ ina pa-ni-šú-nu lu-še-ši-ú lil-li-ku šu-lam-ka li-iq-bi-u</i>, “Lascia rapidamente inviare alla loro presenza due offerte bruciate e lasciali andare e annunciare il tuo benessere!” (ii 24-27’);

Le corrispondenze si originano dal medesimo enunciatore, Lā-dāgil-ili, profeta il cui nome significa “colui che non vede Dio” e, bisogna ricordarlo, dalla medesima mano scribale delle collezioni 9 1 e 2.

La collezione SAA 9 2 è caratterizzata da un tono che vuole essere più rassicurante possibile, ma allo stesso tempo non risparmia al suo destinatario memorandum di impellente urgenza, come la restaurazione dei culti babilonesi, i cui dei vagavano errabondi all’aperto, furiosi e privi di una dimora. Le divinità parlanti ribadiscono ancora il proprio ruolo, passato e futuro:

Passato	Futuro
<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.4: <i>ur-ki-ú-te lu-u ki-i pa-ni-u-te</i>, “che il futuro possa essere come il passato” 	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.5: <i>ši-ip-pu-tu ša LÚ.[KÚR.MEŠ]-ka a*-na*-sa-aḫ</i>, “toglierò via la copertura dei

<p>(ii 37’);</p> <ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.2: <i>a-ki šá pa-ni-ti [lu ina] [ur*]-ki-ti</i>, “in accordo con il passato [possa (essere)] [il fu]turo” (i 17-18’); 	<p>tuoi nemici” (iii 21’);</p> <p><i>da-me ša LÚ.KÚR.MEŠ ša LUGAL-ia a-tab-ba-ak</i>, “spargerò il sangue dei nemici del re” (iii 22’);</p> <p>e simili, v. sopra.</p>
<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.1: <i>[ai*]-’u šá-a-ru ša i-di-ba-ka-a-ni a-qa-pu-šú la ak-su-pu-u-ni</i>, “quale vento ha soffiato contro di te, la cui ala non ho spezzato?” (i 6-7’); <i>ai-ú-te di-ib-bi-ia ša aq-qa-ba-kan-ni ina UGU-ḫi la ta-zi’-zu-u-ni</i>, “Quali parole ti ho detto sulle quali non puoi contare?” (i 15-17’); 	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.3: <i>ina É.GAL-ka ú-ta-qa-an-ka</i>, “ti terrò a sicuro nel tuo palazzo” (ii 11’); e simili, v. sopra.
<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.4: 60 DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ <i>is-si-ia [...]</i> ZAG-ka [...] 150-ka, “sessanta dei [...] alla tua destra [...] alla tua sinistra” (ii 22’) • SAA 9 2.2: [60 DINGIR.MEŠ <i>ina</i> ZAG]-ia 60 DINGIR.MEŠ <i>ina</i> KAB-ia, “sessanta dei alla mia destra] sessanta dei alla mia sinistra” (i 21’); 	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.6: UD.MEŠ <i>ar-ku-u-[te]</i> MU.AN.NA.MEŠ <i>da-ra-[te]a-na</i> ^maš-šur—PAB-AŠ LUGAL-[ia] <i>a-da-an-na [o]</i>, “Darò lunghi giorni e anni senza fine ad Esarhaddon, mio re!” (iii 11-14’); UD.MEŠ <i>ar-ku-u-ti</i> MU.MEŠ <i>da-ra-a-ti a-dan-ak-[ka]</i>, “ti elargirò giorni lunghi e anni senza fine” (iv 15-17’);
<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.4: <i>aš-šur is-si-ka ú-sa-lim</i>, “Ho riconciliato Aššur con te” (ii 31’); 	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.10: DUMU-ka DUMU-DUMU-ka LUGAL-u-tú <i>ina bur-ki šá</i> ^dMAŠ <i>ú-pa-áš</i>, “tuo figlio e tuo nipote eserciteranno la regalità nel grembo di Ninurta” (vi 27-30’); • SAA 9 2.3: DUMU.UŠ-ka DUMU.UŠ—DUMU.UŠ-ka LUGAL*-u-tu <i>ina</i> IGI ^dMAŠ <i>up-pa-áš</i>, “tuo figlio e tuo nipote eserciteranno la regalità dinanzi a Ninurta” (ii 13-14’);
<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 1.4: <i>še-ḫe-ra-ka a-ta-ša-ak-ka</i>, “ti 	<ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.5: KUR—<i>aš-šur ú-ta-qa-an</i> [LUGAL [u tu

<p>ho preso (quando eri) piccolo” (ii 32’);</p> <ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.5: <i>a-na-ku AD-ka AMA-ka bir-ti a-gap-pi-ia ur-ta-bi-ka</i>, “Sono tuo padre e tua madre, ti ho cresciuto tra le mie ali” (iii 26-27’). 	<p><i>ša]</i> AN*-<i>e ú-ta-qa-[an]</i> [<i>x x x x</i>], “metterò ordine all’Assiria e alla reg[alità del] cielo”, (iii 32-33’);</p> <ul style="list-style-type: none"> • SAA 9 2.6: [<i>x x x x</i>] [<i>LUGAL]-ta-ka ú-ta-qa-an</i>, “[...] metterò ordine alla tua regalità” (iv 27’). e simili v. sopra.
---	--

Ma è senza dubbio la restaurazione di Babilonia, dei suoi templi e dunque dei suoi culti l’impegno principale che si era assunto Esarhaddon. I rapporti tra Babilonia e Assiria durante il regno di Sennacherib si erano incrinati drammaticamente, ma la nascita e l’ascesa al trono di Esarhaddon erano guardati con speranza da entrambe le parti, nonché il suo ruolo benefico e favorevole su Babilonia (e non solo) era stato confermato da ogni sorta di buon presagio, come ricorda con tanta premura quanta faziosità Bēl-ušēzib, l’astrologo babilonese, in una lettera (SAA 10 109):

“Sono Bēl-ušēzib, il tuo servo e il tuo cane che ti teme [...]. Perché [il re mio signore ha convoca]to i profeti e le profetesse qu[ando io ho rivelato] le molte [co]se che avevo sentito a Ninive, (mentre) [io, che] bloccai l’esorcista con la mia bocca e [and]ai per rendere omaggio al principe ereditario mio signore, che ha evitato l’esecuzione [fuggendo] alla Torre, il cui omicidio insieme ai tuoi servi [è stato tramato] ogni giorno, e che ha riferito il presagio della regalità del mio signore il principe ereditario Esarhaddon all’esorcista Dadā e la regina madre, dicendo: “Esarhaddon ricostruirà Babilonia e ripristinerà Esaggil (^{m[d]}*aš-šur—ŠEŠ—SUM-na TIN.TIR.KI ep-pu-uš É.SAG.ÍL ú-šak-lal*), e [onorerà] me”

Salito al trono e incoronato sotto i migliori auspici, Esarhaddon avrà percepito il “problema Babilonia” come una tormentosa spada di Damocle, le cui conseguenze, in termini religiosi e politici qualora non avesse risolto l’annosa questione, sarebbero state devastanti. Licenziata la guerra con i fratelli, Esarhaddon si preparò a disciogliere problemi ben più impegnativi e pressanti, quali appunto la restaurazione di Babilonia e dei templi e culti babilonesi, che suo padre aveva distrutto, restaurazione che i profeti e le profetesse di corte si sincerano di rammentare.

Nell’oracolo SAA 9 2.2 a parlare è forse proprio Bēl/Marduk, il patrono di Babilonia. Si presenta dichiarando *EN-šú-nu a-na-ku*, “Io sono il loro signore” (i 24’), ma non è ciò che ha

convinto gli studiosi ad attribuire a questo “signore” l’identità di Bēl/Marduk³⁴⁷. La precedente affermazione, ricostruita, su [60 DINGIR.MEŠ *ina* ZAG]-*ia* 60 DINGIR.MEŠ *ina* KAB-*ia*, “sessanta dei alla sua destra e sessanta dei alla sua sinistra” (i 21’), era stata formulata in maniera quasi analoga e pronunciata in un altro oracolo (SAA 9 1.4), stavolta esplicitamente, da Bēl.

Gli dei babilonesi sono descritti vagabondare all’aperto, in luoghi connotati demonicamente, nell’oracolo 2.3. Nei confronti di costoro Esarhaddon deve immediatamente fare delle offerte sacrificali che verranno portate alla presenza divina e attraverso le quali verrà reso noto alle divinità il benessere (*šulmu*) del sovrano assiro. De Jong fa notare che potrebbe essere un rapporto tra l’oracolo SAA 9 2.4 in cui si fa richiesta al re di compiere sacrifici il cui messaggio di *šulmu*, “benessere” viene trasmesso agli dei, e il messaggio di [*šul*]-*me* [*šá*] [^m*aš-šur*—PAB]—AŠ*, “benessere di Esarhaddon” (i 33’) che una divinità (Bēl/Marduk?) sembra inviare in SAA 9 2.3. Secondo lo studioso, forse l’oracolo 2.2 venne pronunciato in reazione alle offerte di cui si parla in 2.3³⁴⁸. Altro possibile riferimento agli dei babilonesi è nell’oracolo SAA 9 2.5, in cui una divinità, forse Ištar³⁴⁹, dice: DINGIR MEŠ [*ze**-*nu**-*ti** TA* KUR*—*aš-šur** *ú**-*sal**-*lam**], “riconcilierò gli dei arrabbiati con l’Assiria” (iii 30’), rabbia degli dei, di Marduk in particolare, che viene messa da parte in SAA 13 139. Infine, in SAA 9 2.6 leggiamo [*x x x* É.SAG].[ÍL] KÁ.DINGIR.KI, “[... Esagil]a, Babilonia” (iv 4’), nonché [*x x x* *ú-sa*]-[*al**]-*lam*, “[Io ri]concilierò [...]” (iv 19’), frammenti di un messaggio in cui *Urkittu* (nome ricostruito in iv 8’) svolgeva forse e ancora il ruolo di mediatrice tra il mondo divino e il mondo umano.

Contrariamente alla tesi di Parpola, secondo il quale, ricordiamo, la collezione SAA 9 2 è da inserire nel periodo storico che succedette immediatamente all’ascesa al trono di Esarhaddon e contemplò i primi anni del suo regno (681-679 a.C.)³⁵⁰, de Jong ritiene che gli oracoli nella collezione 2 abbraccino un arco di tempo più ampio. Vi sono, ad esempio, diversi oracoli che si situano durante l’allontanamento di Esarhaddon, nei due mesi che precedettero il suo ritorno, la liquidazione dei suoi fratelli e la sua intronazione. Il primo degli oracoli che, secondo de Jong, fa riferimento a questo periodo è SAA 9 2.1:

(*Incipit* rotto)

[.....p]arlò

347 de Jong, *op. cit.*, pp. 262-263.

348 de Jong, *op. cit.*, p. 262, nota 320.

349 In virtù del suo rinomato ruolo di riconciliatrice e mediatrice divina.

350 Parpola, *op. cit.*, p. LXIX.

[.....ho rinf]orzato
[.....] la loro
[.....] Io darò
[..... Io sono] la Creatrice.
Io metterò [.....] in ordine e consoliderò [il trono di Esarha]ddon.
[.....]. Siamo le dee
[.....nel]l'Esagila.
Esarhaddon, re dell'Assiria! Io afferrerò [i tuoi nemici] e li calpesterò [sotto i miei piedi].
[Non te]mere, madre del re.
[Dalla bocca di Nabû]-hussanni di Assur.

L'indizio è al r. i 13', dove leggiamo *[la ta-pa]-[al*]-li-ḫi* AMA—MAN, “[non te]mere, madre del re”. Come fa notare de Jong, sembra che durante l'assenza di Esarhaddon, la regina-madre Naqi'a abbia attivamente cercato supporto per il figlio³⁵¹, come si evince dai quattro oracoli a lei indirizzati, che sono i seguenti con i rispettivi riferimenti a Naqi'a:

SAA 9 1.7	<i>at-ti at-ti-ma</i> , “tu (f.) sei tu” (v 8');
SAA 9 1.8	<i>a-na</i> AMA—LUGAL, “alla madre del re” (v 13');
SAA 9 2.1	<i>[la ta-pa]-[al*]-li-ḫi</i> AMA—MAN, “[Non te]mere, madre del re” (i 13');
SAA 9 2.6	<i>[x x x x] [la*] ta-pal-li-ḫi</i> , “[.....], “non temere (f.)” (iv 28') ³⁵² .

In questi quattro oracoli Naqi'a rende manifesta la sua instancabile volontà di ottenere supporto divino, da diverse divinità e in diverse città:

351 de Jong, *op. cit.*, p. 256.

352 La ricostruzione di “Per quanto riguarda te, madre del re” laddove i segni sono indecifrabili o mancanti ([xxx]) si basa sulla precedente ricostruzione in SAA 9 2.1 r. i 13', dove *[la ta-pa]-[al*]-li-ḫi* è seguito dal trasparente AMA—MAN, “[Non te]mere, madre del re”.

CITTÀ	DIVINITÀ
SAA 9 1.7: Non menzionata.	SAA 9 1.7: Non menzionata.
SAA 9 1.8: <i>ša pi-i MÍ.NIN—AD-ša DUMU.MÍ URU.arba-il</i> , “per bocca di Aḫat-abīša, figlia di Arbela”, (v 24-25’);	SAA 9 1.8: “ <i>a-na-ku^dbe-let—arba-il</i> ”, “Io sono la Signora di Arbela” (= Ištar, v 12’);
SAA 9 2.1: <i>[TA^v pi-i^{md}PA]—ḫu-sa-an-n URU.ŠÀ—URU-a.a</i> , “[dalla bocca di Nabû]-ḫussanni di Assur” (i 14’);	SAA 9 2.1: <i>[x x a-na-ku?] [d]ba-ni-tu</i> , “[...Io sono] la Creatrice”, (= Bānītu, i 5’);
SAA 9 2.6: <i>[x x x É.SAG].[ÍL] KÁ.DINGIR.KI</i> , “[...Esagi]la, Babilonia” (iv 4’);	SAA 9 2.6: <i>[a-na-ku^dur]-[ki*]-tú</i> , “[Io sono l’Uruk]ita” (= Ištar di Uruk, iv 8’);

Pertanto è plausibile pensare che gli oracoli 2.1 e 2.6 siano stati realizzati mentre Esarhaddon era esiliato, al rifugio, lontano dalla capitale dove i suoi fratelli avevano ucciso Sennacherib, il proprio padre, e si apprestavano a detenere il potere per i due mesi che precedettero il ritorno in patria del fratello minore, designato erede al trono³⁵³.

Secondo de Jong anche l’oracolo 2.5 è da ambientare in questo delicato periodo³⁵⁴, in virtù del riferimento alla futura riconciliazione tra l’Assiria e gli DINGIR.MEŠ *[ze*-nu*-ti**, “dei arrabbiati” (iii 20’), forse gli dei babilonesi abbandonati dal loro regale vassallo incaricato.

SAA 9 2.2 e 2.3, causa riferimenti alla volontà divina di “consolidare” la corona di Esarhaddon (2.2 i 31’; 2.3 ii 5’) si collocherebbero invece entrambi nel primo periodo del suo regno.

SAA 9 2.4 è “un oracolo” che si distanzia rispetto agli altri nella medesima collezione: de Jong ritiene che debba essere considerato come un unico oracolo, ma come la somma di più oracoli³⁵⁵. Una possibile evidenza è la ricorrente formula di introduzione oracolare della parola divina, che si ripete per tre volte nella stessa unità testuale:

- *a-bat^d15* šá URU.arba-il a-bat šar-ra-ti^dNIN*.LÍL*, “La parola di Ištar di Arbela, la parola della Regina Mullissu” (ii 30’);

353 de Jong, *op. cit.*, p. 259.

354 de Jong, *ibidem*.

355 de Jong, *ivi*, 264-265.

- *a-bat* [^d15] [šá URU.arba-il], “La parola di Ištar [di Arbela]” (ii 38’).

2.4 potrebbe inoltre essere un’antologia di oracoli. Ištar riferisce un disperato appello a lei rivolto:

[*a*-ke**]-*e** *a*-ke-e* ša *a-na** LÚ*. [ERIM²MEŠ] *ma-a’-du-ti* *ú*-[[sa²]]-na-’u-[x-ni]* *ma-a im—*
ma-ti KUR *na-ku-ru ib-ba-áš-ši*, “Come, come (rispondere) a coloro che ... i molti [uomini] che dicono, «Quando avverrà un cambiamento in patria?»” (iii 7-9’)

a questa domanda, Ištar/Mullissu reagisce in ii 31-33’:

a-da-gal as-sa-nam-me ú-ḥa-a.a-a-ṭa** *la ke-nu-ti ina* ŠU.2 LUGAL-*ia a-šá-kan*, “Io guarderò, ascolterò, cercherò gli infedeli, e li metterò nelle mani del mio re”.

Da ciò si desume che l’ascesa al trono di Esarhaddon, nonostante i numerosi auspici favorevoli, non ebbe inizio nel migliore dei modi, ed infatti pare che all’alba della sua intronazione già si verificarono degli spiacevoli episodi che destarono un senso di insicurezza e instabilità tra le persone. Un possibile motivo di turbamento potrebbero essere state le diverse e fallimentari cospirazioni contro Esarhaddon avvenute intorno al 675-674 a.C.³⁵⁶, di cui ci informa la lettera SAA 10 112 dell’onnipresente Bēl-ušēzib.

Inoltre nell’“antologia” di oracoli 2.4 si menzionano anche diverse nazioni straniere:

- NIM.MA.KI-*a.a*, Elam (iii 12’);
- KUR.*man-na-a.a*, Mannea (iii 13’);
- KUR.URI-*a.a*, Urartu (iii 13’);
- ^m*mu-gal-li**, Mugallu (di Melid) (iii 14’).

Queste citazioni verosimilmente rinviano alle spedizioni che Esarhaddon fece contro di esse, che si collocano tutte tra il 675 e 674 a.C.³⁵⁷.

All’interno di una collezione di oracoli profetici ci sarebbe, in conclusione, una unità testuale all’interno della quale sono confluiti diversi oracoli, i quali in un’ultima fase sono stati

356 de Jong, *op. cit.*, p. 265.

357 de Jong, *ibidem*.

sottoposti ad una rielaborazione letteraria, prima di essere inseriti nella collezione³⁵⁸, quest'ultima databile tra il 675-672 a.C.³⁵⁹

4.3.3. SAA 9 3

SAA 9 3 costituisce un caso diverso rispetto alle precedenti collezioni.

Parpola ritiene che SAA 9 3 contenga sei oracoli enunciati da un singolo profeta in un'occasione speciale (vedi dopo). Il portavoce non è menzionato per nome dopo ogni oracolo profetico, ma è solo nel colofone dell'oracolo 3.6 che leggiamo la parola LÚ.*ra-gi-mu*, preceduta da un nome proprio di difficile ricostruzione. Parpola restaura il nome di Lā-dāgil-ili, profeta degli oracoli 1.10 e 2.3, per i seguenti motivi:

- i. per l'ampiezza dello spazio che precede l'ultima parte del nome, peraltro certa, permette di ricostruire "Lā-dāgil";
- ii. poiché nessun altro nome profetico nel *corpus* termina con l'elemento DINGIR;
- iii. in virtù dell'autorevolezza di Lā-dāgil-ili, che è compatibile con l'importanza del testo;
- iv. sulla base delle affinità tra SAA 9 3.6 e 1.10 e 2.3, gli altri oracoli del profeta.

Parpola prosegue sottolineando il fatto che, nonostante dichiarazione d'autore nel colofone al termine di SAA 9 3.6 si riferisca solo agli ultimi due oracoli, poiché questi ultimi sono separati dai precedenti oracoli da doppia linea divisoria, non ci sarebbe motivo di credere che Lā-dāgil-ili non sia l'autore anche degli oracoli precedenti dell'unità testuale, e sarebbe inverosimile pensare che l'autore che ha pronunciato gli oracoli 3.2 e 3.3, il cui contenuto è di estrema importanza ideologica, sia rimasto anonimo³⁶⁰.

de Jong ritiene invece che SAA 9 3 non debba essere considerata una collezione di oracoli profetici. La doppia linea che separa i primi tre oracoli dagli ultimi due indica chiaramente che si tratta di due unità diverse: nei primi tre oracoli infatti è Aššur la divinità protagonista, mentre gli ultimi due oracoli sono introdotti come *a-bat* ^d15 šá URU.*arba-il*, "parola di Ištar di Arbela". Gli ultimi due oracoli inoltre, sembrano simili nella formulazione, tale che l'attribuzione al medesimo

358 de Jong, *op. cit.*, p. 404.

359 de Jong, *ibidem*.

360 Parpola, *op. cit.*, pp. LXIII-LXIV.

profeta è plausibile ma, mentre 3.4 non può essere considerato un oracolo profetico vero e proprio, piuttosto una rielaborazione letteraria di un originale messaggio profetico, 3.5 soddisfa appieno una classificazione come oracolo profetico³⁶¹. I primi tre testi invece sono da considerarsi come parole divine, ma non come oracoli profetici; in particolare, de Jong etichetta i primi tre oracoli aventi per protagonista Aššur come un “testo cerimoniale-culturale”³⁶².

Entrambi gli studiosi di cui sono state sommariamente riportate le opinioni divergenti, sono tuttavia favorevoli nell’interpretare 3.1, 3.2 e 3.3 come testi che vennero pronunciati alla fine del 681 a.C., durante il rituale di incoronazione di Esarhaddon nell’Ešarra, il tempio di Aššur in Assur. Si tratterebbe dunque di tre testi-“commentari cultuali”³⁶³, in virtù di molteplici riferimenti a oggetti e azioni tipicamente cultuali, specialmente in SAA 9 3.1:

SAA 9 3.1, r. i 14’	<i>[i-Sîn-nu ina] [É].ŠÁR.RA ^daš-šur is-sa-kan,</i> “Aššur ha organizzato [una festa nell’]Ešarra”
SAA 9 3.1, r. i 18’:	<i>[x x x x i]-[na*]-áš-ši,</i> “[...in]nalza” ¹
SAA 9 3.1, r. i 23’:	<i>[x x x x]-šú i-šar-ru-pu,</i> “[...] essi bruciano” ²
SAA 9 3.1, r. 20-21’:	<i>[x x x x]-[ti] ina IGI ^daš-šur,</i> “[...] dinanzi ad Aššur”; <i>[x x x]-[a²]-ni TA* ^maš-šur—PAB—AŠ,</i> “[...] con Esarhaddon” ³

¹: la ricostruzione di *i]-[na*]-áš-ši* si basa sul fatto che solo il verbo *našû* termina in questo modo stando ai dati in SAA. Il verbo *našû* è utilizzato nei testi rituali in riferimento al re che innalza la corona di Aššur e le armi di Mullissu, come si evince da un altro testo nel quale il verbo compare³⁶⁴:

a-ga-a ša aš-šur u GIŠ.TUKUL. MEŠ ša ^dNIN.LÍL i-na-ši-a, “innalza la corona di Aššur e le armi di Mullissu”³⁶⁵.

361 de Jong, *op. cit.*, pp. 173-174.

362 de Jong, *ivi*, p. 185.

363 de Jong, *ivi*, p. 250.

364 Parpola, *op. cit.*, p. 22, nota i 18.

365 Rituale di Incoronazione Reale, SAAO: State Archives of Assyria Online, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>. SAA 20 007 (KAR 135+ KAR 137+ KAR 216), <http://oracc.org/saao/P282609/>.

²: L'oggetto del bruciare sono probabilmente delle piante aromatiche³⁶⁶, ŠEM.MEŠ (*riqê*), di cui si fa menzione in un testo, il "Protocollo per il Pasto Regale":

ina bir-ti GIŠ.[BANŠUR].MEŠ *ša* DUMU.MEŠ—MAN *ù ša* LÚ*.GAL.MEŠ

LÚ*.šá—É—02-*i iz-za-a-zu* GIŠ.zi-qa-a-te *ú-kal-lu*

GIM *nap-tu-nu ma-a'-da qar-ru-ub ina bir-ti* GIŠ.[BANŠUR].MEŠ

ša DUMU.MEŠ—MAN *ù ša* LÚ*.GAL.MEŠ. ŠEM.MEŠ *ma-a'-du-u-te*

i-šar-ru-pu DUG.GÚ.ZI.MEŠ *dan-na-a-te i-kar-[ru-ru]*

"I domestici stanno tra i tavoli dei figli del re e dei magnati, brandendo torce. Quando la maggior parte del pasto è stato servito, i domestici bruciano diverse sostanze aromatiche tra i tavoli dei figli del re e dei magnati."³⁶⁷.

³: Le righe i 21-21' si riferiscono forse a una processione guidata dal re, al termine della quale dei sacrifici venivano offerti dinanzi alla statua di Aššur³⁶⁸.

In SAA 9 3.3 è trasparente il riferimento a specifici atti rituali nella cerimonia culturale:

Ì—DÙG.GA *i-za-ar-ri-qu* UDU.SISKUR.MEŠ *ep-pu-šú* ŠEM. HI.A *il-lu-ku*, "viene sparso olio fragrante, i sacrifici vengono effettuati, la sostanza aromatica è bruciata" (ii 29-31').

Nel testo SAA 9 3.1 inoltre non viene menzionato un profeta o qualsiasi altro riferimento al fenomeno profetico, e non vi è alcun termine correlato all'atto del parlare³⁶⁹.

Neppure SAA 9 3.2 e 3.3 esplicitano riferimenti a profeti o al fenomeno profetico: questi testi si autodefiniscono *šul-mu*, "oracolo di benessere". Mentre SAA 9 3.1 descrive e prescrive un rito cerimoniale, i due testi successivi sono *šul-mu* pronunciati in una cerimonia-*adê*, come è statuito al termine di SAA 9 3.3:

tup-pi a-de-e an-ni-u šá* ^d*aš-šur ina* UGU *ha-'u-u-ti ina* IGI LUGAL *e-rab*, "questa tavoletta del patto di Aššur entra alla presenza del re su un cuscino" (ii 27-28').

366 Parpola, *op. cit.*, p. 22, nota i 23.

367 SAA 20 33 (MVAG 41 60f), <http://oracc.org/saao/P336246/>.

368 Parpola, *op. cit.*, p. 22, nota i 23.

369 *abat*, "parola di" (SAA 9 2.4 ii 30'; 3.4 ii 33-34; 3.5 iii 16-17; 5:1; 7:2); *iqabbi*, "lui dice" (SAA 9 8:2), *iqṭibi*, "lui disse" (SAA 9 8:4); *aqṭibak lā aslīk[a]*, "ti ho parlato, non ti ho mentito" (SAA 1.6 iii 31'-32').

Tanto in 3.2 quanto in 3.3 il *focus* descrittivo e narrativo è su Aššur, il quale nel testo precedente (SAA 9 3.1) aveva organizzato una festa nel suo tempio, e nei successivi due testi viene celebrato come fedele alleato e supporto regale, come un dio attento e ricettivo alle suppliche del re, il quale in una situazione disperata si era rivolto a lui in lacrime.:

at-ta pi-i-ka tap-ti-ti-a ma-a a-ni-na ^d*aš-šur**, “tu hai aperto la bocca e (hai pianto): «Ascoltami, Aššur!»” (ii 12-13’);

Aššur ha sentito la preghiera del suo protetto, e ha immediatamente agito in suo favore:

Ti ho sentito piangere. Sono scaturito fuori come bagliore impetuoso dall’ingresso del cielo, per lanciare giù fuoco e lasciare che questo li divori.

Tu eri nel mezzo, così ti ho rimosso dalla loro presenza. Li ho guidati sulla montagna e ho fatto piovere grandine e fuoco del cielo su di loro.

Ho massacrato i tuoi nemici e riempito il fiume con il loro sangue. Lasciali guardare [cio] e lodami, (poiché) io sono Aššur, signore degli dei. (ii 14-25’)

SAA 9 3.3 riferisce il medesimo episodio narrativo nell’iscrizione Ninive A, ma la prospettiva è diversa: mentre nell’iscrizione è Esarhaddon l’indiscusso protagonista che lotta strenuamente contro i suoi fratelli per il trono, in 3.3 chi ha in mano le redini della situazione è Aššur, che viene dipinto come colui che praticamente decide il corso della storia, e che anzi “rimuove” Esarhaddon dalla mischia di disordine e violenza, e si occupa egli stesso di risolvere la situazione a vantaggio del principe designato³⁷⁰.

SAA 9 3.3 si conclude con una definitiva designazione dei tre testi che compongono la prima parte della tavoletta, e che, lo ricordiamo, costituisce un’unità testuale autonoma rispetto alle successive due: 3.1, 3.2 e 3.3 sono *tup-pi a-de-e šá* ^d*aš-šur*, “tavoletta del patto di Aššur”³⁷¹.

Le due unità seguenti sono a loro volta due testi differenti.

370 de Jong, *op. cit.*, p. 410.

371 «The expression *adê ša Aššur* means *adê* sworn to, and guarded by, Aššur», de Jong, *op. cit.*, p. 411 nota 211.

SAA 9 3.4

La parola di Ištar di Arbela (*a-bat*^{d15} *šá* URU.*arba-il*) ad Esarhaddon, re di Assiria:

Giungete, dei, miei padri e fratelli, [prendete parte al] pat[to...]

(Forse una linea rotta)

[Lei piazz]ò una fetta sulla [terr]azza

e diede loro acqua da un recipiente da bere.

Lei riempì una caraffa di [...] con acqua dal recipiente e la diede a loro con le parole (*ma-a ta-qab-bi-a*):

«Nei vostri cuori dite: “Ištar è piccola”³⁷², e andrete melle vostre città e distretti, mangerete (il vostro) pane e dimenticherete questo patto.

(Ma quando) berrete quest’acqua, vi ricorderete di me e manterrete questo patto che ho fatto per il bene di Esarhaddon».

In questo testo, che si presenta come *abat* di Ištar e che non è un vero e proprio oracolo profetico, ma più un derivato letterario della profezia, uno dei protagonisti, oltre alla dea, è l’acqua. Parpola fa notare che, sebbene la descrizione delle azioni di Ištar possa essere interpretata come un resoconto di una visione o di un sogno di un profeta, è più probabile che il passaggio rappresenti un *topos* mitico che veniva recitato in occasioni simili e ben noto al pubblico presente³⁷³. Inoltre, come si evince dalle righe finali, l’intera cerimonia doveva avere uno scopo mnemonico³⁷⁴, che coincide con il fatto che il “recipiente d’acqua” aveva un ruolo molto importante nelle libagioni per gli dei e le statue divine, come si evince dal confronto tra la parola *šaršāru* “recipiente d’acqua”³⁷⁵, *šarruru*, “libare”³⁷⁶ e *šurāru* “libagione”³⁷⁷.

SAA 9 3.4, la “parola di Ištar”, non sembra esattamente un oracolo profetico, ma più una rielaborazione, un derivato letterario di una profezia, o ancora una libera elaborazione letteraria descrittiva parte della cerimonia culturale coinvolta nel rito di incoronazione del re³⁷⁸. La

372 *pāqtu*, “leggero, inconsistente, piccolo” (iii 8’), che non ha ovviamente a che fare con il suo potere o la sua sfera di influenza, ma più probabilmente si riferisce alla statura di Ištar (Parpola, *op. cit.*, p. 25).

373 Parpola, *op. cit.*, p. 25.

374 *Ibidem*.

375 CAD S, p. 115, s.v. *šaršaru* B.

376 *Šarāru* A: 1) scorrere, fluire, gocciolare; 2) *šurruru*, “libare, versare” (solo neoassiro): «essi collocarono contenitori per bere con birra e vino presso i grandi dei Antu e presso Gilgāmeš TA *libbi ú-ša-ru-ru* e fecero libagioni per loro» (Von Soden, ZA p. 45, vv. 44-47), CAD S, pp. 105-106, s.v. *šarāru*.

377 *Šurāru* B, “offerta di libagione”: *ša la* GEŠTIN *šu-ra-ri la ḫariāte ina pan Aššur umalliu*: «durante il mese di Tašrītu loro non riempiono (i contenitori per bere con) vino da libagione né i contenitori-*ḫarū* (con birra) presso (l’immagine di) Aššur» (ABL, p. 42 r.8), CAD S, p. 256, s.v. *šurāru* B.

378 de Jong, *op. cit.*, pp. 174, 405.

descrizione delle azioni che la dea compie è sequenziale e ritmata da una serie di gesti espressi attraverso verbi alla terza persona singolare e femminile (*ta-si-qi-šú-[nu*]* iii 3; *tu-um-ta-al-li* iii 5; *ta-at-ta-an-na-šú-nu* iii 6), e infine dalle parole della dea. Nel suo discorso, Ištar si presenta come colei che ha mediato tra gli dei, “padri e fratelli”, e gli uomini, e ha coinvolto i primi nel patto di fedeltà. In funzione di mediatrice e riconciliatrice tra mondo umano e divino, è anche colei che svolge un ruolo attivo nello spazio e narrazione immaginari, compiendo quei gesti che simbolicamente cementificano l'alleanza tra mondo celeste e terreno. Infatti, Ištar fa notare che solo attraverso questo rito- bere l'acqua del recipiente- i partecipanti al rito saranno pienamente coscienti e consapevoli del patto stabilito nella vita quotidiana.

SAA 9 3.5

La parola di Ištar di Arbela ad Esarhaddon, re di Assiria:

Come se non ti avessi dato niente!

Non ho forse piegati i quattro montanti³⁷⁹ dell'Assiria (*si-ip-pi šá KUR—aš-šur*), e non li ho forse dati a te? Non ho sconfitto i tuoi nemici? Non ho raccolto coloro che ti odiano e i tuoi nemici [come far]falle?

[Per quanto riguarda t]e, cosa mi hai dato?

[Non c'è ci]bo per il mio banchetto, come se non ci fosse un tempio; Io [sono priva]ta del mio cibo, sono p[riva]ta della mia coppa! Io le sto aspettando, ho posto i miei occhi su di loro.

Invero, stabilisci una coppa di cibo e una caraffa di birra dolce! Lascia che io li prenda e metta nella mia bocca verdure e zuppa, lasciarmi riempire la coppa e lasciarmi bere da essa, fammi ristorare i miei amuleti!

(rotto)

lasciami sollevare [...]

[lascia m]i andare [...]

Giunsi [...]

e organizzai [una fes]ta [...].

[Quando] Io ero [qui, loro dissero: “Noi sappiamo] che tu sei Ištar [di A]rbela”.

³⁷⁹ *Sippu*: 1) stipite, telaio (della porta di case private, templi o palazzi; al genitivo); 2) parte delle viscere della pecora; 3) entrata, via d'ingresso della città (CAD S, pp. 300-304, s.v. *sippu*). Secondo Parpola, probabilmente si fa riferimento ai quattro centri urbani dell'Assiria: Assur, Kalḫu, Ninive e Arbela (*op. cit.*, p. 26).

Io partii [dall'As]siria per vedere il tu[o successo], per percorrere le montagne [con i miei piedi], [e parlar]e a proposito di Esarhaddon.

[Or]a gioisci, Esarhaddon! [Io ho piega]to [i quattro portant]i dell'Assiria e li ho dati a te; Ho sconfitto i tu[oi nemici. Lo stato d'animo delle persone] che stanno con te si è capovolto.

[Da ques]to puoi vedere [che] Io sono [Ištar di]Arbela.

[Non appena i traditori] sono stati trascinati avanti, [quelli alla destra e] al sinistra saranno qui per sostenere [la punizione].

(Per quanto riguarda) questi adulat]ori e [personale che] di palazzo che si ribellano [contro] di te, [Io ho circond]ato loro e impalati per i loro denti.

[Lā-dāgil-i]li, profeta di [Arbela, profetizzò (questo) quando] Ištar [.....].

SAA 9 3.5 è la *abat* di Ištar, la quale con veemenza incalza Esarhaddon con una serie di domande retoriche attraverso cui intende sottolineare quanto grande e cruciale è stato il suo sostegno e aiuto, e quanto scarso sia stato il rendiconto del sovrano assiro. Misero e soprattutto oltraggiante è il banchetto in suo onore: “non c'è cibo, come se non ci fosse un tempio”. La richiesta della dea è perentoria: che le vengano subito posti dinanzi ciotole di cibo, birra, verdure e zuppa, affinché possa ristorarsi. Infine Ištar ripercorre la sequenza di eventi passati, facendo risaltare il suo ruolo risolutore e violento, in primo piano e senza pari nella lotta contro i nemici di Esarhaddon, e senza la quale neppure l'opinione del popolo nei confronti del re sarebbe mutata.

Ad un banchetto in onore di Ištar fa riferimento una lettera, SAA 13 147, in cui il mittente ricorda, come se ce ne fosse bisogno, al re Esarhaddon quanto potente sia Ištar, la quale è andata ad un banchetto in suo onore ad Arbela. L'autore è intenzionato ad andare, ma la sua offerta viene rifiutata, ed è preoccupato all'idea di presentarsi senza alcuna offerta sacrificale, *ku-um*^{d15} *ta-du-kan*-ni*-ni*, per timore che Ištar lo uccida. Lo scrivente termina la lettera con un mesto augurio: *[ki-ma] bal-ṭa-ku [LUGAL] be-lí [la]-ap-[lāh]*, “[se] sarò ancora vivo, rivererò il [re] mio signore”³⁸⁰. Cospicui riferimenti alle offerte sacrificali in onore della dea si ritrovano anche in liste di documenti contemporanei, in cui si elencano le offerte per “la notte del matrimonio di Mullissu” (SAA 7 207-210; 215-218). In questi testi vengono menzionati diverse vivande, tra cui “una caraffa di birra dolce”, “caraffe (DUG.*ma-si-tú*) di birra agrodolce (*lappānu*) e birra di grano tostato(?)”, e

380 SAAO: State Archives of Assyria Online, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>. SAA 13 147 (ABL 876), <http://oracc.org/saao/P285574/>.

“verdure e zuppa”, nonché “ciotole di ceci, sesamo e noccioli misti, cipolle piccole, mele cotogne, olive e altri preparati alimentari”³⁸¹.

Nel caso di SAA 9 3.5, e a differenza del precedente, ci troviamo di fronte ad un testo formulato come oracolo profetico. In esso infatti Ištar si rivolge direttamente ad Esarhaddon, ricordandogli cosa ha fatto per lui e richiedendo cibo e birra. L'elemento di indiscutibile coerenza a proposito dell'interpretazione di 3.5 come un oracolo è il termine LÚ.ra]gi-mu che chiude il testo. L'occorrenza del termine LÚ.ra]gi-mu è preceduto da quello che da Parpola è stato ricostruito come il nome di Lā-dāgil-ili³⁸², ricostruzione che, seppur plausibile, non è certa³⁸³. Secondo de Jong, il testo è piuttosto lungo e contiene parti che difficilmente possono essere considerate genuinamente profetiche, ma è valido pensare che si tratti di un testo con una *facies* letteraria, ma che al suo interno contiene del materiale profetico originale³⁸⁴. In generale tutta la collezione SAA 9 3 assume una veste letteraria: nessuno dei primi tre testi può essere considerato a pieno titolo “oracolo profetico” e nessuno dei cinque testi lo è integralmente. Solo in alcuni tra di essi (3.2, 3.5) possono essere individuati elementi che riconducono ad un originale oracolo profetico successivamente rielaborato letterariamente, ma nel complesso la collezione è un prodotto letterario³⁸⁵.

SAA 9 4 è il rimanente frammentario di una originale collezione di oracoli profetici di incoraggiamento, probabilmente collocata cronologicamente intorno al 680 a.C.³⁸⁶.

I resoconti oracolari

Parpola presenta i testi iscritti su singole tavolette orizzontali come resoconti oracolari freschi di enunciazione³⁸⁷. Si tratta di sette tavolette orizzontali, definite *u'iltu*, che avevano la funzione di informare contestualmente il destinatario, non prevedevano la conservazione in archivio, e in cui i testi riportati erano resoconti, note, *memorandum* e conferme di ricezione. De Jong invece ritiene che non tutti i messaggi profetici in SAA 9 5-11 sono da considerarsi resoconti di oracoli profetici subitaneamente pronunciati e fedelmente riportati per iscritto³⁸⁸. Anzi, secondo lo studioso alcuni di

381 Parpola, *op. cit.*, p. 26, nota iii 32f.

382 Parpola, *op. cit.*, p. 27, nota a iv 29f.

383 de Jong, *op. cit.*, pp. 173, 411.

384 de Jong, *ivi*, p. 411..

385 de Jong, *ivi*, pp. 174, 184, 408-409, 411.

386 Parpola, *op. cit.*, p. LXX.

387 Parpola, *op. cit.*, p. LIII.

388 de Jong, *op. cit.*, pp. 170-176.

questi sarebbero stati sottoposti ad una elaborazione letteraria tale che, se oggi potessimo leggere i testi integralmente, essi non avrebbero avuto nulla da inviare alle collezioni di oracoli profetici. In particolare, secondo lo studioso, SAA 9 9 è l'unità testuale che più vistosamente manifesta una rielaborazione di un oracolo profetico in veste letteraria, elaborata e più raffinata rispetto alle altre unità testuali³⁸⁹.

In ognuna delle sette tavolette è riportata una singola unità testuale, e ciascun testo è stato interpretato diversamente tra gli studiosi. La maggior parte dei resoconti è indirizzata ad Assurbanipal salvo il primo, SAA 9 5, sulla cui destinazione si è acceso un vivo dibattito in letteratura.

Parpola ritiene che SAA 9 5 sia il resoconto di un oracolo profetico indirizzato a Naqi'a³⁹⁰, la regina madre di Esarhaddon, in virtù molteplici analogie stilistiche e contenutistiche tra SAA 9 5, 1.8, 1.9, 2.1 e 2.6³⁹¹. Parpola restaura la parte mancante nella prima linea *a-bat* ^d15 *ša URU.arba-il* [x x x x x] con [ana ummi šarri], “[alla madre del re]”, restaurazione che a sua volta si basa sulla valore femminile singolare del verbo *rakāsu* al rigo 4, *ru-uk-si*, “stringi!”³⁹². de Jong invece non pensa che Ištar rivolta questo imperativo a Naqi'a³⁹³, suggerendo invece che l'intero testo voglia presentare Ištar nel suo ruolo di mediatrice e intermediaria.

Di seguito riportiamo SAA 9 5 secondo le interpretazioni dei tre studiosi:

Parpola ³⁹⁴	Nissinen ³⁹⁵	de Jong ³⁹⁶
La parola di Ištar di Arbela [alla madre del re: ...] Le mie ginocchia sono piegate pe[r.....] ³⁹⁷ Mullissu [ha udito] il pianto [del suo vitello].	Parola di Ištar di Arbela [alla madre del re]: le mie ginocchia sono piegate pe[r Esarhaddon, mio re!] Mullissu ha [udito] il pianto [del suo vitello].	Parola di Ištar di Arbela [...] le mie ginocchia sono piegate per [Mullissu] Mullissu [ascolta] il [mio] pianto, allaccia le tue cinture, [prendi

389 de Jong, *ivi*, p. 176.

390 Così anche Nissinen, *Prophets and Prophecy ...*, 2003, p. 125.

391 Parpola, *ivi*, p. LXX.

392 La restaurazione di Parpola è stata adottata anche da Nissinen, *ibidem*.

393 de Jong, *op. cit.*, p. 174 nota 12.

394 Parpola, *op. cit.*, p. 34.

395 Nissinen, *op. cit.*, p. 125.

396 de Jong, *op. cit.*, p. 175.

397 Una possibile ricostruzione, secondo Parpola, potrebbe essere: [a-na-man-ni], “per i quali (le mie ginocchia sono piegate)?”, Parpola, *op. cit.*, p. 34, nota 1.

Stringi i tuoi fianchi! [...] di Esarhaddon, re d'Assiria ³⁹⁸ [...] Ninurta [andrà] alla destra e alla sinistra d[i.....] [collocherà] i suoi nemici ai [suoi] piedi [...] Io and[rò] al Palazzo della Steppa [...] Io concederò sicurezza per [Esarhaddon, re d'Assiria] [i suoi] n[emici] <i>ina ŠA* [x]+[x x x x x x x x x x]</i> <i>ú-[ba]-[x x x x x x x x x x]</i> il nemico che [...] noi getteremo [ai suoi piedi] e a[dremo] Glorificate [....] Mullissu [....] quelli che sono di Šamaš, finché mio padre [....]	Stringi i tuoi fianchi! [...] di Esarhaddon, re d'Assiria [...] Ninurta [va] alla destra e alla sinistra d[el mio re. Egli calpesta] i suoi nemici sotto [i suoi] piedi. Io and[rò] al Palazzo nella Steppa ³⁹⁹ [...] darò protezione ad [Esarhaddon, re d'Assiria. I suoi] n[emici] in [...] Il nemico di [...] Il nemico di [....] noi getteremo [ai suoi piedi]; noi andr[remo ...] Pregate Mullissu! [...d]i Šamaš essi sono finché mio padre [...]	azione per il bene di] di Esarhaddon, re d'Assiria [... ⁴⁰⁰ e] Ninurta [andrà/sta] alla [mia] destra e sinistra [...] [...] i suoi nemici sotto [i suoi] piedi [...] dentro/fuori il Palazzo del deserto [...] Darò sicurezza ad [Esarhaddon] il nemico che/di [...] il nemico che/di [.....] Lasciaci gettare [ai suoi piedi] e [andare] [...] rendete gloria a Mullissu! [...] il loro [...] ⁴⁰¹
---	--	--

Mentre secondo Parpola SAA 9 5 è un resoconto di un oracolo profetico pronunciato poco prima della sua messa per iscritto (storicamente contemporaneo alle vicende contenute negli oracoli 1.8, 1.9, 2.1 e 2.6), secondo de Jong esso è piuttosto una rielaborazione letteraria di un oracolo profetico, una derivazione letteraria profetica comparabile a SAA 9 3.4⁴⁰². La protagonista è sempre Ištar, la quale si pronuncia a favore del suo protetto Esarhaddon. Durante l'assenza del sovrano assiro anche la dea si trasferisce in una località fuori dal tempio della sua città, Arbela, in attesa del ritorno del re,

398 Forse *a-na[a^maš-šur-PAB-AŠ LUGAL-ia]*, “per [Esarhaddon, mio re], *ibidem*.

399 Come ricorda Nissinen, il “Palazzo della Steppa” era una cappella di Ištar a Milqia, una località vicino Arbela, dove lei abitava durante l'assenza del re. Quando sopraggiungeva la notizia del vittorioso ritorno del sovrano in patria, anche la dea si appropinquava a fare rientro trionfalmente nella sua dimora in Arbela (*op. cit.*, p. 125, nota d).

400 Secondo de Jong qui si collocherebbe il nome di un'altra divinità, perché sembra poco probabile che Ninurta si trovi contemporaneamente ad entrambi i lati, *op. cit.*, p. 175, nota 13.

401 La lettura e l'interpretazione dell'ultima riga è molto incerta secondo de Jong, *ivi*, nota 16.

402 de Jong, *op. cit.*, p. 405.

rientro che Ištar avrebbe accompagnato in una processione trionfale. La dea inoltre menziona alcune divinità (Mullissu, Ninurta e Šamaš), anch'essi alleati di Esarhaddon grazie al ruolo svolto da Ištar stessa di mediatrice e riconciliatrice tra gli dei e gli umani.

Anche SAA 9 6 sarebbe indirizzato ad Esarhaddon secondo Parpola, in virtù del compito che Ištar si assume di ripristinare l'ordine nel regno alle righe 2-3, compito del quale avevamo già letto essersi incaricata nella collezione 2. Nonostante sia diffusamente frammentario, il testo conserva termini identificabili e rilevanti:

- [ir]-gu-mu-[u-ni x x x x x x x x], “profeti[zzò]” (r 6);

- ša ir-gu-[mu]-[u-ni x x x x x x], “che profeti[zzò....]” (r 8);

- [0^m]^[d]LÁL—KAM-eš [LÚ].[ra-gi-mu x x x x] [ina] [ŠÀ] URU.arba-il ir-[tu]-[gu-um o], “Tašmētu-ēreš, p[ro]feta di [...], p[ro]f[etizzò] ciò] nella città di Arbela” (r 12). Mentre il nome del profeta, Tašmētu-ēreš, è di certa lettura, non lo è il titolo, *raggimu*, che è totalmente congetturato⁴⁰³. de Jong ritiene che mentre SAA 9 5, pur avendo come base un oracolo profetico, il testo così come ci è giunto ne è una derivazione letteraria; SAA 9 6 invece sarebbe genuinamente ciò che Parpola definisce *reports*, cioè resoconti di oracoli profetici immediatamente scritti dopo la loro enunciazione⁴⁰⁴.

SAA 9 7, tavoletta orizzontale contenente un'unica unità testuale, potrebbe essere una copia destinata ad essere archiviata⁴⁰⁵, come si può arguire stando alla forma elegante del testo e lo stile ricercato, probabilmente di mano di uno scriba esperto⁴⁰⁶. Dunque, nonostante il testo sia scritto su una tavoletta orizzontale, in questo caso non dobbiamo aspettarci una funzione comunicativa temporanea e contestuale: avremmo di fronte il risultato della seconda fase di testualizzazione, fase che ha prodotto SAA 9 7 come copia d'archivio di una precedente fase di testualizzazione in cui il messaggio era già stato messo per iscritto. De Jong aggiunge che, trattandosi di una copia d'archivio, non solo è frutto di una sapiente rielaborazione letteraria, ma può anche essere il risultato dell'accorpamento di più oracoli profetici in un'unica unità testuale⁴⁰⁷.

Il testo ha inizio con la presentazione della MÍ.ra-gi-in-tú profetessa, portavoce del messaggio, Mullissu-kabtat, la quale riferisce: [ma]-a a-bat LUGAL ᵀNIN.LÍL, “questa è la parola della Regina

403 Nissinen, *op. cit.*, p. 126 nota 2.

404 de Jong, *op. cit.*, p. 172.

405 Parpola, *op. cit.*, p. LX.

406 Nissinen, “Spoken, Written, Quoted, and Invented: Orality and Writtenness in Ancient Near Eastern Prophecy”, in E. Ben Zvi, M. H. Floyd (eds.), *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy*, Atlanta, Georgia, 2000, pp. 247-248.

407 de Jong, *op. cit.*, pp. 172, 175.

Mullissu”. Il messaggio profetico è indirizzato ad Assurbanipal, ma, come fa notare Parpola, sebbene la dea si rivolga a lui come principe incoronato, Assurbanipal non è ancora formalmente e ufficialmente salito al trono. Il testo dunque si deve collocare prima dell’ingresso di Assurbanipal nel Palazzo di Successione, che avvenne nel 672 a.C., in base ad alcuni indizi estraibili dal testo:

<i>ki-i</i> KUR.NIM.KI KUR. <i>gi-mir a-[ga*]-mar*</i> (o 14)	“come l’Elam ⁴⁰⁸ , metterò fine alla Cimmeria”
<i>ḫal-la-la-at-ti ina*</i> KUR. <i>mu-ṣur</i> (r 5)	“come un millepiedi entrerà in Egitto”

Sono soprattutto le profezie in riferimento alla Cimmeria, Elam ed Egitto a permettere di collocare SAA 9 7 tra il 674 a.C. (quando Esarhaddon stipulò un trattato di pace con l’Elam) e il 671 a.C. (anno della effimera conquista dell’Egitto da parte di Esarhaddon) e prima della ufficiale cerimonia che incoronò Assurbanipal sul trono nel 672 a.C.⁴⁰⁹.

Il testo, sebbene riporti uno o più oracoli profetici originali, è stato sicuramente sottoposto ad una rielaborazione letteraria, prova ne sono le numerose difficoltà interpretative concernenti alcuni termini, sui quali non è inverosimile pensare ad una intenzionale e voluta oscurità⁴¹⁰:

Come un millepiedi (*Ḫallalatti*), come un *enguratti*...! Tu dici: “Cosa significa, come un millepiedi (*ḫallalatti*), come un *enguratti*...?” Come un millepiedi (*Ḫallalatti*) io entrerà in Egitto, come un *enguratti* Io ne uscirò.

Tu, la cui madre è Mullissu, non temere! Tu, la cui nutrice è la Signora di Arbela, non temere!

Io ti porterò sul mio fianco come una nutrice, ti metterò tra i miei seni [come] un melograno. Di notte starò sveglia e ti sorveglierò; durante la giornata ti darò latte; all’alba giocherò a *unnānika uṣur uṣur uppaška* con te. Per quanto ti riguarda, non temere, mio vitello, che io [ho] alleva[to] (r 3-11).

408 Come fa notare Nissinen, “Esarhaddon non “mise fine” all’Elam in realtà. Dopo la morte del re elamita *Ḫumban-ḫaltaš*, che aveva invaso Babilonia nel 675 a.C., Esarhaddon concluse un trattato con il suo successore Urtaku nel 674 a.C.” (*Prophets and Prophecy* ..., p. 128 nota g).

409 Parpola, *op. cit.*, p. LXX.

410 Nissinen, *op. cit.*, p. 128 nota i.

Senza dubbio a destare interesse sono i termini *ḥallalatti enguratti* (r 4), il primo traducibile con “come un millepiedi” e il secondo di dubbia e complessa interpretazione, forse denominazione di un altro animale o insetto.

Ḥallalatti è la forma avverbiale derivata da *hallulāja*, “millepiedi”, piccolo e velenoso insetto che in Iraq era temuto come lo scorpione per i suoi morsi dolorosi ed eventualmente letali, per il verso sibilante che emette, interpretato come infausto, e per la sua clandestina attività notturna⁴¹¹. *Enguratti*, *hapax legomenon*, sarebbe un altro avverbio, ma la sua interpretazione e traduzione rimangono un enigma: Parpola propone dei confronti con *engurru* “acque sotterranee”, *ingurru* “copertura, involucri” o la lettura EN.GUR-a-ti e un raffronto con *adudillu* “mantide”⁴¹².

Unnānika ušur ušur uppaška è un'altra espressione complessa, che potrebbe essere interpretata come una ninna nanna, o un ritornello intonato dalla nutrice all'infante, quello che Parpola interpreta come espressione del linguaggio per bambini⁴¹³, detto anche “mammese”.

La frase GIŠ.ḤAŠḤUR*.KUR.RA *ina bi-rit* UBUR.MEŠ-ia *a-šak-kan-ka*, “ti metterò tra i miei seni [come] un melograno”, è stata interpretata come un riferimento ai ciondoli a forma di melograno indossati dalle dee e dei quali l'arte antica ci informa, come dimostrano le diverse rappresentazioni iconografiche di dee (Afrodite, Artemide, Giunone, ecc) aventi come attributo appunto il melograno, frutto facente parte di un immaginario simbolico ricchissimo e inerente alla sfera della sessualità, fertilità, rigenerazione⁴¹⁴. L'associazione del re con il melograno⁴¹⁵ si ritrova anche in una composizione letteraria in forma di lettera adulatoria indirizzata al re (Assurbanipal), SAA 3 28 r.3', dove si legge *nurmā ša*, “melograno di...”.

Infine, un intero passaggio può essere letto come riferimento ad una cerimonia rituale precedente l'intronazione del futuro re Assurbanipal:

1. *[ma-a AD-ka x x]+[x]-a-ti TÚG.pi-tu-tu i-rak-kas*
2. *[ma-a x x LUGAL].MEŠ šá KUR.KUR a-na a-ḥe-iš i-qab-bu-u-ni*
3. *[ma-a al-ka-ni ni]-il-lik ina UGU ^maš*-šur*—DÛ—A LUGAL ši-i-bi ra-ši [x]*
4. *[ma-a mi-i-nu šá DINGIR].MEŠ a-na AD MEŠ-ni AD-AD.MEŠ-ni i-ši-mu-u-ni*
5. *[ma-a ú-ma-a šu]-[ú] ina bir-tu-[un]-ni lip-ru-us*

411 Parpola, *op. cit.*, p. 39 nota r. 3ff.

412 Parpola, *ibidem*.

413 Parpola, *ivi*, nota r.10.

414 Parpola, *ivi*, nota r.8.

415 Parpola, *ibidem*.

1. “[tuo padre] porterà a te il diadema
2. [i re] delle terre che si dicono l’un l’altro
3. [andiamo, and]iamo verso Assurbanipal, il re ha testimoni
4. [ciò che gli de]i sui nostri padri e antenati decidono
5. [che lui] ora decida tra di noi”

La riga n. 3 è stato letto diversamente da de Jong, il quale interpreta *[ni]-il-lik ina UGU* seguito dal nome di Assurbanipal non come *ina muḫḫi*, perché *alāku ina muḫḫi* significherebbe “marciare contro”. Dal momento che Esarhaddon aveva concluso il giuramento *adê* (SAA 2 6, r. o 43) *ina muḫḫi* ^m*aš-šur—DÛ—A*, “a favore” di suo figlio Assurbanipal, in SAA 9 7 de Jong preferisce leggere “[andiamo, and]iamo a favore di Assurbanipal”⁴¹⁶. Secondo lo studioso inoltre, il testo può essere diviso in due parti: la prima parte (1-13) in cui la dea Mullissu, attraverso la profetessa Mullissu-kabtat, riferisce di una cerimonia-*adê* per la nomina di Assurbanipal come futuro sovrano, la seconda parte (che ha inizio alla riga 14) del testo è re-introdotta specificando che è sempre Mullissu a parlare (*taq-ti-bi*). Questa precisazione viene presto spiegata: poiché la dea nelle righe 9-11 aveva citato i vassalli del re (“[Andiamo, and]iamo verso/a favore di Assurbanipal” ecc.), per chiarire che a parlare è ancora la dea, una puntualizzazione tramite la formula profetica “Nome della Divinità + parla/ha parlato” viene inserita⁴¹⁷.

SAA 9 8 è molto interessante nell’ambito della discussione sulle diverse fasi di testualizzazione:

Parole [che riguardano gli Elam]iti.

[Dio] dice come segue:

“Sono anda[to e io sono] tornato”.

Lui dis[se] (ciò) cinque, sei volte, e poi:

“Io provengo dalla [m]azza. Ho tirato fuori il serpente che era dentro, l’ho fatto a pezzi e ho rotto la mazza”.

E (ha detto): “Io distruggerò l’Elam; la sua armata sarà rasa al suolo. In questo modo metterò fine all’Elam”.

416 de Jong, *op. cit.*, p. 269.

417 de Jong, *ivi*, p. 270.

Come Parpola fa notare, poiché concerne una guerra contro l'Elam che si conclude con la totale devastazione di quest'ultimo, questo testo non può che collocarsi cronologicamente durante il regno di Assurbanipal. Identificare la data precisa è più complesso: o potrebbe riferire alla guerra contro Teumman nel 653 a.C. oppure al periodo che seguì la guerra contro Šamaš-šumu-ukīn (647-646 a.C.), che ridusse l'Elam a provincia Assira. Secondo Parpola, tra le due alternative quella più convincente è la prima⁴¹⁸, considerato il tono irato del messaggio: Teumman, infatti, pare che dichiarò guerra con un assalto intrapreso mentre Assurbanipal stava celebrando e pregando Ištar di Arbela. L'interruzione del re elamita è vista come un insulto, una provocazione non solo da Assurbanipal, ma anche dalla dea, come documenta minuziosamente l'iscrizione Prisma B⁴¹⁹:

Durante il mese di Abu (V) il mese del sorgere eliaco della Stella-Arco, la festa della regina onorata, figlia del dio Enlil (= la dea Ištar) per venerare la sua grande divinità, risiedevo nella città di Arbela, la città che il suo cuore ama, (quando) mi riferirono notizie riguardanti un attacco elamita, che lui (= Teumman) aveva iniziato contro di me senza l'approvazione divina, dicendo: "Teumman, il cui giudizio la dea Ištar aveva offuscato (lett. "alterato"), ha parlato come segue, dicendo: "Non mi fermerò fino a quando non andrò (e) combatterò con lui".

A causa di queste insolenti parole pronunciate da Teumman, ho fatto un appello alla sublime dea Ištar. Mi sono messo di fronte a lei, mi sono inginocchiato ai suoi piedi, (e) ho fatto un appello alla sua divinità, mentre le mie lacrime scorrevano [...]. La dea Ištar sentì la mia triste sofferenza e mi disse: "Non temere!". Mi diede fiducia, (dicendo): "A causa delle tue suppliche, che hai diretto verso di me, (e perché) i tuoi occhi erano pieni di lacrime, ho avuto pietà (di te)".

L'iscrizione poi prosegue riferendo quanto uno *šabrû*, interprete dei sogni aveva visto in sogno durante la notte:

"La dea Ištar che risiede nella città di Arbela entrò e fece tremare ciò che era appeso a destra e a sinistra. Teneva un arco al fianco (e) stava sguainando una spada affilata che (era pronta) per combattere. Tu (Assurbanipal) stavi di fronte a lei (e) ti stava parlando come (la tua) madre biologica. La dea Ištar, la sublime delle divinità, ti chiamò, dandoti istruzioni, dicendo: "Non vedi

418 Parpola, *op. cit.*, p. LXX.

419 RINAP: Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/corpus/>. *Prism B*, v 16-24^a, <http://oracc.org/rinap/Q003702/>.

l'ora di fare la guerra (e) io stessa sto per dirigermi verso la mia destinazione (= il campo di battaglia)". Tu (allora) le hai detto, dicendo: "Lasciami venire con te, ovunque tu vada, o Signora delle Signore!". Ti rispose, dicendo: "Rimarrai nel posto in cui risiedi (attualmente). Mangia cibo, bevi vino, fai musica (e) venera la mia divinità. Nel frattempo, andrò (e) adempirò a questo compito, (quindi) lascerò che (tu) realizzi il desiderio del tuo cuore. Il tuo viso non diventerà pallido, i tuoi piedi non tremeranno, non ti toglierai il sudore nel Bēl mezzo della battaglia". Ti ha preso nel suo dolce abbraccio e ha protetto tutto il tuo corpo. Il fuoco divampò di fronte a lei. Se ne andò furiosamente fuori. Ha diretto la sua attenzione verso Teumman, il re della terra Elam con cui era furiosa."⁴²⁰.

Probabilmente il testo SAA 9 8 annuncia la sconfitta dell'Elam⁴²¹, perpetuata da una divinità (forse Aššur⁴²²) ed espressa in termini fieri ed evocativi: la "mazza" e il "serpente" potrebbero riferirsi rispettivamente all'Elam e a Teumman⁴²³. Il passaggio seguente:

"Io provengo dalla (*nar`antu*) [m]azza. Ho tirato fuori il (*šerru*) serpente che era dentro, l'ho fatto a pezzi e ho rotto la mazza"

Lo potremmo leggere: "Io provengo dall'Elam. Ho tirato fuori Teumman che era dentro, l'ho fatto a pezzi e ho distrutto l'Elam"^{424 425}.

Come Nissinen⁴²⁶, anche de Jong ritiene che SAA 9 8 consista di un'unità testuale-prodotto di un'elaborazione di più oracoli profetici⁴²⁷, come potrebbe dimostrare la frase *5-šú 6-šú iq-[ti]-[bi]*, "ha detto (ciò) cinque, sei volte" (o 4), dove lo scriba renderebbe noto il fatto che il dio aveva pronunciato tramite un portavoce la precedente affermazione più volte. Se le cose stessero così, SAA 9 8 rappresenterebbe un'economica ed efficace rielaborazione scribale di oracoli profetici divini.

420 RINAP: Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/corpus/>. *Prism B*, v 51-72, <http://oracc.org/rinap/Q003702/>.

421 de Jong, *op. cit.*, p. 276.

422 de Jong, *ivi*, p. 176.

423 Parpola, *op. cit.*, p. 40, de Jong, *op. cit.*, p. 277.

424 de Jong, *ibidem*.

425 Nissinen invece: «the "mace," being a weapon (or a cultic symbol), probably denotes a war, whereas the "snake" is obviously used of the Elamites.», *op. cit.*, p. 129 nota e.

426 Nissinen, *ivi*, nota 2.

427 de Jong, *op. cit.*, pp. 172, 176.

SAA 9 9 è un importante testo il quale conserva elementi di un originario oracolo profetico successivamente sottoposto ad una rielaborazione letteraria. Di seguito il testo per intero:

[ki-din]-nu di Mullissu, [...] della Signora di Arbela!

[Loro] sono le più forti tra tutti gli dei. Esse [aman]o e costantemente donano il loro amore [ad] Assurbanipal, la creazione delle loro mani. Esse [incoraggia]no lui (*libbu*, letteralmente: “il suo cuore”) per il bene della sua vita.

Vado per la natura selvaggia desiderando la tua vita. Attraverso continuamente fiumi e mari, passo continuamente montagne e cime, attraverso continuamente tutti i fiumi. Siccità e piogge mi devastano, rovinano la mia figura affascinante. Sono sfinita, tutto il mio corpo è irrequieto. Ho supplicato per la tua vita nell’assemblea di tutti gli dei. Le mie braccia sono forti e non ti lasceranno cadere davanti agli dei. Le mie spalle sono pronte e continueranno a sorreggerti. Per te, con le mie
la[**bb**]a continuo a desiderare la tua vita. [.....] la tua vita. Supererai la vita di [...] [...] Nabû, possano le tue labbra gioire! [Nell’assemblea di] tutte le [divinità io incessantemente] supplico per il tuo benessere. Vagabondo nella natura [desid]erando [la tua vita]. [Nei guai io mi inn]alzo e massa[cro] il tuo nemico. [...] Torner[à] in patria nel suo [= di lui] paese.

[Diverse righe sono andate perdute]

Che Mullissu e la Signora di Arbela mantengano in vita Assurbanipal, la creazione delle loro mani, per [se]empr[e]!

[Riga vuota]

Per bocca di Dunnaša-amur [una donna di Arbe]la. Nis[an] 18, eponimo di Bēl-šadû’a, governatore di Tiro (650).

[Resto della tavoletta non iscritto]

Il testo inizia con la menzione di due divinità, Mullissu e la Signora di Arbela, precedute da un termine che è stato variamente interpretato dagli studiosi: *[ki-din]-nu*. Parpola ha interpretato la

parola *kidinnu* come “protetto”⁴²⁸, mentre Nissinen e de Jong preferiscono leggervi “oracolo di benedizione”⁴²⁹, in virtù del medesimo significato che assume il termine *kidinnu* in un altro contesto, ABL 186 r.12ss., dove leggiamo:

ki-din-nu ša ^d*nin.lil ša* ^dGAŠAN—*ki-di-mu-ri ša* AMA.MEŠ *ša i-ra-ma-ka-a-ni a-na* MAN EN-*ia us-se-bi-la*, “Sto inviando al re, mio signore, [l’oracolo di] protezione di Mullissu [e] della Signora di Kidmuri, la madre che ti ama”.

Il testo prosegue esaltando la forza delle due dee, “le più forti” tra tutte le divinità, le quali riversano tutto il loro amore su Assurbanipal, “la creazione delle loro mani”. La dea parlante, Mullissu o Ištar, prosegue enfatizzando le fatiche e le sofferenze che patisce, pur di sostenere e proteggere Assurbanipal, e sottolinea il ruolo cruciale che ha nell’assemblea degli dei, all’interno della quale la dea interviene, premurandosi di elargire parole d’affetto e attenzione nei confronti di Assurbanipal, affinché realizzi la sua funzione di intermediaria e conciliatrice gli dei con il sovrano assiro. La dea inoltre sottolinea la propria prestanza e forza fisica, attraverso cui non solo promette sicurezza ad Assurbanipal, ma anche vittoria sui suoi nemici. Nel colofone, finalmente leggiamo:

ša [pî] MÍ*.KALAG*-šá—a-mur* [DUMU.MÍ URU.*arba*]-[*il**] ITI.[BARAG*] UD 18*-KAM *lim-mu* ^mEN-KUR-*u-a* LÚ.GAR.KUR *šur-ri*, “per bocca di Dunnaša-amur [una donna di Arbe]la. Nis[an] 18, eponimo di Bēl-šadû’a, governatore a Tiro (650 a.C.)”.

La formula *ša pî*, tipicamente profetica, ricorrendo anche in questo colofone, connoterebbe il testo come profetico, oltre che collocarlo cronologicamente nel 650 a.C., nel bel mezzo della guerra tra Assurbanipal e suo fratello Šamaš-šumu-ukīn. Per quanto riguarda invece il nome della profetessa, la lettura dell’elemento logografico non è certa, per cui la resa potrebbe essere Dunnaša-āmur oppure Sinqīša-āmur (profetessa degli oracoli 1.2 [e 2.5?])⁴³⁰.

Inciso su una tavoletta verticale, SAA 9 9 costituisce per de Jong l’esempio più eloquente di elaborazione letteraria di un originale oracolo profetico. L’unità testuale può essere divisa in diversi paragrafi: un’introduzione (righe o 1-7), l’oracolo in cui la dea parla in prima persona singolare (righe o 8-28), una benedizione al re (righe 1-3) ed infine il colofone (righe 4-7)⁴³¹. A connotare

428 Parpola, *op. cit.*, p. 40.

429 de Jong, *op. cit.*, p. 178, Nissinen, *op. cit.*, p. 130.

430 Parpola, *op. cit.*, p. 41.

431 de Jong, *op. cit.*, p. 176.

questo testo come (ri)elaborazione letteraria non sono solo i numerosi rimandi colti al mito che nel testo sono contenuti, non solo la forma dell'apparato materiale e l'introduzione/conclusione sviluppati in un linguaggio tipico degli inni (anziché oracolare)⁴³², ma anche le evidenti analogie tra SAA 9 9 e SAA 3 13, il cosiddetto *Dialogo tra Assurbanipal e Nabû*.

Tra i due testi individuiamo alcune analogie stilistiche e formali:

SAA 3 13	SAA 9 9
<i>ina</i> UKKIN DINGIR.MEŠ GAL. MEŠ, “nell’assemblea dei grandi dei” (o 1)	<i>ina</i> UKKIN* DINGIR.MEŠ, “... nell’assemblea dei grandi dei” (o 16, o 23)
^d PA EN-šú, “...Nabû, il suo signore” (o 19; 23; r.1)	[x x x x x] [^d]AG, “[O favorito(?) di] Nabû ...” (o 22)
<i>la-an-ka ša ab-nu-u-ni</i> , “la tua figura, che io ho creato” (o 15)	^m *AN.ŠÁR— <i>ba-an—A DÛ-ut ŠU.2-ši-na</i> , “Assurbanipal, creazione delle loro mani (= Mullissu e Ištar)” (o 5);
<i>pi-ia am-mì-u ša DÛG.GA ik-ta-nar-rab-ka ina</i> UKKIN DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ, “la mia bocca piacevole ti benedirà sempre nell’assemblea dei grandi dei” (o 26)	[<i>ina</i> UKKIN DINGIR.MEŠ] <i>ka-la-a-me [aq-ṭa-nab]-bi dam-qa-a-te-ka</i> , “[nell’assemblea dei grandi dei], continuo a dire cose buone su di te” (o 22-24)
^d ur-kit-tu, “l’Urukita” (o 14); É.GAŠAN.KALAM.MA, “Egašankamma (= tempio di Ištar di Arbela) (o 17); ÚR ^d NIN.LÍL, “Mullissu” (o 21); ^d šar-rat—NINA.KI, “Regina di Ninive” (r.2, r.6-7)	[x] ^d [NIN].[LÍL] u [^d]GAŠAN— <i>arba-ìl.KI</i> , “[possano] Mullissu e la Signora di Arbela...” (r.1)

Le somiglianze sono tali che non è inverosimile ipotizzare la medesima mano scribale autrice di SAA 3 13 e di SAA 9 9⁴³³. SAA 3 13, dialogo fittizio tra Assurbanipal e Nabû, è a tutti gli effetti un testo letterario, che tuttavia condivide molte caratteristiche stilistiche ed espressive con gli oracoli

432 de Jong, *ivi*, p. 406.

433 Parpola, *op. cit.*, p. LXXI.

profetici; senza dubbio l'elemento più vistosamente profetico è la formula *la ta-pal-làḥ* ^mAN.ŠÁR—DÛ—A, “Non temere, Assurbanipal!” (riga o 24).

de Jong fa però notare come l'evidenza più palese di (ri)elaborazione letteraria sta nella costante applicazione di modelli lessicali e fraseologici attinti dall'Epica di Gilgameš. Lo studioso elenca i parallelismi seguenti:

- il vagabondare di Gilgameš alla ricerca della vita eterna dopo la morte di Enkidu è espresso frequentemente con *rapādu šēra*, così come in SAA 9 9 è la dea a vagabondare nella natura a beneficio della vita di Assurbanipal⁴³⁴;
- Gilgameš affronta diversi ostacoli durante la sua ricerca⁴³⁵ e così anche la dea, che dice di aver attraversato montagne (*etēqu šadī*, riga o 10) e mari (*ebēru tiāmtu*, riga o 9), infine, sia Gilgameš che la dea alla fine del loro vagabondare sembrano esausti⁴³⁶;
- infine, Gilgameš trova Ūta-napišti, “che stette nell'assemblea degli dei e trovò la vita”⁴³⁷, ma quest'ultimo lo contraddice: “ed ora, chi porterà gli dei in assemblea per te, affinché tu possa ottenere la vita che cerchi?”⁴³⁸. Gilgameš non trova alla fine il segreto della vita eterna, poiché questo può essere ottenuto solo dall'assemblea degli dei, e non c'è nessuno che scommette a beneficio di Gilgameš. In contrasto, la dea incoraggia Assurbanipal.

Come fa infine notare de Jong, le allusioni all'*Epica di Gilgameš* sono più che un mezzo letterario. La ricerca di Gilgameš della vita eterna è provocata da (e si rivela in contrasto con) la morte del suo amico Enkidu. Inoltre, la ricerca della vita di Assurbanipal corrisponde alla morte di suo fratello Šamaš-šumu-ukīn. Il parallelo diventa ancora più forte quando si fa notare che Gilgameš ed Enkidu sono descritti come fratelli⁴³⁹: la corrispondenza risultante è Assurbanipal/Gilgameš-Šamaš-šumu-ukīn/Enkidu. Ad ogni modo in entrambi i casi (Gilgameš/Enkidu, Assurbanipal/Šamaš-šumu-ukīn) sono gli dei che decidono per la vita o la morte dei fratelli: quando Gilgameš ed Enkidu diventano troppo intraprendenti insieme, gli dei decidono

434 *Arappuda šēru*, “vago nel deserto” (riga o 8).

435 Tavoleta 10 l. 250-255, traduzione inglese di A. R. George, *The Babylonian Gilgameš Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, vol. 1, Oxford, 2003, pp. 692-693.

436 Tavoleta 10, l. 40-45, 113-118, 213-218, George, *op. cit.*, pp. 680-681, 684-685, 690-691.

437 Tavoleta 9 l. 75-76, George, *ivi*, pp. 670-671.

438 Tavoleta 11 l. 207-208, George, *ivi*, pp. 716-717.

439 Nella tavoletta 3 l. 127-128, George, *ivi*, pp. 580-581.

che è arrivato il momento di morire per uno dei due; allo stesso modo, gli dei hanno deciso per la morte di Šamaš-šumu-ukīn e per la vita di Assurbanipal⁴⁴⁰.

SAA 9 10 è un testo diffusamente frammentario scritto su una tavoletta verticale sulla cui collocazione cronologica si è incerti (non è menzionato né Esarhaddon né Assurbanipal). Al termine dell'unità testuale compare anche l'elemento logografico [x x x x] MÍ.KALAG-šá—*a-mur*, dalla cui lettura due sono le possibili, alternative risultanti: Dunnaša-āmur o Sinqīša-āmur.

SAA 9 11 è databile durante il regno di Assurbanipal, in virtù della menzione del nome del sovrano al r. 4, e verosimilmente, nello specifico al periodo della ribellione del fratello Šamaš-šumu-ukīn (652-650 a.C.). Parpola e Nissinen presentano il testo come “frammento di un resoconto di un oracolo profetico”⁴⁴¹, e mentre il primo contempla la possibilità che possa trattarsi di una lettera⁴⁴², de Jong presenta il testo come tale, vale a dire come una lettera contenente il resoconto di un oracolo profetico⁴⁴³. Sia Parpola che de Jong evidenziano le righe r. 4-5:

[LÚ].KÚR *a-kaš-šad šá^maš-šur—DÙ—A* [x x x x x x]
[*ma*]-[*a*] *ši-bi KUR.KUR ú-taq-qa-[an x x x x x]*, “Io sconfiggerò il nemico di Assurbanipal [...] Stai seduto! Metterò ordine [...]”

passaggio che ricorda per entrambi gli studiosi la profezia in SAA 9 2.5 (iii 32-33):

LÚ.KÚR. MEŠ *ša LUGAL-ia a-[ka]-[šá]-[ad*] KUR—aš-šur ú-ta-qa-an*, “Io conquisterò i nemici del re, metterò ordine in Assiria...”

corrispondenza che potrebbe legittimare SAA 9 9 come l'originale lettera che riporta l'oracolo profetico prima della guerra contro Teumman (SAA 9 2.5).

4.3.4 Rielaborazione del sapere tradizionale e legittimazione regale

La collezione di oracoli profetici, come è deducibile dagli esempi appena forniti, è solo uno dei numerosi esempi di comunicazione tra il dio e il re, ma si tratta di una documentazione di capillare

440 de Jong, *op. cit.*, pp. 406-407.

441 Parpola, *op. cit.*, pp. LXX-LXXI, p. 42; Nissinen, *op. cit.*, p. 132.

442 Parpola, *ivi*, p. LXXI.

443 de Jong, *op. cit.*, pp. 172, 176, 182-183, 294 nota 39.

importanza, non solo in merito alla questione su quale fosse il ruolo socio-culturale del profeta, ma anche nell'ambito degli studi sul rapporto tra oralità e scrittura, terreno di dibattito condiviso nella letteratura sul profetismo biblico ebraico. Ripeterlo non è superfluo: ciò che abbiamo di fronte non possono essere considerate le *ipsissima verba* del portavoce divino, piuttosto è il prodotto della rielaborazione scribale, fase di seconda testualizzazione e processo che si inserisce all'interno della macchina comunicativa-istituzionale proiettata alla legittimazione regale. La collezione di oracoli profetici, pur nella sua artificiosità, è una testimonianza storica non solo di uno degli esempi di comunicazione tra la divinità e l'essere umano, ma lo è anche del processo di letteralizzazione del fenomeno profetico.

Il profeta, come si è visto con il caso di Mari, non aveva il privilegio di rivolgersi direttamente al sovrano, vanto di altri funzionari di corte, era anzi un intermediario tra gli intermediari: era il "mezzo" attraverso cui la divinità si serviva per trasmettere la sua volontà attraverso un messaggio, che il portavoce pronunciava ad una o più persone, le quali a loro volta le mettevano per iscritto. Questa seconda fase di testualizzazione - la messa per iscritto - poteva concludersi nel caso della corrispondenza epistolare, che di fatto si esauriva nel momento in cui il testo scritto raggiungeva il suo destinatario; tuttavia, la messa per iscritto del testo sulla tavoletta poteva non porre fine al processo di comunicazione e trasmissione testuale, che eventualmente si sviluppava in una ulteriore fase di riscrittura e rielaborazione letteraria. Questo processo proiettato ad un livello di comunicazione poetico-letteraria si realizza in epoca neoassira anche per la profezia. De Jong e Stökl⁴⁴⁴ condividono l'ipotesi secondo cui, mentre SAA 9 1, 2 e 4 possono essere considerate effettivamente dei *compendia* di singoli oracoli profetici⁴⁴⁵, SAA 9 3 costituisce un caso a sé. Quest'ultima nel complesso è una composizione letteraria, in cui, mentre alcuni dei suoi testi si originano da un atto comunicativo orale, sviluppatosi poi in una prima testualizzazione scritta (resoconti di oracoli in lettere o altri formati testuali, attraverso citazioni o parafrasi) in cui il testo assume infine dei connotati letterari (3.2, 3.5), in altri casi invece la collezione annovera testi prodotto della creatività scribale, i quali, almeno embrionalmente, suggeriscono la nascita di un genere "letterario-profetico" (3.3, 3.4, SAA 9 9)⁴⁴⁶. Il testo di un messaggio profetico insomma, poteva essere la fonte d'ispirazione, il modello per la realizzazione di altri testi in altri formati, iscrizioni in cui veniva citata o parafrasata una profezia, oppure in nuove e autentiche, originali in sé, opere letterarie. In tal senso SAA 9 3 per intero potrebbe essere avvicinata agli altri testi letterari

444 Stökl, *op. cit.*, p. 132 nota 18.

445 de Jong, *op. cit.*, p. 397.

446 Stökl, *op. cit.*, p. 133.

neoassiri, come SAA 3 44 e altri. Nessuno dei testi propriamente letterari neoassiri avrebbe alle proprie spalle un retroterra comunicativo orale (degli oracoli profetici enunciati oralmente), eppure la loro veste letteraria condivide, stilisticamente per fraseologia e lessico, elementi con i “veri” oracoli profetici nelle collezioni 1 e 2. SAA 9 3. D’altro canto, pur se alcuni testi derivassero da originari oracoli profetici oralmente enunciati (3.2, 3.5), anche quest’ultimi, assieme alle creative elaborazioni scribali (3.3, 3.4), sarebbero stati sottoposti ad un livellamento letterario, per cui la collezione per intero ha in comune materiale lessicale e fraseologico con le autentiche opere letterarie.

Un esempio di come i *pattern* letterari ricorrano tra le diverse forme testuali che abbiamo a disposizione e che conseguono tutte lo stesso scopo (legittimazione della regalità) è l’evidente affinità tra SAA 3 44, l’iscrizione Prisma C (ed anche A) di Assurbanipal e SAA 9 3.3. Queste tre diverse realizzazioni testuali riferiscono diverse situazioni storico-politiche, le quali hanno in comune un elemento che urgeva una spiegazione: l’indicibile violenza perpetuata dalle truppe assire. SAA 9 3.3, come abbiamo esposto, risale intorno al 681 a.C., testo che venne pronunciato probabilmente in occasione dell’incoronazione di Esarhaddon. In esso vengono menzionati “ribelli/ usurpatori” o “istigatori di rivolta”, che vengono puniti severamente dalla divinità, la quale “riempe il fiume con il loro sangue”. L’iscrizione di Assurbanipal (Prisma C) narra eventi che coprono un arco temporale che va dal 652 al 648 a.C. circa, quindi ci colloca durante la guerra contro Šamaš-šumu-ukīn, come anche SAA 3 44, testo letterario classificato come “parole del dio” in cui viene più volte menzionato il fratello ribelle di Assurbanipal. In tutti e tre i casi la ribellione al volere divino viene punito con inaudita violenza, e la punizione è elargita e attuata direttamente dalla divinità stessa; in tal modo la comunicazione letteraria assolve la sua funzione di giustificazione delle violenze commesse dalle truppe assire, legittimandole come atti volontari e programmati della divinità. In ogni testo leggiamo che la divinità conduce l’azione:

- in SAA 9 3.3 la divinità rimuove fisicamente il re (Esarhaddon) dalla mischia e rovescia sui nemici una pioggia di pietre e fuoco dal cielo (ii 18-20);
- nelle iscrizioni di Assurbanipal le divinità intervengono determinando il corso degli eventi, di fatto il re è escluso dall’azione diretta;
- SAA 3 44 presenta la sorte che toccò al fratello di Assurbanipal come voluta e compiuta dal dio: Šamaš-šumu-ukīn ha peccato contro la carità di Assurbanipal e non ha rispettato il patto di fedeltà giurato in nome di Aššur, dunque il dio supremo lo punisce. Il testo, come ha evidenziato de Jong, è uno degli esempi migliori di come il “genere letterario-profetico” si stesse evolvendo nell’Assiria

del VII secolo a.C.⁴⁴⁷. L'unità testuale mira ad intensificare le profonde, radicali differenze tra i due fratelli: il maggiore è peccatore, dedito ad azioni malvagie e incurante delle parole divine, il minore invece è pio, devoto e caritatevole. Aššur ha un disegno in mente: dare la morte a Šamaš-šumu-ukīn e ricompensare con la vittoria e la vita Assurbanipal. Come in SAA 9 7 la dicotomia tra i due fratelli è espressa nei termini di una lotta tra il bene (Assurbanipal, fedele devoto di Aššur) e il male (Šamaš-šumu-ukīn, peccatore e vile traditore dei patti).

In tutti e tre i testi il linguaggio non dà adito ad incertezze, esibendosi in scene di estrema efferatezza:

SAA 3 44	Prisma C	SAA 9 3.3
-[..... che non aveva] mantenuto [il mio trattato] e aveva peccato [contro] la [tua ca]rità, tu lo [prendevi] nelle tue mani come pecora e macellavi come agnelli (r.1); -[x x x x x x x x ú-šá]-[kil]-šú-nu-ti UZU a-ḥa-meš, Ho fatto [.....] catturare la gente di Akkad e li ho fatti mangiare l'uno la carne dell'altro [.....] (r.10);	-Ho confinato le persone che vivono in quelle città e (quindi) costretto (e) abbreviato le loro vite. Ho conquistato, distrutto, demolito (e) bruciato quel distretto con il fuoco (iv 30-35); -[(Per quanto riguarda) le persone che erano colpevoli], ho imposto [una dura] [punizione] su di loro. [Ho distrutto i loro volti, li ho scorticati, (e) [fatto a pezzi] i loro corpi (ix 8-10)];	- Li ho condotti sulle montagne e ho fatto cadere una pioggia di pietre e fuoco del cielo su di loro. Ho massacrato i tuoi nemici e riempito il fiume con il loro sangue (ii 20-23);

In SAA 3 44 e SAA 9 3.3 le vicende sono narrate dal punto di vista della divinità: tutto ciò che accade era parte integrante del piano cosmico divino, la divinità realizza ciò che è in suo volere, e all'interno di questo grandioso progetto il re è un burattino nelle sue mani, una pedina che svolge semplicemente ciò che le divinità ordinano. Il Prisma C è un'iscrizione di Assurbanipal, dunque la voce narrante è quella del sovrano. Egli tuttavia non cela quanto fondamentale sia stato il supporto divino:

⁴⁴⁷ de Jong, *op. cit.*, p. 413.

-[Al comando degli dei Aššur (e)] Marduk, i grandi dei, i miei signori, [che mi avevano incor]aggiato [attraverso auspici favorevoli], sogn(i), *egirru*-oracol(i), (e) messag(i) da estatici, ho causato la loro sconfitta (vi 34-36");

- [(Per quanto riguarda) Šamaš-šu]mu-ukīn, (il mio) osti[le] fratello [che] aveva pianificato l'assass[ini]o contro l'Assiria e pronunciato gravi blasfemie contro (i dio) Aššur] il dio che ha creato m[e, egli (il dio Aššur) det]erminò per lui [una morte crudele; lo ha consegnato a una conflagrazione e] (ix 21-24').

Gli dei in fondo, hanno già deciso e nulla può cambiare il corso degli eventi che essi hanno già allestito. Attraverso un sapiente atto di decostruzione della violenza- come modalità di azione preordinata dagli dei- essa viene giustificata e normalizzata, e con ciò la regalità divinamente legittimata.

Nell'orbita dell'ideologia politica imperiale, le forme di comunicazione tra dio, re e, restringendo il campo dei possibili individui fruitori della lettura dei testi, la cerchia di persone che lo attorniavano, Assurbanipal, in particolare, seppe architettare una complessa struttura di legittimazione regale attraverso il campo del sapere erudito e tradizionale, pianificazione di convalida pienamente confermata dalle numerose iscrizioni che fece realizzare. In esse, come è stato notato⁴⁴⁸, una divinità spicca su tutte le altre come demiurgo assoluto: Ištar. La dea guerriera, androgina e dalle multiformi potenzialità, sostituisce sul trono del pantheon dei come Aššur e Marduk, che pur mantengono ruoli di tutto rispetto. La nuova posizione di Ištar è in linea con l'ipotesi secondo cui la profezia visse un *exploit* senza precedenti durante i sovrani Esarhaddon e Assurbanipal proprio in virtù del diffondersi dei culti misterici della dea Ištar⁴⁴⁹, posizione che la vede assumersi tutte (o quasi) le caratteristiche che erano appartenute agli dei Marduk ed Aššur. La sapienza tradizionale affidava ad Ištar ruoli di capillare importanza, come quello di mediatrice tra gli dei e gli uomini nell'assemblea degli dei, dalla quale la dea trasmetteva agli uomini le decisioni prese nel concilio, rivelando così i segreti dell'universo divino. Il medesimo bagaglio culturale sapienziale comprendeva anche la raffigurazione di Marduk come di creatore dell'universo e detentore dei destini dell'umanità, ruoli di potere che aveva ottenuto attraverso un'aspra battaglia contro le forze del male, Tiamat. Marduk è dunque l'"eroe guerriero" per eccellenza, almeno in tutta

448 J. L. Crouch, "Ištar and the Motif of Cosmological Warrior: Assurbanipal's Adaptation of Enuma Elish", in R. P. Gordon, H. M. Barstad (eds.) *Thus speaks Ištar of Arbela. Prophecy in Israel, Assyria and Egypt in the Neo-Assyrian Period*, Winona Lake, Indiana, 2013, pp. 129-142.

449 Parpola, *op. cit.*, pp. XXVI-XLIV.

la canonica sapienza tradizionale precedente al periodo neoassiro, sapere di cui i sovrani tutti si appropriano, plasmandola a proprio piacimento. Marduk è anche il dio patrono della città di Babilonia, le cui relazioni con l'Assiria, com'è sufficientemente noto a partire da Sennacherib, non furono positive. Dopo il disastro compiuto da Sennacherib ai danni di Babilonia, Esarhaddon si premurò di placare l'ira delle divinità e così facendo favorirle, tramite un restauro totale dei templi e santuari babilonesi, e inserendo Marduk al fianco di Aššur nella narrazione storiografica, suggello di una neonata riappacificazione e in summa della prevista ristabilizzazione dell'ordine cosmico. Assurbanipal compie un passo avanti: Marduk e Aššur sono sempre validi guerrieri, in prima linea nella schiera di sostenitori regali, ma è Ištar l'anello di congiunzione tra i due mondi, senza la quale tutto ciò- la ristabilizzazione dell'ordine, la riappacificazione divina- non sarebbe stato possibile.

Diverse sono le testimonianze testuali che confermano questa nuova, prestigiosa collocazione di Ištar. Nelle iscrizioni di Assurbanipal, il sovrano assiro rende grazie a Marduk e Aššur, i quali vengono spesso menzionati, ma non come i due eroi che spezzano gli archi e massacrano i corpi nemici, bensì come fornitori di assistenza, tecnica, materiale e psicologica. Il re non si rivolge direttamente a loro, i quali sembrano più ombre evanescenti patrocinanti l'impresa militare, ma si rivolge ad Ištar. Il rispetto che Assurbanipal nutre nei confronti della dea supera quello nei confronti degli altri, ed è infatti nei termini seguenti che il sovrano si esprime rivolgendosi ad Ištar:

“O Divina Signora della città Arbela! Io, Assurbanipal, re di Assiria, la creazione delle tue mani che (il dio) Aššur- il padre che ti aveva generato- richiede, il cui nome ha chiamato per ripristinare i santuari, per completare con successo i loro rituali, per proteggere i loro segreti e per far piacere ai loro cuori: sono assiduo presso i tuoi luoghi (di adorazione). [...] Tu, la divina signora delle donne, la dea della guerra, la signora della battaglia, la consigliera degli dei- i suoi antenati- che parla bene di me presso (il dio) Aššur- il padre che ti aveva generato- [...] Tu, l'eroica degli dei, lo allontani come un... nel mezzo della battaglia e (poi) sollevi una tempesta, un vento malvagio, contro di lui.”⁴⁵⁰.

450 RINAP: Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/corpus/>. *Prism B*, v 28b-45b, <http://oracc.org/rinap/Q003702/>.

Aššur è il dio nazionale e Marduk è il dio creatore dell'universo, ma Assurbanipal si rivolge ad Ištar perché è lei che lo ha creato, è la dea delle dee, “la signora della battaglia”, “consigliera degli dei” e mediatrice tra costoro e gli uomini, è “l'eroica tra gli dei”. Se nel corso dell'iscrizione Aššur e Marduk vengono episodicamente menzionati come coloro che sostenitori dell'impresa, i quali avevano messo a disposizione armi e avevano assecondato l'impresa trasmettendo la loro convalida tramite messaggeri ed estatici, Ištar è colei che viene celebrata più di tutti gli dei, perché, ancora, senza il suo ruolo di mediatrice, neppure il sostegno di Aššur e Marduk sarebbe stato possibile. Infine, mentre Aššur e Marduk non partecipano nella battaglia, Ištar, in seguito alla supplica di Assurbanipal, appare in un sogno di un interprete (*šabrû*) in tal modo:

“La dea Ištar che risiede nella città di Arbela entrò e aveva farette a destra e a sinistra. Teneva un arco al fianco (e) stava sguainando una spada affilata che (era pronta) per combattere. Tu (Assurbanipal) stavi di fronte a lei (e) ti stava parlando come (la tua) madre biologica.” (v 51b-55).

Ištar è pronta a combattere al posto del sovrano, il quale viene perentoriamente esentato dalla battaglia e obbligato a rimanere nel palazzo e ristorarsi:

“Rimarrai nel posto in cui risiedi (attualmente). Mangia cibo, bevi vino, fai musica e (e) venera la mia divinità. Nel frattempo, andrò (e) adempirò a questo compito, (quindi) lascerò che (tu) realizzi il desiderio del tuo cuore. Il tuo viso non diventerà pallido, i tuoi piedi non tremeranno, non ti toglierai il sudore nel Bēl mezzo della battaglia.”⁴⁵¹.

L'assunzione di Ištar a monopolio assoluto rispetto le altre divinità è definitivamente messo per iscritto nell'iscrizione nel Tempio di Ištar, dove l'adorazione è totale, qualsiasi attributo con cui prima si qualificano Aššur o Marduk ora viene applicato alla dea:

“[Per la dea Mul]lis[s]u, rispettata sovrana, la più eminente tra gli dei Igīgū e Anunnakū, la più splendida delle dee, la reg[ina delle reg]ine, la Ištar degna di lode, che è dota[ta] di fascino sessuale (e) piena di splendore che ispira timore reverenziale, la signora suprema la cui nobile maestà è la più straordinaria (e) la cui divinità è la più grande tra gli dei degli insediamenti, la più competente,

451 RINAP: Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/corpus/>. *Prism B* v 61-67, <http://oracc.org/rinap/Q003702/>.

la signora di tutte le cose che (si trovano) nell'interezza (lett. "territorio") del cie[lo] e del mondo infernale, [colei che detiene] il legame del firmamento luminoso, il cui posto è saldamente fondato negli ampi cieli [...],

[moglie dell'E]nli[1] degli dei (= Aššur)

la madre degli dei i cui comandi non possono essere cambiati (e) il cui pronun[ciamenti] non possono essere modificati, colei che ha raccolto in se stessa (tutti) i preziosi uffici divini del dio Anu, colei che afferra il res[po]sabilità del potere supremo, la [no]bi[le] mucca selvaggia le cui corna sono appuntite, colei che incorna [(...)] nemi[ci] (fino alla morte), [...], colei che calpesta l'irriducibile, colei che cavalca grandi demoni della tempesta, che non ha un avversario tra gli dei (e) che [se...] non esiste tra le dee [...], la cui rete diffusa è diste[sa] per (intrappolare) nemici, dal cui laccio i ne[mici] non fuggono,[dal]la parte dei capaci, che governa la totalità del [tu]tto e fa in modo che tutte le terre si inchinino al suo [gio]go.

(la dea) [A]ntu, la misericordiosa, colei che accetta le suppliche (e) ascol[ta] le preghiere, colei che [pr]otegge la vita e garanti[sce buona salute], colei che va al fianco de [il re] - il suo favorito - che sal[va] il sovrano che la riscuote da difficoltà (e) difficoltà, colui che risiede in [Ninive- la] sacra [ci]ttà, la dimora del... dei grandi dei- la grande signora, la mia signora [.....]

(Il dio) Aššur e la dea Mulljissu mi guardarono con il loro sguardo benevolo e comandarono [... Al] tuo nobile [comman]do, ho stabilito [...] per completare santuari, pro[vve]dere per i centri di culto, (e) mettere in ordine [...] riti di culto (e) riti di *kidudû* [.....]".

"la madre degli dei i cui comandi non possono essere cambiati (e) il cui pronun[ciamenti] non possono essere modificati", "colei che calpesta l'irriducibile, colei che cavalca grandi demoni della tempesta", "la cui rete diffusa è diste[sa] per (intrappolare) nemici": sembra proprio che Ištar sia la "nuova Marduk". Espressioni simili a "colei che governa sulla totalità" erano in passato attribuite a Marduk, così come formule per sottolineare il ruolo di detentrica di responsabilità universali e dei destini, erano conferite a Marduk, il quale era per antonomasia il "dio fissatore dei destini", colui che si credeva possedesse le tavolette del destino dell'umanità.

È insomma a lei che ci si rivolge per ottenere l'approvazione e il sostegno divini, è lei che permette una riconciliazione divina e tra gli dei e gli uomini, e, come dimostra SAA 9 3.4, è lei che suggella il giuramento di fedeltà e alleanza con il gesto di bere l'acqua. La "regina delle regine" che, dal momento in cui Assurbanipal viene designato come re ereditario, la cui nascita viene ricondotta ad Ištar ("Assurbanipal, creazione delle loro mani", di Ištar e Mullissu, SAA 9 9, l. 5-6),

“viene chiamata “re” in SAA 9 7 (l.2) senza che ciò creasse problemi. Ricordando che Ištar era per antonomasia la dea la cui sessualità era fluida e non definita, è proprio con l’attribuzione di caratteristiche e funzioni di assoluta preminenza sul campo di battaglia che viene ad assumere il ruolo di “eroe guerriero” che prima era appannaggio di Marduk. Non c’è prova che Assurbanipal abbia commissionato una revisione dell’*Enūma eliš* a favore di Ištar, ma è stato suggerito che Assurbanipal e i suoi scribi avessero decisero di unire e mescolare insieme la tradizionale legittimazione cosmologica con la speciale affinità di Assurbanipal con il profetismo e con la dea Ištar⁴⁵².

4.4. Profilo socio-culturale dei profeti

Fino ad ora sono stati considerati soprattutto i caratteri testuali scritti del fenomeno profetico. L’evidenza che ne abbiamo è scritta, tuttavia il fenomeno profetico è, stando alla definizione di Weippert già esposta, è una forma di comunicazione che può essere o meno verbale, può cioè realizzarsi verbalmente attraverso un “discorso profetico” oppure attraverso atti comunicativi extralinguistici, come “gesti simbolici”. Nel periodo neoassiro il fenomeno profetico ci appare nella sua manifestazione scritta che proviene da un’esecuzione orale: prova ne sono le affermazioni dei mittenti di lettere al sovrano assiro, i quali riferiscono enunciazioni profetiche realizzatesi nei diversi templi variamente localizzati.

SAA 10 352 è un esempio di lettera in cui si fa riferimento al fenomeno profetico, e non solo: ci fornisce delle eventuali informazioni aggiuntive sul ruolo del profeta neoassiro, altrimenti ignoto, dal momento che le collezioni di oracoli profetici non sono corredate di un apparato biografico o contestuale del profeta:

[Damqî], il figlio del prelado di Akka[d], che aveva govern[ato] l’Assiria, Babilon(ia) [e] tutti i paesi, [è mor]to con la sua regina nella notte del [x giorno come] sostituto del re, mio signore, [e per il bene] di Šamaš-šumu-ukī[n]. Seguì il suo destino per la loro redenzione.

Abbiamo preparato la camera funeraria. Lui e la sua regina sono stati decorati, trattati, esposti, sepolti e compianti. L’olocausto è stato fatto, tutti i presagi sono stati cancellati e numerosi rituali

452 Crouch, “Ištar and the Motif of Cosmological Warrior ...”, in *op. cit.*, p. 140.

apotropaici, cerimonie *Bīt rimki* e *Bīt salā' mē*, riti esorcistici, salmi penitenziali e litanie di presagio furono eseguiti alla perfezione. Il re, mio signore, dovrebbe saperlo.

[Io ho] sentito che prima di queste cerimonie una profetessa aveva profetizzato ([MÍ].*ra-gi-in-ti tar-tu-gu-mu*, o 23), dicendo al figlio del prelato, Damqî: “Assumerai la regalità!”. La profetessa (*raggintu*) gli aveva anche detto nell’assemblea del paese: “Ho rivelato il *kakkišu sarriqtu* del mio signore, e l’ho messo nelle tue mani”. Questi rituali apotropaici che furono compiuti riuscirono davvero bene; il re, mio signore, può essere contento.

Gli abitanti di Akkad si sono spaventati, (ma) abbiamo dato loro il cuore e si sono calmati. Inoltre, ho sentito che anche i prelati e i delegati di Babilonia si sono spaventati.

In questa lettera viene descritto il riuscito procedimento di sepoltura del sostituto del re, accompagnato da ogni sorta di rito, salmo e litania perfettamente eseguiti. Prima, tuttavia, del cerimoniale, una *raggintu* aveva profetizzato rivolta al figlio del defunto sostituto del re Damqî, preannunciandone l’ascesa al trono. Successivamente la profetessa annuncia un altro messaggio, stavolta di complessa interpretazione in virtù di un’espressione di incerto significato: *kakkišu sarriqtu*, oggetto del verbo *uktallim*, la cui seconda parola qualifica la prima. Il genere è femminile: lo dimostra non solo la forma *sarriqtu*, ma anche le uniche attestazioni plurali di *kakkišu*, che solo femminili (*kakkišati*, SAA 9 1, SAA 9 4). Semanticamente *kakkišu* significa “donnola” o “puzzola”, mentre *sarriqtu* è un termine oscuro e semanticamente enigmatico. Nissinen suggerisce di leggere *šarriqtu*, dal verbo *šarāqu*, il che renderebbe “rubato”⁴⁵³.

Si tratta di una lettera che, al di là delle difficoltà interpretative semantiche, ragguaglia su un’occasione dell’attività profetica altrimenti ignota, vale a dire il coinvolgimento, in questo caso della profetessa, in un rituale di sostituzione del re. Da SAA 10 352 sembra che la profetessa ne sia stata coinvolta contestualmente, pronunciando il messaggio profetico prima che tutte le cerimonie apotropaiche venissero eseguite “alla perfezione”. È rilevante appunto la modalità e il luogo in cui la profetessa enuncia il messaggio: se infatti prima pronuncia il suo messaggio profetico anteriormente all’esecuzione dei rituali esorcistici, forse privatamente al figlio di Damqî, poi la

453 Nissinen, *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources*, SAAS 7, Helsinki, 1998.

profetessa si esprime nell'assemblea pubblica. È rilevante evidenziare qui l'esplicito riferimento all'occasione pubblica di enunciazione profetica.

La corrispondenza epistolare mariota ci rendeva noto che il luogo privilegiato di enunciazione profetica era il tempio; stando alla documentazione neoassira invece, sembra che la comunicazione orale avvenisse soprattutto, ma non esclusivamente⁴⁵⁴, nel tempio⁴⁵⁵. Il tempio è menzionato esplicitamente in SAA 9 3.5 iii 26, occasione è il banchetto in onore di Ištar, dunque il contesto è pienamente cerimoniale-culturale. Tuttavia, anche qualora profetizzi nel tempo, ciò non significa che il profeta/la profetessa abbia a che fare con il culto, prova ne è la lettera SAA 13 37, nella quale leggiamo:

Al re, mio signore: il tuo servo, Adad-ahu-iddina. Buona salute al re, mio signore! Possano Aššur, Mullissu, Nabû e Marduk benedire il re, mio signore!

La profetessa (*raggintu*) Mullissu-abu-ušri, che portò i vestiti del re a Babilonia, ha profetizzato (*tartugum*) [nel] tempio: “[Il t]rono (fuori) dal te[mp]io [...]

(Parte rotta)

[L]ascia andare il [t]rono! Con ciò vincerò i nemici del mio re”.

Dissi: “Non concederò il trono senza (il permesso di) il re, mio signore.” Qualunque cosa il re, il mio signore, comanda, agiremo di conseguenza.

In questa lettera viene chiamata per nome una profetessa che profetizza in un tempio: non sappiamo quale, forse l'Ešarra, tempio di Aššur in Assur. Mullissu-abu-ušri fa esplicitamente richiesta del trono, il quale doveva evidentemente essere spostato dalla sua collocazione ordinaria. Il mittente Adad-ahu-iddina, sul quale non sappiamo nulla se non che scrisse questa missiva, è riluttante a portare a termine quanto detto dalla profetessa, e preferirebbe agire solo dietro comando del re. La richiesta della profetessa sembrerebbe quanto meno curiosa, se non conterebbe una precisazione, breve ma capillare: “Con ciò (= il trono) vincerò i nemici del mio re”. Il trono dunque potrebbe essere parte di un “allestimento”, di una messinscena per confondere i nemici del re e attirarli in una

454 La lettera SAA 10 294 è una dimostrazione del fatto che ci si rivolgeva ai profeti anche in luoghi diversi dal tempio.

455 Nissinen, “The Socioreligious Role of the Neo-Assyrian Prophets”, in Nissinen (ed.), *Prophecy in its Ancient Near Eastern Context. Mesopotamian, Biblical and Arabian Perspectives*, (SBLSS 13), Atlanta, Georgia, 2000, pp. 89-114.

trappola dalla quale non usciranno se non sconfitti. L'ipotesi più probabile per interpretare il contenuto e le trame della vicenda della lettera è quello di pensare che il trono serva per un rituale di sostituzione del re. Mullissu-abu-ušri, del resto, aveva già trasportato i vestiti del re a Babilonia; inoltre è una profetessa, e non ci aspetteremmo che sia coinvolta in burocratiche questioni del genere, anche se dal periodo di Mari ricordiamo Lupaḫum (lettera n° 9), che era stato incaricato di svolgere mansioni che prevedevano lo spostamento da una città all'altra per una preparazione rituale. Non sappiamo se Mullissu-abu-ušri abbia profetizzato lo spostamento dei vestiti del re come profetizza poi lo spostamento del trono, ma è certo che l'enunciazione di un oracolo profetico, o l'attribuzione di un'origine divina alle proprie enunciazioni, potevano essere un valido *escamotage* per convincere il re⁴⁵⁶. In realtà la profezia non solo poteva essere mezzo di persuasione, ma poteva essere sfruttato per ingannare le parti ostili: in tal senso Nissinen⁴⁵⁷ e de Jong⁴⁵⁸ interpretano questa lettera strettamente correlata a SAA 10 352, e Mullissu-abu-ušri non sarebbe altro che l'anonima profetessa di cui si fa menzione nella suddetta missiva. SAA 13 37 descriverebbe le fasi precedenti all'allestimento della pantomimica sostituzione del re in SAA 10 352, con Mullissu-abu-ušri ancora come protagonista, esecutrice di oracoli profetici che allarmano gli irresponsabili gentiluomini babilonesi che avevano scelto Damqî come sostituto del re, anziché seguire la consueta procedura che prevedeva di porre un uomo non importante come sostituto del re.

Infine, conferma all'ipotesi che il trono, così come i vestiti del re, serva per un rituale di sostituzione, proviene da una lettera (SAA 10 189) firmata da Adad-šumu-ušur, esorcista durante il regno di Esarhaddon, in cui leggiamo (riga o 9-13'):

Per quanto riguarda gli abiti del re, mio signore, gli abiti per la statua del re sostituto (*šar-pūḫi*), la collana [d'o]ro, lo scettro e il trono (*kussû*)

Un'altra lettera, già esposta, rivela invece che l'ottenimento di profezie era un'operazione che poteva essere richiesta individualmente e privatamente. La lettera in questione è SAA 10 294, alle cui righe r.31-32 leggiamo:

456 Del resto già Bēl-ušēzib, in SAA 10 109, aveva scritto ad Esarhaddon ricordandogli di aver profetizzato la sua regalità e, da buon babilonese, il suo incarico di restaurare Babilonia.

457 Nissinen, *References to Prophecy...*, *op. cit.*, Helsinki, 1998.

458 de Jong, *op. cit.*, p. 305.

LÚ.ra-ag-gi-mu [as-sa-'a-al?] [SIGs?] la-a a-mur ma*-aḥ-ḥur ù di-ig-lu un-ta-aṭ-ṭi, “mi rivolsi/chiesi ad un raggimu, (ma) non trovò [alcuna speranz]a, (lui era?) avverso e la vista (mia?) diminuì”.

Nella lunga lettera il mittente esponeva dettagliatamente le sue sventure e lamentava l'indifferenza che il sovrano aveva manifestato nei suoi confronti, nonostante lo avesse ripetutamente rassicurato su un'imminente conforto. Lo scrivente, esausto e frustrato dalla sua miserevole condizione, decide infine di rivolgersi ad un profeta, con esito fallimentare.

Si tratta di una lettera che confuterebbe un'ipotesi di pubblica realizzazione del fenomeno profetico, se anche fosse possibile avanzare una simile proposta, data la scarsità di documentazione neoassira referente ad un contesto pubblico di enunciazione profetica.

Le collezioni di oracoli profetici non aiutano in tal senso. Le sole evidenze testuale nel *corpus* che hanno fatto sorgere domande e dubbi sono:

- (a) l'esortazione in SAA 9 3.2, i. 27: [si-ta-am]-me-a DUMU.MEŠ KUR—aš-šur, “[Ascolta]te, o Assiri!”;
- (b) l'affermazione in SAA 9 2.4, ii 34: a-da*-ab-ub' a-na ma-a'-[du-ti], “parlerò alle moltitudini”;

ma come è stato trattato, il testo che abbiamo dinanzi è un prodotto scribale sottoposto ad una rielaborazione. Sebbene in SAA 9 3.2 sembra fare capolino il relitto di un originale oracolo profetico, quest'ultimo non è stato risparmiato da un successivo sviluppo in senso letterario.

La documentazione a nostra disposizione è relativamente scarsa in merito alla questione se la profezia fosse o meno un fenomeno di pubblica realizzazione, e, nonostante una prospettiva antropologica multiculturale condurrebbe ad una risposta affermativa⁴⁵⁹, nell'ambito di studio neoassiro non è possibile giungere ad una conclusione certa.

Le collezioni di oracoli profetici tuttavia recano tracce di un'originale attuazione orale del messaggio divino. Indizi di tal sorta sono:

SAA 9 1.1	<i>ai-ú-te di-ib-bi-ia ša aq-qa-ba-kan-ni ina UGU-ḥi la ta-zi!-zu-u-ni</i> , “quali sono le parole che ti ho detto sulle quali non puoi contare?” (i 15-17’);
-----------	---

⁴⁵⁹ Così ritiene Stökl, *op. cit.*, p. 112.

SAA 9 1.4	<i>Is-si-ka a-da-bu-bu</i> , “Parlo a te” (ii 17-18’);
SAA 9 1.6	<i>Aq-ṭi-ba-ak</i> , “Ti ho parlato (= re)” (iii 31’);
SAA 9 1.10	<i>da-ba-bu pa-ni-u šá a-qa-ba-kan-ni</i> , “le precedenti parole che ti ho detto” (vi 7-8’);

Il segno più trasparente e più volte sottolineato di enunciazione orale è la formula, variamente sviluppata, che si trova in quasi tutti i testi nelle collezioni 1 e 2: *ša pî/TA* pî* seguita dal nome del/della portavoce ed eventuale provenienza, un segno di riconoscimento di un’originale esecuzione orale⁴⁶⁰.

Altro aspetto sul quale le collezioni di oracoli profetici non forniscono molti dettagli, è la concreta attività, la funzione e il ruolo socio-culturali dei portavoce che vengono menzionati per nome. Le uniche informazioni che vengono rese note sono: genere (uomo/donna), nome proprio e provenienza. Da marcare è l’occorrenza della precisazione di genere solo nel caso in cui il portavoce sia donna, qualora invece il portavoce sia uomo, non compare quest’ultimo termine prima del nome proprio. Nel caso infatti in cui ad aver pronunciato il messaggio profetico è un uomo, la designazione attribuita è *raggimu* (SAA 9 3.5, SAA 9 6, in quest’ultimo il termine è ricostruito). I termini con i quali ci si riferisce a portavoce donne sono diversi: o il generico “donna”, o *šēlūtu*, “donna legata da un voto (in quanto donata ad un tempio)” (del re, *šēlūtu*, SAA 9 1.7), ovvero *raggintu* (SAA 9 7) o infine MÍ.GUB.BA (SAA 9 10), che è stato letto da Parpola come *raggintu*, sebbene tale lettura è stata contestata da de Jong, il quale non esclude una lettura *mahhūtu*.

Nel *corpus* di documenti neoassiri le menzioni ai profeti o all’attività profetica, seppur sporadiche e non particolareggiate, arricchiscono le conoscenze in nostro possesso, e, pur rimanendo a livello di ipotesi, ci permettono di inquadrare socio-culturalmente questi individui.

SAA 7 9, ad esempio, è l’elenco di alloggi e rispettivi ufficiali, funzionari e membri del personale palatino, templare e militare. Tra di essi compare il nome di Quqî, identificato come “profeta”, sul quale non provengono altre informazioni. È curioso che egli venga citato dopo un proprietario di carri, un comandante del principe incoronato e la guardia del corpo della regina-madre: l’ipotesi di Nissinen è che, in virtù dell’importante funzione della profezia e dei profeti, e poiché essendo parte dell’apparato divinatorio, i profeti dovevano seguire ed essere al corrente di tutto ciò che interessava al re, non è inverosimile che costoro lo accompagnassero nelle campagne

⁴⁶⁰ de Jong, *op. cit.*, p. 182.

militari⁴⁶¹. È pur sempre una singola menzione individuale, che non ci permette di tratteggiare un profilo più accurato della posizione sociale dei profeti.

Meno specifica, ma pur sempre di cruciale rilevanza, è la menzione di LÚ.*ra-gi-me* e LÚ.*mah-ḥe-e* nel *Trattato di Successione* di Esarhaddon, menzione che si colloca nel paragrafo §10, in cui leggiamo:

Se senti qualche parola cattiva, inappropriata, minacciosa che non è apparentemente buona per Assurbanipal, il grande principe ereditario designato, figlio di Esarhaddon, re di Assiria, tuo signore, o dalla bocca del suo nemico o dalla bocca del suo alleato o dalla bocca dei suoi fratelli o dalla bocca dei suoi zii, i suoi cugini, la sua famiglia, i membri della linea di suo padre, o dalla bocca dei tuoi fratelli, dei tuoi figli, delle tue figlie, o dalla bocca di un profeta (*raggime*), un estatico (*mahḥê*), un investigatore di oracoli o dalla bocca di qualsiasi essere umano, non lo nasconderai, ma verrai e lo riferirai ad Assurbanipal, il grande principe ereditario designato, figlio di Esarhaddon, re d'Assiria.

Esarhaddon, come è stato precedentemente raccontato, aveva nominato a sorpresa il suo figlio minore Assurbanipal come sovrano d'Assiria, nomina che, come era già accaduto per egli stesso, era stata accompagnata da ogni possibile presagio favorevole. Ciò evidentemente non bastava per placare gli animi rancorosi e confusi di colori che si aspettavano da un momento all'altro di indossare il diadema del padre: nel *Trattato di Successione*, che veniva pronunciato in pompa magna in una spettacolare cerimonia e veniva fatto pronunciare a tutta la schiera di funzionari e membri del palazzo, del tempio e della famiglia reale, Esarhaddon predispose anche un preciso codice etico-morale da rispettare. Nonostante, una volta giurata fedeltà al principe ereditario designato in nome degli dei, si confidasse nell'assoluta abnegazione dei sottoposti al giuramento, la prudenza non era mai troppa, e considerata la capacità dei sobillatori e cospiratori di allestire un cospicuo seguito alle proprie spalle, chiunque udisse parole avverse o intimidatorie nei confronti della corona, doveva riferirle immediatamente ad Assurbanipal. Virtualmente chiunque poteva covare ostilità e pronunciarsi contro il sovrano, nessuno era escluso dalla schiera di sospettati, inclusi i membri della famiglia reale. Se addirittura questi ultimi figuravano tra i possibili istigatori di correnti sfavorevoli al sovrano o comunque tra coloro che avevano osato pronunciare parole infamanti, non ci dobbiamo sorprendere se vengono menzionati anche i “profeti” e gli “estatici”.

461 Nissinen, *References to Prophecy...*, Helsinki, 1998.

Colpisce piuttosto l'implicita presunzione di colpevolezza nei loro confronti: l'impressione fino ad ora acquisita è quella di una schiera istituzionalmente e regalmente votata, proiettata alla devozione del sovrano, dunque perché pensare che profeti ed estatici avrebbero potuto disertare dai loro privilegi? A che pro, constatando anche la miseria nella quale vessava chi non godeva della costante premura regale (si veda la lettera SAA 10 294 di Urad-Gula)? L'ipotesi è che, malgrado la maggior parte dei profeti fosse effettivamente dalla parte del re, non tutti lo erano. Per un lettore moderno la profezia sembra essere principalmente propaganda e faziosa legittimazione politica imperiale; per il cittadino Assiro è invece parola divina, è la divinità che, attraverso un portavoce, parla al sovrano e gli esprime la propria volontà da realizzare in terra. Una profezia contro il sovrano è sempre falsa: il portavoce che la pronuncia è un bugiardo infedele, suscettibile di incorrere ad una fatale punizione. È l'unica menzione, inoltre, che si fa di questi individui nello stesso testo e anzi, l'uno dopo l'altro. Questa lezione è stata sfruttata per alcuni come elemento per confermare la sinonimia tra i due termini⁴⁶², per altri come materiale attraverso cui marcare ancor più la distanza semantica dei due termini e referenziale delle entità che designano⁴⁶³.

Nonostante le loro competenze non implicassero un percorso "scolastico" come nel caso dei divinatori tecnici, i profeti e gli esperti nell'interpretazione dei, dotati di abilità intuitive svincolate da canoni tradizionali, detenevano una posizione di tutto rispetto, anche se verosimilmente più precaria rispetto a quella degli altri sapienti di corte⁴⁶⁴. Non era considerata una scienza basata su solidi presupposti epistemologici, eppure svolgeva al pari delle altre forme di divinazione (tecniche e non) una funzione cruciale nell'operazione di stabilizzazione e legittimazione regali. Le parole dei profeti e delle profetesse menzionati nelle lettere e negli altri documenti amministrativi del *corpus* neoassiro sono tenuti in considerazione tale dai mittenti dei testi scritti, da richiedere il parere sovrano circa l'adempimento o meno di quanto dicono (SAA 13 37). Soprattutto, nonostante la scarsa evidenza, sembra che il fenomeno profetico coinvolgesse strati della popolazione che non facevano parte dell'apparato divinatorio né dell'*élite* di corte, e nonostante ciò esso poteva condizionare drasticamente il corso degli eventi. Un esempio che testimonia la propagazione del fenomeno profetico al di fuori della cerchia di corte è nella già riportata lettera SAA 16 59 (ABL 1217), in cui, in un'atmosfera di diffidenza diffusa e voci di cospirazione, leggiamo:

462 Parpola, *op. cit.*, p. XLVI.

463 Stökl, *op. cit.*, 2012, p. 115, de Jong, *op. cit.*, p. 288.

464 Nissinen, "The Socioreligious Role of the Neo-Assyrian Prophets", in Nissinen (ed.), *Prophecy in its Ancient Near Eastern Context...*, *ibidem*.

"Una schiava (*amtu*) di Bēl-aḥu-uṣur [...] sopra [...] in un sobborgo di Ḥarran; da Sivan (III) è in estasi (*sarhat*) e riferisce belle parole su di lui: "È la parola di Nusku: La regalità è per Sasî. Distruggerò il nome e il seme di Sennacherib!".

Lascia che il tuo comandante di squadrone metta in discussione la famiglia di Bēl-aḥu-uṣur sotto la porta del tempio di Nabû; lascia che le guardie *ša-šēpi* che hanno portato la schiava nella casa di Sasî la portino qui, e lascia che il re [...] esegua u(n *dullu*, estispicio?) rituale sul suo (conto, di lei). Lascia che portino Bēl-aḥu-uṣur da Ḥarran e [...] Nusku. Possa il nome e il seme di Sasî, Bēl-aḥu-uṣur e dei loro complici perire, e possano Bēl e Nabû stabilire il nome e il seme del re, mio signore, fino a [giorni] lontani!".

In SAA 16 60 (CT 13 017+), una copia della precedente missiva che solo per alcuni passaggi risulta più lunga ed elaborata, il mittente Nabû-reḥtu-uṣur sfoggia un lessico e una fraseologia tipici del linguaggio profetico: "Non temere (*la tapallah*); Bēl, Nabû e Mullissu sono [con te]" (r.14-15').

Non sappiamo chi fosse la *amtu* che viene citata, quale fosse il suo ruolo nello specifico, ma il termine *amtu* potrebbe anche avere una connotazione diffamatoria. Sta di fatto che, in maniera trasparente, enuncia quello che viene considerato a tutti gli effetti un oracolo profetico, presentatosi come *a-bat* ^dPA.TÚG "parola di Nusku", oracolo tutt'altro che favorevole verso la progenie di Sennacherib. Il mittente esorta affinché venga effettuato un *dullu*, forse un esame di verifica del messaggio, e insinua che Bēl-aḥu-uṣur sia un complice di Sasî, ed essendo Bēl-aḥu-uṣur il padrone della *amtu*, che anch'essa sia una loro alleata. Nonostante Nabû-reḥtu-uṣur, autore della lettera, voglia rinfrancare il sovrano, il tono del testo è a dir poco angosciato, e a poco vale la profezia che lo scrivente quota in risposta a quella maledicente della *amtu*. In SAA 16 59 Nabû-reḥtu-uṣur non riporta direttamente la profezia, ma la cita o parafrasa, sincerandosi di riportare quanto è davvero essenziale del messaggio divino:

Nikkal [ha rivelato] coloro che hanno peccato contro la bontà di [tuo] padre, e del trattato tuo e di tuo [padre]. Distruggi il loro [popol]o, nome e seme dal tuo palazzo! [Possa] lei lanciare [.....]! [Possano] i complici di Sasî [morire rapidamente]!

Ascoltami, o re mio signore! Io c[onosco] le parole di Nikkal. Lascia morire [il popolo]! [Salva] la tua vita e la vita della tua famiglia! Lascia che [le dee...] siano tuo padre e tua madre, e lascia che so[llevino.....]! Non distruggere la tua vita, [non lasciare che] la regalità [scivoli] dalle tue mani!

Nabû-reḫtu-ušur, chiosando il messaggio di Nikkal, esorta il re affinché metta in salvo sé stesso e la sua famiglia, e augurando la morte a Sasî, ai suoi complici e agli altri peccatori. Per quanto si voglia far passare la *amtu* e la sua profezia come di poco conto e non angustiare il sovrano, Nabû-reḫtu-ušur, attraverso il concitato ricorrere alla parafrasi di un messaggio divino, che sostiene di conoscere e di aver ricevuto in rivelazione, non fa che dimostrare quanto la profezia, da qualunque bocca fosse pronunciata, fosse autorevole ed influente.

Oltre alla già riportata lettera SAA 10 109, in cui Bēl-ušēzib deplora con veemenza la scelta di Esarhaddon di convocazione di “profeti e profetesse”, anziché convocare un fedelissimo e professionalmente (più) valido funzionario come si stimava lo scrivente, è doveroso riportare un’altra lettera esemplare nel dibattito sulla rilevanza della profezia. Si tratta della lettera SAA 10 284, in cui Nabû-[nadin]-šumi, fedele esorcista operante sia sotto Esarhaddon che sotto Assurbanipal, dimostra con quanta disinvoltura i sapienti di corte sapessero destreggiarsi tra i vari campi del sapere, più o meno tradizionali. In questa missiva l’esorcista non riporta direttamente il messaggio profetico della dea Ištar, ma riferisce il messaggio parafrasandolo e re-interpretandolo: “Caccерemo fuori dall’Assiria coloro che non sono fedele al re, nostro signore!” (r.6-7) è il nucleo fondamentale del messaggio divino che Nabû-[nādin]-šumi riscrive. È verosimile pensare che non solo la profezia era stimata dagli altri sapienti di corte detentori delle competenze divinatorie tecniche, ma essa veniva anche sapientemente sfruttata come strumento di legittimazione delle proprie affermazioni e mezzo per ottenere consenso dal sovrano.

Un elemento caratteristico e significativo del fenomeno profetico neoassiro, essenziale nella caratterizzazione socio-culturale dell’individuo-profeta, è la sua “femminilità”: come ci riserviamo di dimostrare successivamente, la presenza di individui di genere femminile è dominante nel profetismo neoassiro, e ciò è stato prepotentemente messo in relazione con il culto della dea Ištar. Forte è la presenza di individui di genere femminile nel *corpus* di testi profetici a nostra disposizione, ed ancor più evidente lo è nella collezione di oracoli profetici. Tirando le somme, stando alla documentazione a noi disponibile, è possibile elencare i seguenti elementi attraverso cui sarà possibile definire più chiaramente il ruolo socio-culturale del portavoce divino. Il fenomeno profetico:

- coinvolge uomini e donne, “profeti e profetesse” (SAA 10 109);

- godeva di un'alta considerazione da parte del sovrano (SAA 10 109) e verosimilmente era ritenuta autorevole anche dagli altri sapienti di corte (SAA 10 284, SAA 10 59-61);
- poteva essere pubblica (SAA 10 352), ma anche privata (SAA 10 294);
- il suo luogo di realizzazione privilegiato rimaneva il tempio, ma l'attività profetica non era severamente circoscritta ad esso (SAA 13 37);
- non si esauriva nell'enunciazione del messaggio divino, ma poteva prevedere anche altre mansioni (SAA 10 352);
- poteva manifestarsi in un oracolo profetico sfavorevole al sovrano (SAA 16 59);
- poteva essere parte di tranelli attuati per punire coloro che avevano disobbedito a regole rituali (SAA 10 352).

4.5 Profetismo e culto nell'Impero assiro: profetismo e sua relazione con i culti di Ištar e di Aššur

4.5.1. Relazione tra le tradizioni teologiche e culturali neoassire e le peculiarità della profezia di I millennio a.C.

L'articolo di Parpola del 1993, "The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy"⁴⁶⁵ (di cui una versione più approfondita è stata inclusa dall'assiriologo finlandese nell'introduzione all'edizione di *Assyrian Prophecies*) destò reazioni disparate tra gli assiriologi, e non solo. In questo lavoro Parpola individua alcuni tratti peculiari della religione e del culto neoassiri e li identifica come radice da cui ebbero origine sia il monoteismo giudaico sia la filosofia occidentale greca. In sintesi:

- i. la religione neoassira troverebbe il suo centro e fondamento concettuale nel culto estatico della dea Ištar, dal quale proverrebbe anche il fenomeno profetico;
- ii. il culto della dea Ištar aveva una struttura cosmogonica, teosofica e soteriologica complessa. Uno dei suoi attributi principali è proprio quello di essere un culto escatologico, che prometteva ai suoi devoti salvezza, liberazione e immortalità; un altro è quello di essere una dottrina esoterica e misterica, segreta, occulta, riservata e rivelata

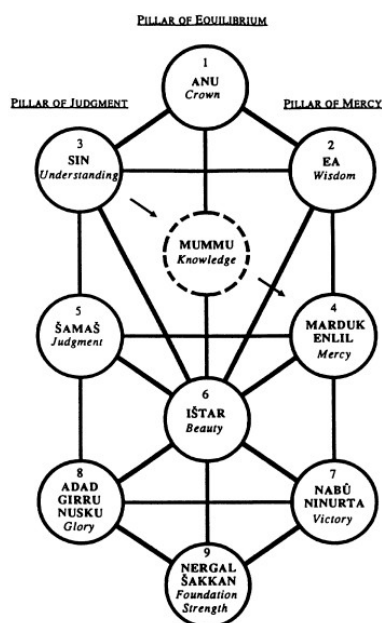
⁴⁶⁵ Parpola, "The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy", *Journal of Near Eastern Studies* (=JNES) 52/3, (1993) pp. 161-208.

- solo agli iniziati (i quali erano legati ad essa tramite un giuramento e ne acquisivano il complesso codice simbolico) e oscura ai non iniziati;
- iii. il cuore della dottrina di salvezza promessa ai devoti del culto era racchiusa nel mito della Discesa di Ištar negli Inferi, e della sua successiva ascesi, metafore della caduta e del riscatto, del peccato e della redenzione;
 - iv. il culto della dea prevedeva ascetismo estremo e la mortificazione della carne, nonché altre tecniche estatiche;
 - v. i simboli principali sono l’“albero cosmico” che collega cielo e terra, il vitellino o neonato e la mucca/madre, il leone, la prostituta, il cervo maschio, il melograno e molti altri, i quali servivano non solo per rappresentare figurativamente il culto, ma anche e soprattutto per nascondere ai non iniziati;
 - vi. centrale è anche il concetto di “uomo perfetto” inviato per la redenzione dell’umanità, materializzato tramite l’istituzione della regalità. Il re è il rappresentante di Dio in terra, è una figura che si carica di aspettative messianiche.

Prima di sviluppare la tesi centrale della sua ricerca, che mira a ricondurre il monoteismo giudaico e la filosofia greca occidentale ad una matrice assira e mesopotamica, Parpola espone l’importanza centrale che nella cultura assira avrebbe l’“Albero della Vita”, motivo così frequentemente rappresentato nell’arte figurativa assira e così scarsamente spiegato nelle fonti testuali originali. La quasi totale assenza di riferimenti a questo motivo sarebbe, secondo lo studioso, l’evidenza più lampante di una sua affiliazione ai culti esoterici e misterici che tanto dilagavano nel periodo neoassiro. Le due caratteristiche principali dell’albero sono che esso:

- 1) rappresenta l’ordine universale divino mantenuto dal re come rappresentate del dio Aššur, incarnato dal disco alato fluttuante sopra l’albero;
- 2) in alcune rappresentazioni il re prende il posto dell’albero tra due geni alati. Qualsiasi siano le precise implicazioni di ciò, è evidente che in queste scene il re è ritratto come la personificazione umana dell’albero. Quindi, se l’albero simbolizza l’ordine universale divino, allora il sovrano stesso rappresenta la realizzazione di tale ordine in uomo, in altre parole, una vera immagine di Dio, l’Uomo Perfetto.

essere identificato con il disco alato sopra l'Albero assiro dal quale emana il potere divino, e dunque sarebbe uguale al Dio trascendente della Cabala, *En Sof*, scrive Parpola. L'Albero sefirotico, rivisitato in chiave e in termini assiri da Parpola, è il seguente⁴⁶⁶:



Se dunque tutti gli dei non sono che emanazioni di un unico dio, se è vero che nell'oracolo 1.4 è sempre Ištar a parlare, assumendo i nomi degli altri dei e parlando in vece di Aššur, e se è vero che è sempre Ištar ad identificarsi con Aššur nell'oracolo 3.3, allora, conclude Parpola: «superficialmente la religione assira, con la sua moltitudine di dei adorati con nomi differenti, appare a noi come politeistica; ma ad un livello molto più profondo, risulta chiaramente monoteistica»⁴⁶⁷. Poi continua: «L'idea che “il dio” è uguale a “tutti gli dei”, cioè che Dio sia in sé tutte le divinità, incarni tutte le divinità e tutti gli dei sono manifestazioni di un unico Dio, unico e molteplice, si riscontra molte correnti religiose e spirituali (Induismo, Tantrismo, Neoplatonismo, Orfismo). Non si può non citare il collegamento più immediato, vale a dire con l'Antico Testamento ebraico, in cui YHWH è chiamato *'elōhîm*, nome plurale, ma riferito ad un Dio»⁴⁶⁸.

Ištar, in particolare tra i vari dei, viene definita da Parpola come lo Spirito Santo, una manifestazione tutta umana del potere divino: “[Ištar] è quella emozione (*libbu*) che muove il

466 Parpola, “The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy”, *op. cit.*, p. 170.

467 Parpola, *op. cit.*, p. XXI.

468 Parpola, *ibidem*.

profeta, è il respiro (*šāru*) che è emanato dal cuore, è la voce (*rigmu*) e le parole (*dibbī*) che escono fuori dalla sua bocca”⁴⁶⁹. Questa conclusione è suffragata, secondo Parpola, dagli oracoli profetici SAA 9 1.4 e SAA 9 3.3, nei quali Ištar si identifica, “veste i panni” e assume il nome degli altri dei, è cioè lo Spirito Santo insufflato nel portavoce che lo renderebbe capace di trasmettere le parole di Aššur. Parpola inoltre rintraccerebbe delle sorprendenti analogie tra il mito della *Discesa di Ištar negli Inferi* e diverse opere dello gnosticismo copto rivenute nei codici di Nag Ḥammadi. Nello gnosticismo lo Spirito Santo è chiamato in modi diversi, e tutti femminili: la Madre, la Creatrice, la Vergine con attributi maschili, l’Androgina, ma è anche chiamato *Sophia*, Saggazza. L’affinità più pregnante risiederebbe nella comune attribuzione, alla Sophia e ad Ištar, di “prostituta” in relazione alla caduta della prima e alla discesa negli inferi della seconda.

Nella *Discesa di Ištar negli Inferi* si narra che la dea lascia la sua casa come regina del cielo, la saggia, la casta, la pura, “figlia della luna”. La discesa negli inferi è presentata attraverso la metafora dello spogliarsi: ad ogni porta dell’Aldilà (le porte sono sette), la dea Ištar si sveste di un suo indumento, finché alla settima si ritrova nuda, privata delle sue vesti e dei suoi poteri. Nella sala del trono degli Inferi c’è sua sorella Ereškigal, che ordina al suo ministro di scagliare su Ištar sessanta malattie per ogni parte del corpo e di tenerla prigioniera. La “cattività” di Ištar però ha come estrema conseguenza la cessazione di qualsiasi attività di riproduzione sulla terra: questo stato di cose è grave e preoccupante agli occhi degli dei, i quali si mobilitano per risolvere il problema. È Enki, il dio saggio e astuto, che trova una soluzione, creando un giovane, Tammuz/Dumuzi, da spedire ad Ereškigal per affascinarla e convincerla a rilasciare Ištar. La parte del testo che segue è mutila, ma sembra che il tranello non abbia funzionato, perché la dea degli inferi maledice la creatura maschile. Alla fine però Ereškigal concede la grazia alla sorella, la quale può dunque risalire al mondo dei viventi, rivestendosi dei suoi abiti e riacquistando i propri poteri. Tuttavia la dea degli Inferi non poteva rilasciare Ištar senza ottenere nulla in cambio, ed è infatti Tammuz/Dumuzi, colui che era stato “il fratello e il marito di Ištar”, il “martire” che per salvare l’umanità è costretto a rimanere negli Inferi. Per Parpola “il sacrificio di Tammuz/Dumuzi è equivalente al sacrificio di Cristo, [...] come nella cristianità, il suo sacrificio diviene promessa di vita eterna per l’uomo”⁴⁷⁰.

469 Parpola, *ivi*, p. XXVI.

470 Parpola, *op. cit.*, p. XXXIII.

Quanto accade ad Ištar nel mito, secondo l'assiriologo finlandese, trova numerose corrispondenze con diversi testi gnostici tra i codici rinvenuti a Nag Hammadi. Ad esempio nell'*Esegesi sull'Anima* leggiamo:

«Nel periodo in cui era presso il Padre era vergine e in forma androgina. Ma quando lei cadde in un corpo e venne a questa vita, finì nelle mani di molti ladri. E creature di facili costumi se la scambiarono l'un l'altro e [...] lei. Alcuni le fecero violenza, mentre altri la sedussero con regali. In breve, la contaminarono, e lei [...] la sua verginità. E nel suo corpo ella si prostituì»⁴⁷¹.

O ancora in *Il Tuono, mente perfetta*:

«Perché io sono la prima e l'ultima.

Io sono l'onorata e la disprezzata.

Io sono la prostituta e la santa.

Io sono la sposa e la vergine.

Io sono la madre e la figlia. [...]

Io sono il silenzio che è incomprensibile, e l'idea il cui ricordo è costante.

Io sono la voce il cui suono è multiforme e la parola la cui apparizione è molteplice.

Io sono la pronuncia del mio nome. [...]

Perché io sono il sapere e l'ignoranza.

Perché io sono la guerra e la pace. [...]

Io sono la sostanza e quello che non ha sostanza. [...]

Io, io sono senza peccato, e la radice del peccato deriva da me»⁴⁷².

Il culto di Ištar, colei che è "la quintessenza degli opposti, la polarità, colei che rappresenta tutti i suoi attributi eppure li trascende"⁴⁷³, prometteva liberazione e purificazione dal peccato, salvezza, immortalità e infine, l'anelito più ambizioso, l'unione sincretica, la compenetrazione totale con la dea. Per poter raggiungere uno stato d'essere tale però, le pratiche culturali richiedevano ai propri devoti un *iter* di emulazione della dea, che consisteva appunto nell'imitare il percorso svolto dalla dea verso l'ascesi, percorso durante il quale la sofferenza e l'agonia in particolare avevano acquisito un valore simbolico eminente. Erano proprio i momenti più strazianti quelli che i seguaci di Ištar

471 Parpola, *ivi*, p. XXXII.

472 Parpola, *op. cit.*, pp. XXXIII-XXXIV.

473 Parpola, *ivi*, p. XXIX.

dovevano emulare, e questo primo passo verso la salvezza eterna si compiva auto infliggendosi pene corporali, compresa l'auto emasculazione. Rendersi eunuco era una pratica che, secondo Parpola, ben esemplifica il potere occulto e terribile che il culto di Ištar aveva sui suoi iniziati, e che aveva come obiettivo quello di rendere l'individuo simile alla dea, e tanto più ci si avvicinava alla condizione di androginia, quanto più ci si allontanava dalle passioni e dai tormenti della carne⁴⁷⁴.

Ištar però non è solo la dea della guerra, dell'amore sensuale, degli opposti, la dea barbata e androgina, è anche la dea-madre. Nelle collezioni di oracoli profetici infatti, non mancano riferimenti ad un rapporto madre-figlio tra la dea Ištar e il re, rapporto che si esemplifica attraverso alcune metafore ricorrenti tanto negli oracoli profetici, quanto nelle iscrizioni e anche nell'iconografia e opere artistiche, come ad esempio la metafora della mucca e del vitellino⁴⁷⁵. Il fatto che il re in diversi oracoli e nelle iscrizioni venga (o si autopresenta) dipinto come figlio del dio oppure come allevato e cresciuto dalla dea, ha fatto sì che Parpola interpretasse il re come una figura "semi-divina"⁴⁷⁶. Secondo lo studioso il "re assiro nato e prescelto dal dio supremo corrisponde al faraone egiziano e al messia giudaico", specificando però che "non tutti i sovrani vennero visti in tal guisa"⁴⁷⁷. Si focalizza perciò sull'ascesa al trono di Esarhaddon, che egli interpreta come colui che solleva queste aspettative messianiche, aspettative comparabili a quelle che circondarono la comparsa e l'ascesa di Gesù 700 anni dopo. Queste circostanze dettero vita al grandioso movimento profetico in suo supporto.

Le repliche alle tesi di Parpola, queste ultime provocatorie e visionarie, sono state altrettanto convincenti nella necessità di porre dei limiti alle possibili speculazioni e alla "parallelomania" divagante. Tra i tanti, Cooper può essere assunto come portavoce del dissidio accademico in merito, e in un suo articolo⁴⁷⁸ decostruisce una dopo l'altra ogni suggestiva ma implausibile conclusione a cui giunge il collega finlandese:

- non c'è nessuna somiglianza tra l'"Albero della Vita" assiro e l'"Albero Sefirotico" cabbalistico;

474 Parpola, *ivi*, p. XXXIV.

475 Nelle collezioni profetiche la dea è "madre" (*ummu*, SAA 9 2.5 iii 26'), il re è un "vitello" (*mūru*; SAA 9 1.9 v 29; 2.6 iv 20'; 7 rev. 11) e in generale la terminologia e le espressioni denotano l'immaginario della cura amorevole e materna (SAA 9 1.6 iii 15'-18'; 7 r. 6-8).

476 Parpola, *op. cit.*, p. XXXVI.

477 Parpola, *ivi*, p. XXXIV.

478 J. Cooper, "Assyrian Prophecies, the Assyrian Tree, and the Mesopotamian Origins of Jewish Monotheism, Greek Philosophy, Christian Theology, Gnosticism, and Much More", *Journal of the American Oriental Society* 120/3 (2000), pp. 430-444.

- ogni grande dio assiro-babilonese figura nell'ipotetico diagramma all'“Albero Sefirotico” proposto da Parpola, con l'eccezione di Aššur. Cooper ritiene che tutti i grandi dei rientrano nel diagramma perché è Parpola a metterceli, e Aššur manca semplicemente perché è Parpola a non inserirlo, laddove ci sarebbero eventualmente potuti essere nodi all'interno dei quali Aššur sarebbe potuto rientrare;
- le somiglianze formali tra la discesa e ascesa di Ištar e la caduta della Sofia gnostica sono viste come licenze per caricare Ištar delle qualità dell'Anima Cosmica neoplatonica. Un lettore più cauto forse potrebbe interpretare queste somiglianze nei miti ipotizzando la persistenza di un *pattern* vicino-orientale nel periodo ellenistico, mentre le somiglianze che si riscontrano tra Ištar e Sofia potrebbero essere spiegate semplicemente come la permanenza di antiche caratteristiche della grande dea orientale. Non ci sono tuttavia motivi e prove sufficienti per leggere la dottrina gnostica come avente le sue radici in quella mesopotamica o assira;
- Parpola riteneva che il movimento profetico sorto con il regno di Esarhaddon avesse il carattere dell'“unico” e “isolato, incomparabile”. Diversamente, secondo Cooper l'unicità non sta tanto nel fenomeno profetico in sé (e, isolando esclusivamente il fenomeno, la sua ripetibilità è evidente dall'occorrenza precedente nel regno di Mari), quanto più nel fatto che tali oracoli vennero messi per iscritto e collezionate in tavolette di formato verticale;
- in conclusione, le tesi di Parpola, secondo Cooper, assomiglierebbero più ad una dottrina che ad un tentativo di strutturazione teorica.

5. Profeti e profetismo biblico veterotestamentario

«Perché il Signore, tuo Dio, sta per farti entrare in una buona terra: terra di torrenti, di fonti e di acque sotterranee, che scaturiscono nella pianura e sulla montagna; terra di frumento, di orzo di viti, di fichi e di melograni; terra di ulivi, di olio e di miele; terra dove non mangerai con scarsità il pane, dove non ti mancherà nulla; terra dove le pietre sono ferro e dai cui monti scaverai il rame.». Così, in *Deuteronomio* 8:7-8 viene descritta *Eretz Yisra'el*, la Terra d'Israele.

Nel periodo storico in cui, tuttavia, si colloca la descrizione del racconto sopra menzionato, Israele non era un luogo molto ospitale. Era, ed è tutt'ora, una terra arida (basti pensare al deserto del Sinai) o semiarida, bagnata da pochissimi corsi d'acqua, tra i quali l'unico degno di nota è il Giordano. È una terra di dimensioni modeste, così come modesto è il suo paesaggio naturale, tale che decisamente non fu “la terra dove scorre latte e miele”, come viene più volte millantato nell'Antico Testamento⁴⁷⁹.

Ci riferiamo a questa terra di dimensioni ridotte chiamandola “Israele”, ma testimonianze epigrafiche ci fanno notare che il termine inizialmente ebbe un'accezione diversa, designando piuttosto un popolo, o meglio, un clan. La Stele di Merenptah (stela di granito nero fatta erigere dal sovrano egizio Amenhotep III, 1387-1348 a.C. circa, e modificata successivamente da Merenptah, 1213-1203 a.C. circa) narra il trionfo militare del Faraone ottenuto in una campagna nella terra di Canaan. Tra i popoli vinti, leggiamo quello di *ysr'ir*, che la maggior parte degli studiosi identifica con “Israele”: si tratterebbe dunque della prima testimonianza storica extrabiblica relativa al popolo ebraico. Ne risulta inoltre che, diversamente da quanto la Bibbia narra, la storia “vera” di Israele è normale, cioè si inserisce perfettamente nel quadro storico delle terre e dei popoli adiacenti⁴⁸⁰. Ciò significa che anche nell'antica Israele, durante l'Età del Bronzo e fino alla sua fine, la struttura urbana della capitale comprendeva un palazzo (il quale ospitava la pleora di funzionari palatini, in questo caso funzionari egiziani che in vece del Faraone sorvegliavano il benessere della regione, di proprietà egiziana) e un tempio principale, di modeste dimensioni e privo di quel potere amministrativo ed economico che troviamo invece attestato nei templi mesopotamici, più numerosi templi domestici, adibiti al culto privato, familiare e personale⁴⁸¹. Questa era però la struttura dell'*urbs*, ma la maggior parte della popolazione dell'antico Israele viveva nei villaggi e nelle alture

479 Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma-Bari, 2003, pp. 5-14.

480 *Ivi*, pp. 29-30.

481 *Ivi*, pp. 21-22.

centrali, luoghi nei quali si concentrava il lavoro e la produzione di beni e cibo, essendo la Palestina una terra predisposta, geomorfologicamente parlando, ad una produzione agricola pluviale (dipendente cioè dalle modeste precipitazioni e non da sistemi di canalizzazione) e alla pastorizia transumante. Il villaggio era un vero e proprio clan: era cioè un gruppo di persone imparentate le une con le altre che si riconosceva in un antenato comune che dava anche nome al clan⁴⁸².

L'antico Israele visse una storia "normale" anche nella misura in cui non venne affatto esentata dal devastante mutamento strutturale che caratterizzò il passaggio dal Tardo Bronzo all'Età del Ferro. Anche Israele visse cioè quegli sconvolgimenti climatici, migrazioni più o meno violente e attacchi da popolazioni esterne distruttive, nonché una crisi socio-economico e politica interna senza precedenti, sconvolgimenti che determinarono tutti la *facies* con cui si presenta Israele all'alba dell'Età del Ferro⁴⁸³.

Con queste premesse, un riassetto totale, rivoluzionario, di ciò che era stata Israele, è inevitabile. L'ondata di popoli (chiamati "Popoli del Mare") che giunse verosimilmente dal Mediterraneo e colpì principalmente Anatolia Siria, Libano e Palestina (la zona geografica più occidentale del Vicino Oriente) spazzò e distrusse tutto ciò che incontrò, e i palazzi e i templi non vennero risparmiati⁴⁸⁴. Il crollo dei palazzi comportò il crollo del sistema palatino, e di conseguenza una nuova ristrutturazione. Il nuovo riassetto, occorre precisare, ebbe luogo, tuttavia, solo negli altopiani centrali della Palestina, laddove lungo le coste si stanziarono popolazioni (tra cui i Fenici) che ben presto ripristinarono le vecchie istituzioni palatine e templari e dettero vita ad una vivace e prestigiosa cultura. Negli altopiani centrali palestinesi, alla centralità palatina si sostituì un nuovo nucleo di potere, che muove i suoi passi, conservando quindi una continuità rispetto al passato, dalle precedenti istituzioni decisionali non palatine-templari⁴⁸⁵. I villaggi, strutturati in clan, si espansero, richiamando a sé quelle genti e popolazioni disperse o che avevano maturato sentimenti di rancore e rabbia anti-palatina, le quali si riunirono e divennero talmente grandi da poter essere a ragione definite tribù. Ognuna di queste, che si presentava come una valida alternativa al sistema palatino, possedeva un proprio palazzo e tempio di dimensioni modeste e che ad ogni modo non avevano un peso pari alle medesime entità mesopotamiche, ed erano probabilmente già in possesso di una propria legislazione che dettasse le regole e le norme di convivenza civile interna. Non possiamo confermare con certezza la veridicità storica delle note dodici tribù di Israele, ma verosimilmente

482 Liverani, *op. cit.*, pp. 25-28.

483 *Ivi.*, p. 35.

484 *Ivi.*, pp. 40-43.

485 *Ivi.*, pp. 43-49.

non tutte esistero o non tutte sopravvissero tanto a lungo quanto è scritto nell'Antico Testamento⁴⁸⁶.

Tale sarebbe stata dunque Israele intorno al XI secolo a.C., all'alba del primo "regno" che si instaurò, quello capeggiato da Saul. Proprio di un capo, e non di un vero e proprio re, si può parlare: il "regno di Saul" non può essere infatti considerato un regno secondo l'accezione moderna, piuttosto, sul piano della forma dell'organizzazione politica può essere definito in termini antropologici un *chiefdom*, un "dominio", vale a dire un sistema in cui vige un controllo operato da un capo, da una guida carismatica su una comunità politica più grande di una tribù, ma meno grande di uno stato⁴⁸⁷. La storia del "re" Saul subisce un brusco e drastico ridimensionamento, nella narrazione veterotestamentaria, e quando costui sembra aver toccato il fondo dell'abiezione, subentra un'altra figura, quest'altra elevata alla magnificenza, al lustro e al sentimento di speranza escatologica futura, vale a dire Davide. Con Davide si potrebbe parlare finalmente di un regno, in virtù dell'unificazione delle tribù di Efraim-Manasse e di Giuda, se non fosse che tale unificazione, storicamente parlando, non avvenne⁴⁸⁸. Al di là delle vere o presunte conquiste, Davide riuscì a dare vita ad una dinastia sulla quale sarebbero ricadute tutte le speranze escatologiche del popolo ebraico, proiettato costantemente alla restaurazione della "casa di Davide", inclinazione che durante il periodo esilico e post-esilico nutrirà le aspettative e le attese di una unità "pan-israelitica" in nome della fedeltà e lealtà al Dio unico YHWH. Alla morte del figlio di Davide, Salomone, avvenne un evento di portata ideologica enorme: l'Israele unito si divise, e le due entità regionali e territoriali intrapresero due strade diverse (nella realtà dei fatti, questi due regni, furono sempre due realtà differenti).

È in questo periodo che Israele e Giuda però cominciano ad assumere un profilo più netto e deciso e ad inserirsi nelle dinamiche del quadro storico-politico del Vicino Oriente antico⁴⁸⁹. Che Israele avesse, nel IX secolo a.C., una identità lo si evince anche dalla celebre stele di Meša, re di Moab (850 a.C.), nella quale leggiamo:

«Ora Omri re di Israele, egli oppresso Moab per molti giorni perché Kemoš era adirato con la sua terra. Gli successe suo figlio e disse anche lui: "Opprimerò Moab!". Fu nei miei giorni che egli disse co(si), ma ebbi la meglio su di lui e sulla sua casa. Ora Israele era perita di perdizione perenne,

486 *Ivi*, pp. 66-71.

487 Liverani, *op. cit.*, p. 102.

488 *Ivi*, pp. 104-109.

489 *Ivi*, p. 125.

ma Omri (ri?) occupò la te(r)ra di Madaba. Abitò in essa nei suoi giorni e per metà dei giorni di suo figlio, per quarant'anni, ma Kemoš la restituì nei miei giorni. Io costruii Baal-maon, feci in essa il canale dell'acqua.».

A partire dal testo di questa stele si può riflettere sulla *vexata quaestio*: “Ha senso utilizzare l'Antico Testamento come fonte storica?”. Sfruttare l'Antico Testamento per la storia d'Israele non è a priori né illegittimo né una cattiva idea, sta allo storico-filologo saper discernere il vero storico dal falso letterario, e, riguardo alla vicenda che lega Moab e Israele, saper individuare il vero tra quanto narra la Bibbia ebraica e quanto ci è tramandato in questa iscrizione reale dal re Meša. L'Antico Testamento narra il turbolento rapporto con Meša nel secondo libro dei Re (3:4):

«Il re di Moab, Meša, era un allevatore di pecore. Egli inviava come tributo al re d'Israele centomila agnelli e la lana di centomila arieti. Ma alla morte di Acab il re di Moab si ribellò al re d'Israele. [...] (Il Signore) consegnerà anche Moab nelle vostre mani (di Israele). [...] I Moabiti si alzarono presto al mattino, quando il sole splendeva sulle acque, e videro da lontano le acque rosse come sangue. [...] Gli Israeliti insorsero e sconfissero i Moabiti, che fuggirono davanti a loro. Li inseguirono e sconfissero i Moabiti».

Il dato storico in entrambi i casi, ma diversamente, documentato, è il conflitto tra Israele e Moab. Come poter identificare il vero storico nella Bibbia? Gli strumenti a nostra disposizione sono tre: il testo stesso, che può contenere delle lezioni o dei dati storicamente affidabili ed antichi, la comparazione con le altre culture, che deve tener conto dei diversi contesti storici, ed infine la compulsazione di altri materiali autentici⁴⁹⁰.

Dunque è nel travagliato momento storico testimoniato anche nella stele di Meša che Israele e Giuda sono coinvolti nelle vicende politiche dei loro vicini. Dal IX secolo a.C. in poi le due regioni vivono secoli di fermento e di laceranti sconfitte, memori di queste ultime dalle cicatrici dopo lungo tempo rimarginate. Israele e Giuda separate subiscono due diversi destini nelle mani dell'impero assiro, che in quegli anni galoppava sulla cresta dell'onda: Israele viene conquistata 712 a.C. con la presa di Samaria da parte di Salmanassar V (conquista poi rivendicata dal successore, l'usurpatore Sargon II, nelle sue iscrizioni). Si trattò di una vicenda che sconvolse profondamente gli animi degli abitanti di Giuda, la quale, d'altro canto, riuscì a sopravvivere al giogo assiro

490 Grabbe, *Sacerdoti, profeti, indovini, sapienti nell'antico Israele*, Cinisello Balsamo (Milano), 1998, p. 20.

concedendosi come suo vassallo tributario. Israele venne depredata e raziata e ne venne deportata la popolazione, lasciando dietro di sé una landa desolata e deserta. Certamente non era questo l'obiettivo dell'impero assiro, che congegnò un'operazione di assimilazione e deculturazione precisa ed efficiente: le massicce deportazioni si accompagnarono ad azioni di ripopolamento tramite coloni deportati dalle province circostanti, manovra che comportò un *melting pot*, in Israele, senza precedenti. Si trattava di genti di origine diverse, tutte accomunate dall'assoggettamento all'impero assiro, il quale, attraverso l'erezione di palazzi gestiti da amministratori e funzionari assiri nella regione conquistata, propugnava la realizzazione di un'"assirizzazione" totale. Tuttavia fu un'assimilazione che, però, dal punto di vista dei vinti è traducibile nei termini di una cancellazione assoluta dell'identità culturale, "di facciata": linguisticamente, la situazione andò tutta a vantaggio dell'aramaico, che proprio in quei secoli si stava diffondendo come lingua franca, e religiosamente, seppur veniva pronunciata l'incondizionata devozione al dio nazionale assiro Assur, di fatto in Israele si realizzò un "sincretismo" religioso⁴⁹¹.

Quest'ultimo non venne giudicato positivamente dalla vicina Giuda, che, sotto il controllo assiro, godette di un periodo di relativa pace. Non solo poté vivere una stabilità fino ad allora sconosciuta, ma, forte della *pax assyriaca*, poté anche pian piano gettare le basi dello yahwismo monoteistico. Ezechia fu il promotore di una riforma religiosa di stampo yahwistico, volta all'eliminazione delle alture (*bāmôt*) sulle quali la popolazione era solita eseguire riti cultuali idolatrici e distanti dal culto che si riteneva si dovesse prestare a YHWH. Si tratta della prima riforma religiosa proiettata ad assumere YHWH come dio unico e solo, privilegiato su tutti gli altri⁴⁹². Il suo successore, Giosia, proseguì l'impresa. I diversi tentativi consecutivi devono far emergere il conservatorismo di culti ancestrali e popolari duri a morire, che tuttavia, con il re Giosia, ebbero fine. Nel 18° anno del suo regno, nel 622 a.C., in seguito al ritrovamento di un "libro" (sarebbe meglio dire "rotolo") durante la ristrutturazione del tempio, egli emanò una rivoluzionaria riforma religiosa volta all'eliminazione di *bāmôt* (alture), *maššēbôt* (stele in pietra) e *'āšērôt/'āšērîm* (forse tronchi decorati), tutti oggetti e luoghi di culto idolatrico. Questa riforma si basava sui seguenti principi:

491 Liverani, *op. cit.*, pp. 156-182.

492 Liverani, *op. cit.*, pp. 193-198.

- 1) YHWH è il solo ed unico sovrano e non c'è altro sovrano divino all'infuori di YHWH;
- 2) il popolo di Israele è obbligato ad essere fedele solo a YHWH e a nessun altro, ed è obbligato a resistere alla tentazione di rivolgersi a culti idolatrici;
- 3) la terra di Canaan, la "Terra Promessa" è stata promessa ad Israele da YHWH quando fece uscire Israele dall'Egitto;
- 4) la terra di Canaan sarà conquistata secondo le regole della guerra santa e del *hērem*;
- 5) l'unico tempio di YHWH è il tempio di Gerusalemme, il quale sarà privo di qualsiasi elemento materiale culturale idolatrico e troppo vistoso⁴⁹³.

Fu in questo clima ardente e proficuo di dibattiti che ebbe luogo uno straordinario *exploit* del fenomeno profetico. L'antico Israele non era escluso dalla pratica della divinazione. Come altrove nel vicino Oriente Antico, due erano i canali di consultazione: un canale umano (consiglieri e funzionari del re) e un canale divino (divinazione tecnica ed intuitiva). Laddove il canale di consultazione umano risultava insoddisfacente o limitato, ci si rivolgeva al canale di consultazione divino, e anzi, qualsiasi azione non poteva essere svolta se prima non si otteneva il lasciapassare divino.

Ovviamente, nella Bibbia ebraica, nella maggior parte dei casi, l'esplicita menzione delle tecniche mantiche non si accompagna mai ad una esaltazione o favoreggiamento ad essa, mentre, se da una parte in molti altri casi la suddetta menzione è stata sottoposta alla censura dei redattori successivi, dall'altra sporadici casi di riferimenti alla divinazione tecnica sono o corredati con giudizi fortemente negativi ovvero sospendono una valutazione.

Quel che leggiamo nell'Antico Testamento però è il risultato di secoli e secoli di continue redazioni che hanno manipolato e modificato non solo l'originale testuale, ma anche la referenza reale. Il ritratto dei profeti così come è presentano nella Bibbia ebraica è cioè ben diverso dal profetismo ebraico antico, è pertanto "profetismo biblico" o "profezia letteraria o scribale"⁴⁹⁴. Quest'ultima è letteratura, che reinterpreta i resoconti scritti autentici della profezia e che trascende la situazione originale di enunciazione, realizzando una ricontestualizzazione a fini universalistici e paradigmatici. L'individuo profeta viene ri-disegnato e ridimensionato, in tal senso dobbiamo guardarci dall'assumere l'elenco delle caratteristiche sviluppato da Zenger come un elenco

493 *Ivi.*, pp. 194-195.

494 Nissinen, "What is Prophecy? An Ancient Near East Prospective" in *Prophetic Divination. Essays in Ancient Near Eastern Prophecy*, Berlin/Boston, 2019. pp. 53-73.

storicamente “normativizzato”⁴⁹⁵: si tratta di peculiarità elaborate dai commentatori e studiosi successivi, compresi noi moderni⁴⁹⁶. L’elenco messo a punto da Zenger presenta i seguenti “tipi” e caratterizzazioni sociali profetici:

Profeti facenti parte di un’associazione: sono detti anche “figli di profeti” o “discepoli di profeti” ed erano coloro che circolavano attorno a Samuele, Elia ed Eliseo. Erano dei profeti che esperivano la parola divina attraverso la musica e la danza, quindi attraverso comportamenti estatici (1 *Sam* 10,5s.; 19,18 ss.; 2 *Re* 3,15), erano considerati dei guaritori, taumaturghi popolari, pronunciatori di detti divini, sobillatori politici. Vivevano da contadini e pastori, ma si incontravano per le loro sedute presso il loro maestro nella “scuola dei profeti” (2 *Re* 4,38-41; 6,1-7).

Profeti del tempio e del culto: sono quegli individui portati a trasmettere le parole divine nell’ambito del tempio o santuario e/o in circostanze culturali. Sono quindi legati al santuario, ma possono eventualmente officiare i cosiddetti “culti terapeutici” nell’ambito della religiosità familiare. Sono subordinati ai sacerdoti e fanno parte dell’apparato dei funzionari di stato e del re. La designazione in senso negativo di “profeti e sacerdoti” (in riferimento ai profeti di Baal, 1 *Re* 18, 19ss) fa probabilmente riferimento a questa tipologia di profeti. Secondo la tradizione sono profeti del tempio Abacuc, Naum e Gioele.

Profeti di corte: costoro sono a servizio del re e della sua politica. dal momento che questi profeti si pronunciava sempre in periodi di crisi (guerre o carestie, ad esempio), l’orizzonte di attesa dei loro oracoli invocava speranza e promessa di salvezza. A corte operavano anche profetesse (2 *Re* 22,14: Culda; *Is* 8,3: la moglie di Isaia; *Neemia* 6,14: Noadia).

Profeti singoli, liberi e all’opposizione: Di fatto tutti i profeti dell’Antico Testamento appartengono a questa tipologia. Non è possibile ricostruire le parole originali di questi profeti (vedi sotto), tuttavia ogni singolo libro che porta il loro nome ha una sua identità, da e in essi è possibile individuare peculiarità linguistiche, lessicali e retoriche tali che ogni profeta alla fine risulta dotato di un proprio profilo, quanto meno letterario se non storico.

495 Zenger, *op. cit.*, pp. 698-702.

496 Nissinen, “Prophecy as Construct, Ancient and Modern”, *ivi*, pp. 3-27.

È da notare che questi profeti provengono tutti da ambienti sociali diversi, dai quali sono strappati in virtù della loro unica e speciale vocazione, che costituisce anche la loro sola legittimazione. Amos e Michea erano contadini provenienti l'uno, rispettivamente, da Betel e l'altro da una zona rurale; Isaia è un insegnante di sapienza presso l'accademia di Gerusalemme; Geremia ed Ezechiele sono figli di eminenti famiglie sacerdotali con il proposito di intraprendere la carriera sacerdotale. In quanto la loro unica legittimazione è la loro stessa vocazione e nient'altro, sono degli *outsider*, sono al di fuori della società, sono una nicchia e tra l'altro sono anche polemici, critici, all'opposizione; e, in quanto tali, sono oggetto di derisione ed emarginazione.

Costoro sono divenuti "profeti scrittori", cioè riconosciuti e legittimati anche canonicamente solo in un secondo momento, quando il corso della storia ha dato ragione a loro e alle loro parole, le quali sono state successivamente messe per iscritto e riscritte (→ dunque ricostruire le loro parole originali non è possibile).

La loro comparsa è occasionale, come ha scritto Wellhausen, "a gettito intermittente"⁴⁹⁷. I contrassegni della loro comparsa sono:

- situazioni spettacolari (*Am* 4,4s.; 5,21.27; *Is* 7; *Ger* 27-28);
- gesti simbolici, pantomime, teatro di strada, impersonificazioni (*Is* 20,1-4; *Ger* 19; *Ez* 4);
- "cartelli", "striscioni", "fogli volanti" e lettere (*Is* 7; *Ger* 36; *Is* 8, 1-4; *Ab* 2,1-5; *Ger* 39);
- linguaggio lirico-poetico, canti composti ad arte (*Is* 5,1-7; *Am* 5,1s.; *Is* 14,4b-21; *Sof* 1,7.12s);
- immagini forti, imbarazzanti, spesso oscene (*Ez* 16; 23; *Am* 4,1-3; *Michea* 3,1-3; *Is* 1,10-17; 30,15-17; *Am* 9,1-4).

Profeti letterari ("profeti-tradenti"): Sono di fatto coloro che hanno tramandato per noi il messaggio degli originali profeti. Verosimilmente si tratta di gruppi di scribi profeticamente ispirati più che di persone singole, le quali hanno messo in atto un processo redazionale lungo e problematico: l'originale messaggio profetico probabilmente era breve e contestuale; questo messaggio è stato messo per iscritto e successivamente ampliato con ulteriore materiale nel corso del tempo. In sostanza l'intento era quello di conservare il messaggio e dare ad esso un'esegesi attualizzante. Quindi il messaggio originario del profeta è stato de-concretizzato e

497 Citato da Zenger, *op. cit.*, p. 700.

de-contestualizzato da parte del “profeta tradente”; d’altra parte questo atto può essere anche concepito come una rilettura successiva, un tentativo di analisi intellettuale, e una riattualizzazione universalistica di un evento paradigmatico. Inoltre la maggior parte dei testi profetici ha (assunto) la forma di profezie storico-salvifiche ed escatologiche⁴⁹⁸.

Si tratta di etichette utili, ma confacenti solo ad alcuni dei profeti, poiché non tutti i profeti menzionati nella Bibbia ebraica sono facilmente inquadrabili in una di queste tipologie sociologiche.

5.1. Designazioni profetiche

5.1.1 *nābî*”

נְבִיא è il titolo profetico più diffuso. *nābî*’ è una forma *qātīl* dalla radice נבא (**nb*’)⁴⁹⁹. Tra gli studiosi è stata discussa la possibilità che il termine possa assumere o una connotazione attiva o una connotazione passiva, e dunque possa essere tradotto come “colui che chiama, proclama” o “(colui che è) chiamato”. Fleming, in numerosi lavori⁵⁰⁰, ha tentato di dimostrare che la forma נבִיא è da intendere piuttosto in senso attivo. Quali sono le evidenze in base alle quali Fleming sostiene la sua tesi? L’unica occorrenza di *li.na-bi-i^{meš} ša-ḥa-na^{meš}*, da Mari, in ARM 26 216, l’occorrenza del tutto simile di *li.meš.na-bi-i* in un testo da Emar e la parola **munabbiatu*⁵⁰¹, che occorre in quattro testi ancora da Emar. Fleming ritiene che il “*nābî*” degli Ḥanei” sono menzionati in un contesto profetico in ARM 26 216 e che quindi profeti-*nābî*” sono presenti a Mari. Nel testo si utilizza un linguaggio che ricorda molto da vicino quello divinatorio, ed è vero che nel medesimo documento è presente il termine *tertum*, voce che ha a che fare con la ricezione di messaggi divini, tuttavia il termine qui si riferisce più specificatamente alla ricezione di messaggi divini tramite tecniche divinatorie, e non tramite un atto locutorio. Dunque è molto plausibile, secondo Stökl⁵⁰², che questi

498 Zenger, *op.cit.*, pp. 698-702.

499 L. A. Schökel, *Dizionario di ebraico biblico*, Cinisello Balsamo (Milano), 2013, s.v. *nābî*’, p. 522.

500 Fleming, “The Etymological Origins of the Hebrew nabî’: The One Who Invokes God”, *Catholic Biblical Quarterly* 55 (1993), pp. 217-224; “LÚ and MEŠ in *li.na-bi-i^{meš}* and its Mari Brethren’, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 1993, §4; “Nābû and Munabbiātu: Two New Syrian religious personnel”, *Journal of the American Oriental Society* 113 (1993), pp. 175-183.

501 **munabbiatu* non è attestato al nominativo, ma solo nella forma obliqua (genitivo o accusativo) plurale, *munabbiāti*.

502 Stökl, *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison* (Culture and History of the Ancient Near East 56), Leiden-Boston, 2012, pp. 166-167.

personaggi presumibilmente presenti a Mari si possano associare ai “visionari”, specialisti nell’estispicio, piuttosto che a profeti professionisti.

Riguardo all’attestazione del termine nella documentazione proveniente da Emar della Tarda Età del Bronzo, si osserva che sono due sono gli specialisti religiosi attestati, vale a dire le **munabbīāti* e i *nabī* (l’una femminile e l’altro maschile). Il primo è participio femminile plurale al caso obliquo, mentre il secondo è un aggettivo verbale (che però si comporta come un nome) maschile plurale, entrambi i termini dalla radice **nb’*. Il verbo *nabû* è attestato otto volte a Emar, e in tutti gli otto casi in espressioni idiomatiche e nel contesto di atti di adozione, mentre il termine **munabbīāti* è stato convenzionalmente tradotto come “profetesse”. Le forme attestate, riassumendo, sono le seguenti:

- a) un nome maschile plurale che ricorda assai da vicino l’ebraico *nābī’*, ossia *i-na É^{li.meš}na-bi-i*;
- b) un nome femminile plurale, apparentemente un participio D di *nabû/nabbû*:

mi.meš mu-na-bi-a-tu;

dīš-ha-ra ša mi.meš mu_x(A)-nab-bi-a-[ti];

dīš-ha-ra ša mi.meš mu_x(A)-nab-b[i-(i)a-ti];

dīš-ha-ra ša mu_x(A)-na-bi-a-ti;

Sulla base di queste premesse, e sulla base di attestazioni simili in “accadico periferico” (accadico scritto in zone geografiche marginali, liminari nell’isoglossa accadica), in cui il participio femminile è alla base-D (la *Doppelungsstamm*, secondo la terminologia grammaticale del von Soden, vale a dire la forma con geminazione della seconda radicale, caratterizzata, sul piano semantico, da un valore fattitivo o intensivo) e il participio maschile è alla base-G (*Grundstamm*, la forma semplice del verbo che conserva il significato originario del verbo), Fleming suggerisce di interpretare non solo **munabbīātu* come forma attiva, ma anche *li.meš na-bi-i*, che legge come *nābī*, un participio attivo della base-G. Fleming propone inoltre che, nonostante il maschile *li.meš na-bi-i* e il femminile **munabbīātu* non appaiano negli stessi testi, sono entrambi associati ad Emar alla dea Išara, e quindi devono essere considerati insieme. In conclusione, lo studioso interpreterebbe l’ebraico plurale *nebi’îm* con “coloro che invocano, chiamano (gli dei)”.

Huehnergard non è convinto del fatto che *nābī’* debba essere considerata una forma attiva⁵⁰³. Se invece di una forma **qātil* si proponesse una forma **qatīl*, ne deriverebbe che i nomi agentivi

503 Huehnergard, “On the Etymology and Meaning of Hebrew nabi”, in *Eretz-Israel* (1999), pp. 88-93.

**qatīl* in ebraico, vale a dire forme deverbali che non sono nomi d'azione, sono invece stativi, risultativi o passivi nel significato, a seconda della semantica della radice da cui derivano. Il consenso sul significato di *nābī'* è stato intralciato dal fatto che il verbo non occorre in ebraico nella forma *qal*; nelle forme *niph'al* e *hitpa'el* il significato è “agire come un *nābī'*”. Però bisogna ricordare che in molte altre lingue semitiche la radice **nb*' è frequente:

Accadico *nabû* < **nabā'um* “chiamare, proclamare, invocare, convocare”⁵⁰⁴;

Arabo *naba'a* “parlare ad alta voce, annunciare”;

Antico sudarabico (sabeo) *tnb'* “promettere”;

Mehri *nəbō* “informare”;

Soqotri *ənbə* “chiamare” (causativo);

Jibbāli *enbé* “chiamare, annunciare”⁵⁰⁵.

Huehnergard ritiene che le forme finite di *nabû/nubbû* sono verosimilmente da interpretare come “invocare”, ma ciò non significa che ^{lū.meš}*na-bi-i* significa “coloro che invocano” anziché “coloro che sono convocati”⁵⁰⁶. L'evidenza testuale, infine, è insufficiente per permettere di avanzare un giudizio sulla questione. Per quanto riguarda, invece, la forma femminile plurale, lo studioso reputa improbabile che questa sia da considerarsi associabile all'emarita *nabû/nubbû* “invocare” per due ragioni:

- i) la tendenza delle varietà accadiche periferiche di formare forme D da verbi G non sembra prendere in considerazione l'eventuale creazione di forme participiali;
- ii) esistono delle forme maschili del plurale femminile in liste lessicali mesopotamiche dove, sulla base degli equivalenti sumerici, il termine indica chiaramente un “lamentatore”. Sebbene non sia una motivazione definitiva, potrebbe comunque suggerire anche per il termine femminile plurale un significato di “lamentatrici”⁵⁰⁷.

In conclusione Huehnergard ritiene inverosimile una parentela tra la forma femminile plurale **munabbīātu* di Emar e la forma ebraica *nābī'*, così come ritiene incerta una reazione tra la forma

504 CAD N/I, s.v. *nabû* A: “chiamare; invocare; decretare, proclamare; essere chiamato”, pp. 32-39.

505 Huehnergard, “On the Etymology and Meaning of Hebrew nabi”, in *op. cit.*, p. 91.

506 *Ibidem*.

507 *Ibidem*. Per la traduzione del termine **munabbīātu* si veda CAD M/II, s.v. *munambû* (*munabbû*): “lamentatrice”, p. 199.

plurale maschile ^{li.mes} *na-bi-i* di Emar e il *nābî'* ebraico. Infine, lo studioso propende per considerare “*nābî'*” come passivo, dunque come “colui che è chiamato”.

Aspesi propone invece un'interpretazione di *nābî'* formulata sulla base della comparazione etimologica⁵⁰⁸. A livello etimologico, il *nābî'* ebraico è a tutti gli effetti collegato al verbo accadico *nabû(m)* “chiamare, invocare, nominare”. Manca, tuttavia, un termine semitico orientale basato sulla medesima radice per indicare il “profeta”, e manca inoltre una qualsiasi attestazione di una radice verbale con questa forma nel semitico occidentale (**nb'*). Aspesi postula un polimorfismo delle radici ebraiche tale che il contenuto concettuale di **nb'* si realizzerebbe anche con la radice allomorfica **nwb*⁵⁰⁹. Da questo dimorfismo sarebbe possibile fondare un rapporto anche formale tra *nābî'* “profeta, colui che effonde (la parola ispirata)” e le poche attestazioni di una radice verbale **nwb*, “crescere, prosperare”, “traboccare”, o, secondo Dahood “effondere”⁵¹⁰. Quest'ultima radice in ugaritico è alla base del nome *nbt* “miele”, mentre nelle altre lingue semitiche la radice **nwb* figura legata a termini per api o vespe tanto in accadico (*nūbtu(m)* “ape”, *nambūbtu* “vespa”) quanto nel semitico meridionale (ar. *nūb*, “api”, ge'-'ez e tigrè *nehb* “ape”). Lo strato etimologico al quale diventerebbe lessicalmente produttiva l'isoida che collega “emissione” e “profeta/ape”⁵¹¹ con la “parola (ispirata)” *dābār* e il “miele” *d'baš* sembrerebbe da porsi nel sostrato semitico nord-occidentale dell'ebraico.

La lessicalizzazione di una metafora egeo-cananaica che collega l'emissione del miele da parte dell'ape all'emissione della parola ispirata da parte del profeta, sembrerebbe riferirsi a uno strato etimologico ormai sommerso nell'ebraico biblico, che estende l'impiego del nome *nābî'* ad indicare molteplici tipi di profeta, da quello estatico ai grandi scrittori⁵¹². *In summa* e per concludere, secondo Aspesi, la radice da cui proverrebbero tanto il verbo “effondere” quanto il sostantivo “profeta”, e che quindi racchiuderebbe una configurazione di base, originaria, secondo cui il profeta è colui che effonde parole (della divinità), sarebbe polimorfica: avente un contenuto concettuale stabile, si realizzerebbe in diverse forme, che sono **nb' / *nwb*⁵¹³.

508 F. Aspesi, “Considerazioni etimologiche su ebraico *nābî'*”, in M. Lamberti, L. Tonelli (ed.), *Afroasiatic Tergestina. Contributi presentati al 9° Incontro di Linguistica Afroasiatica (Camito-Semitica), Trieste, 23-24 aprile 1998*, Trieste, 1999, pp. 47-62.

509 Aspesi in “Considerazioni etimologiche su ebraico *nābî'*”, in *op. cit.*, pp. 10-11.

510 M.J. Dahood, *Proverbs and North-West Semitic Philology*, 1963, Roma, citato da Aspesi in “Considerazioni etimologiche su ebraico *nābî'*”, in *op. cit.*, p. 6.

511 Qui si ricorda che tanto in Grecia quanto nella Bibbia ebraica le profetesse sono chiamate anche “api”, rispettivamente con *mēlissai* e *d'bôra*, Aspesi, in “Considerazioni etimologiche su ebraico *nābî'*”, in *op. cit.*, p. 3.

512 Aspesi in “Considerazioni etimologiche su ebraico *nābî'*”, in *op. cit.*, p. 11.

513 *Ivi*, pp. 11-12.

La parola *nābî'* occorre 322 volte nella Bibbia ebraica. Di queste, 316 sono forme maschili, 6 sono femminili. L'uso più comune con cui *nābî'* è utilizzato al maschile è di solito come titolo direttamente dopo il nome: "NP, il profeta". Gli individui chiamati profeti in tal modo nella Bibbia ebraica sono: Achia, Azaria ben Oded, Elia, Eliseo, Gad, Abbacuc, Haggai, Anania, Culda, Iddo, Isaia, Jehu, Geremia, Giona, Miriam, Nathan, Noadia, Samuele, Šemaia e Zaccaria.

È strano che molti dei profeti autori degli omonimi libri non appaiano nella lista e dunque non vengano titolati come "profeti" subito dopo il nome; si tratta dei profeti autori come Ezechiele, Osea, Gioele, Amos, Obadia, Malachia, Michea, Naum e Zafania. Nessuno dei 12 profeti minori viene chiamato "il profeta" come titolo dopo il proprio nome. Le due figure che sono chiamate *nābî'* più spesso sono Nathan, il profeta di corte di Davide, e Geremia, rispettivamente 16 e 36 volte, il che, considerando le rispettive dimensioni del materiale profetico a loro riferito, è impressionante.

Considerando tutte le attestazioni del termine *nābî'*, si nota che le accezioni (a volte nel senso di "estatico" altre di "aruspice", altre ancora di "messaggero") e gli usi del termine sono confusi e difficilmente interpretabili per poterne trarre una definizione. Diverse sono le speculazioni circa l'uso del termine:

- i) una possibilità teoretica è che la parola *nābî'* sia giovane. Ciò è postulato anche in correlazione allo scarsissimo uso che la versione greca di Geremia (Ger^{LXX}) fa del termine *προφήτης*. C'è chi ritiene che questa anomalia rispetto al testo masoretico possa essere spiegata sul fatto che la Settanta si basa su un testo molto più antico rispetto al testo su cui si basarono i masoreti, e dunque il testo masoretico è successivo. Tuttavia, la scoperta, tra i 22 *ostraka* da Lachiš, dell'attestazione epigrafica del termine *nb'* confuta in modo incontestabile questa ipotesi, permettendo invece di sostenere che il termine affondi le sue radici in un contesto storico pre-esilico⁵¹⁴;
- ii) le diversificate accezioni con cui è sfruttato il termine *nābî'* può essere spiegato suggerendo che il titolo si riferisca allo stesso tipo sociale di specialista, ma che la diversa *nuance* denoti uno specifico comportamento contestualmente definito⁵¹⁵;
- iii) i significati diversi del termine potrebbero afferire a due diverse origini geografiche del termine *nābî'*⁵¹⁶;

514 Stökl, *op. cit.*, pp. 172-173.

515 Ivi, p. 175.

516 *Ibidem*.

iv) un'ulteriore possibilità risiede nell'ipotesi che il termine *nābî*' si riferisca tanto ad un estatico quanto ad un divinatore tecnico, racchiudendo queste due sub-categorie di tipi sociali in un'unica categoria generica di "divinatori". È tuttavia una possibilità insoddisfacente, dal momento che esclude qualsiasi possibilità di definire precisamente il ruolo del *nābî*'⁵¹⁷.

Un testo che è stato spesso tratto in esame come strumento di analisi e interpretazione del termine *nābî*' è *Am 7:10-17*. In questo testo troviamo il termine *nābî*' parallelo al termine *hōzeh*:

«¹⁰Amasia, sacerdote di Betel, mandò a dire a Geroboamo re di Israele: «Amos congiura contro di te in mezzo alla casa di Israele; il paese non può sopportare le sue parole,¹¹ poiché così dice Amos: Di spada morirà Geroboamo e Israele sarà condotto in esilio lontano dal suo paese». ¹²Amasia disse ad Amos: «Vattene, veggente (*hōzeh*), ritirati verso il paese di Giuda; là mangerai il tuo pane e là potrai profetizzare,¹³ ma a Betel non profetizzare più, perché questo è il santuario del re ed è il tempio del regno». ¹⁴Amos rispose ad Amasia:

«Non ero profeta, né figlio di profeta (*lō nābî*' *'anōkî w'ēlō*' *'ben nābî*');
ero un pastore e raccoglitore di sicomori;

¹⁵Il Signore mi prese

di dietro al bestiame e il Signore mi disse:

Va', profetizza al mio popolo Israele.

¹⁶Ora ascolta la parola del Signore: Tu dici: Non profetizzare contro Israele, né predicare contro la casa di Isacco. ¹⁷Ebbene, dice il Signore: Tua moglie si prostituirà nella città, i tuoi figli e le tue figlie cadranno di spada, la tua terra sarà spartita con la corda, tu morirai in terra immonda e Israele sarà deportato in esilio lontano dalla sua terra».

Gli studiosi hanno dibattuto su come interpretare la replica di Amos, se egli cioè dichiarò di non essere un *nābî*', oppure se dichiarò di non esserlo stato in passato (ma ora lo è). Nonostante non vi sia accordo unanime, e non può esservi in virtù del fatto che nella grammatica ebraica la frase nominale può avere un valore temporale passato o presente, la maggior parte del consenso risiede nell'ipotesi di interpretare la frase come avente valore temporale presente. Se ciò fosse corretto, Amos respinge entrambi i titoli per sé⁵¹⁸. Questo passaggio può essere importante per collocare i

⁵¹⁷ *Ibidem*.

⁵¹⁸ Stökl, *op. cit.*, p. 182.

due termini in un preciso contesto storico, e da questo valutarne le accezioni e gli usi; la ricerca storico-filologica ha permesso di identificare un linguaggio incompatibile con un contesto storico pre-esilico, posizionando dunque l'elaborazione almeno parziale del testo in una fase redazionale tarda, attribuibile verosimilmente al "Cronista"⁵¹⁹. Se questa interpretazione fosse corretta, si spiegherebbe la confusione tra i due termini *nābî'* e *hōzeh*, usati indiscriminatamente dal "Cronista", il quale già nei libri delle Cronache fa un uso spregiudicato e privo di criterio classificatorio dei titoli profetici. Grabbe, sul celebre e discusso versetto, suggerisce che Amos, con queste parole:

- o neghi di essere un *nābî'*, sentirsi applicare questo titolo è per lui ripugnante;
- o intende dire che non è stato lui a scegliersi la professione di *nābî'*, ma è stato Dio a sceglierlo;

Inoltre, Grabbe sottolinea che Amos, in questo episodio, non nega esplicitamente di essere un *hōzeh*, però il non aver menzionato il termine non significa che non lo abbia rifiutato: può darsi che *hōzeh* sia implicato in *nābî'* o sia ad esso eguagliato⁵²⁰.

5.1.2. *Hōzeh*

Il nome *הִזֶּה*, *hōzeh* è il participio attivo maschile singolare *qal* della radice *hzh*, "vedere, percepire", dunque il nome è comunemente tradotto con "visionario, veggente"⁵²¹. La forma femminile non è attestata né nel materiale biblico né altrove, il che potrebbe essere una coincidenza, ma potrebbe anche essere un'indicazione del fatto che il ruolo di *hōzeh* fosse limitato agli uomini. Il numero delle attestazioni della forma maschile, comunque, non è così grande da permetterci di concludere che tale ruolo fosse appannaggio esclusivo degli uomini.

Il termine appare maggiormente nei libri storici e soprattutto nei libri delle Cronache. Delle 18 occorrenze, 10 ricorrono nelle Cronache⁵²², 2 in *Neemia* 3:15; 11:5, 2 in *Isaia* 29:10; 30, e una attestazione rispettivamente in 2 *Sam* 24:11, 2 *Re* 17:13, *Amos* 7:12 e *Michea* 3:7. Importante da sottolineare è non solo la tardività della maggior parte dei testi in questione, ma anche e soprattutto il fatto che nessuna delle suddette occorrenze fornisce informazioni utili per una caratterizzazione

519 Stökl, *op. cit.*, pp. 182-184.

520 Grabbe, *op. cit.*, pp. 112-113.

521 Schökel, *op. cit.*, s.v. *hōzeh*, p. 760.

522 1 *Cr* 21:9; 25:5; 29:29; 2 *Cr* 9:29; 12:15; 19:2; 29:25, 30; 33:18, 19; 35:15.

dell'individuo *hōzeh*. L'unico elemento rilevante è la delimitazione, tra tutte le occorrenze, delle 11 che appaiono in connessione con il re, suggerendo che l'*hōzeh* possa essere considerato parte stabile del corpo di consiglieri ufficiali di corte⁵²³.

5.1.3 *Rō'eh*

Il titolo *ראה*, *rō'eh* è raro e occorre solo 13 volte in tutta la Bibbia⁵²⁴. Sfortunatamente, la maggior parte delle attestazioni del titolo si trovano in contesti tali che non ci forniscono indicazioni sulle funzioni del *rō'eh*. Delle 13 attestazioni, la parola (*bâ*)*rō'eh* in *Isaia* 28:7 è identificata come un *hapax legomenon* nel significato di “visione”, mentre l'occorrenza in *1 Cr* 2:52 può essere ugualmente sottratta all'elenco delle papabili menzioni utili in quanto il modo in cui viene chiamato uno dei figli di Shobal, *harō'eh*, è un errore scribale per *reā'ya*⁵²⁵. Le restanti undici occorrenze dunque si trovano in : *1 Cr* 9:22; 26; 28; 29; *2 Cr* 16:7, 10; *Isa* 30:10 e *1 Sam* 9:9. In particolare, ha attirato l'attenzione degli studiosi soprattutto il curioso caso di Samuele, che è chiamato tanto *rō'eh* (come in *1 Sam* 9:9) quanto *nābī'* (ad esempio in *1 Sam* 3:20).

Un verso che in passato è stato utilizzato per ricostruire la relazione tra *rō'eh* e *nābī'* è *1 Sam* 9:9:

לְפָנִים בְּיִשְׂרָאֵל כֹּה־אָמַר הָאִישׁ בְּלִכְתּוֹ לְדָרוֹשׁ אֱלֹהִים לְכוּ וְנִלְכֶה עַד־הָרָאָה
כִּי לְנָבִיא הַיּוֹם יִקְרָא לְפָנִים הָרָאָה:

Ivi leggiamo: «In precedenza, in Israele, la persona che aveva intenzione di porre domande al Dio avrebbe detto: Andiamo dal veggente (*hārō'eh*)! Colui che è oggi noto come profeta (*lanābī'*) era una volta chiamato veggente». Il verso si pone gli obiettivi di spiegare innanzitutto perché Samuele è chiamato *rō'eh* nella maggior parte della narrazione biblica, e poi di eguagliare Samuele *rō'eh* con il Samuele *nābī'*. Tuttavia, come sottolinea Stökl, *1 Sam* 9:9 non ci fornisce nessuna informazione circa il *rō'eh* nell'antico Israele pre-esilico, poiché è del tutto possibile che vi fosse un Samuele *rō'eh* diverso rispetto al Samuele della narrazione successiva, il quale è stato sovrapposto e “fuso”

523 Stökl, *op. cit.*, pp. 194-196.

524 Schökel, *op. cit.*, p. 760.

525 Stökl, *op. cit.*, p. 196.

con il precedente “veggente” creando il personaggio “uomo di Dio”, “profeta come Mosè”, vale a dire il Samuele così come è descritto nell’Antico Testamento⁵²⁶.

Infine Stökl tenta una comparazione tipologica tra le tre diverse designazioni profetiche, *nābî*, *hōzeh* e *rō’eh*, suggerendo che *hōzeh* designi un divinatore istituzionalmente legato alla corte (o al tempio), mentre il *rō’eh* si riferirebbe ad un divinatore privo di un tale collegamento istituzionale. D’altra parte, il *nābî* sembra essere stato un titolo professionale indicante un profeta ufficiale. È incerto se *rō’eh* indicasse un tipo specifico di divinatore, se tecnico, intuitivo o amatoriale, professionale o estatico⁵²⁷.

5.2. Profeti scrittori e profeti tradenti

In *Deuteronomio* 18:20-22 è stabilita l’incontestabile differenza tra “falso” e “vero” profeta:

«²⁰Ma il profeta che avrà la presunzione di dire in mio nome una cosa che io non gli ho comandato di dire o che parlerà in nome di altri dei quel profeta dovrà morire.²¹Se tu pensi: Come riconosceremo la parola che il Signore non ha detto? ²²Quando il profeta parlerà in nome del Signore e la cosa non accadrà e non si realizzerà, quella parola non l’ha detta il Signore; l’ha detta il profeta per presunzione; di lui non devi avere paura.».

Samuele

Molti sono gli individui definiti “profeti” o “veggenti” nell’Antico Testamento. Tra costoro, Samuele è senza dubbio un personaggio che proietta su di sé molteplici mansioni e titoli, ottenendo una caratterizzazione complessa: è definito “uomo di Dio” (1 *Sam* 9:6), perché tutto quel che dice si avvera, nonché “profeta” (*nābî*) prima che ottenesse il titolo di “veggente” (*rō’eh*, 1 *Sam* 9:9). L’ascendente di Samuele dev’essere stato decisamente potente, come si evince da 1 *Sam* 19:18-24, paragrafo in cui siamo resi noti di una sequela di eventi piuttosto bizzarra. Davide, il futuro re di Israele e Giuda riuniti, ricercato da Saul, si era messo in salvo da Samuele a Rama, e i due insieme si erano infine recati ad abitare a Naiot. Non appena giunse alle orecchie di Saul la localizzazione di Davide, il primo spedì più volte dei messi per catturarlo, ma tutti costoro, giunti a Naiot, si

526 *Ivi.*, pp. 197-198.

527 *Ivi.*, pp. 199-200.

trovarono di fronte ad una “comunità di profeti in atto di profetare e Samuele che li presiedeva”, e in una tale situazione lo spirito di YHWH scese sui messi di Saul, i quali divennero profeti e si misero a profetare. Al limite della sopportazione, Saul si sentì in dovere di andare di persona a Naiot, ma prima che raggiungere la destinazione ecco che:

«venne lo spirito di YHWH anche su di lui, ed egli se ne andava avanti facendo il profeta finché giunse a Naiot di Rama. ²⁴Anch’egli si tolse le vesti e fece il profeta davanti a Samuele e cadde nudo per tutto quel giorno e tutta quella notte. Per questo si dice: Perfino Saul è tra i profeti!».

Gad e Natan

Gad e Natan sono altri due personaggi di grande importanza ed entrambi collegati a Davide, seppur non appaiono mai in compagnia del futuro re di Israele.

Gad appare per la prima volta in fuga da Saul con Davide: qui è chiamato “il profeta Gad” (*hanābî* 1 Sam 22:5). Gad è chiamato anche “veggente” (*haḥōzēh*), ma anche “profeta Gad, veggente di Davide” (*hannābî’ ḥōzēh dāwid*, 2 Sam 24:11). Quando Davide volle costruire un tempio per ospitare l’arca, YHWH trasmise un messaggio per mezzo di Natan su ciò e sulla dinastia di Davide (2 Sam 7; 1 Cr 17), messaggio definito “queste parole e questa visione” (*haḥizzoyôn*) (2 Sam 7:17). Natan inoltre ebbe un ruolo cruciale nel far sì che Salomone succedesse a Davide (1 Re 1).

Achia

Achia è un personaggio che suscita molto interesse, in virtù non solo delle funzioni che svolge nella narrazione, ma anche di come cambia ed evolve il suo personaggio a seconda delle tradizioni (e traduzioni) della storia narrata. Achia, durante il regno di Salomone, si recò da Geroboamo e gli profetizzò che avrebbe regnato su dieci delle dodici tribù di Israele; in questo celebre episodio Achia spettacolarizza molto il messaggio che trasmette, strappandosi le vesti in dodici pezzi e dandone dieci a Geroboamo. Achia venne anche consultato sulle malattie. Dopo che Geroboamo divenne re, suo figlio si ammalò (1 Re 14:1-18), e il re inviò sua moglie, travestita, da Achia per ricevere un oracolo sulla salute del figlio. Achia era cieco per la vecchiaia, così YHWH gli annunciò che stava arrivando la moglie di Geroboamo per saperne sulla salute del figlio. Achia profetizzò la morte del figlio, che infatti avvenne. Nel testo masoretico Achia è chiamato “profeta”

(*nābī'*). Nella LXX (3 Re 12:24a-z) invece, testo che narra una “storia alternativa”, parallela ma anche diversa (per l’ordinamento del materiale e dettagli), il termine *prophetēs* non è utilizzato; Achia viene invece designato “uomo di Dio” (*ho anthrōpos tou theou*), forse una traduzione di *’iš ha’ēlohîm*. Ciò indica che “profeta” e “uomo di Dio” potevano essere usati in modo intercambiabile in certi contesti, ma suggerisce anche che la terminologia si sviluppa e cambia man mano che la storia stessa evolve e si modifica⁵²⁸.

Elia ed Eliseo

“Uomo di Dio” è anche l’espressione con cui più spesso viene caratterizzato Elia, il quale viene però anche chiamato “profeta” (*nābī'*, 1 Re 18:22.36). Elia fa la sua comparsa in 1 Re 17, dove preannuncia una grande siccità a tempo indeterminato. Fin da subito la narrazione delle sue gesta lo presenta come un guaritore, se non uno sciamano: YHWH lo manda da una vedova a Zarepta affinché ella provveda al suo nutrimento. Giunto a destinazione, Elia chiede del cibo, ma la vedova è costretta ad ammettere che ha ben poco con cui sfamarlo, dal momento che neppure lei e suo figlio, oltretutto malato, possono permettersi più di una manciata di farina rimasta nella giara e poco olio in una brocca. YHWH mette in bocca a Elia parole straordinarie e colme di speranza: la giara e la brocca non saranno mai vuote “sino al giorno in cui il Signore non invierà la pioggia sulla faccia della terra” (1 Re 17:14b). Il miracolo si compie: la giara e la brocca non giunsero mai alla fine, ed Elia, la vedova e il figlio della vedova poterono nutrirsi a lungo. Dopo questi avvenimenti, il figlio della vedova si ammalò e spirò. La madre si rivolge ad Elia con queste parole: «Che cosa v’è tra me e te, o uomo di Dio (*’iš ha’ēlohîm*)? Sei forse venuto da me a ricordarmi il mio peccato e farmi morire il figlio?» (1 Re 17:18). Elia si distende tre volte sul fanciullo e, dopo aver invocato YHWH, fece sì che l’anima del fanciullo ritornasse nel suo corpo “ed egli ridivenne vivo” (1 Re 17:22b). Altre sono le vicende che preludono all’ascesa in cielo di Elia su un carro di fuoco: Elia sfida i quattrocentocinquanta profeti di Baal sul Monte Carmelo (1 Re 18:20-38), e dopo aver assistito al loro fallimento, li fa catturare e li sgozza (1 Re 18:40b), ma questo avvenimento provocò il risentimento di Gezabele il quale ordina la cattura del profeta per ucciderlo, ed Elia, spaventato, fugge nel deserto. Dopo aver camminato per una giornata intera, si sedette sotto una ginestra e si augurò di morire, ma YHWH lo ristora facendogli trovare per due volte della focaccia cotta su pietre roventi e una brocca d’acqua, e così sostenuto, “camminò per quaranta giorni e quaranta notti

528 Grabbe, *op. cit.*, pp. 100-101.

fino al monte di YHWH, l'Oreb" (1 Re 19:8b). Segue la narrazione di un altro gesto simbolico che Elia compie, attraverso cui dispone Eliseo come suo successore, vale a dire gettando il mantello su Eliseo nel momento in cui gli passa accanto (1 Re 19:19), ed infine, in 2 Re 2 viene narrata la gloriosa ascesa al cielo "in un turbine" di Elia su un carro infuocato.

Eliseo, alla stregua del suo predecessore, è chiamato tanto "profeta" quanto "uomo di Dio", e similmente compì numerosi miracoli, tra i quali risanare la terra sterile e l'acqua cattiva di una città (2 Re 2:19-23), fece sbranare da un'orsa dei ragazzi che si erano presi gioco di lui (2 Re 19:23b-25), moltiplicò l'olio nella brocca di una vedova indebitata (2 Re 4:1-7), predisse la nascita di un bambino a una coppia sterile che lo aveva ospitato e guarì il figlio della coppia sterile che si era ammalato mortalmente (2 Re 4:8-37), e molti altri.

Michea

Un altro personaggio che viene chiamato "profeta" è Michea, del quale si narra una triste vicenda in 1 Re 22. Giosafat, re di Giuda, decide di consultare i divinatori di corte per sapere se è bene che egli accompagni il re di Israele in battaglia contro Aram. I "circa quattrocento" profeti di corte pronunciano un responso favorevole al re affinché vada in battaglia. Tuttavia Giosafat decide di accertarsi di tale responso favorevole consultando un'altra voce, e conduce al suo cospetto Michea, nonostante egli confessi di detestarlo, "perché non mi profetizza (*lō yīr nabē*) mai cose buone, ma solo cattive;" (1 Re 22:8b). Come Giosafat aveva preannunciato, Michea enuncia un responso tutt'altro che favorevole al re, dopo il quale Giosafat lo fa condurre in prigione e decide di seguire Acab in battaglia contro Aram. Come fa notare Grabbe, non stupisce tanto il fatto che il re abbia deciso di interpellare più voci per ottenere responsi, piuttosto stupisce che egli non abbia prestato ascolto al responso di Michea, un profeta "riconosciuto" (nonostante le riserve del sovrano), il che fa riflettere sulla possibilità che la voce profetica, per quanto rinomata, potesse essere del tutto ininfluenza⁵²⁹.

Di Michea possediamo però anche un libro, tra i Profeti Minori, che porta il suo nome. Si tratta di un testo che vanta numerosi elementi in comune con altri illustri "colleghi", quali (i libri di) Isaia e Amos. Non a caso Michea è anche chiamato "l'Amos del Regno del Sud", perché entrambi i profeti hanno molto a cuore le questioni di disuguaglianza sociale e l'attenzione nei confronti dei poveri. Come Amos, anch'egli deve aver usato un linguaggio incisivo, evocativo e immaginifico, e

⁵²⁹ Grabbe, *op. cit.*, pp. 104-105.

in tal senso anche di Michea si è vagheggiato di rintracciare uno strato originale, in virtù del suo specifico e peculiare linguaggio. Nonostante per diverso tempo si è creduto possibile identificare i paragrafi 1-3 del libro di Michea come le enunciazioni più vicine possibili alle originali del profeta, oggi questa ipotesi non è più sostenibile. Infatti, Zenger ritiene che “già il materiale fondamentale di *Mi* 1-3, non importa come lo si precisi, non è (più) spiegabile come semplice compilazione di detti autentici di Michea, bensì è sorto come ‘profezia dei tradenti’ o come ‘profezia letteraria’. Lo stesso vale per la composizione delle altre tre parti del libro”⁵³⁰.

È doveroso ricordare alcuni passaggi salienti del suo libro, curiosi se si tiene presente la vicenda narrata in *1 Re* 22. Nel libro, infatti, Michea, come è stato accennato, pone l’accento sulla disastrosa situazione sociale realizzatasi durante l’VIII secolo a.C., situazione che vide due poli sociali contrapporsi, quello dei poveri contadini e quello dei ricchi latifondisti. Michea punta il dito contro le istituzioni, ree di aver permesso un drammatico indebolimento della popolazione meno abbiente, favorendo dunque un sistema egoisticamente rivolto all’autogratificazione. La critica alle istituzioni di Michea non risparmia nessuno, neppure, a sorpresa, i profeti: in *Mi* 3:5-8 i profeti, assieme ai veggenti (*hōzîm*) e agli indovini (*qōšē mîm*), sono condannati perché sviano il popolo dalla retta via⁵³¹.

Isaia

Il libro di Isaia è generalmente distinto in tre parti: un *Primo Isaia* (cap. 1-35) che farebbe capo ad un profeta dell’VIII secolo a.C.; un *Secondo Isaia* (cap. 36-55) attribuito ad un uomo che risiedeva in Babilonia tra gli esiliati giudaici in un periodo immediatamente post-esilico, più o meno quando Ciro prese il potere in Babilonia, 539 a.C.; e un *Terzo Isaia* (cap. 56-66) collocato in un periodo post-esilico. In realtà al giorno d’oggi la collocazione spazio-temporale delle varie parti del libro di Isaia è messa in discussione⁵³². Si parla assai poco dell’uomo Isaia, se non nei cap. 6-8 e 20, dove si narra ad esempio che ebbe un rapporto con una “profetessa”, la quale partorì un figlio, simbolicamente chiamato Mahèr-salal-cash-baz (traducibile con “Affrettate il saccheggio, presto al bottino”). Lo stesso Isaia non è chiamato “profeta”: il termine *nābî*, infatti, si riscontra varie volte, ma di solito in senso negativo:

530 Zenger, *op. cit.*, p. 906.

531 Grabbe, *op. cit.*, p. 114.

532 *Ivi*, pp. 105-107.

- YHWH annuncia che rimuoverà i sostegni e i pilastri della società, inclusi il giudice, il profeta (*nābî*), l’augure (*qōsēm*), l’anziano e l’incantatore (*nebôn lāḥaš*) (*Is* 3,2-3);
- YHWH taglierà la testa e la coda di Israele: la testa è l’anziano e la coda è il profeta che insegna bugie (*Is* 9,13-14);
- il sacerdote e il profeta sono ubriachi; sono confusi nella loro visione (*bārō’eh*, *Is* 28,7).

Geremia

Al contrario del libro di Isaia, il libro di Geremia ha molto da dire sui profeti. Occupano molto spazio all’interno del libro i cosiddetti “testi conflittuali”⁵³³, nei quali Geremia si scaglia contro i suoi avversari, vale a dire gli altri profeti (e sacerdoti) e il re (e la sua cerchia di funzionari di corte). Nei confronti dei primi i toni sono piuttosto veementi, per enfatizzare la distanza di Geremia rispetto ai falsi profeti. Le parole chiave in questi testi conflittuali sono infatti “vera” e “falsa” profezia: falsi profeti, secondo Geremia, non pronunciano le parole di YHWH, ma le proprie opinioni (il culmine di questa disputa si ha in *Ger* 28, dove avviene lo scontro con Anania, anche quest’ultimo “profeta”, ma evidentemente “falso”). Desto interesse il fatto che i profeti vengano più spesso menzionati assieme ai sacerdoti, ed in tal senso criticati, ad esempio:

- “I profeti profetizzano nella menzogna, i sacerdoti insegnano di proprio arbitrio” (*Ger* 5:31);
- “Sì, dal più piccolo al più grande, ognuno di essi si applica all’avarizia; dal profeta al sacerdote, ognuno di essi agisce falsamente” (*Ger* 6:13);

Le copiose filippiche di Geremia contro i “falsi profeti” sono bilanciate da altrettante accuse al profeta scrittore di essere “falso” (*Ger* 17:14-18; 26:7-8; 28; 29:27-28); se tenessimo conto di un passaggio in cui Geremia suggerisce che i profeti devono essere esaminati secondo l’avverarsi delle loro parole (*Ger* 27:16-18), allora questa sarebbe una prova che neppure tutte le sue profezie avrebbero superato.

⁵³³ Zenger, *op. cit.*, pp. 763-768.

Sull'uomo Geremia si è discusso a lungo⁵³⁴, senza ottenere alcuna certezza se non quella secondo cui nulla di quanto è scritto su di lui può avere valore biografico⁵³⁵. L'elemento che ha destato maggior interesse in letteratura è la differenza formale e contenutistica tra le due fonti tradizionali attraverso cui il testo ci è stato trasmesso, cioè la versione greca (denominata "G") e la versione ebraica ("H"), delle quali la seconda è decisamente più unga della prima. Nonostante anche su questo argomento le opinioni siano divergenti⁵³⁶, è ritenuto più auspicabile un approccio che analizza e studia i due testi individualmente senza voler rinvenire all'eventuale testo originale.

Ezechiele

Similmente, anche il libro di Ezechiele è stato sottoposto al doppio e parallelo vaglio del testimone greco e del testimone masoretico, analisi filologica che però ha sempre privilegiato il testo masoretico, il quale contiene in molti casi la *lectio difficilior*.

Il libro di Ezechiele rappresenta un *unicum* per diversi aspetti: non solo la straordinaria compattezza e organicità ne fanno un papabile esempio di sviluppo redazionale diacronico (e l'esegesi diacronica è anche quella maggiormente diffusa, nonostante non si risparmi un minimo approccio olistico che ne rilevi e individui elementi tematici e argomentativi intratestuali⁵³⁷), ma sorprende per il consistente numero di "formule". Con esse si intende non solo le formule tipicamente oracolari ("la parola di YHWH fu rivolta a me"; "così dice il Signore YHWH"; "oracolo del Signore YHWH"; "riconoscete che io sono YHWH"), ma anche le formule idiomatiche e tipicamente popolareggianti che costituiscono il nucleo della sezione delle dispute, incentrata sullo smantellamento dei proverbi popolari da parte di YHWH⁵³⁸. Inoltre il libro di Ezechiele è forse quello che maggiormente narra e descrive le "azioni simboliche" del profeta, atte a concretizzare l'oracolo, a prefigurare un evento futuro e soprattutto a smuovere l'opinione pubblica e dirigerla alla conversione e purificazione⁵³⁹.

Gli studiosi hanno letto il libro di Ezechiele in chiave storico-cronologica, e questo in virtù delle diverse date disseminate nel testo. Esse svolgono effettivamente la funzione di crono-guida

534 Zenger, *op. cit.*, pp. 771-777.

535 Ivi, p. 777.

536 Ivi, p. 750.

537 Ivi, pp. 808-809.

538 Ivi, p. 813.

539 *Ibidem*.

temporali, scandendo i periodi storici e l'attività dello stesso Ezechiele⁵⁴⁰. In tal senso è possibile ricostruire la narrazione biografica del profeta: nacque da una famiglia sacerdotale di Gerusalemme, nel 597 a.C. venne deportato con “diecimila nobili” e il suo re a Babilonia, e nel 593 a.C., a trent'anni, ricevette la vocazione profetica e cominciò ad operare in quanto tale. L'ultimo oracolo di giudizio verso Israele risale agli anni 573/572 a.C., e dunque è possibile postulare che a cinquant'anni Ezechiele smise di svolgere l'attività profetica. Socialmente sembra che Ezechiele, durante l'esilio (*gôlâ*) e presso il gruppo di deportati, ebbe un ruolo di prestigio, come si evince dagli episodi in cui si narra di riunioni pubbliche di anziani svoltesi dinanzi, in casa o vicino a lui (*Ger* 8:1; 14:1; 20:1).

Ezechiele viene chiamato da YHWH sempre “figlio dell'uomo” (*ben ādām*) e solo in alcune circostanze “profeta”, come in:

«Figlio dell'uomo, io ti mando ai figli di Israele, a una razza di ribelli, che si sono rivoltati contro di me. Essi e i loro padri si sono sollevati contro di me fino ad oggi. Quelli ai quali ti mando sono figli testardi e dal cuore indurito. Tu dirai loro: “Dice il Signore Dio”. Ascoltino o non ascoltino- dal momento che sono una genia di ribelli-, sapranno almeno che un profeta (*nābî*) si trova in mezzo a loro.» (*Ger* 2:3-5).

Osea

Tra i Profeti Minori, Osea è riconosciuto come uno dei testi profetici più antichi assieme a libro di Amos⁵⁴¹. Nonostante il personaggio Osea non venga mai definito “profeta”, sono numerosi i riferimenti ai profeti, tanto in termini positivi quanto negativi. In *Osea* 6:4-5 leggiamo:

«Che posso fare per te, Efraim? Che posso fare per te, Giuda? Il vostro amore è come una nube al mattino, come la rugiada che si scioglie in fretta. Per questo li ho colpiti per mezzo dei profeti, li ho uccisi con le parole della mia bocca», mentre in *Osea* 9:7-9 i profeti vengono definiti “stolti” e “profondamente corrotti”, ed infine in *Osea* 12:10-11 è YHWH che parla, dicendo: «Io parlerò ai profeti, moltiplicherò le visioni, per mezzo dei profeti proporrò parabole».

Sull'individuo che dà nome al libro non sappiamo molto, ma possiamo ricavarne delle datazioni utili circa il periodo della sua attività profetica grazie ai riferimenti dei re di Giuda durante i quali

⁵⁴⁰ *Ivi*, p. 811; pp. 822-824.

⁵⁴¹ Grabbe, *op. cit.*, p. 112.

predica, vale a dire Ozia (787-736 a.C.), Iotan (756-741 a.C.), Acaz (744-725 a.C.), Ezechia (725-697 a.C.) e del re di Israele Geroboamo II (787-747 a.C.). Delimitando la sua attività agli anni 750-722 a.C., è possibile concludere che egli svolse il suo ruolo durante il periodo di espansione dell'impero assiro, e non solo: il VIII secolo a.C. fu un periodo di svolta in senso teologico, da una monolatria yahwistica inclusiva e non polemica, ad un monoteismo yahwistico, polemico ed esclusivo⁵⁴². In tal modo si spiegano dunque le veementi critiche di Osea contro i culti idolatrici baalistici. La sua è tuttavia una critica indirizzata non tanto e non solo al popolo peccatore, ma soprattutto alle istituzioni, alla monarchia e al sacerdozio, entrambe istituzioni non dedite alla guida spirituale e morale del popolo, ma alla "prostituzione" e all'"adulterio", perché ciò che loro compiono è frutto dell'egoismo e della brama di autogratificazione.

Il libro di Osea, caratterizzato da una dinamica pluralità di stili e da una strutturazione avvincente sotto forma di "contesa giudiziaria" tra YHWH e Israele, questi ultimi due aventi un rapporto espresso tramite la metafora del "matrimonio", ha interessato gli studiosi per la sua mancanza di organicità e compattezza, tale che numerose sono le teorie circa la sua origine.

Fermo restando che sulla biografia e l'identità del profeta Osea non sappiamo nulla, diversi studiosi hanno suggerito che la genesi del libro trae comunque origine da enunciazioni in forma orale del suddetto profeta, le quali sarebbero state messe per iscritto puntualmente dai suoi discepoli. Altri ritengono che il libro sia una composizione letteraria scritta interamente dai discepoli di Osea, mentre altri ancora propendono per una elaborazione redazionale in epoca abbondantemente post-esilica, elaborazione effettuata dalla scuola deuteronomistica, che sarebbe responsabile di circa il 50% del testo. Questa redazione avrebbe avuto a disposizione del materiale proto-deuteronomistico, ma ben poco, se non nulla può essere ricondotto al presunto profeta Osea⁵⁴³.

Amos

Il libro di Amos è una raccolta di profezie di Amos, del quale si dice che sia stato un mandriano *nôqēd* (custode di mandrie e greggi) e incisore di sicomori (*Amos* 1,1; 7,14). Queste informazioni sono state variamente interpretate, e se un tempo si pensava che avessero un carattere biografico, e dunque ricondurre Amos al mondo contadino, e nello specifico, ad una condizione socio-economica privilegiata rispetto ad altre. L'attività che Amos avrebbe svolto prima di quella profetica, oltretutto,

542 Zenger, *op. cit.*, pp. 862-863.

543 Zenger, *op. cit.*, p. 861.

legata al pascolo e alle greggi, lo pone in relazioni con Mosè e Davide, i quali pure sono stati “strappati dal loro gregge” come accadde a Amos, e dunque quest’ultimo è ugualmente percepito come una figura di salvatore e liberatore⁵⁴⁴. Tuttavia, è stato rinvenuto poi il nome di un funzionario cultuale ugaritico la cui radice è in *nqd*, il che ha fatto pensare che anche Amos potesse avere una funzione analoga⁵⁴⁵.

5.2.1 Profeti tradenti

Il VI secolo a.C. è stato definito “età assiale”⁵⁴⁶: un secolo di fermenti e di innovazioni in ambito culturale e intellettuale, un’epoca caratterizzata dalla religione etica, dal pensiero razionale (soprattutto in Grecia) e da una propulsiva spinta individualistica, la volontà di emergere personalmente e di instaurare un contatto diretto, personale con il proprio problema, senza bisogno di mediazione (non a caso è anche il secolo che vede l’entrata nella storia di personaggi straordinari come il Buddha in India, Confucio in Cina e dei filosofi greci). Fu un’epoca vissuta all’insegna della crisi per il popolo ebraico: la caduta di Gerusalemme con la distruzione del tempio e la deportazione in Babilonia sconcertarono e scossero le fondamenta ideologiche, culturali, etiche e morali che fino ad allora avevano costituito l’ossatura della società israello-giudaica. La nuova comunità creatasi è irrimediabilmente spinta alla riflessione sul passato e sul presente, facendosi promotrice inconsapevole di una vera e propria rivoluzione culturale, messa in discussione di valori usi e costumanze. I rimanenti in patria non avevano i mezzi culturali per operare una drastica operazione di rinsaldamento e affratellamento in nome di un unico Dio e nella prospettiva panisraelitica, ma i deportati in Babilonia sì. Ricordiamo infatti che, mentre i rimanenti erano poveri contadini e agricoltori, analfabeti, privi di istruzioni, speranze e guide, i deportati erano membri dell’*élite*, vale a dire re e famiglia reale, tutto l’apparato dei funzionari di corte, scribi, intellettuali e artigiani specialisti. Un gruppo del genere si ritrovò privilegiato presso la corte di Nabucodonosor, il quale permise evidentemente agli esiliati di costruire spazi e dimensioni di conservazione identitaria e culturale⁵⁴⁷, nonché permise loro di elaborare un programma di riscatto e rinascita, nutrito dalla lettura, dallo studio, dalla rielaborazione e dalla reinterpretazione dei testi antichi. In questo contesto così fervido e complesso ha luogo la prima, pionieristica strutturazione del futuro

544 *Ivi*, pp. 883-884.

545 Grabbe, *op. cit.*, pp. 112-113.

546 Liverani, *op. cit.*, p. 223.

547 *Ivi.*, pp. 237-240.

Antico Testamento, strutturazione quanto meno formulata in termini ideologici e abbozzata dagli scribi dell'esilio.

Quindi anche la profezia, il complesso testuale profetico originale e autentico, venne assunta nelle mani degli scribi, i quali conservarono ciò che pensarono si dovesse conservare e interpretarono come l'ideologia della comunità a cui appartenevano riteneva giusto. I documenti vicino-orientali possono essere considerati come una reinterpretazione del discorso profetico orale o di un precedente testo scritto, anche se è solo con i libri profetici biblici che abbiamo a che fare con una piena, completa, totale reinterpretazione e creazione di ciò che è considerato il concetto canonico di "profeta". È stato il lavoro scribale, durato secoli e secoli, di scrutinio, selezione, lettura, analisi, modifica, interpretazione e redazione che ha realizzato un prodotto letterario che ha dato al concetto di "profezia" un nuovo significato e anzi, ha creato il concetto di profezia così come lo abbiamo ereditato. In tal senso, Nissinen sviluppa una distinzione fondamentale tra la "profezia letteraria" (o "scribale"), che è quella che ci è stata tramandata attraverso i testi biblici e in parte attraverso i testi neoassiri, una profezia frutto di sapiente ed erudita (ri)elaborazione, e "profezia scritta" che è quella mariota, immediata messa per iscritto del messaggio profetico pronunciato oralmente⁵⁴⁸.

5.3. Continuità e differenze rispetto alla realtà mesopotamica

5.3.1 Continuità

- Un primo elemento di continuità del fenomeno profetico biblico rispetto alla realtà mesopotamica (mariota e neoassira) sta nella complessità del processo di trasmissione testuale. Nel caso della Bibbia ebraica ci troviamo di fronte ad un processo di trasmissione testuale di eccezionale complessità, stratificazione e plurisecolare, costante rielaborazione. In questa occasione non è possibile enunciare interamente tale processo, dalla sua genesi alle sue estreme propaggini editoriali (che, nel caso della Bibbia ebraica, sarebbero da collocarsi presumibilmente intorno al I secolo a.C.); ciò che risulta fondamentale è ricordare che l'originale messaggio dei profeti menzionati nell'Antico Testamento è andato irrimediabilmente perduto. Numerosi sono stati i tentativi di rintracciare il materiale profetico autentico, pre-esilico, ma ben poche sono le certezze, sepolte sotto incalcolabili

548 Nissinen, "Comparing Prophetic Sources: Principles and a Test Case", in Nissinen (ed.) *op. cit.*, pp. 377-396.

strati redazionali operanti nei secoli. La Bibbia è, in conclusione, una composizione letteraria e canonizzata, è letteratura profetica o “profezia scribale” ovvero “profezia letteraria”, passata sotto il vaglio scrupoloso degli scribi-editori che ne decisero la *facies* finale.

Quanto appena scritto può apparire contraddittorio, se lo si vuole avvicinare al fenomeno profetico mesopotamico: dove vi sarebbe continuità? Non certo nell’opera di canonizzazione alla stregua biblica, poiché una tale operazione di letterarizzazione profetica è appannaggio esclusivo del prodotto biblico. Piuttosto individueremo continuità nella concatenazione di eventi e processi che, dall’originaria enunciazione orale del profeta, ha portato alla sua messa per iscritto, ed eventualmente nella sua normativizzazione in un complesso ordinato.

Nell’ambito del profetismo neoassiro una complessità della trasmissione testuale è evidente: l’enunciazione orale dovette esserci (almeno per alcuni oracoli profetici; si veda nel capitolo 3), e a questa seguì la messa per iscritto su tavolette orizzontali. Dopodiché il processo di trasmissione testuale si biforcò, prevedendo da un lato la possibilità che il testo venisse ulteriormente copiato su tavolette verticali multicolonne (e la tavoletta orizzontale venisse distrutta), dall’altro la possibilità che il testo della tavoletta orizzontale non venisse ulteriormente copiato. Le collezioni di oracoli profetici neoassiri su tavolette verticali multicolonne sono anch’essi un prodotto scribale, per i quali, tuttavia, occorrerà prudenza nel definirlo “canonico”: la profezia non è considerata una vera e propria scienza, che, alla stregua dell’astrologia o dell’aruspicina, poteva vantare opere canoniche. Per questo motivo, nell’ambito del profetismo, non si realizzò nessuna sistematizzazione ed organizzazione prescrittiva. Tuttavia, è lecito vedere nelle collezioni di oracoli profetici neoassiri su tavolette verticali uno stadio embrionale di regolarizzazione in senso letterario, non paragonabile al processo biblico, ma neppure al *corpus* profetico mariota.

Il *corpus* profetico-epistolare mariota, o sarebbe meglio definirlo “epistolare a contenuto profetico”, costituisce un caso a sé nella presente argomentazione, in quanto non è assolutamente un esempio di “profezia letteraria” o “scribale”: esso è considerato invece “profezia scritta”, in quanto si tratta di un messaggio profetico messo per iscritto contestualmente, o quanto meno nelle dimensioni spazio-temporali più ravvicinate possibili, al momento dell’enunciazione⁵⁴⁹. Non è da escludere neppure nell’ambito mariota una mediazione scribale: né è una testimonianza ARM 26 414, in cui lo scrivente, Yasim-El da

549 Nissinen, “Comparing Prophetic Sources: Principles and a Test Case”, in Nissinen (ed.), *op. cit.*, pp. 377-396..

Karāna, rende nota la richiesta di un *āpilum* di affidare ad uno scriba l'incarico di mettere per iscritto il suo messaggio (vedi capitolo 2). Ciò nonostante, ci troviamo pur sempre di fronte alla forma testuale più fedele all'originale.

- Altro possibile elemento di continuità sta nella caparbia e prudenza dell'individuo vicino orientale, mesopotamico e antico-israelitico, e con ciò si intende la puntualità con cui entrambe le culture si prestarono a definire i limiti della profezia “vera” rispetto a quella “falsa”. Emblematico è l'esempio del profetismo biblico, che dedica interi libri al dissidio tra “veri” e “falsi” profeti (ad esempio il libro di Geremia), ma un pionieristico esempio può essere intraveduto nella costumanza mariota di verificare la veridicità di un oracolo profetico tramite la ciocca di capelli e l'orlo della veste del profeta, materiali questi che sarebbero stati sottoposti alla verifica tramite tecniche divinatorie specialistiche.
- Un primo elemento di continuità stilistico-formale sta nell'utilizzo dell'espressione “non temere”, *'al-tîrā'* biblico e *lā tapallah* neoassiro. Nella narrazione veterotestamentaria “non temere” è particolarmente frequente negli oracoli di salvezza del Secondo Isaia, ma è senza dubbio la documentazione profetica neoassira il precedente più rilevante. Il campo semantico dei verbi di paura, come l'ebraico *yr'* o accadico *palāhu*, è doppio, nel senso che comprende sia “temere” nel senso di aver paura, terrore, ansia, sia “rispettare” quindi reverenza, comportamento rispettoso, obbedienza o, specialmente in contesti teologici, venerazione. Dunque, l'oggetto di paura è sia un qualsiasi tipo di minaccia per la sicurezza del soggetto, o un'autorità (umana o divina). Nell'ultimo caso, la paura è motivata dalla posizione superiore e dal potere dell'oggetto in questione. In contesti teologici “paura” è spesso sinonimo di “venerazione”⁵⁵⁰. Ad ogni modo, ambiguità semantica a parte, “non temere”, in virtù della sua prossimità all'autoidentificazione divina (“Io sono Ištar ...”), può essere considerata anche come una “formula calmante”, che solleva dalla spaventosa esperienza della rivelazione divina⁵⁵¹.

“Non temere” si legge non solo nella collezione di oracoli profetici, ma anche in altra documentazione scritta. La ritroviamo infatti nella corrispondenza epistolare privata anticobabilonese: in questo caso il monito “non temere” (*mimma lā tapallah*) equivale a “non preoccuparti” in forma colloquiale, informale⁵⁵². Se l'espressione ricorre invece nella corrispondenza regale, da suddito a re, si utilizza una formula più solenne e manierata, *šarru*

550 Cfr. accadico *puluhtu*, “timore reverenziale”, in riferimento agli dèi. CAD P, pp. 505-509, s.v.

551 Nissinen, “Fear Not: A Study on an Ancient Near Eastern Phrase”, in Nissinen (ed.), *op.cit.*, pp. 195-232.

552 M. Stol, *Letters from Collections in Philadelphia, Chicago and Berkeley*, Leiden, 1986, pp. 10-11.

(*lū*) *lā ipallaḥ*, “il re non dovrebbe temere”, che riflette lo *status* sociale ineguale dei corrispondenti.

La più antica attestazione di *lā tapallaḥ* in discorsi divini è probabilmente da ricercarsi nel *Ludlul bēl nēmeqi*, o il *Poema del Giusto Sofferente*. Questo lavoro letterario è convenzionalmente datato al periodo cassita (XV-XII secoli a.C.), sebbene i manoscritti esistenti sono tutti prevalentemente neoassiri o neobabilonesi. L'autore, dopo aver elencato in due tavolette le sventure capitategli, nella terza tavoletta finalmente menziona tre sogni che promettono bene. Nel primo sogno “un giovane uomo degno di nota dalla straordinaria fisicità” appare, ma il testo è troppo frammentario per rivelare cosa gli viene detto. Nel secondo sogno viene purificato da un altro giovane uomo, mentre nel terzo sogno una donna, “come un essere umano, eg[uale] a una dea / regina dei popoli [...]/, ella entrò e [sedette], [...] / [...] Non temere, disse, [...]”. Il discorso della donna è stato interpretato come un oracolo di salvezza, anticipa inoltre il quarto ed ultimo sogno dove un divinatore pronuncia un oracolo di salvezza di Marduk, il dio supremo, che infine libera il sofferente dalle sue vessazioni; il divinatore (*mašmaššu*) assume un significativo ruolo profetico, portando con sé una tavoletta e dicendo “Marduk mi ha inviato”⁵⁵³.

“Non temere”, nel *corpus* di documenti neoassiro, è senza dubbio uno dei “marchi di fabbrica” della profezia, nonché uno dei suoi elementi strutturali, usato come elemento genuinamente formulare. Dopo l'espressione spesso è menzionato il nome del destinatario, preceduto dal nome del profeta e della divinità parlante. Altro elemento strutturale delle profezie neoassire è l'autoidentificazione divina (“Io sono Ištar di Arbela”). Il divino *anāku* accompagna sempre l'esortazione “non temere”, marcando il discorso divino e lasciando il destinatario senza dubbi circa l'identità del parlante. Quando è utilizzata insieme con l'autopredicazione divina e il nome del destinatario, “non temere” da sola è sufficiente per costituire una profezia⁵⁵⁴.

Nell'Antico Testamento, quando è Dio a pronunciare “non temere”, egli si rivolge o a profeti come Geremia (1:8), Ezechiele (2:6; 3:9) o Daniele (10:12, 19) affinché non si facciano prendere dall'ansia dinanzi agli oppositori della parola divina che essi sono stati chiamati a trasmettere. In diversi casi “non temere” è parte del messaggio divino trasmesso da un interprete, un angelo ma prevalentemente un profeta: ciò conferma ulteriormente il

553 Nissinen, “Fear Not: A Study on an Ancient Near Eastern Phrase” ..., in *op. cit.*, pp. 196-197.

554 *Ivi*, p. 201.

fatto che “non temere” è parte del discorso profetico, e non sacerdotale⁵⁵⁵. In conclusione, Nissinen ritiene che “non temere” è un’espressione standard nell’antico Vicino Oriente, con una preponderante diffusione evidente nel periodo neoassiro e in un contesto oracolare-profetico. È un’espressione pronunciata tanto dagli dei quanto dagli uomini, e se scritta o pronunciata in un contesto o discorso privato, ha un’accezione colloquiale e informale, è cioè una formula priva di un *Sitz im Leben* definito. La formula istituzionalizzata “non temere” è invece una formula di incoraggiamento connessa con il discorso divino, spesso trasmessa da profeti a figure regali o *leader* del popolo⁵⁵⁶.

- Altra formula ricorrente nelle collezioni di oracoli profetici neoassire è “parola di (*abat*) + NP⁵⁵⁷”, che si ritrova anche nella letteratura profetica biblica, ma anche nei Salmi, nella forma di דבר יהוה *dēbar ’Adōnāy*, oppure נאם יהוה, *nēum ’Adōnāy*.
- Un possibile elemento di continuità del fenomeno profetico biblico rispetto a quello mesopotamico potrebbe essere individuato nel contesto dell’enunciazione profetica, contesto che poteva prevedere l’esecuzione musicale e il canto. Nella Bibbia ebraica la musica è sovente associata con la profezia. Due delle cinque profetesse bibliche (sulle quali rimandiamo la discussione nel capitolo successivo) compaiono mentre intonano una canzone: Miriam, esplicitamente chiamata *nēbī’āh*, prende un tamburo e, seguita da donne che danzano e suonano anch’esse i tamburi, modula una canzone (*Es* 15:20-21); Debora canta la sua celebre canzone assieme a Barak figlio di Abinoam (*Giu* 5:2-31). Due profeti sono associati con canzoni d’amore: Isaia ne canta una (*Is* 5:1-2) e la caricatura che il popolo fa di Ezechiele lo descrive come uno che “non è più di uno che canta canzoni d’amore con una bellissima voce e suona molto bene gli strumenti musicali” (*Ez* 33:32). Inoltre, Saul va in delirio quando un gruppo di profeti profetizza accompagnati da arpe, tamburi, flauti e lire (1 *Sam* 10:5). Sebbene questi esempi non conducono di certo all’identificazione dei profeti come musicisti, si tratta tuttavia di un collegamento che non passa inosservato, e gli studiosi se ne sono accorti⁵⁵⁸. È stato supposto che questo collegamento musica-profezia tragga le sue radici in un *background* “cananeo”⁵⁵⁹. Nel

555 Nissinen, “Fear Not: A Study on an Ancient Near Eastern Phrase” ..., in *op. cit.*, p. 208.

556 *Ivi*, p. 213.

557 SAA 9 2.4 ii 30’; 3.4 ii 33-34; 3.5 iii 16-17; 5:1; 7:2.

558 Nissinen, “Biblical Prophecy from a Near Eastern Perspective: The Cases of Kingship and Divine Possession”, *op. cit.*, pp. 351-376.

559 W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, Londra, 1968, pp. 187-189.

Rituale di Ištar (FM 3 2, FM 3 3) viene descritta la seguente scena: il re entra nel tempio, prende posizione, il musicista intona il “ma-é-ur-re-men”, una lamentazione cittadina sumerica. Dopodiché il profeta è chiamato a profetizzare, mentre un altro canto di lamentazione viene intonato, l’“ú-ru am-ma-da-ru-bí”, ma se, e solo se, il profeta è abile nel profetizzare, vale a dire se è nelle alterate condizioni psichiche presupposte. Se invece il profeta “mantiene il suo equilibrio” (*ištaqal*), e quindi fallisce nel raggiungere quello stato mentale alterato che gli permetterebbe di profetizzare, il canto di lamentazione non viene intonato e il musicista può andarsene⁵⁶⁰. A Mari, inoltre, ci sono personaggi come l’*assinnu* e il *kurgarrû* (sui quali rimandiamo la discussione al capitolo successivo) considerati profeti, e che operano anche nei rituali di Ištar, specialmente in danze esagitate e come attori in battaglie rituali brandendo armi e oggetti contundenti: da qui le designazioni *nāš pilaqqi* “portatori di fusi” e *ša kakka našû* “uomo-spada”⁵⁶¹.

- Sull’identità dei profeti neoassiri non sappiamo nulla: la loro biografia, i tratti psicologici, caratteriali, i comportamenti peculiari, nulla di tutto ciò è interesse dello scriba che realizza le collezioni di oracoli profetici che ci sono pervenute. Sebbene non si possa dire l’esatto contrario, il *corpus* epistolare mariota ci fornisce qualche fugace immagine dell’individuo profeta: alcuni non temono la censura e danno libero sfogo al proprio risentimento (AÉM I/I 198), altri ancora, più platealmente, compiono atti di assoluta stravaganza, come l’estatico *muhhûm* in AÉM I/I 206, che divora un agnello vivo dinanzi la porta della città e sotto gli occhi presumibilmente stupefatti dell’assemblea degli anziani. Il caso biblico è più complesso, dal momento che non possiamo esser certi della veridicità storica di quanto viene narrato circa le peripezie profetiche, ma, come è stato sottolineato nel capitolo 2, negare alla Bibbia qualsiasi attendibilità storica è agire animati dal deliberato vizio del pregiudizio, e dunque ci apprestiamo al testo biblico armati di prudenza e accortezza. La narrazione biblica presenta una vasta gamma di comportamenti stravaganti in riferimento ai profeti, e non solo in riferimenti ai profeti “idolatrici” o devoti a culti non yahwistici, ma anche ai profeti “classici”, “scrittori” e in generale yahwisti, i quali si lasciano andare a comportamenti frenetici e sicuramente discutibili. I profeti di Baal si auto-lacerano in 1 Re 18:28, eppure Isaia che va in giro nudo per tre anni (*Is* 20:1-6), ed infine vale la pena citare

560 J. Assante, “Bad girls and Kinky Boys? The Modern Prostituting of Ištar, her Clergy and her Cults”, in T.S. Scheer (Hrsg.), *Tempelprostitution im Altertum: Fakten und Fiktionen* (Oikumene: Studien zur antiken Weltgeschichte 6), Berlin, 2009, pp. 23-54.

561 Nissinen, “Biblical Prophecy from a Near Eastern Perspective...”, *op. cit.*, pp. 351-376.

alcuni dei comportamenti che esegue il profeta Ezechiele. Egli non solo giace su di un lato per quaranta giorni per espiare le colpe di Giuda in *Ez* 4:6, ma in *Ez* 5 YHWH gli ordina:

«¹Figlio dell'uomo, prenditi una lama affilata che userai come rasoio da tosatori, facendola passare sulla tua testa e sul tuo mento. Poi ti prenderai una bilancia e dividerai i peli. ²Un terzo lo farai bruciare nel forno dentro la città quando si compiranno i giorni dell'assedio. Poi ne prenderai un terzo, che taglierai con la lama intorno, e un terzo lo disperderai al vento, mentre io sfodererò dietro ad essi una spada; ³ne prenderai quindi un piccolo numero e te li rinchiuderai in un orlo. ⁴Ma ne preleverai ulteriormente e li butterai in mezzo al fuoco e ve li brucerai. Poi dirai alla casa d'Israele: ⁵Così dice Dio, mio Signore. Questa è Gerusalemme. L'ho posta in mezzo alle genti con gli altri paesi tutt'intorno. ⁶Ma si è ribellata alle mie norme per commettere empietà che le genti, ai miei decreti, più che i paesi che ha attorno. ⁷Per questo così dice il Signore: [...] ¹⁰eseguirò contro di te la mia condanna e disperderò ogni tuo resto a ogni vento.».

Ezechiele è noto per le sue azioni simboliche, le quali sono importanti per tre ragioni:

- servono per smuovere l'opinione pubblica e far sì che decidano di convertirsi;
- prefigurano un evento futuro;
- concretizzano l'oracolo di giudizio e di salvezza⁵⁶².

Le stesse motivazioni possono essere addotte anche per i comportamenti simbolici eseguiti dai profeti extrabiblici.

5.3.2. Differenze

- Una prima differenza tra profetismo biblico e profetismo mesopotamico sta nella diversa collocazione, nelle due culture, del fenomeno profetico in riferimento all'ambito della divinazione. La divinazione è un sistema di conoscenza e credenze che si pone l'obiettivo di elicitare risposte a domande circa la quotidianità. Nel mondo umano infatti accadono eventi simbolicamente connotati, il cui significato non è predisposto alla mente umana e la cui interpretazione necessita di una comprensione del volere divino. Nella cultura

⁵⁶² Zenger, *op. cit.*, p. 813.

mesopotamica tuttavia, sembra che il profetismo e la divinazione non occupino due livelli del sapere nettamente separati, anzi: la profezia è parte della divinazione, è un tipo di divinazione. Nella Bibbia ebraica, invece, sembra che il profetismo occupi uno spazio distinto rispetto a quello rivestito dalla divinazione, nello specifico il profetismo gode di maggior prestigio rispetto all'altro ambito, nel quale confluiscono tecniche mantiche connotate negativamente (come “magia” o “negromanzia”).

- Il *corpus* neoassiro ci fornisce i titoli di due tipi di profeti: *mahḫû/mahḫûtu* e *raggimu/raggintu*. Il termine *mahḫû/mahḫûtu* è semanticamente analogo al *muhḫû/muhḫûtum* antico-babilonese (diffuso a Mari e di cui si hanno menzioni anche in altri documenti), e mentre i termini *mahḫû/mahḫûtu*, obsoleti in neoassiro e ristretti a testi cultuali, letterari ed iscrizioni reali, la seconda designazione *raggimu/raggintu* appare in testi amministrativi, lettere, e colofoni di profezie. Entrambe le designazioni derivano da verbi che hanno a che fare con il comportamento: *mahḫû* da *mahû*, “diventare folle, andare in delirio”, e *raggimu* da *ragāmu* “urlare, proclamare, parlare a gran voce” e a sua volta da **rgm*, radice la cui sfera semantica di designazione è vicina a quella dell'accadico **nb'*, da cui *nabû*, “chiamare, nominare, invocare, proclamare”. Tanto nel *corpus* mariota quanto in quello neoassiro le due designazioni si prestano a connotare uno specifico comportamento attuato in un atto linguistico, verbale o meno. Nella Bibbia ebraica i termini utilizzati hanno meno a che fare con il comportamento, e più con le sfere di azione o di percezione sensoriale, e sembrano piuttosto sfruttati in ultima analisi come designazioni di individui aventi specifiche funzioni: *nābî'* è “colui che chiama/colui che è chiamato”, *ḥōzeh* proviene dalla radice **hzh*, “vedere, percepire”, dunque traducibile con “visionario” e *rō'eh*, la cui etimologia lo collega sempre al campo semantico della vista e della visione, e può essere tradotto con “veggente”⁵⁶³.
- Le divinità coinvolte nel fenomeno profetico, tra contesto biblico e mesopotamico, variano notevolmente: dai testi epistolari marioti non è possibile individuare una divinità privilegiata, e sebbene gli dei maschili menzionati superino numericamente le divinità femminili, lo scarto è troppo scarso per poterne trarre una conclusione circa una preferenza divina. Nella Bibbia ebraica è ovviamente il solo ed unico Dio YHWH a regnare incontrastato negli oracoli di salvezza o sventura (anche se non mancano menzioni agli altri

563 L'acc. *šabrû* “visionario” è usato in un testo lessicale di epoca neoassira da Ninive come equivalente di *raggimu*. Si veda Parpola, *op. cit.*, p. xlvi.

dei, Baal, Astarte o Ašera, variamente diffusi come culti popolari e ancestrali, e, in ultima istanza, considerati idolatrici e abominevoli con lo sviluppo e stabilizzazione del monoteismo yahwistico). Il *corpus* di oracoli profetici neoassiri rappresenta un caso a sé, in quanto, pur in una cultura religiosamente enoteistica, nella quale ad essere anteposto a tutto il resto del pantheon divino è il dio nazionale Aššur, il fenomeno profetico risulta proiettato esclusivamente ad Ištar e alle sue ipostasi geograficamente localizzate. Se e quanto i profeti venissero selezionati dalle cerchie di devoti della dea Ištar, attorno alla quale, nei secoli VIII-VII a.C., si era diffuso un culto misterico ed esoterico, non possiamo sostenerlo con assoluta certezza.

- Una differenza circa lo *status* sociale dei profeti è evidente dalle fonti prese in considerazione: dalla corrispondenza epistolare mariota risulta che il profeta, qualunque titolo avesse e chiunque egli fosse, non aveva alcun contatto diretto con il re. La corrispondenza assira non vanta alcun profeta tra i mittenti: lo scrivente poteva però essere comunque un appartenente alla cerchia dei divinatori che si assumeva il compito di riferire un oracolo pronunciato da un profeta, o sfruttare il linguaggio profetico per avvalorare le proprie istanze. Al contrario, nella Bibbia ebraica i profeti risultano avere individualmente un diverso *status* sociale: alcuni di essi godevano dell'aperto appoggio, se non affetto, regale (Samuele, Natan), altri invece ostentano un atteggiamento di aspra polemica e critica nei confronti delle istituzioni, e nonostante ciò, vantavano un seguito di discepoli (Geremia contro i "falsi profeti", Osea, Amos, Michea). Ad ogni modo, i profeti biblici potevano avere un contatto diretto con il sovrano.
- Sull'individuo profeta mesopotamico sappiamo poco o nulla: non conosciamo la sua biografia e la sua personalità. Nella Bibbia ebraica invece molto spazio è dato alle biografie, storie, personalità e psicopatologie di profeti come Isaia, Geremia, Ezechiele e Osea. Ovviamente questa pletora di informazioni non conduce a sensazionali e rivoluzionarie scoperte sull'identità storica del profeta biblico, anzi: gli studiosi concludono inevitabilmente che i profili dei profeti biblici non sono altro che il prodotto dello zelante lavoro scribale che si sviluppò nel periodo del Secondo Tempio.
- Una significativa e sottile differenza tra il fenomeno profetico biblico e quello mesopotamico è nel contenuto del messaggio profetico veicolato. Non esiste neutralità

ideologica⁵⁶⁴, né nel discorso profetico biblico né in quello mesopotamico, essendo tale discorso in entrambe le culture e circostanze contestuali uno strumento istituzionale legato alla regalità; tuttavia, l'antagonismo biblico, l'aperta critica e polemica sociale di alcuni profeti sono totalmente estranei ai *corpora* mariota e neoassiro⁵⁶⁵.

- Ultima, ma non meno importante, è la differenza di genere. Si intende qui non solo il genere testuale del messaggio profetico, ma anche il genere individuale dei profeti. Per quanto riguarda il genere testuale, profonde differenze separano le tre realtà, mariota, neoassira e antico-israelitico-biblica: nel primo caso il fenomeno profetico fa mostra di sé nella corrispondenza epistolare indirizzata al re, e dunque abbiamo a che fare con resoconti contemporanei degli oracoli profetici, messi per iscritto immediatamente dopo (o quantomeno in tempistiche abbreviate) l'enunciazione orale. Nel caso della documentazione neoassira, essa reca testimonianza del fenomeno profetico in una vasta gamma di generi testuali, dalla corrispondenza epistolare, all'iscrizione regale, al resoconto puntuale su tavolette orizzontali e infine alla collezione di oracoli profetici su tavolette verticali, quest'ultima è una materialità testuale che anticipa la sistematizzazione in forma canonica biblica. Nel caso del materiale profetico proveniente dall'antico Israele, esso è a tutti gli effetti "profezia letteraria" o "letteratura profetica", essendo il prodotto finale di un lungo e plurisecolare processo redazionale scribale. Tale processo si è protratto almeno fino alla fine del periodo ellenistico (I secolo a.C.), e dunque le redazioni bibliche hanno visto il loro più produttivo *work in progress* durante i periodi persiano ed ellenistico (VI-I secolo a.C.): in questi secoli i materiali più antichi sarebbero passati al vaglio degli scribi, ed è per questo che è molto complesso ricostruire il profetismo dell'antico Israele pre-esilico, dal momento che ciò che leggiamo è filtrato da una (o più) ideologie relative al periodo del Secondo Tempio.

Per quanto riguarda invece il genere individuale dei profeti, il *corpus* mariota è difficilmente inquadrabile in una categoria precisa, dal momento che i profeti che vengono menzionati nelle lettere sono individui appartenenti tanto al genere maschile quanto a quello femminile (e in alcuni casi il titolo professionale attribuito all'individuo non risparmia ambiguità circa l'identificazione di genere). Le collezioni di oracoli profetici neoassiri non

564 Nissinen, "Biblical Prophecy from a Near Eastern Perspective: The Cases of Kingship and Divine Possession", in *op. cit.*, pp. 351-376.

565 Con la sola eccezione, ripetiamo, di SAA 16 59, in cui Nabû-rehtu-ušur riferisce ad Esarhaddon una pseudoprofezia in cui viene proclamata la distruzione del seme di Sennacherib.

lasciano adito a dubbi: il profetismo è prevalentemente femminile, anche se non mancano sporadici casi di profeti di genere maschile. La Bibbia ebraica attribuisce i libri dei Profeti Maggiori e Minori ad individui di genere maschile, eppure non risultano meno rilevanti e autoritative nelle vicende narrate molte donne, le quali vengono definite “profetesse” e che non godono del privilegio di aver titolato un libro a proprio nome, ma che nella narrazione biblica possono vantare una notevole considerazione. Queste eminenti donne sono Miriam, Deborah, Culda, Noadia, la “profetessa” in *Isaia* 8:3 e altre di cui ci occuperemo nel seguente capitolo.

6. Profeti e profetesse: il “genere profetico”

Il profetismo è un fenomeno di genere inclusivo. Stando ai dati antropologici donne, uomini, trans- o intersessuali possono trovare posto tra le persone che agiscono come intermediari tra il mondo umano e divino, e ciò è valido per i tempi passati, ma anche moderni⁵⁶⁶. Il profetismo femminile, inoltre, non è una prerogativa vicino-orientale antica, ma si diffuse in tutto il Mediterraneo (in Grecia, presso i Montanisti, e persino nel Nuovo Testamento, in cui Anna viene menzionata profetessa in *Luca* 2:36-38). Profetismo femminile che, come abbiamo avuto modo di esporre, sembra essere stato un fenomeno maggioritario nella cultura mesopotamica, e minoritario rispetto al profetismo maschile, stando invece alla narrazione veterotestamentaria. Purtroppo, il materiale biblico è senza dubbio quello che maggiormente ha condizionato la nostra comprensione e cognizione della profezia, e di conseguenza, sulla base della più o meno vasta conoscenza biblica e nello specifico dei libri profetici, siamo stati influenzati a pensare che il profetismo sia appannaggio esclusivo del genere maschile.

Nel presente capitolo tenteremo di far luce sul fenomeno profetico femminile, prendendo quindi in considerazione più da vicino le occasioni in cui ad enunciare un messaggio profetico, o ad essere identificata come “profetessa”, è un individuo di genere femminile e quei casi in cui l’identificazione di genere sfugge a classificazioni precise.

È necessario tuttavia, prima di affrontare questi argomenti, introdurre al concetto di “genere”. Esso riconduce agli stimoli della società, la quale impone agli individui una serie di comportamenti e azioni che riflettono un pre-determinato “genere”. Il concetto di “cultura di genere” è anche cruciale nel comprendere l’eventuale fenomeno dell’inversione o rovesciamento di genere, perché quest’ultimo sorge all’interno di parametri fissati da una cultura e perché è la società culturale che informa i membri come significati di specifiche forme di comportamento individuale e collettivo. Il concetto di cultura di genere è derivato dalla crescente letteratura sulla costruzione sociale del genere, come cioè le società generano e rafforzano gli *standard* di un precostituito tipo di comportamento di genere. Intendiamo con cultura di genere come una società concepisce ciò che è possibile, appropriato e perverso in riferimento ad un determinato comportamento di genere, e più

⁵⁶⁶ Grabbe, “Her Outdoors”: An Anthropological Perspective on Female Prophets and Prophecy”, in Stökl, Carvalho (eds.), *Prophets Male and Female. Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East* (Society of Biblical Literature = SBL 15), Atlanta, Georgia, 2013, pp. 11-25.

nello specifico, l'insieme dei valori, costumi e assunzioni che stabiliscono quale comportamento è legato al genere, e dunque qual è anche la concezione di genere in una determinata società, e quanti generi ci sono in quella certa società⁵⁶⁷. L'inversione di genere deve essere intesa come un qualsiasi cambiamento, totale o parziale, nel comportamento sociale, lavoro, vestiario, modo di parlare, auto-concezione, ideologia che porta una persona ad assumere, anche temporaneamente, un altro genere. Riguardo alla quantità di generi nella società, quella occidentale, per gran parte della sua storia, ha sempre considerato unicamente due generi: femminile e maschile, e ad essi associava due sessi, donna e uomo. Unendo la concezione di “genere” a quella di sesso biologico, ne trarremmo che la donna è colei che attua comportamenti di genere tipicamente femminile, mentre è un uomo colui che attua comportamenti di genere tipicamente maschili. Molti studiosi, negli anni recenti, hanno messo in discussione la bipartizione di genere in riferimento al sesso biologico (donna=genere femminile, uomo = genere maschile)⁵⁶⁸, e hanno scoperto culture e società nelle quali il maschile e il femminile non sono i due soli generi esistenti, e che il sesso biologico non correla necessariamente con il comportamento di genere.

Il sesso biologico nel Vicino Oriente antico non può essere chiaramente identificato, dal momento che la scrittura cuneiforme non rende conto della distinzione tra genere e sesso. Si assume, d'altra parte, che il cuneiforme differenzia chiaramente tra generi maschile e femminile, dal momento che si utilizzano i segni DIŠ (reso anche come ^l oppure ^m) e MUNUS (reso anche come MÍ) dinanzi al nome personale per indicare il genere della persona, rispettivamente per distinguere appunto i due generi maschile e femminile (es., ^l*la-da-gil-DINGIR*, nome del profeta Lā-dāgil-ili; ^m*UNUS.si-in-qi-šá—a-mur*, nome della profetessa Sinqīša-āmur). Questo riguarda anche l'uso dei determinativi per designazioni di professioni, per cui nella scrittura cuneiforme il determinativo LÚ (dal sumerico lú “uomo”) qualifica occupazioni maschili, mentre il segno MUNUS o mí (dal *sum.munus*, “donna, femmina”) quelle svolte da personale femminile (es., LÚ.*ra-gi-mu* (= *raggimu*), “profeta”, *mí.ra-gi-in-tú* (= *raggintu*), “profetessa”). La questione non è però così chiara, in virtù del fatto che i due segni cuneiformi derivano dai pittogrammi dei genitali maschili e femminili (usati nella fase più antica della scrittura cuneiforme), e generalmente stanno per uomo e donna, ma non distinguono comportamento di genere maschile e femminile.

Stabilite le suddette precauzioni, e considerando che il terreno di speculazione riguarda il profetismo che, stando all'evidenza testuale, si riferisce a donne, è lecito chiedersi se la divinazione

567 S. P. Ramet, “Gender Reversals and Gender Cultures. An Introduction”, in S. P. Ramet (ed.), *Gender Reversal and Gender Cultures. Anthropological and historical perspectives*, Londra/New York, 1996, pp. 1-21.

568 J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “Sesso”*, Milano, 1996; *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Roma-Bari, 2013; *Fare e disfare il genere*, Sesto San Giovanni, 2014.

fosse un ambito professionale o un ruolo sociale privilegiato, e se e quanto fosse diffuso tra le donne. In realtà, recentemente, gli studi di genere applicati al Vicino Oriente antico hanno chiarito quanto fosse diversificata la gamma di opportunità offerte alle donne, non precluse alle sole attività di tessitura, gestione della casa, e cura dei figli.

Le storie di tutte queste donne, tessitrici e non, sono state oscurate nella storia tradizionale, nonostante in alcuni casi ci trovassimo di fronte a personaggi dotati di uno spessore culturale non indifferente. Ci volgiamo ora a far luce su questa storia, quella delle donne nel Vicino Oriente antico, su quali fossero le loro mansioni e i loro ruoli sociali, per poi focalizzare l'attenzione sul fenomeno profetico di genere femminile.

6.1. Panoramica dei ruoli e ambiti lavorativi delle donne nel Vicino Oriente antico

In quali ambiti lavorativi le donne tentavano fortuna? Principalmente nella tessitura, macinazione del grano, ostetricia, ma anche nel canto e nella musica. Se ci riferiamo alla terminologia accadica, le cantanti erano le *zammertu*⁵⁶⁹, derivante dalla radice **zmr*, attestata anche nel verbo accadico semitica *zamāru* “cantare”⁵⁷⁰. Le strumentiste erano chiamate *nāru*, dalla parola sumerica *nar*⁵⁷¹. C'erano sia uomini che donne esperti nella produzione di birra: le donne erano chiamate *sābītu*⁵⁷², femminile di *sābū*, ma ci sono anche casi di donne che acconciavano i capelli, donne cuoche, scriba, nonché locandiere⁵⁷³. L'arte di produrre birra aveva anche una dea patrona, Ninkasi, “la donna che riempie la bocca”.

Nella mitologia Geštinana, sorella di Dumuzi, è definita “a conoscenza dell'argilla”, stando a significare che lei sapeva scrivere. Le donne sapevano scrivere? Ovviamente molte persone non sapevano leggere, anche tra i personaggi più in vista della società, tuttavia la documentazione testuale rivela casi straordinari, di donne colte ed istruite, come la principessa Enheduana, figlia di Sargon “il Grande”, fondatore di Akkad e della dinastia sargonide, che scrisse poemi, e come anche della principessa Ninšatapada, le cui lettere manifestano un alto livello letterario, e che tra l'altro si autodefinì “donna scriba”⁵⁷⁴.

569 CAD, M/I, s.v. *zammeru* (fem. *zammertu*): “cantante (di un tipo speciale). In contrasto con l'artista chiamato *nāru*, che svolgeva il suo lavoro nel palazzo e nel tempio, cantando con l'accompagnamento di svariati strumenti musicali, lo *zammeru* era invece un cantante amatoriale o un cantante di canzoni popolari”, p. 40.

570 CAD, M/I, pp. 36-38, s.v. *zamāru*.

571 M. Stol, *Women in the Ancient Near East*, Boston/Berlin, 2016, p. 353.

572 CAD S, s.v. *sābū*: “(*šēbū*, *sēpū*, *šībū*, *sābi'u*, *sēbi'u*, fem. *sābītu*); locandiere, commerciante di birra”, pp. 5-9. Dal vero *sabū*: “spillare birra”, p. 5.

573 Ivi, p. 363.

574 Ivi, p. 368.

La parola *bakkītu*, “la donna lamentatrice”, significa letteralmente “colei che piange”⁵⁷⁵, ma ricorre anche un’alternativa onomatopeica *lallaritu*⁵⁷⁶ (*ulili* in sumerico): quello della “lamentatrice” professionale era una mansione che si svolgeva in contesti di riti festivi annuali con l’accompagnamento musicale di tamburi. Le donne lamentatrici venivano abbondantemente remunerate in orzo in specifici momenti dell’anno, ad esempio durante la cerimonia di lamento per Dumuzi/Tammuz, una festa annuale in ricordo di coloro che erano morti⁵⁷⁷. Si tratta di una cerimonia aveva luogo alla fine del mese di Tammuz, il quarto mese dell’anno, durante il quale a Babilonia si credeva che Tammuz avrebbe fatto ritorno dall’oltretomba. In questo rituale venivano intonati lamenti non solo per Tammuz, ma anche per tutti i membri di una famiglia che era morti e che si credeva fossero ugualmente presenti sulla terra. Il retroscena della festività è nel mito accadico sulla morte di Tammuz, il già menzionato *La Discesa di Ištar nell’Aldilà*. Dumuzi/Tammuz, un pastore, che era l’amante di Ištar/Inanna, secondo il mito originale, fu costretto a sostituirsi alla dea nell’aldilà a causa del suo cattivo comportamento. La versione accadica invece non fa alcuna menzione delle colpe di Tammuz. Ad ogni modo tutto conduce a ritenere che questa congregazione alla fine del mese di Tammuz era solo per le donne⁵⁷⁸.

C’è abbondante materiale disponibile che dimostra che in tutti i periodi alcune donne appartenenti all’*élite* potevano condurre trattazioni e stipulare contratti. Nel periodo antico assiro (1890-1850 a.C.) leggiamo di donne che gestiscono gli affari di famiglia ad Assur. Le loro attività sono ben documentate nella corrispondenza che esse intrattenevano con i loro mariti. Queste donne rimanevano in casa e contribuivano agli affari di famiglia producendo vestiti, che inviavano ai mariti, fratelli e figli in cambio di metalli e gioielli preziosi. Ci sono casi in cui il marito risolveva un acquisto con un cliente e inviava il duplicato a sua moglie per far sì che lei lo controllasse. La donna d’affari, inoltre, pagava le tasse o i debiti, si lamentava della mancanza di denaro, come leggiamo dalle lettere, era responsabile della cura e gestione della casa, controllava le cuoche e tutto il personale, e soprattutto, sorvegliava le tessitrici⁵⁷⁹.

Fa un gran parlare di sé l’ipotesi dell’esistenza della prostituzione templare, che, è da sottolineare, avrebbe coinvolto tanto uomini quanto donne, ma soprattutto donne. In realtà i testi

575 CAD B, s.v. *bakkītu* (< *bakū*, v.): “donna che piange”, pp. 34-35. Cfr. *bakū*: “scoppiare in lacrime, piangere, compiangere, lamentarsi”, pp. 35-37.

576 CAD L, s.v. *lallaritu*: “donna lamentatrice”, pp. 47-48.

577 Molte descrizioni moderne di questa cerimonia iniziano citando la condanna del profeta Ezechiele (8:14-15): «Mi introdusse nell’ingresso della porta della casa del Signore, quello a nord: c’erano addirittura donne sedute che piangevano Tammuz! Mi disse allora: Hai visto, figlio dell’uomo? Vieni più in qua e vedrai abominazioni ancora maggiori».

578 Stol, *op. cit.*, pp. 640-644.

579 Stol, *op. cit.*, pp. 383-387.

assiri parlano di uomini e donne “oblati” (BAR)⁵⁸⁰, e di “dare” uomini *kezru* (o *kazru*) e donne *kezertu* (o *kazratu*) al tempio. Forse si tratta di una cessione non ad un tempio qualsiasi, ma al tempio della dea Ištar, dove sia uomini che donne erano coinvolti e dove avvenivano scambi di ruoli, con uomini vestiti come donne. La parola *kezertu*⁵⁸¹ potrebbe derivare dal verbo *kezēru*, “arricciare i capelli”⁵⁸². Non è facile provare che queste “oblate” fossero di fatto prostitute, ma la glossa in una lista di parola babilonesi lo suggerirebbe: “*kezertu*: una donna accompagnatrice di viaggio, prostituta, donna di strada”⁵⁸³.

A tal proposito è da rivalutare anche la fantasiosa immagine che gli occidentali, per secoli e secoli, hanno costruito sull’*harem* dello sceicco o pascià orientale. Si tratta di un’istituzione che, se esistette, non ebbe le connotazioni ad esso convenzionalmente attribuitegli (come teatro di licenziosa promiscuità). Ci sono, però, diverse indicazioni secondo cui anche in tempi remoti vi fossero “case separate” per le donne: nel periodo anticobabilonese queste potevano funzionare come rifugi, ma non sappiamo molto altro⁵⁸⁴. Siamo maggiormente informati sulla “casa delle donne” durante gli ultimi regnanti di Lagaš (2370-2350 a.C. circa), quando l’espressione certamente non indicava un *harem*, ma più un luogo dove svolgere transazioni d’affari, inclusa l’impresa di gestire il patrimonio regale da parte della moglie del re⁵⁸⁵.

Gli scavi effettuati nel palazzo di Mari, però, hanno rivelato un’area riservata esclusivamente alle donne, alla quale ci si riferisce come “angolo” (*tuqbu*): coloro che vivevano qui erano provviste di olio di sesamo, e a volte anche lana. Per alcune ragioni l’orzo non è menzionato, sebbene questo fosse certamente distribuito. Ad abitare l’*harem* di Zimri-Lim erano donne della famiglia reale e i loro figli, cantanti, lo *staff* domestico, e guardie uomini e donne⁵⁸⁶. Nel periodo neoassiro, esistette la cosiddetta “casa delle donne” (nel dialetto assiro *bēt isāte*): la donna più autorevole del luogo era indicata con in cuneiforme con SAL.É.GAL., un sumerogramma che significa “donna del palazzo”. In assiro la parola sarebbe stata qualcosa come *issi ekalli* o *issēkalli*, corrispondente in ebraico al prestito *šēgāl*, “regina”. Tutte le altre donne dell’*harem* erano chiamate individualmente *sekretu*, sumerico SAL.ERÉN.É.GAL, “personale femminile del palazzo”⁵⁸⁷. La

580 CAD U-W: (*w*)*uššuru(m)*, “esentato, esente” (p. 309), cf. (*w*)*uššurtu(m)*, “esenzione” (*ibidem*) (dal verbo (*w*)*ašāru* in forma D, CAD A/II, pp. 420-422..

581 CAD K, s.v. *kezertu*: “prostituta; letteralmente ‘donna con capelli ricci, acconciatura caratteristica di uno *status* speciale’”, pp. 314-315.

582 CAD K, s.v. *kezēru*, p. 316.

583 *Ivi*, pp. 419-425.

584 *Ivi*, p. 461.

585 *Ivi*, p. 463.

586 *Ivi*, pp. 494-499.

587 CAD S, s.v. *sekretu*: “una donna di alto rango, possibilmente reclusa in un convento; una donna facente parte della manutenzione del palazzo; signora di corte”, pp. 215-217. Il maschile è *sekru*, dal verbo *sekēru*, “chiudere,

parola accadica *sekretu* significa “una donna isolata” (nel palazzo), simile al significato letterale della parola assira *esirtu*, “concubina”⁵⁸⁸. Altrettanto nota e rispettata era la *šakintu*, “governante”⁵⁸⁹, una donna che supervisionava l’*harem* assiro. Aveva il suo staff e il suo carro trainato da animali, inoltre si occupava di questione finanziaria e di comprare serve e servi⁵⁹⁰.

Un discorso a parte meritano tutte quelle donne che operarono nel settore della religione. Tra costoro, ricordiamo la *ēntu*⁵⁹¹, parola accadica per “sacerdotessa”, chiaramente femminile da *ēnu/ennu*, “signore, sacerdote” (dal sumerico *en*). La sacerdotessa *ēntu* serviva un dio maschile, ed era chiamata sua “moglie”. Sargon, il re di Akkad, consacrò sua figlia Enḫeduana come *ēntu* del dio Nanna, il dio della luna, nel tempio a Ur. Enḫeduana ha lasciato ai posteri numerose composizioni, nelle quali sfoggia un linguaggio e uno stile altamente sofisticati, composizioni aventi come tema principale l’elogio della dea Inanna (Ištar). Desta curiosità il fatto che Enḫeduana sottolinei e lodi quasi esclusivamente le doti marziali della dea, facendo dunque perno più su Inanna come dea della guerra, che come dea dell’amore e della pace. C’è chi sostiene che le composizioni poetiche di Enḫeduana siano state scritte da un *ghostwriter*, in virtù del fatto che l’anonimato all’epoca era all’ordine del giorno, e che per motivi di “alto lignaggio”, solo successivamente tali inni di lode sarebbero stati attribuiti ad Enḫeduana⁵⁹².

Altri titoli per la sacerdotessa *ēntu* di eguale importanza sono EREŠ.DINGIR.RA, che probabilmente significa “la signora del dio”, ÉGL.ZI (accadico *engiṣītu*) ed infine l’accadico *ugbabbu*⁵⁹³. Tutti e tre questi titoli ricorrono nel *Mito di Atram-ḫasis*, l’uomo che era sopravvissuto al Diluvio. Nel poema si narra che la creazione dell’umanità aveva portato ad un incremento sproporzionato della popolazione, e dunque la terra risulta sovrappopolata. Gli dèi pensarono ad una soluzione: una delle misure che elaborarono fu di “stabilire delle donne, *ugbabbu*, *ēntu* ed *engiṣītu*. Far sì che esse siano tabù e dunque non possano partorire figli”⁵⁹⁴.

Oltre a costoro, siamo a conoscenza di altre donne, la cui vita sembra avvolta nel mistero, donne sempre votate all’ambito religioso, che vivevano in quelli che potremmo chiamare, con

bloccare”, CAD S pp. 210-214..

588 CAD E, s.v. *esirtu*, pp. 336-337.

589 CAD Š, s.v. *šakintu*: “donna dirigente, responsabile dell’*harem* reale”, pp. 165-166.

590 Stol, *op. cit.*, pp. 529-535.

591 CAD E, s.v. *ēntu*: “alta sacerdotessa”, pp. 172-173.

592 *Ivi*, pp. 564-566.

593 CAD E, s.v. *ēntu*: Il sumerogramma nin.dingir corrisponde alle due parole accadiche *ēntu* e *ugbabbu*, fatto che rende difficile determinare il suo preciso significato. Qui si assume che, qualora nin.dingir si riferisca ad una sacerdotessa di alto rango sociale che è menzionata senza alcun riferimento ad una specifica divinità, allora essa sarà resa con *ēntu*, “alta sacerdotessa”. La *ugbabbu* era di rango sociale più basso rispetto alla *ēntu*, e si ritiene che entrambe vivessero in castità”, p.173.

594 Stol, *op. cit.*, pp. 566-572.

approssimazione anacronistica, “conventi”. Tra di esse spiccano le *nadītu*, titolo che viene spesso tradotto come “monaca”⁵⁹⁵. Queste donne provenivano da ambienti e famiglie ricche e privilegiate, non a caso alcune erano principesse. Le *nadītu* possedevano proprietà, terreni e schiavi, ed alcune avevano i propri possedimenti gestiti da terzi. Erišti-Aya è una *nadītu* divenuta celebre in quanto, non solo figlia del re di Mari, ma anche autrice di numerose missive indirizzate ai suoi genitori (circostanza questa rilevante, perché dimostra che le monache sapevano leggere e scrivere): nelle missive si rivolge a suo padre appellandolo come “mia stella”, “mio sole” e lamentando la scarsa attenzione paterna nei suoi confronti. A quanto pare ebbe un difficile rapporto anche con la madre⁵⁹⁶.

Altro titolo ricorrente è quello della *qadištu*, dalla radice semitica **qdš* “puro, sacro”, il nome può essere tradotto con “donna sacra”⁵⁹⁷. Devota al dio della pioggia Adad, si tratterebbe forse di una figura proveniente dall’Ovest: Adad era infatti un dio semitico occidentale, dunque venerato in una regione dove gli abitanti erano dipendenti dall’acqua piovana per la sopravvivenza. Diversi elementi suggeriscono che queste donne erano pienamente libere nei loro movimenti, non vivevano in conventi, e non c’era nessun uomo che le supervisionava⁵⁹⁸. Il CAD la definisce “una donna di *status* speciale”, precisando che “in accordo con i riferimenti antico babilonesi, la *qadištu* poteva possedere una proprietà, sposarsi e avere figli. Poteva inoltre avere una nutrice. Spesso è designata come legata da un voto sacro ad Adad e (a Mari) alla Annunītum. Non c’è evidenza che fosse una prostituta.”⁵⁹⁹. Infine i testi menzionano un’altra figura professionale femminile, la *kulmašītu*, “donna devota ad una divinità”⁶⁰⁰, che appare spesso collegata alla *qadištu*. Tutte queste sacerdotesse, che godevano di uno *status* sociale rispettato e rispettabile, avevano l’opportunità di sposarsi, ma non di avere figli, presumibilmente perché avevano fatto voto di castità. Tuttavia, non era totalmente preclusa loro la possibilità di avere prole: potevano infatti rivolgersi ad una madre surrogata (*šugītu*) che partorisce per loro un figlio⁶⁰¹.

595 CAD, N/I, s.v. *nadītu* A: “donna votata a un dio, spesso non sposata, a cui era proibito avere figli, che dimorava in un *gagū*”, pp. 63-64.

596 Stol, *op. cit.*, pp. 595-596.

597 Ivi, pp. 608-611.

598 *Ibidem*.

599 CAD Q, s.v. *qadištu*, pp. 48-50.

600 CAD K, s.v. *kulmašītu*, p. 526.

601 Stol, *op. cit.*, pp. 584-585.

6.2. Mari

Dal *corpus* mariota provengono diversi termini accadici, più precisamente antibabilonesi, coi quali ci si riferisce a individui di genere presumibilmente femminile. Il genere grammaticale, al femminile, riflette infatti una determinata percezione, da parte di chi scrive, di un comportamento di genere, non illuminando circa il sesso biologico.

I termini diffusi e indicanti un individuo di genere femminile sono *muhhūtum*, *āpiltum* e *qammatum*, a cui si aggiunge l'*assinnu* che però merita un discorso a parte.

Per quanto riguarda la *muhhūtum* e l'*āpiltum*, dalla corrispondenza epistolare non è possibile individuare una netta differenza tra le due. La *muhhūtum* menzionata, Ḫubatum (AÉM I/I 200), riferisce un oracolo profetico referente alla situazione politica contemporanea, e così anche l'*āpiltum* Innibana (AÉM I/I 204), nonché di entrambe vengono richiesti *šārtum* e *sissiqtum* per verificare la veridicità del messaggio profetico. È importante sottolineare che, a differenza di altre operatrici culturali, come vedremo successivamente, il titolo professionale si accompagna ad un nome, che può essere il loro nome proprio o un nome professionale. La menzione del nome non è una costante, neppure tra gli operatori culturali uomini, per cui il fatto che questo sia esplicitamente reso noto non può che essere considerato come un elemento denotante la rilevanza, se non l'autorevolezza, dell'operatore culturale in questione. L'invio di *šārtum* e *sissiqtum*, a tal proposito, lo richiamo, non è atto a verificare la *bona fides* del profeta, la quale si presume a priori qualora il messaggio sia favorevole al re⁶⁰², ma l'attendibilità del messaggio, la sua imminente o futura realizzazione. Ancor più significativo è evidenziare quanto scarsa sia la differenza tra gli operatori culturali uomini e le operatrici culturali donne nel portare a termine ognuno la propria funzione: sembra che profeti e profetesse, *āpilum* e *āpiltum* e *muhhū* e *muhhūtum*, non si distinguano per la loro azione profetica.

La *qammatum*, al pari dell'*assinnu*, necessita di un commento a parte, non solo perché è si tratterebbe di un'operatrice culturale la cui presenza è attestata solo a Mari, ma anche perché non sembrano esserci stati analoghi operatori culturali uomini.

La parola *qammatum* è menzionata tre volte nel *corpus* epistolare mariota⁶⁰³, per due delle quali il testo riportato è quasi del tutto identico, ma in tutti e tre i casi ci sfugge il senso complessivo del messaggio. La prima menzione è in una lettera firmata da Inib-šina, nin-dingir.(ra) (oppure

602 Qualora invece il messaggio sia manifestamente sfavorevole al re, l'oracolo profetico viene messo in dubbio come "pseudoprofezia" (si veda ABL 1217 + CT 53 118).

603 AÉM I/I 197, 199 e 203.

dam.dingir, *aššat ilim*, dunque “moglie del dio”), dimorante nel palazzo, che informa il sovrano Zimri-Lim di svariati oracoli profetici pronunciati durante la sua assenza. Tra questi, il messaggio di una *qammatum* del dio Dagan, messaggio che trova la sua vetta di tensione narrativa in un’espressione, «sotto la paglia l’acqua scorre», che ha interessato e continua ad impegnare gli studiosi nello sforzo di ricercarne il significato e l’integrale testuale originali. Si tratta di un’espressione, che, come ha ben scritto Sasson, non possiamo interpretare con l’obiettivo di ricercarne l’originale, il senso ultimo, perché questo è a noi precluso⁶⁰⁴. Anche Sammētar, il mittente di un’altra epistola, riferisce l’oscura espressione, e anche in questo specifico contesto, il suo significato non è chiaramente decifrabile. Nell’ultima missiva che menziona una *qammatum*, troppo poco è detto a proposito di questa operatrice culturale, se non che di essa vengono inviati la ciocca di capelli e un lembo della veste (*šārtum* e *sissiqtum*). Il messaggio pronunciato dalla *qammatum* (che sia la stessa *qammatum*, quella delle lettere 197 e 199, è un’opinione plausibile, ma non certa), in sé, non ci fornisce nessuna informazione significativa per identificarne ruolo e *status* sociali specifici. Una possibile spia che potrebbe approvvigionare il nostro bagaglio di conoscenze è quanto viene riferito nella missiva AEM I/I 199:

[.....]

Lei ha fatto richiesta di un abito *lahārūm* e di un gioiello *šerretum*, e io glieli ho dati. Essa poi ha aveva dato le sue istruzioni nel tempio di Bēlet-ekallim alla grande sacerdotessa Inib-šina.

[.....]

La *qammatum* richiede, forse come compenso per il lavoro svolto, un abito di “stoffa ordinaria”⁶⁰⁵ e un gioiello, forse un anello per il naso⁶⁰⁶ al mittente, il quale glieli concede. Non è finita qui: la *qammatum*, e Sammētar è ligio nel riportarlo, ha riferito a sua volta alla grande sacerdotessa Inib-šina, presumibilmente, di aver portato a termine la sua mansione. Ciò che si può suggerire a partire da questo particolare è che la *qammatum* fosse a servizio, nel tempio di Bēlet-ekallim, di Inib-šina (per essendo devota del dio Dagan)⁶⁰⁷, oppure che fosse una operatrice culturale itinerante, e che dunque il suo tempio di appartenenza non fosse quello della Bēlet-ekallim, ma che, dovendo render

604 J. M. Sasson, “Water Beneath Straw. Adventures of a Prophetic Phrase in the Mari Archives”, in Z. Zevit, S. Gitin e M. Sokoloff (eds.): *Solving Riddles and Untying Knots*, Winona Lake, Indiana, 1995, pp. 599-608.

605 Cagni, *op.cit.*, p. 65.

606 Nissinen, “Prophets and Prophecy ...”, *op. cit.*, p. 31, ed Heimpel, *op.cit.*, p. 254, nota 3.

607 Non è inusuale che un profeta, pur correato nella designazione professionale come devoto ad una specifica divinità, pronunci oracoli profetici trasmessigli da altre divinità. Si veda, ad esempio, il caso di Lupaḥum, *āpilum* di Dagan (AEM I/I 199), il quale riferisce anche un messaggio della dea Dīrītum.

conto del suo operato, del fatto che fosse in procinto di enunciare un messaggio legato a questioni politico-militari e che fosse in Mari, si fosse rivolta all'istituzione templare della dea, nella quale a farne da padrona era la grande sacerdotessa Inib-šina. Che vi possa essere una sorta di legame tra le due donne, Inib-šina e la *qammatum*, è ammissibile alla luce del fatto che la missiva AÉM I/I 197 proviene dalla prima delle due, e in questa la grande sacerdotessa riporta chiaramente che la *qammatum* del dio Dagan “è venuta da me”, dunque riferisce un consapevole spostamento e una precisa intenzionalità. Potremmo aggiungere, in via del tutto speculativa, quindi, che la *qammatum*, operatrice culturale connotata da una particolare capigliatura⁶⁰⁸, fosse una “novizia”, legata all'istituzione templare, all'occorrenza itinerante, e che fosse in qualche modo “oblata”, remunerata cioè tramite vesti e gioielli.

L'*assinnu* è un operatore culturale sul quale tanto si è discusso. Il *corpus* mariota menziona tre volte il termine *assinnu*, in due missive in riferimento a Šēlebum (AÉM I/I 197, 198) e in una in riferimento a Ilī-ḥaznāya (AÉM I/I 212), entrambi *assinnu* della dea Annunītum, l'ipostasi più aggressiva e guerresca di Ištar. Il collegamento tra l'*assinnu* e la dea Annunītum non è confermato solo dalle attestazioni mariote, ma molte altre, in realtà, nelle quali altre peculiarità di questo individuo vengono rese note. *In primis*, ciò che ha più condizionato gli studiosi è l'affiliazione dell'*assinnu* con il culto della dea Ištar: quest'ultimo ha scatenato le fantasie della letteratura occidentale poco fedele alle fonti primarie, la quale ha fantasticato su un culto devozionale sessualmente spinto, orgiastico e perverso, culto nel quale erano inclusi la prostituzione maschile e femminile, la castrazione estatica e l'auto-mutilazione. Si tratta, tuttavia, di una prospettiva ancora fedele alle teorie di Frazer, la cui opera celeberrima, *Il ramo d'oro*, ha influenzato e continua ad influenzare, pur prendendone le distanze per alcuni aspetti, studiosi di tutto il mondo. Secondo Frazer la religione fa capolino solo con lo sviluppo tecnologico, mentre le credenze e i riti precedenti rientrano tutti nella categoria della “magia”. Le teorie di Frazer sono retaggio di una cultura, sulla quale da poco si cominciava a discutere, profondamente legata all'evoluzionismo (culturale) darwiniano, dunque etnocentrico e figlio del colonialismo europeo, secondo cui i popoli “primitivi” sono portatori di una cultura lacunosa e immatura⁶⁰⁹. Soltanto sotto le egide del (Giudeo-)Cristianesimo il mondo ha raggiunto quel grado di civiltà e progresso che prima non era possibile raggiungere, Cristianesimo che ha sancito e confermato la superiorità culturale dell'Occidente. Ciò che separava l'uomo dalla bestia era credere nel divino. Ciò che separava

608 Il virtù di una possibile origine etimologica della parola *qammatum* dal verbo *qamāmu*, “acconciarsi i capelli”.

609 M. Massenzio, “Storia delle religioni e antropologia”, in G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi (a cura di), *Manuale di storia delle religioni*, Roma/Bari, 1998, pp. 453-463.

l'uomo primitivo dall'uomo moderno era il credo in "un unico solo Dio", quello della Bibbia, ovviamente. Tale superiorità si spiegava e avvalorava semplicemente andando ad attingere alle fonti "primitive", nelle quali era esplicitamente dimostrato un bagaglio di comportamenti, costumanze, riti e credenze, evidentemente, per Frazer, i suoi colleghi e il pubblico europei a lui contemporanei, indice di una cultura "incivile" e, focalizzando l'attenzione nell'ambito della presente trattazione, "oscena" e "perversa" per alcuni suoi aspetti.

Inanna/Ištar è la dea della guerra, dell'amore, della sessualità, la Regina della Battaglia, Guerriero dei Guerrieri, Suprema Stratega della Battaglia, Designatrice della Regalità⁶¹⁰, e, nell'ottica di Frazer, anche la *Genetrix*, la "grande dea della maternità e della fertilità", che, in quanto incarnazione delle energie riproduttive della natura, avrebbe manifestato la sua potenza e la necessità della sopravvivenza della specie umana, in tradizionali riti nei quali avveniva quella che è stata definita prostituzione sacra, o "matrimonio sacro", vale a dire la simulazione mortale della copulazione tra la grande Dea Madre e i suoi amanti, essenziali per la aumento dell'umanità, bestie e vegetazione. Questo connubio veniva verosimilmente svolto dai devoti della dea, personale che comprendeva: pilipili, *gala* (cantanti), *assinnu* (saĝ.ur.saĝ o ^{lu}ur.sal), *kurgarra/kurgarrû*, *kulu'u* e *sinnišanu*⁶¹¹. Sullo *sinnišanu* sappiamo poco o nulla, ma si suggerisce che fosse un a prostituta o un eunuco⁶¹². Il pilipili appare in un altro poema con il *kurgarra* e il *gala*, ancora una volta descritto come "cambiato" e dunque interpretato come un cambiamento di sesso. In un inno di Enheduana, il sesso del pilipili può essere inferito dal contesto: in questo caso sembra essere una donna dal momento che Inanna porge al pilipili un'arma "come se fosse un uomo". L'interpretazione del pilipili come donna è tuttavia discussa⁶¹³. Il *gala*, ben attestato come un cantore culturale, è stato considerato castrato anche perché egli recitava in *Emesal* ("lingua fine, elegante"), un dialetto letterario sumerico usato per indicare una voce femminile. L'uso di uomini castrati per interpretare ruoli drammatici femminili è stato costume diffuso in tutto il mondo in ogni periodo storico. Nella versione sumerica de *La discesa di Inanna nell'Aldilà*, un piccolo *gala*, il *galaturra*, va nell'Aldilà con il *kurgarra* per riportare Inanna nel mondo dei vivi⁶¹⁴. Non c'è però alcuna evidenza, neppure in questo caso, di un'equazione possibile tra cantori uomini = castrati⁶¹⁵. Per quanto riguarda il termine *kulu'u*, esso è stato recentemente analizzato e rivalutato. Il significato della parola è tutt'ora incerto,

610 J. Assante, "Bad Girl and Kinky Boys? The Modern Prostituting of Ištar, Her Clergy and Her Cults", in T. Scheer e M. Lindner (Hrsgg.), *Tempelprostitution im Altertum: Fakten und Fiktion*, Berlin, 2009, 23-54.

611 Assante, *op. cit.*, p. 34.

612 *Ibidem*.

613 *Ivi*, pp. 35-36.

614 Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL), testo "Inana's descent to the nether world", c.1.4.1: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/> (data ultimo accesso 1.5.2020).

615 Assante, *op. cit.*, p. 36.

principalmente a causa della scarsità di attestazioni. Il termine *kulu'u* è stato correlato al ben più attestato *kalû* (sumerico *gala*), quest'ultimo un lamentatore professionista. È improbabile che i due termini siano completamente dissociabili, date le loro somiglianze fonetiche e in parte semantiche⁶¹⁶. Nella versione medioassira da Assur della *Discesa di Ištar nell'Aldilà* il *kulu'u* sostituisce il *kurgarra* e il *galaturra*⁶¹⁷. In questo testo *kulu'u* non è preceduto dal determinativo LÚ (che è invece presente nella versione neoassira prima del termine *assinnu*). Secondo Peled questa assenza potrebbe indicare che il termine non fosse una professione, al contrario del termine *assinnu*, dal momento che nel periodo medioassiro era ormai chiaro che il culto di Ištar fosse costituito da individui effeminati, e dunque si rese necessario per gli scribi utilizzare un termine che denotasse la loro effeminatezza⁶¹⁸. Sempre dal periodo medioassiro provengono lettere nelle quali il termine *kulu'u* compare come un concetto offensivo, un insulto, antonimo di mascolinità⁶¹⁹. In un incantesimo babilonese il termine appare connesso, e anzi, inserito nello stesso gruppo socialmente connotato delle prostitute. Sul perché i due termini si ritrovino insieme, l'autore propone di leggere come segue: le prostitute formavano una parte della società che era percepita come opposta alla norma (le donne sposate); similmente, il *kulu'u* rappresentava il maschio opposto all'uomo normativo, in virtù forse della loro inaccettabile effeminatezza. È forse questo il motivo per cui *kulu'u* è attestato in associazione con la prostituta, il che rafforza il punto di vista dell'autore secondo cui *kulu'u* è un termine generico che denota l'effeminatezza ascritta agli uomini in senso dispregiativo⁶²⁰. In conclusione, *kulu'u*, termine che racchiude il concetto di effeminatezza di un uomo, era un dispregiativo, in un certo senso assimilabile all'*assinnu*, in quanto anch'esso è un uomo che assume ruoli passivi in *performance* sessuali culturali. In entrambi i casi le parole costituiscono antonimi all'identità di genere normativa per gli uomini, e dunque occasionalmente come espressioni peggiorative per ridicolizzare la mancanza di mascolinità o vigore⁶²¹.

Gli equivalenti logografici del termine accadico *assinnu* sono saĝ.ur.saĝ e ^{lu}ur.sal. Il primo termine letteralmente significa “eroe”, per cui alcuni studiosi lo hanno reso con “uomo-eroe” altri con “compagno di un guerriero, attendente”. ^{lu}ur.sal invece è tradotto come “prostituta”, “leonessa”, “donna-uomo”, “uomo femminile” tra le varie possibilità⁶²². Il saĝ.ur.saĝ appare insieme al pilipili e

616 I. Peled, “kula'utam epēšum: Gender Ambiguity and Contempt in Mesopotamia”, *Journal of American Oriental Society* 135/4 (2015), pp. 751-764.

617 Assante, *op. cit.*, p. 41.

618 Peled, *op. cit.*, p. 752.

619 *Ivi*, p. 755.

620 *Ivi*, p. 757.

621 *Ivi*, p. 762.

622 I. Zsolnay, “The Misconstrued Role of the Assinnu in Ancient Near Eastern Pophecy”, in Stökl, Carvalho, *op.cit.*, pp. 81-99.

il *kurgarra/kurgarrû* in un componimento, l'*in-nin-ša-gur₄-ra*, scritto dalla famosa sacerdotessa *ēntu* Enheduana. In questo e in altri inni, l'*ēntu* si rivolge ad una straordinariamente violenta guerriera Inanna affinché ristabilisca il potere della sua famiglia e il suo sacerdozio, che lei aveva perso quando un usurpatore l'aveva spedita in esilio. Inoltre in questo inno i tre funzionari, insieme ad un estatico *lu-al-è-dè/mahhu*, sono descritti come “cambiati”, che è stato interpretato come un cambiamento di sesso fisico⁶²³. Il *saĝ.ur.saĝ* è menzionato in un altro componimento nel quale si descrive una *performance* in onore della dea Inanna durante la festa del Nuovo Anno. Nel testo il *saĝ.ur.saĝ* cammina verso la santa Inanna, portando con sé asce e le armi di battaglia. Nella processione costoro sono seguiti da giovani uomini con orecchini a cerchio e donne con spade e doppie asce. Il festival trova il *climax* ascendente massimo quando il *kurgarrû* impugna un arma e fa qualcosa che crea del sangue: sebbene il verso sia oscuro, è stato interpretato come un'automutilazione⁶²⁴. Nell'*Epica di Erra e Išum* leggiamo inoltre che l'*assinnu*, assieme al *kurgarrû*, viene mutato da Ištar “da uomo a donna per mostrare la pietà alle persone”⁶²⁵. Questa frase, che è stata interpretata come riferimento alla castrazione sacra⁶²⁶, potrebbe invece essere un'espressione letteraria volta a manifestare la capacità di Ištar di cambiare i destini. Tale potere sarebbe stato rappresentato, durante i riti culturali in suo onore, attraverso lo scambio di vestiti e di comportamenti di genere, come a voler ribadire la “ambiguità di genere” della dea, derivata dai suoi duali aspetti di stella mattutina (maschile) e serale (femminile). Fonti antiche babilonesi dichiarano che suo padre An le diede la “mascolinità”: lei è anche chiamata “il grande coltello della mascolinità”⁶²⁷. L'ambiguità di genere che aleggia attorno all'*assinnu* però non si è placata: in letteratura per molto tempo ha resistito l'interpretazione dell'*assinnu* come di “omosessuale”, “eunuco” o “pederasta” o ancora di “colui che è come una femmina”⁶²⁸.

Recenti studi hanno messo radicalmente in discussione la presunta ambiguità di genere attribuita all'*assinnu*, e sviluppando una teoria complementare attingendo esclusivamente dai dati testuali fornitici. Questi, infatti, elicitano un aspetto fondamentale che in passato non è stato sufficientemente analizzato, vale a dire che l'*assinnu*, nel *corpus* mariota, è il solo ed unico funzionario profetico attraverso il quale Ištar parla. Non solo, ma non è specificatamente Ištar a parlare attraverso l'*assinnu*, bensì una sua ipostasi, Annunītum. Quest'ultima è l'ipostasi più

623 Assante, *op. cit.*, p. 35.

624 Ivi, p. 35.

625 Ivi, pp. 44-45.

626 Ivi, p. 45.

627 *Ibidem*.

628 Ciò, lo ricordiamo, in virtù dell'equiparazione che nella lista lessicale H₁AR.gud B viene fatta tra l'*assinnu* e il *sinnišānu*, quest'ultimo appunto “colui che è come una femmina”.

guerriera di Ištar, la quale già di per sé è la dea della guerra e della battaglia per eccellenza. Tale attributo e connessione, tra Ištar e la guerra, è sviluppato in tutti i periodi della storia antica mesopotamica, e trova la sua espressione più entusiasta nel periodo neoassiro. Nella sezione delle invocazioni divine delle iscrizioni reali Ištar è definita “Sovrana della Battaglia e del Combattimento, il cui gioco è lottare” (*bēlet qabli u tāhāzi ša mēlultaša tuqumtu*)⁶²⁹. L’*assinnu* sembra aver svolto un ruolo particolare in funzione di Ištar, come si evince, non solo dal materiale menzionato, ma anche da un testo rituale neoassiro che riferisce che gli *assinnū* cantavano una canzone intitolata “La Battaglia è il mio Gioco, la Guerra è il mio Gioco” (*mēlilī qablu mē[lilī] tāhāzu*), dopo la quale costoro “andavano in battaglia” ed eseguivano una danza frenetica (*gūštu*)⁶³⁰. Ciò che suscita interesse nel *corpus* mariota, tuttavia, è che la dea Ištar decide di parlare “nelle vesti” di una delle sue ipostasi, Annunītum, e sceglie l’*assinnu* come suo portavoce. Le prime attestazioni di Annunītum risalgono al re sargonico Nārām-Sîn (2260-2223 a.C.). Non è implausibile che questa ipostasi sia di provenienza semitico-occidentale, e che il suo nome derivi dal verbo *anānum*, “discutere, scontrarsi”⁶³¹. In conclusione, secondo la Zsolnay, l’*assinnu* sembra essere stato originariamente un “uomo forte ed eroico” che partecipava alle cerimonie in onore di Ištar, e in virtù di ciò successivamente sia stato equiparato e incorporato agli altri professionisti culturali (*kurgarrū* e *kalū*). Sembra che partecipasse ai riti culturali per celebrare Ištar, ma ben poco si sa su queste pratiche culturali. Ciò che possiamo inferire è che gli *assinnū* prendevano parte alle festività marziali svolte per celebrare l’amore e l’entusiasmo di Ištar per la battaglia, e che l’attività più tipica dell’*assinnu* nel culto di Ištar fosse l’esecuzione di una danza o di un gioco guerriero, e, ad ogni modo, dai testi nulla sembra suggerire che fosse colto da un improvviso stato trascendentale o andasse in estasi⁶³². È stato infine proposto che il coinvolgimento dell’*assinnu* nell’istituzione divinatoria, e nello specifico profetica, sia stato il risultato della loro connessione con Ištar, o meglio, con la “Sovrana della Battaglia” Annunītum, connessione che soggiace alle caratteristiche marziali dell’*assinnu*, e non sulle sue arbitrariamente presunte peculiarità sessuali⁶³³.

Recentemente Peled ha proposto di interpretare l’*assinnu* come un uomo effeminato, la cui caratteristica più emergente era quella di poter essere sessualmente penetrato durante l’esecuzione del rito culturale e che dunque fosse sessualmente passivo⁶³⁴. L’identità di genere del *kurgarru* è invece diversa: egli era un uomo la cui identità di genere era riconosciuta come mascolina e

629 Zsolnay, “The Misconstrued Role of the Assinnu...”, in *op. cit.*, p. 93.

630 Zsolnay, “The Misconstrued Role of the Assinnu...”, in *op. cit.*, p. 93.

631 *Ivi.*, p. 94.

632 *Ivi.*, p. 99.

633 *Ibidem.*

634 I. Peled, “assinnu and kurgarru Revisited”, *Journal of Near Eastern Studies*, 73/2 (2014), pp. 283-297.

guerriera, dal momento che appare in moltissimi testi mitologici e culturali in associazione con oggetti contundenti, forse armi taglienti⁶³⁵. Infine, l'autore propone di leggere queste due figure l'una il riflesso dell'altra, in virtù della loro partecipazione al culto di Ištar (dea della sessualità e dell'amore, ma era anche l'aggressiva dea della guerra), durante il quale costoro rappresentavano le due facce della dea: l'*assinnu* l'aspetto femminile, erotico e sessualmente passivo, mentre il *kurgarru* rappresentava il suo aspetto aggressivo, attivo e guerriero⁶³⁶. In riferimento invece alla frase nell'*Epica di Erra e Išum*, sulla quale tanto si è discusso, “ [Inanna/Ištar] rende il maschio femmina e la femmina maschio”, l'autore propone di leggerla come un esempio di uno dei numerosi e spaventosi poteri attribuiti alla dea Inanna/Ištar, vale a dire il potere distruttivo di gettare caos nella società, anziché predisporre ordine⁶³⁷.

Una peculiarità del profetismo, che è anche una differenza rispetto alle altre pratiche predittive, è che non prevedeva un percorso formativo obbligatorio, non prevedeva quindi l'attento studio, analisi e interpretazione di tutti i testi entrati a far parte della tradizione sapienziale. Questa caratteristica fa sì che il fenomeno profetico potesse essere praticato ovunque e da chiunque, senza che tuttavia perdesse la sua importanza, sempre in quanto mezzo di comunicazione col divino e strumento di decodificazione della realtà. La corrispondenza epistolare mariota, a tal proposito, riferisce di un cospicuo numero di persone che, pur non essendo dotati di un titolo professionale o istituzionalmente riconosciuto, pronunciarono messaggi profetici. Che sono a tutti gli effetti messaggi profetici, secondo la canonica definizione di “profezia” di Weippert⁶³⁸, è dimostrabile prendendo in esame un caso, quello della “donna, sposa di un uomo libero” in AÉM I/I 210. Costei:

«...

così mi ha parlato a proposito di Babilonia: «Dagan mi ha inviato da te. Scrivi al tuo Signore (Zimri-Lim) che non si deve preoccupare e che il paese non si deve preoccupare. Ḫammurapi, re di Babilonia ...

(segue sezione illeggibile)

[...] per la sua perdita egli [si affrette]rà».

635 *Ivi*, p. 295.

636 *Ivi*, p. 296.

637 *Ivi*, p. 291.

638 Weippert, “Prophetie im Alten Orient”, in M. Görg, B. Lang (Hrsgg.) *Neues Bibel-Lexikon*, Lief. 11, Zürich-Düsseldorf, 1997, pp. 196-200.

La “donna, sposa di un uomo libero” esplicita la consapevolezza di essere stata incaricata dal dio Dagan di portare a termine una “missione”, vale a dire quella di riferire, attraverso dei funzionari, al re Zimri-Lim, un messaggio di buona ventura. La donna non possiede alcun titolo profetico, ma nonostante ciò il mittente della lettera, Kibri-Dagan, ritiene il suo messaggio sufficientemente importante da dover essere riferito al re. La donna viene identificata attraverso la designazione “moglie di un libero cittadino”: questa espressione potrebbe indicare che proprio in virtù di ciò, in virtù cioè del fatto che appartenesse ad una classe sociale dignitosa, il suo messaggio poteva prendere di valere qualcosa; oppure si tratta di un’espressione volta a significare che la donna, di cui non viene menzionato il nome proprio, era in qualche modo già nota ai partecipanti della comunicazione (Kibri-Dagan e Zimri-Lim) e che non avesse bisogno di ulteriori specificazioni identificatorie. Di costei inoltre non vengono richiesti *šārtum* e *sissiqtum*.

Anche di un’altra “donna” è riportato il messaggio profetico in AÉM I/I 217, ma in questo caso la qualifica professionale potrebbe essere stata menzionata nelle prime righe della lettera, andate perdute.

In altri casi viene riportato il messaggio profetico di una donna della quale è esplicitato il nome proprio, come nel caso di Aḥatum, “una ragazza/serva di Dagan-Malik”, in AÉM I/I 214. Di Aḥatum si scrive che ella “è andata in estasi” (*immaḥḥima*) nel tempio della dea Annunītum: la forma declinata del verbo *mahhû* qui è utilizzata in riferimento al comportamento di una donna non titolata professionalmente, dunque è un’ulteriore conferma del fatto che il verbo non è esclusivo di coloro che sono connotati come profeti professionisti. Aḥatum è inoltre designata come *šubarat*, una “ragazza” non ben specificata, o una “serva”, per Nissinen una *housekeeper*, governante del tempio⁶³⁹.

Numerosi sono i casi di donne che riferiscono messaggi divini trasmessi attraverso sogni profetici. Questo tipo di comunicazione col divino dalla corrispondenza epistolare mariota sembra essere stata diffusa, anch’essa, presso il popolo “comune”, non (solo) cioè presso i membri delle istituzioni regali. Analogamente al fenomeno profetico verbale (quello in cui il messaggio divino viene trasmesso tramite un messaggio o discorso profetico), quello “visivo” dei sogni ha interessato uomini e donne, e ancora una volta analogamente rispetto a quanto già analizzato, non sembrano esserci profonde differenze di agentività tra uomini e donne “sognatori”. Il *corpus* mariota ci fornisce, in questo caso, un cospicuo numero di donne delle quali viene riferito il nome proprio: Ayalā, Zunāna, Kakka-liddi, la regina-madre Addu-dūrī, Šīmātum, figlia di Zimri-Lim e Timlū⁶⁴⁰.

639 Nissinen, *op.cit.*, p. 49.

640 Rispettivamente i testi: AÉM I/I 229, 232, 236, 237, 239, 240

Non mancano neppure sogni di persone rimaste anonime o addirittura di servi, i quali vengono puniti con la malattia per non aver riferito prontamente il sogno profetico avuto (AÉM I/I 234).

Infine, è da menzionare il caso di Šībtu, moglie di Zimri-Lim, che manifesta un'agentività del tutto singolare nella corrispondenza mariota. La consorte del re di Mari è la mittente di un cospicuo numero di lettere⁶⁴¹, dalle quali si evince che ella ebbe un ruolo di tutto rispetto presso la corte, e ancor più presso i membri dell'ambiente templare, dal quale riferisce e riporta a Zimri-Lim i messaggi profetici. Non solo: Šībtu rivela di essere una donna dotata di una certa autorevolezza, nonché di specifiche conoscenze nel settore della divinazione, dal momento che in due lettere (AEM I/I 207, 212) è lei stessa ad effettuare una pratica, a noi oscura, attraverso la quale avrebbe ottenuto su “[gli incaricati dei santi] *ittātim*, un uomo e una donna” quello stato psicologico alterato che avrebbe poi permesso loro di pronunciare un oracolo profetico. Chi siano costoro non è possibile saperlo con certezza, ma ciò che sorprende è la deliberata agentività della regina, la quale somministra all'uomo e alla donna una bevanda, quest'ultima responsabile dell'alterazione psicologica. Comunemente un'azione del genere sarebbe stata svolta da un agente responsabile del settore della divinazione (tecnica forse, dal momento che poteva essere implicata una specifica conoscenza della bevanda, della sua composizione e dei suoi effetti), ma, almeno dall'evidenza testuale a noi disponibile, sembra sia proprio Šībtu a dare la bevanda. Inoltre la regina incalza l'uomo e la donna ponendo loro le domande alle quali dovranno elicitare responsi oracolari: anche questa è un'azione singolare, dal momento che ci aspetteremmo che la sola somministrazione della bevanda sia sufficiente affinché i due individui parlino spontaneamente, invece leggiamo di un'enunciazione oracolare apparentemente forzata. Nella lettera 207 è Šībtu stessa a chiarire però che ciò che ha fatto non è in alcun modo un'induzione forzata a parlare, “per nulla affatto li si induce a parlare”. Quello della regina, pur considerando la sua posizione di privilegiata, è un comportamento di pretesa autorità che ricorda quello delle future regine assire, Naqi'a/Zakūtu e Šammu-ramat, le quali agirono tutte indipendentemente dal consorte e, in alcuni casi, con successo. La regina Šībtu sembra infine aver avuto libero accesso o comunque contatti serrati con l'ambiente templare, dal momento che in molte delle sue lettere riferisce di oracoli profetici ivi pronunciati, dunque si può arguire che la libertà di spostamento della regina, per quanto sorvegliata, non fosse reclusa al cosiddetto “*harem*” o alla propria residenza.

Il quadro che ne viene fuori dal *corpus* epistolare mariota ci permette di inferire che quello del profeta fosse innanzitutto un ruolo sociale inclusivo, non esclusivo degli uomini. In secondo

641 AÉM I/I 207-208, 211-214, 236.

luogo, le donne profetesse potevano essere persone legate alle istituzioni templari, forse sacerdotesse (*qammatum* “del dio Dagan di Terqa”?), oppure donne designate con il titolo profetico professionale di *muḥḥūtum* o *āpiltum*. I tre titoli non riflettono una netta differenza per quanto concerne l’operato profetico: tutte e tre le operatrici, infatti, condividono un medesimo comportamento pienamente profetico, che non si distingue neppure dal comportamento profetico degli uomini profeti. L’unica eccezione sembra essere la *qammatum*, la quale, stando ad una missiva di Sammētar, richiede una veste e un gioiello, forse come compenso per il lavoro svolto. Ella inoltre sembra avere un rapporto con l’istituzione templare, non solo perché è definita “*qammatum* del dio Dagan di Terqa”, e dunque potrebbe aver operato nel tempio medesimo, ma anche dal momento che si premura di riferire la mansione svolta alla grande sacerdotessa Inib-šina nel tempio della dea Bēlet-ekallim.

Un discorso a parte merita l’*assinnu*, che, come abbiamo avuto modo di osservare, è stato a lungo, ed è ancora, oggetto di studi e speculazioni spesso fantasiose e arbitrarie. Non è possibile assumere con certezza quale sia stato il sesso di questo individuo, ma, stando alla documentazione testuale a noi disponibile, una delle ipotesi è che sia stato un “uomo eroico”, connotato marzionalmente, che, in occasione di festività celebranti Ištar-Annunītum nei suoi attributi più combattivi e guerreschi, abbia manifestato comportamenti di genere fuori dalle norme sociali convenzionalmente attribuite agli uomini; tali comportamenti di genere, nell’ambito delle festività in onore di Ištar-Annunītum, sarebbero spiegati come rievocazione mortale di alcuni degli attributi della dea, tra i quali la mascolinità e l’amore per la guerra, i quali sarebbero stati celebrati dall’*assinnu* (assieme ad altri operatori addetti al canto e alla musica) attraverso danze sfrenate, l’abbracciare armi e pugnali, e il vestire abiti stereotipicamente femminili. Un’altra ipotesi invece lo interpreta come un uomo il cui comportamento di genere è chiaramente interpretato come “effeminato”. Il suo ruolo, nell’ambito dei riti di celebrazione della dea Ištar, comportava danzare e suonare strumenti musicali, mentre il ruolo di esemplificazione guerresca era eseguito dal *kurgarrû*. I due, in tal senso, sono indivisibili, perché durante le celebrazioni rituali ad Ištar, costoro rappresentavano la dualità intrinseca della dea: metà donna, femminile, sensuale e spregiudicata, metà “guerriero”, dotata di “mascolinità” dal padre.

Per quanto riguarda la bipartizione pubblico-maschile rispetto al privato-femminile, si tratta di una dicotomia rilevante per la collocazione socio-culturale dei profeti e delle profetesse, poiché il luogo, fisico e materiale, dell’esecuzione dell’atto linguistico profetico può essere indice del loro

ruolo o *status* socio-culturale⁶⁴². Nell'ambito del fenomeno profetico, è una delle dicotomie che possono essere drasticamente ridimensionate, e l'evidenza testuale conferma quanto poco sia fedele al testo questa distinzione binaria. L'*āpilum* (genere maschile) Iši-aḥu pronuncia un oracolo profetico nel tempio della dea Hišamitum (AÉM I/I 195), però c'è anche un *āpilum* della dea Dīrītum che ha riferito un messaggio profetico “alla porta del palazzo” (AÉM I/I 208), nonché il *muḥḥūm* che divora l'agnello vivo dinanzi all'assemblea degli avanti davanti la porta della città (AÉM I/I 206). C'è sì il caso di Aḥum, “ragazza/serva di Dagan-malik” (AÉM I/I 214), la quale, pur priva di un esplicito titolo professionale, pronuncia un oracolo profetico nel tempio della dea Annunītum, ma c'è anche il caso della “donna, moglie di un libero cittadino”, che si è avvicinata spontaneamente al mittente della lettera 210 e gli ha riferito il messaggio profetico, presumibilmente in un luogo pubblico. Nonostante questa donna fosse priva di un titolo professionale e dunque non avesse alcun rapporto con l'istituzione templare, il suo messaggio è ritenuto valido e meritevole di essere comunicato al re.

6.3. Assiria

Come è stato amaramente scritto da Teppo⁶⁴³, l'ambito degli studi di genere applicato alla storia del Vicino Oriente antico si sta arricchendo anno dopo anno di nuove ricerche, ma nonostante questo *exploit* nella collaborazione tra i due campi di ricerca, si esacerbano sempre più le lacunose mancanze nell'ambito del profetismo correlato al genere nel contesto neoassiro. La documentazione testuale neoassira menziona le donne solo di sfuggita, e il fatto che nessuna collezione di leggi è nota dal periodo neoassiro rende ancor più difficile ricercare quale fosse la posizione delle donne neoassire nella vita di tutti i giorni. In generale la vita delle donne neoassire probabilmente non differì radicalmente rispetto alla quotidianità delle donne dell'antica Mesopotamia: una donna viveva nella casa della sua famiglia, sotto l'autorità paterna, fino al momento del matrimonio⁶⁴⁴. Ciò non significa che bisogna applicare come criterio di ricerca e come guida negli studi il modello delle “donne oppresse”, che anzi dovrebbe essere rigettato. Le donne non sono interessanti perché gruppo oppresso. Esse hanno sempre contribuito nella storia dell'umanità, ma questi contributi non sono stati sufficientemente riconosciuti, e ciò ha condotto alla conclusione che le donne abbiano

642 Grabbe, “Her Outdoors”: An Anthropological Perspective on Female Prophets and Prophecy”, in Stökl, Carvalho, *op. cit.*, pp. 11-25.

643 S. Teppo, *Women and their Agency in the Neo-Assyrian Empire*, Master's Thesis, University of Helsinki, 2005. <https://core.ac.uk/download/pdf/14914783.pdf> (data ultimo accesso: 1.5.2020).

644 Ivi, pp. 29-33.

contribuito scarsamente allo sviluppo dell'umanità, prospettiva frutto di un retaggio culturale secondo cui l'uomo è la misura di ogni significazione. Sotto questa egida ideologica sono state definite tutte le categorie sociali, comprese quelle in cui erano coinvolte le donne. Il problema con tutto ciò, ovviamente, è che le aree in cui le donne erano figure attive, e dunque di conseguenza il loro *status* sociale, sono stati definiti dagli uomini⁶⁴⁵. In un contesto storico-sociale in cui il lavoro era il discriminante della classe sociale di appartenenza, e, in correlazione a ciò, del ruolo e *status* di chi godeva nella società, ne è conseguita come logica conclusione che è l'ambito lavorativo uno dei "luoghi" di ricerca privilegiati per poterne trarre elementi utili al fine di definire, se non in maniera netta, quanto meno chiara, il ruolo e lo *status* delle donne e di tutte le donne che assumevano un comportamento di genere fuori dall'ordinario.

Recenti ricerche nella documentazione neoassira hanno portato alla luce numerosi esempi di donne (tralasciando nella presente trattazione i casi esemplari delle regine neoassire, alcune delle quali hanno goduto di fama letteraria più o meno fedele alla verità storica), il cui comportamento di genere sfugge alle norme di una cultura di genere tipicamente patriarcale. Queste donne sono da rintracciare nell'ambiente dal quale, ovviamente, la documentazione si è conservata, vale a dire il palazzo. Numerose sono le donne che circolavano nel palazzo e che, a ragione, possono essere considerate a tutti gli effetti membri del personale palatino. Tra di esse spicca la *šakintu*, l'"amministratrice". Le amministratrici erano responsabili soprattutto delle questioni finanziarie, ma acquistavano e prendevano in prestito beni materiali e benchè apparivano occasionalmente in casi giudiziari. Potevano avere figli, ma non si sa nulla sui loro mariti⁶⁴⁶. La (*a*)*lahḫinatu* era una attendente, funzionaria nel palazzo⁶⁴⁷. Ebbe un ruolo simile a quello del (*a*)*lahḫinnu*⁶⁴⁸. L'uomo (*a*)*lahḫinnu* era un funzionario sia palatino che templare, mentre la (*a*)*lahḫinatu* sembra aver agito prettamente nel palazzo⁶⁴⁹. La *nuārtu*⁶⁵⁰ e le *nargallutu*⁶⁵¹ erano musiciste e capo-musiciste, tuttavia l'esatta natura del loro tipo di *performance* non è del tutto chiara. Sembra che abbiano avuto a che fare sia con il tempio che con il palazzo. Le musiciste sono menzionate in liste riguardanti la distribuzione di vino, bevanda del consumo elitario in Assiria, nonché in connessione con il palazzo

645 Teppo, *op. cit.*, p. 20.

646 *Ivi*, pp. 53-63.

647 CAD A/I, s.v. **alahḫinatu* (*lahḫinatu*): "una funzionaria alla corte della regina", p. 294.

648 Nel CAD L, tuttavia, leggiamo, s.v. *lahannatu*: "significato incerto. La connessione con *lahḫinatu* (vedi *alahḫinatu*) è dubbiosa, perché non c'è una variante **la(h)ḫanatu* attestata; anche incerta è la relazione etimologica con l'aramaico *lāḫēnā*, una persona al servizio del tempio", pp. 38-39.

649 *Ivi*, pp. 63-64.

650 CAD N/I, s.v. *nāru*: "musicista; cf. le voci *nargallu*, *nārtu*, *nārūtu*", pp. 376-379.

651 CAD N/I, s.v. *nargallu* (m.): "capo musicista", p. 352.

e il tempio, ed infine compaiono nelle liste come bottino di guerra del re⁶⁵². Le *išpārtu*, le “tessitrici”⁶⁵³, sono menzionate in SAA 1 33. Il testo è una lettera, scritta dal principe ereditario Sennacherib al re, suo padre, che riguarda il tributo portato dagli emissari dal Regno di Kummuh (la Commagene classica) a Sargon II. Nel passaggio rilevante (righe 19-24 e r.1) Sennacherib riferisce di una discussione tra mercanti e commagenesi, nella quale i primi si erano arrogati il diritto di selezionare i tessuti da inviare a Sargon, ma i secondi deplorano tale comportamento, ritenuto evidentemente arrogante, e ritengono sia opportuno che a selezionare i tessuti di lana adatti al re siano le *išpārtu*. La lettera implica che le tessitrici di palazzo avevano una certa autorità, almeno nel loro campo, e la loro opinione valeva più di quella dei commercianti uomini⁶⁵⁴. La *ḥarīmtu*, infine, merita di essere presa in considerazione come donna fuori dall’ordinario comportamento di genere stereotipicamente femminile. Nonostante la traduzione più diffusa sia quella di “prostituta”⁶⁵⁵, si ritiene più prudente considerarla come una donna che visse al di fuori della struttura familiare, e dunque poteva essere una vergine quanto una prostituta⁶⁵⁶. L’unica qualifica possibile, stando alla documentazione testuale, della *ḥarīmtu* è che lei non era né “la moglie di un uomo” né “la figlia di un uomo”. La Assante, inoltre, ritiene che sebbene diversi testi descrivono la strada come il luogo della *ḥarīmtu*, ciò non significa necessariamente che costei fosse una prostituta; piuttosto, potrebbe essere interpretata come un riferimento al fatto che la *ḥarīmtu* non appartenesse ad una abitazione familiare⁶⁵⁷. Se ne deduce che costei era libera dall’autorità maschile, ma era anche non protetta dalla legge. Il suo *status* socio-economico è difficile da individuare. Stando a MSL 1 96-97 una *ḥarīmtu* possedette una taverna⁶⁵⁸. La Assante ricorda che contrariamente alle concezioni comune, la taverna non era una bordello, ma un luogo di incontro comunitario, dove sia uomini che donne potevano rilassarsi e socializzare⁶⁵⁹. Si è immaginato che la *šābītu*, la “custode donna della taverna”, potesse essere una *ḥarīmtu*⁶⁶⁰. È certamente possibile che l’occupazione della *ḥarīmtu* fosse quella di *sinnišat aštammi*, custode donna della taverna, tuttavia non siamo certi una tale professione esistette, dal momento che la *sinnišat aštammi* ci è nota solo da una iscrizione di Assurbanipal, il cui testo non getta alcuna luce su di essa, ma riferisce semplicemente che Assurbanipal riportò da

652 Ivi, pp. 64-67.

653 CAD I-J, s.v. *išpartu*: “tessitrice”, pp. 254-255.

654 Teppo, *op. cit.*, p. 71.

655 CAD H, s.v. *ḥarīmtu* (*ḥarīntu*): “prostituta”, pp. 101-102.

656 Ivi, p. 97.

657 J. Assante, “The kar.kid/ḥarīmtu, Prostitute or Single Woman? A Reconsideration of the Evidence”, in *Ugarit-Forschungen: Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palastinas* 30, pp. 5-96.

658 Teppo, *op. cit.*, p. 98.

659 Assante, “The kar.kid/ḥarīmtu, Prostitute or Single Woman? ...”, in *op. cit.*, pp. 66-68.

660 Teppo, *op. cit.*, p. 98.

una sua compagna militare diversi cammelli che vennero dati in dono ad una *sinnišat aštammi*⁶⁶¹. Ci sono molte donne attive nella sfera economica, in transazioni e compravendite⁶⁶², e molte altre scrivono lettere: questo è altamente significativo, non solo perché evidenza del fatto che sapessero scrivere, ma anche perché è dimostrazione di un'azione concreta, non passiva⁶⁶³.

Nonostante gli esempi da Mari siano già di per sé curiosi e comprensibilmente suscettibili di essere definiti “ambigui”, il collegamento tra ambiguità di genere e profezia si è originato da specifici casi delle collezioni di oracoli profetici neoassiri. Questa precisazione può risultare a sua volta singolare, dal momento che le collezioni di oracoli profetici non informano circa eventuali comportamenti, gesti o azioni dei profeti e delle profetesse, bensì riportano solo il loro nome, la provenienza e il messaggio divino. Eppure ad aver sollevato domande circa un genere ambiguo sono tre operatori: Bayâ, Ilūssa-āmur (un nome parlante: “Ho visto la sua divinità”) e Issar-lā-tašīyaṭ (un altro nome parlante: “Non dimenticare Ištar!”).

Ilūssa-āmur: di lei leggiamo alla riga iii 5' di SAA 9 1.5 *ša pi-i MÍ.DINGIR-sa-a-mur*, “per bocca della donna Ilūssa-āmur”, dunque il suo nome è esplicitamente preceduto da un determinativo di genere femminile, e dovremmo arguire dunque che tale, Ilūssa-āmur, era considerata dai suoi contemporanei. Tuttavia, nella sua edizione delle collezioni oracolari profetiche neoassire, Parpola legge il gentilizio che segue il suo nome al maschile: URU.ŠÀ-URU-*a'*[*a*], letto *libbālā*[*ya*] “[uomo] di Aššur”. Delle ricerche recenti hanno rivelato che era diffusa, nel Vicino Oriente, la pratica di aggiungere, ad un nome proprio al genere femminile, un gentilizio di genere maschile, e che tale pratica fosse sfruttata nei casi in cui si volesse sottolineare l'alto *status* sociale della donna menzionata⁶⁶⁴. È altamente probabile, quindi, che Ilūssa-āmur fosse una donna, proveniente dalla capitale, che godeva di una posizione sociale ed economica molto alta, ma è stato anche ribadito quanto sia effettivamente ambiguo questo caso, dal momento che non esclude a priori la possibilità che il gentilizio possa riflettere un comportamento di genere non-normativo⁶⁶⁵.

Il secondo caso è quello di Bayâ, che compare in SAA 9 1.4 e, secondo la ricostruzione di Parpola, in SAA 9 2.2. In SAA 9 1.4 leggiamo: *ša pi-i MÍ.ba-ia-a DUMU URU.arba-il*, dunque inizialmente il nome Bayâ è preceduto da un determinativo di genere femminile, ma subito dopo, viene come precisato che Bayâ è “figlio/cittadino di Arbela”. Come nel caso di Ilūssa-āmur, questa particolarità potrebbe far riferimento o allo *status* sociale privilegiato dell'individuo, oppure

661 *Ibidem*.

662 *Ivi*, pp. 101-106.

663 *Ivi*, pp. 106-108.

664 Stökl, “Gender ‘Ambiguity’ in Ancient Near Eastern Prophecy? A Reassessment of the Data Behing a Popular Theory”, in Stökl, Carvalho (eds.), *op.cit.*, pp. 59-79.

665 *Ibidem*.

potrebbe riflettere un comportamento di genere che lo scriba non seppe categorizzare. Stökl propone anche di immaginare un comprensibile errore scribale: lo scriba, dopo aver udito il nome, lo avrebbe frettolosamente interpretato come un nome di genere femminile, e quindi referente ad una donna, per poi aver realizzato l'errore e tentato di risolvere precisando l'identità di genere tramite DUMU ("figlio/cittadino")⁶⁶⁶. Per quanto riguarda SAA 9 2.2, dobbiamo, in questo caso, operare una lettura più cauta. Alla riga i 35 è scritto: [...]a[?] URU LÍMMU.DINGIR-[a-a] ("[uomo] di Arbela"), che Parpola propone di leggere [TA* *pi-i* MÍ.ba-ia]-a URU.arba-il-a.a, sulla base di SAA 9 1.4, cioè "dalla bocca di Bayâ, figlio/cittadino di Arbela". I primi tre segni ricostruiti da Parpola, TA* *pi-i*, sono una delle formule caratteristiche del testo profetico, e quindi può essere considerata corretta; la ricostruzione del nome proprio di Bayâ, invece, non convince tutti gli studiosi, dal momento che tale ricostruzione sarebbe stata fatta in virtù della sola vocale finale leggibile "-a", e quindi non è possibile concludere con assoluta certezza che si tratti della stessa Bayâ dell'oracolo SAA 9 1.4.

Infine, l'ultimo caso che ha catalizzato l'attenzione degli studiosi è quello di Issar-lā-tašīyaṭ, che incontriamo in SAA 9 1.1. Il dibattito in letteratura si è concentrato su come leggere il determinativo che precede il nome proprio: *ša pi-i m*d15-la-ta-ši-ia-aṭ*. Mentre secondo Parpola lo scriba ha sovrapposto i segni per DIŠ e DINGIR sul segno per MUNUS⁶⁶⁷, Stökl invece nota che la linea orizzontale del segno cuneiforme per MUNUS è, insieme, sia la parte finale del segno appunto per MUNUS, che la parte iniziale del segno cuneiforme per DINGIR: tale particolarità viene attribuita ad una idiosincrasia scribale⁶⁶⁸. Inoltre, come fa notare Stökl, il nome di Issar-lā-tašīyaṭ è maschile, poiché il femminile sarebbe stato *Issār-lā-tašīṭī, e il testo a lui attribuito è in una tavoletta, SAA 9 1, che è una copia d'archivio, la quale, lo ricordiamo, probabilmente colleziona più oracoli profetici individuali primariamente riportati su tavolette orizzontali. Ne consegue che lo scriba che scrisse il nome di Issar-lā-tašīyaṭ non vide il profeta, e dunque dovette immaginare e attribuire un genere al nome che stava copiando senza averne una conferma visiva. Stökl propone infine di attribuire il MUNUS, femminile, del nome non all'individuo-profeta, ma alla parte del nome referente alla dea Ištar⁶⁶⁹.

La sola collezione di oracoli profetici neoassiri non ci fornisce molte informazioni circa il ruolo socio-culturale e il comportamento di genere dei profeti e delle profetesse. Le difficoltà ortografiche e linguistiche riscontrate per i nomi di operatori sopra menzionati in alcuni casi non

666 Stökl, "Gender 'Ambiguity' in Ancient Near Eastern Prophecy?, in *op. cit.*, p. 75.

667 Parpola, *op. cit.*, p. lxxxiii.

668 Stökl, "Gender 'Ambiguity' in Ancient Near Eastern Prophecy?, in *op. cit.*, p. 76.

669 *Ibidem*.

trovano soluzione certa (Baya e Issar-lā-tašīyat), mentre nel caso di Ilūssa-āmur è possibile congetturare che fosse una donna privilegiata, in possesso di uno *status* sociale di tutto rispetto, e che in virtù di questo, le fosse stato attribuito un gentilizio di genere maschile, come vessillo di tale prestigio sociale. Il resto della documentazione neoassira è scarsa e, come ha evidenziato la Teppo, menziona membri del personale di palazzo e/o tempio donne e di genere femminile solo di sfuggita. Tuttavia alcune lettere neoassire possono far luce, e fornirci elementi preziosi per poter collocare questi operatori religiosi, profeti e profetesse, socio-culturalmente.

SAA 10 352 è la lettera (che è stata esaminata nel capitolo 4) scritta da Mār-Issār, “occhi e orecchie” di Esarhaddon in occasione di un rituale di sostituzione del sovrano, avvenuto nel mese di Tebet (X) nel 671 a.C. ad Akkad. In questa missiva viene menzionata una profetessa:

[Io, Mār-Issār, ho] sentito che prima di queste cerimonie una profetessa aveva profetizzato ([MÍ].*ragi-in-ti tar-tu-gu-mu*, o 23), dicendo al figlio del prelado, Damqî: “Assumerai la regalità!”. La profetessa (*raggintu*) gli aveva anche detto nell’assemblea del paese: “Ho rivelato il *kakkišu sarriqtu* del mio signore, e l’ho messo nelle tue mani”. Questi rituali apotropaici che furono compiuti riuscirono davvero bene; il re, mio signore, può essere contento⁶⁷⁰.

Sono poche righe in cui, in realtà, molto di implicito può essere inferito: il mittente scrive che la profetessa ha profetizzato prima che venissero eseguite alcune cerimonie apotropaiche appannaggio degli esperti esorcisti (le cerimonie *Bīt rimki* e *Bīt salā’ mē*). Ovviamente queste cerimonie vennero effettuate nel tempio, il che significa che la profetessa può aver profetizzato, nel tempio, immediatamente prima. Inoltre, Mār-Issār prosegue scrivendo che la *raggintu*, durante un’assemblea cittadina, si era rivolta direttamente a Damqî, il sostituto del re. Si tratta di due atti che si svolgono in due luoghi diversi, l’uno privato (il tempio) e l’altro pubblico (l’assemblea cittadina), nei quali la *raggintu* dimostra di avere il diritto di agire e di prendere parola e non solo: la sua voce, quella di una donna profetessa, viene ascoltata e le sue parole acquisiscono un valore rilevante, dal momento che ella è una delle protagoniste della messinscena che si sta allestendo (per un’argomentazione più dettagliata rimando al capitolo 4). Nel suo ruolo profetico, dunque, la profetessa dimostra di non essere legata indissolubilmente all’istituzione templare, ma agisce liberamente, nei vincoli della sua professione, anche in altri contesti, interagendo e interpretando

670 SAAO: State Archives of Assyria Online, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>. Da S. Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars* (State Archives of Assyria 10), Helsinki, 1993, <http://oracc.org/saao/P334301/>.

doppiamente il suo ruolo (di profetessa, ma anche di “attrice profetessa” nella pantomima in questione).

Adad-aḥu-iddina è invece il mittente di un'altra lettera (SAA 13 37), altrettanto rilevante dal momento che non solo menziona una profetessa, ma ci fornisce anche il nome proprio di costei, le sue parole e una serie di azioni e intenzioni significative. Leggiamo:

Al re, mio signore: il tuo servo, Adad-aḥu-iddina. Buona salute al re, mio signore! Possano Aššur, Mullissu, Nabû e Marduk benedire il re, mio signore!

La profetessa (*raggintu*) Mullissu-abu-ušri, che portò i vestiti del re a Babilonia, ha profetizzato (*tartugum*) [nel] tempio: “[Il t]rono (fuori) dal te[mp]io [...]

(Parte rotta)

[L]ascia andare il [t]rono! Con ciò vincerò i nemici del mio re”.

Dissi: “Non concederò il trono senza (il permesso di) il re, mio signore.” Qualunque cosa il re, il mio signore, comanda, agiremo di conseguenza⁶⁷¹.

Sul mittente della lettera non sappiamo molto, dal momento che il suo nome è presente solo in questa missiva. È possibile tuttavia ipotizzare che costui avesse un ruolo nella gestione del tempio, perché, a quanto pare, tutti gli oggetti del tempio, compreso il trono, sono sotto la sua supervisione. Non sappiamo di quale tempio si tratti, forse l'Ešarra, il tempio di Aššur ad Assur, dove è avvenuta l'incoronazione di Esarhaddon. Su Mullissu-abu-ušri, invece, si è speculato circa la sua possibile identificazione con la anonima profetessa coinvolta nella farsa-sostituzione del re riportata in SAA 10 351-352. Diversi elementi convaliderebbero questa ipotesi: di lei viene detto che “portò i vestiti del re a Babilonia”, vestiti che senza dubbio servirono per il rituale di sostituzione del re, nonché l'importanza capillare del trono in questa cerimonia costituirebbe l'elemento più evidente per tale identificazione, la quale, tuttavia, rimane incerta. Mullissu-abu-ušri, donna e profetessa *raggintu*, svolge una serie di azioni importanti. Non solo “portò i vestiti del re a Babilonia” e dunque il suo ruolo non può essere circoscritto all'interno del tempio e limitato alla sola esecuzione e pronunciamento di oracoli profetici, dimostrandosi pienamente attiva e funzionale all'interno delle

671 SAAO: State Archives of Assyria Online, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>. Da S. W. Cole, P. Machinist, *Letters from Assyrian and Babylonian Priests to Kings Esarhaddon and Assurbanipal* (State Archives of Assyria, 13), Helsinki, 1998, <http://oracc.org/saao/P285574/>.

dinamiche di corte, ma di lei viene riportato parte di un oracolo profetico che “profetizzò nel tempio”. La sua agentività, allora, e il suo ruolo socio-culturale, non sono confinati all’istituzione templare, della quale è pure parte integrante essendone coinvolta nell’esecuzione degli oracoli profetici e nel coinvolgimento in rituali di sostituzione del re⁶⁷², ma si esplica anche al di fuori, essendole affidato il compito di portare i vestiti del re da una città all’altra, compito che senza dubbio non rientra tra quelli tradizionalmente attribuiti ad una profetessa templare.

Infine, SAA 10 294 è una lunga lettera in cui chi scrive, Urad-Gula, lamenta la sua miserabile condizione, prostrato dall’indifferenza del sovrano nei suoi confronti, abbandonato da amici e familiari, disprezzato dai suoi concittadini e vicini. In una simile situazione, l’individuo si rivolge alla sfera religiosa, cercando in essa un rifugio e soprattutto una risposta. Urad-Gula non è da meno:

LÚ.ra-ag-gi-mu [as-sa-’a-al?] [SIGs?] la-a a-mur ma*-aḥ-ḥur ù di-ig-lu un-ta-aṭ-ṭi, “mi rivolsi/chiesi ad un *raggimu*, (ma) non vide alcunchè di buono, (lui era?) avverso e la vista (mia?) diminui”⁶⁷³.

Il passo, di difficile interpretazione, rivela tuttavia una pratica che dovette essere diffusa presso la popolazione, vale a dire quella di rivolgersi privatamente ad esperti nella divinazione, stando all’evidenza testuale, non membri dell’*élite* di corte. Nella lettera SAA 10 294 è particolarmente interessante il fatto che ad essere interpellato è un profeta *raggimu*, presumibilmente un uomo, il quale riceve privatamente. La sfera del privato, che nella dicotomia di genere tradizionale è appannaggio del femminile, in questo caso è propria di un uomo, sul cui comportamento di genere non è possibile argomentare nulla, ma sul cui ruolo socio-culturale si possono trarre diverse ipotesi. È verosimile pensare che un individuo in possesso di speciali capacità divinatorie scegliesse di praticarle privatamente, rinunciando ai privilegi di cui avrebbe goduto nel palazzo o nel tempio? È pensabile che questo *raggimu* si fosse presentato (o sia stato convocato, come sono stati convocati dal re i “profeti e profetesse” nella pluri-menzionata lettera SAA 10 109 di Bēl-ušēzib) come profeta dinanzi al sovrano, ma quest’ultimo non lo abbia accolto nella sua cerchia? Qualunque sia stato l’*iter* di questo *raggimu*, il suo ruolo socio-culturale è pienamente attivo e funzionale nella

672 Che quanto viene riportato nella missiva è riferimento di un rituale di sostituzione del re è comprovato da una lettera, SAA 10 189, in cui un esorcista fa l’elenco degli oggetti necessari per il rituale di sostituzione del re, tra i quali vi sono gli indumenti del sovrano e il trono.

673 SAAO: State Archives of Assyria Online, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>. Da S. Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars* (State Archives of Assyria 10), Helsinki, 1993, <http://oracc.org/saao/P334829/>.

sfera privata, ed esegue i compiti appropriati titolo che Urad-Gula gli attribuisce svincolato dal tempio.

6.4. Profetesse nella Bibbia ebraica

Come ben sappiamo, la maggior parte dei testi biblici si focalizzano sull'attività degli uomini e sono scritti dalla prospettiva degli uomini. Tuttavia la Bibbia confuta ulteriormente, oltre al materiale da Mari e a quello neoassiro, il pregiudizio secondo cui la divinazione fosse un insieme di pratiche appannaggio del genere maschile e, nello specifico, del genere maschile appartenente all'*élite*. Pur in una narrazione che, è lecito affermarlo, è largamente androcentrica, bisogna tuttavia smentire una serie di luoghi comuni che un lettore inesperto può essere influenzato a introiettare quando si approccia al testo biblico. Nel campo della religione, e nell'ambito specifico biblico, ci si può imbattere in una serie di dicotomie che hanno interessato anche quella di genere maschile/femminile. La dicotomia pubblico-maschile e privato-femminile, che però nella narrazione biblica viene platealmente contraddetta più volte, come vedremo. La dicotomia magia-femminile e religione-maschile, attribuendo dunque alla "magia" un'accezione negativa e dispregiativa, come di un ambito dell'azione umana illecito, oscuro e pericoloso, e associando invece la "religione" al raggiungimento di un grado di civiltà più alto. Nella Bibbia, tuttavia, questa dicotomia è problematica: si alternano narrazioni in cui la magia praticata da donne è deplorata a narrazioni in cui l'azione magica ha risvolti positivi (si pensi alla donna di En-dor), e similmente si alternano storie, positive e negative, di uomini che praticano la magia. Ne risulta un quadro non coerente e sistematico quando si tratta di valutare il genere in riferimento al fenomeno profetico, ed in conclusione anche nella Bibbia il fenomeno profetico "al femminile" non si distanzia molto da quello "al maschile"⁶⁷⁴.

N^eḥi'āh è il termine con il quale ci si riferisce alle donne profetesse nella Bibbia ebraica. Il termine, femminile di *nāḥi*, ricorre cinque volte in riferimento a Miriam, Culda, la donna in *Isaia* 8, Deborah e Noadia. Miriam è la prima donna nella Bibbia ad essere chiamata esplicitamente "profetessa", in *Esodo* 15:20:

«Miriam, la profetessa (*hann^eḥi'āh*), sorella di Aronne, prese in mano un tamburello, e dietro di lei uscirono tutte le donne con tamburelli e in cortei danzanti.»

674 Hamori, *Women's Divination in Biblical Literature: Prophecy, Necromancy, and Other Arts of Knowledge*, New Haven/Londra, 2015, pp. 19-40.

È stato assunto che l'esecuzione della canzone di Miriam costituisca il perno che giustifica il suo operato come "profetico": canta, cioè, una canzone e dunque può essere definita profetessa. Ciò si basa sul fatto che sia Miriam che Deborah cantano, e poiché anche Deborah è esplicitamente definita "profetessa", si suppone che le loro canzoni costituiscano la loro profezia: la conclusione che se ne trae è che il profetismo al femminile correla irrimediabilmente con il cantare. Tuttavia, l'associazione tra musica/canto e profetismo al femminile è complessa, innanzitutto dal momento che non tutte le donne profetesse bibliche suonano strumenti musicali e/o cantano (e viceversa, non tutte le donne che suonano o cantano sono profetesse), ma soprattutto perché la stessa paternità del *Canto di Vittoria* a Miriam è stata messa in discussione. La problematicità sta nel fatto che *Esodo* 15 inizia attribuendo il Canto a Mosè e gli israeliti («¹Allora Mosè e i figli di Israele intonarono questo canto al Signore»), e solo dopo, al versetto 20 ritroviamo Miriam che, col tamburello, accompagna il fratello e gli altri cantando. Queste due referenze sono state diversamente interpretate:

o come due tradizioni diverse, una delle quali attribuisce la canzone a Mosè e gli israeliti, e un'altra tradizione che attribuisce la canzone a Miriam;

alternativamente si tratterebbe di due canzoni diverse, una Canzone di Mosè e una Canzone di Miriam;

ovvero infine si tratterebbe della medesima canzone, di cui una parte era cantata dagli uomini e una parte dalle donne⁶⁷⁵.

La tradizione ha associato il *Canto di Vittoria* a Miriam e ha concepito il canto come l'elemento caratteristico del suo essere una profetessa. Tuttavia, il canto non è un oracolo in senso stretto, ma è un "canto di vittoria", intendendo con ciò un genere letterario e poetico preciso, con le proprie caratteristiche stilistiche e formali⁶⁷⁶. Qualsiasi sia stato l'operato di Miriam, tale da connotarla come "profetessa", dunque, esso non ha esclusivamente a che fare con il canto. Un altro passaggio della narrazione in cui la figura di Miriam spicca in prima linea per importanza, è dove leggiamo che «dietro di lei uscirono tutte le donne con tamburelli e in cortei danzanti». È la presentazione di Miriam come una *leader*, colei che conduce un gruppo, in questo caso di donne musiciste e danzanti. La medesima rappresentazione sembra trasmessa in *Michea* 6:4 dove leggiamo: «Ho

675 Hamori, *op. cit.*, pp. 65-66.

676 Ivi., p. 64.

inviato davanti a te [Israele] Mosè, Aronne e Miriam!»; i tre fratelli qui sono tre figure che Dio ha inviato presso il popolo affinché quest'ultimo li seguisse come guide, dunque Miriam, almeno stando a questa narrazione, non ha nulla da inviare in quanto ad autorità sociale, ai suoi fratelli.

Miriam è una dei protagonisti di una narrazione che ha suscitato vivaci dibattiti e interpretazioni, vale a dire la vicenda in *Numeri* 12:

¹Miriam e Aronne parlarono contro Mosè a causa della donna etiope che aveva preso, poiché aveva sposato una donna etiope. ²Dissero: «Solo con Mosè ha dunque parlato il Signore? Non ha forse parlato anche con noi?». Il Signore sentì. ³Or Mosè era l'uomo più umile di tutti gli uomini che sono sulla faccia della terra.

⁴Il Signore disse subito a Mosè, Aronne e Miriam: «Uscite tutti e tre verso la tenda del convegno». Uscirono tutti e tre. ⁵Il Signore scese sulla colonna di nuvola e si tenne all'ingresso della tenda e chiamò Aronne e Miriam: ambedue si fecero avanti. ⁶Il Signore disse: «Ascoltate bene la mia parola: se aveste un profeta del Signore, mi farei conoscere a lui in visione, parlerei a lui in sogno. ⁷Ma non così con il mio servo Mosè: in tutta la mia casa, egli è il più fedele. ⁸Parlo a lui a faccia a faccia, in visione e non in enigmi: egli contempla l'immagine del Signore. Perché dunque non avete temuto di parlare contro il mio servo Mosè?». ⁹L'ira del Signore divampò contro di loro ed egli se ne andò. ¹⁰La nuvola si allontanò dalla tenda, ed ecco: Miriam era diventata lebbrosa, bianca come la neve.

Miriam e Aronne ritengono che YHWH abbia parlato con loro esattamente come ha parlato con Mosè. La risposta di YHWH intende spiegare la differenza tra la modalità con cui lui parla ai profeti e la modalità con cui lui parla a Mosè, dopodiché Miriam è punita. In questo capitolo trova origine la scottante questione sull'autorità profetica di Miriam. Ritenere che, in virtù di quanto riportato, Miriam non è affatto considerata una profetessa, e l'attribuzione in Esodo debba considerarsi un errore, significa non considerare la modalità e il contenuto della risposta di YHWH. Il Signore, infatti, nella sua risposta non nega a Miriam l'autorità profetica, ma intende illustrarle la differenza che intercorre tra il profeta Mosè e tutti gli altri profeti. Laddove con il suo servo Mosè YHWH comunica "faccia a faccia", con gli altri profeti la comunicazione è mediata da un'esperienza visiva (visione o sogno). L'ira di YHWH è talmente grande che divampa come malattia sulla pelle di Miriam, la quale viene colpita con la lebbra. La domanda sorge spontanea: perché è punita solo Miriam, quando anche Aronne aveva interpellato Dio? La sottile risposta che propone la Hamori è

la seguente: la tradizione riconosce Miriam come profetessa mentre Aronne no. Nel momento in cui è messa in discussione l'autorità di Mosè, la potenziale minaccia doveva essere messa fuori uso, e la potenziale minaccia non è Aronne, dal momento che non gli è attribuito il titolo di profeta, ma "Miriam, la profetessa". In conclusione, non viene affatto messa in discussione l'autenticità profetica di Miriam, che è e rimane una profetessa a tutti gli effetti, ma viene ribadito da YHWH che ella è una profetessa che gode di minor autorevolezza rispetto a Mosè in virtù di una diversa modalità di comunicazione divina rispetto al fratello⁶⁷⁷. In conclusione, la tradizione su "Miriam, la profetessa" è ambigua: da un lato le riconosce l'autorità profetica, dall'altro non conserva nessuna delle sue gesta o enunciazioni profetiche.

La letteratura parabiblica o paratestuale⁶⁷⁸ ci fornisce molte più informazioni su Miriam, che sembra aver goduto di vastissima fortuna letteraria. Uno dei testi più nutriti di possibili elementi riguardanti questa donna è stato rinvenuto nelle grotte di Qumran, tra i cosiddetti "Rotoli del Mar Morto", e stiamo parlando insomma delle *Visioni di Amram* (4Q543-549), databile tra II e il III secolo a.C. Nelle *Visioni di Amram*, il narratore è Amram, figlio di Kohath, figlio di Levi, che sul letto di morte (alla veneranda età di 136 anni) narra ai suoi figli, Mosè e Aronne, le visioni che ebbe anni precedenti. Ci concentriamo sui passaggi che riguardano Miriam, ossia 4Q546 12 6. In particolare si parla del *rz* (רז) di Miriam: questa parola biconsonantica viene utilizzata per designare un segreto che viene confessato/svelato di notte. Solo coloro che avevano accesso a *rz* erano avviati ai misteri, il che significa che possedere il *rz* faceva della persona membro di una setta, di un gruppo limitato ed esclusivo⁶⁷⁹, e Miriam è l'unica donna citata nelle *Visioni di Amram* che ha accesso al *rz*⁶⁸⁰. Tra le visioni di Amram, ce ne sono alcune (4 15 – 16) che si riferiscono nello specifico a Aronne e Mosè. In una visione, viene svelato ad Amram qual è il mistero *rz* dietro al lavoro di Aronne, e cioè che egli è un sacerdote santo e anche i suoi discendenti saranno santificati. Per quanto riguarda Mosè, in un'altra visione viene rivelato ad Amram qual è il segreto (*rz*) del compito di Mosè: egli è un giudice santo. Insomma, per entrambi i suoi figli, è un

677 Hamori, *op. cit.*, pp. 74-81.

678 "Parabiblico" si applica quindi a testi che ricalcano in qualche modo i motivi biblici. Il problema di questo termine è che implica già una "Bibbia" in tempi in cui non c'era ancora un canone. "Paratestuale" appare come termine più corretto. Il termine è stato introdotto da Gérard Genette in *Palimpsestes: La littérature au second degré*, Paris/Seuil, 1982 (cit. da H. Tervanotko, "Speaking in Dreams: the Figure of Miriam and Prophecy", in Stökl, Carvalho (eds.), *Prophets Male and Female...*, p. 157).

679 H. Tervanotko, "Speaking in Dreams: the Figure of Miriam and Prophecy", in Stökl, Carvalho (eds.), *Prophets Male and Female...*, pp. 147-167.

680 Nella Bibbia, invece, e nello specifico nel libro di Daniele, è l'omonimo profeta che tenta di interpretare il mistero (*rz*) del sogno del re Nabucodonosor; la spiegazione giunge a Daniele in un sogno durante la notte.

messaggero celeste a rivelare ad Amram i misteri (*rz*) dei loro compiti, e tutto ciò viene rivelato ben prima della loro nascita⁶⁸¹.

Tuttavia, nel testo leggiamo anche:

וְרַז מִרְיָם עֶבֶד לַה' [וְז]

Ivi, Miriam e il *rz* compaiono nella stessa frase. Sembra proprio che Amram abbia ricevuto un'altra visione, questa volta su sua figlia Miriam, il cui contenuto avrebbe avuto a che fare con il *rz* connesso a Miriam. Tutto ciò farebbe pensare che anche lei, come suo padre e come i suoi fratelli, potesse avere accesso alla conoscenza divina e al *rz*. È dunque possibile che nelle *Visioni di Amram* si implichi la possibilità che anche Miriam possa avere avuto visioni, possibile tradizione che però non è stata accolta nel canone della Bibbia ebraica⁶⁸².

Tuttavia, è il *Liber antiquitatum biblicarum* a fornirci una quantità e qualità di informazioni su Miriam di considerevole interesse. Manuale di storia biblica, è attribuito pseudoepigraficamente a Filone di Alessandria, mentre la redazione dell'opera, in ebraico, spetterebbe a Pseudo-Filone. Delle due traduzioni successive, di cui la prima in greco, è la seconda, in latino, del XVI secolo, quella pervenutaci in forma frammentaria (18 frammenti completi e 3 incompleti). Il *Liber antiquitatum biblicarum* riscrive il Pentateuco: vengono infatti nuovamente narrati i principali eventi della *Torah* e vengono tratteggiati nuovamente i profili dei personaggi protagonisti. Ciò che sorprende rispetto alla letteratura biblica è il trattamento che viene dato ai personaggi femminili, dal momento che, mentre alcuni autori paratestuali dell'Antico Testamento tendono non solo ad evitare riferimenti ai personaggi femminili, ma anche ad eliminare alcuni passaggi loro riguardanti, Pseudo-Filone si concentra e, anzi, aggiunge delle narrazioni ad alcuni personaggi femminili⁶⁸³. Su Miriam l'autore racconta che ebbe sogni e visioni chiaramente definibili profetici. Nel primo dei passaggi che la riguardano, si narra che Miriam ebbe un sogno, durante la notte, nel quale un uomo le ordinava di riferire queste esatte parole ai suoi genitori:

«Stanotte ho avuto una visione in cui un uomo vestito di lino mi diceva: «Và dai tuoi genitori e riporta queste parole: Guardate il bambino che nascerà da voi sarà gettato nell'acqua; similmente

681 Tervanotko, "Speaking in Dreams...", in *op. cit.*, pp. 160-161.

682 Ivi, p. 162.

683 *Ibidem*.

attraverso di lui l'acqua si seccherà. Io farò funzionare i segni attraverso di lui e salverò le mie persone, e lui eserciterà sempre la leadership»⁶⁸⁴.

Il passaggio narra chiaramente che all'inizio della notte lo spirito di Dio è giunto a Miriam, che la sua visione include una figura angelica e le rivela il futuro. Successivamente risulta chiaro che il sogno di Miriam non è falso poiché si è avverato.

La Tervanotko ritiene che le *Visioni di Amram* e il *Liber antiquitatum biblicarum* presentino un'immagine di Miriam molto diversa rispetto alla figura biblica: nelle due fonti paratestuali, infatti, Miriam non è esplicitamente definita profetessa, ma è introdotta come una visionaria che ebbe sogni profetici. Le analogie che si individuano tra le due opere, che consistono di molti altri elementi oltre quelli referenti alla figura di Miriam, permettono di suggerire una tradizione comune alle due⁶⁸⁵. L'ipotesi di datare *Numeri* 12:2 al periodo tardo-persiano avvalorerebbe ulteriormente questa congettura, poiché la domanda di Miriam (“[Dio] non ha forse parlato anche con noi?”) non esclude affatto, anzi, prospetta l'eventualità che vi fosse una tradizione, o quantomeno la conoscenza di Miriam come in comunicazione con Dio⁶⁸⁶. Se ciò fosse vero, allora, le *Visioni di Amram* e il *Liber* sarebbero da leggere proprio come manuali di interpretazione di quei passi biblici ambigui o non cristallini, e in tal senso avrebbero funzionato nel caso di Miriam, chiarendone l'autorità profetica nelle vesti di una visionaria, la quale, per altro, non avrebbe avuto nulla da invidiare ai suoi fratelli Mosè e Aronne (*Michea* 6:4).

Ancora una volta non possiamo far altro che concludere che la tradizione che ci è giunta, quella del Secondo Tempio, non ha lasciato traccia del concreto, attivo operato profetico di Miriam, pur riconoscendola come “la profetessa”. Infine, è lecito sottolinearlo, il comportamento di genere di Miriam non assume alcun rilievo: ella è, parimenti con i suoi colleghi di genere maschile, un personaggio dotato di un proprio spessore.

In *Giudici* 4:4 leggiamo:

C'era Deborah, una donna profetessa (אִשָּׁה נְבִיאָה, *iššā nēbī'āh*), moglie di Lappidot, la quale in quel tempo era giudice in Israele.

684 Traduzione inglese di H. Jacobson, *Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum with Latin Text and English Translation* I-II, *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums* 31, Leiden, 1996 (cit. in Tervanotko, “Speaking in Dreams...”, in op. cit., p. 162).

685 Tervanotko, “Speaking in Dreams...”, in op. cit., pp. 163-164.

686 *Ivi*, pp. 165-166.

Il personaggio di Deborah è piuttosto complesso, in quanto ella è definita “profetessa”, “giudice”, ma anche enigmaticamente “una madre in Israele” (*Giudici* 5:7)⁶⁸⁷. Per quanto riguarda le prime due accezioni, Deborah non è la sola, nella Bibbia ebraica, a possedere sia le abilità divinatorie sia quelle di comunicazione sociale: sappiamo infatti che anche Mosè e Samuele ottennero i titoli di “profeta” e “giudice”. In particolare, Deborah sembra più vicina a Mosè, per quanto riguarda il ruolo di “giudice”. In *Numeri* 16 viene narrato il rapporto tra giudice e profeta nella figura di Mosè. Mosè era definito giudice del popolo di Israele, e sappiamo molto bene che è anche ritenuto il profeta per eccellenza per il suo privilegiato rapporto con YHWH. Nei primi capitoli di *Numeri*, Mosè deve sostenere diverse difficoltà in riferimento al popolo di Israele, che continuava a rivolgersi a lui lamentandosi delle privazioni che era costretto a sopportare. In *Numeri* 16, YHWH ordina a Mosè di radunare settanta sapienti: su costoro distribuirà un po’ dello spirito “del suo servo”, affinché il compito di mediare le istanze del popolo non ricada solo su Mosè, ma sia equamente distribuito tra lui e i settanta anziani. Quando Mosè raduna settanta anziani e YHWH fa ricadere su di loro un po’ dello spirito di Mosè, i settanta anziani “profetizzarono, ma poi smisero”. Deborah, similmente a Mosè, svolge la funzione di mediatrice delle istanze del popolo, ma lo è soprattutto in una funzione marziale, e ancor più nello specifico si presenta come una guida militare che, assieme a Barak, libera il popolo dall’oppressione. Il ruolo di “profetessa”, è, ancora una volta oscurato, favorendo invece il ruolo di “giudice”, che assume un valore di gran lunga maggiore. Come Miriam, anche Deborah intona un canto (*Giudici* 5), e ciò è stato sufficiente per sollevare l’ipotesi che sia il canto il criterio definitivo per motivare il titolo di “profetessa”, ma ancora una volta questa supposizione poggia su basi fragili, dal momento che Deborah non è la sola a cantare, ma è accompagnata da Barak, e dunque non ha piena paternità sul canto⁶⁸⁸.

Ciò che più sembra aver peso, nella narrazione, è il suo ruolo di “giudice” nel senso di guida carismatica politico-militare. Agli occhi di un lettore, il fatto che Deborah sia l’unica giudice donna, emerge come straordinario, inusuale. Tuttavia, sembra che il narratore di *Giudici* non abbia in mente la differenza di genere, e non abbia intenzione di valorizzare la straordinarietà del ruolo di Deborah in quanto donna⁶⁸⁹. In altre parole, non è il fatto che Deborah sia donna a rendere il suo ruolo e la sua funzione sorprendenti, il suo essere una donna non è considerato come elemento discriminante, o di rilevanza significativa. Il genere, in conclusione, non ha alcun peso nella trattazione. Deborah infatti si inserisce in un contesto in cui il popolo di Israele, senza re o una

687 Il *Targum di Giovanni* non riporta questa espressione. Questa peculiarità è di straordinario interesse, perché i *targumin* solitamente traducono il testo biblico parola per parola.

688 Hamori, *op. cit.*, pp. 82-84.

689 *Ivi*, p. 89.

guida che ponesse limiti alle libertà individuali, era vittima di un comportamento amorale e peccaminoso agli occhi di YHWH (“faceva ciò che è male agli occhi di YHWH” è un’espressione ricorrente nel libro dei *Giudici*). In un tal clima, Deborah funge da guida politico-militare, ma anche etica e morale, elargendo consigli, fornendo opinioni, e dando ordini, quest’ultimo comportamento eseguito, a quanto pare, senza presunzione e arroganza di diritti, ma esercitando un ruolo che sembra spettarle a tutti gli effetti⁶⁹⁰. Si legga ad esempio il seguente passo in cui Deborah ha un colloquio con Barak (*Giudici* 4):

«^{6b}Il Signore, Dio d'Israele, ti dà quest’ordine: Và, marcia sul monte Tabor e prendi con te diecimila figli di Nèftali e figli di Zàbulon. ⁷Io attirerò verso di te al torrente Kison Sisara, capo dell'esercito di Iabin, con i suoi carri e la sua numerosa gente, e lo metterò nelle tue mani». ⁸Barak le rispose: «Se vieni anche tu con me, andrò; ma se non vieni, non andrò».

Deborah non dà semplicemente consigli a Barak su cosa fare, ma gli dà specifici ordini in vece di YHWH e lo assiste nella battaglia. In questa narrazione, il genere di Deborah non è affatto un problema in connessione con i suoi ruoli sociali, quello di “profetessa”, sul quale non ci è fornito alcun elemento dimostrativo, e di “giudice”.

Muovendoci sull’asse cronologico al 622 a.C., ci ritroviamo a Gerusalemme, sotto il regno di Giosia. Tra i tradizionali doveri di un buon re, vi era quello di indire e supervisionare la ricostruzione di edifici, palazzi e soprattutto templi. Giosia assunse subito questa mansione promuovendo la restaurazione del tempio di Gerusalemme. Durante i lavori, ecco che un sacerdote, Chelkia, ritrova tra i ruderi e le macerie, un “libro” o sarebbe meglio chiamarlo “rotolo”. Il sacerdote Chelkia si rivolge e cede il rotolo allo scriba Safàn, il quale lo lesse; dopodiché lo scriba si rivolge al re Giosia, mettendolo al corrente delle circostanze nelle quali era stato rinvenuto, e legge in sua presenza “le parole del libro della legge”. La reazione di Giosia è improvvisa: “si strappò le vesti” e ordinò che si consultasse al più presto “il Signore”:

«Grande dev’essere l’ira del Signore che si è accesa contro di noi, poiché i nostri padri non hanno ascoltato le parole di questo libro e non hanno agito in conformità a tutto quello che vi è scritto».

In questa concitata situazione incontriamo (2 *Re* 22:14):

690 *Ivi*, pp. 88-89.

Il sacerdote Chelkia, Achikam, Acbor e Safàn si recarono dalla profetessa (*hann^ebî'āh*) Culda, moglie di Sallùm, figlio di Tikva, figlio di Carcas, custode dei paramenti sacri; essa abitava in Gerusalemme, nella città nuova.

Il narratore presenta fin da subito questa donna come una figura autorevole, dal momento che non appena il re aveva ordinato di interpellare altri sapienti, sacerdoti, scribi e funzionari si rivolgono subito a lei. È rilevante far notare che nessuno dei precedenti personaggi era stato capace di interpretare “le parole della legge”, né sacerdoti, né scribi e neppure il re. È dunque necessario consultare altre menti, e in una situazione di estrema urgenza come dev'essere stata la presente, un pronto intervento sicuro e autorevole era la scelta immediata. In base a ciò si può supporre che sapienti di corte più vicini al re fossero a conoscenza di Culda, che fossero stati informati sulle sue conoscenze e abilità, che ella insomma detenesse un ruolo socio-culturale di tutto rispetto. In alternativa, si può pensare che Culda fosse una “profetessa di corte”⁶⁹¹: questa è un'ipotesi che potrebbe trovare conferma proprio nell'argomentazione suddetta, e cioè che i sapienti di corte si siano rivolti prima a lei non (solo) perché era una figura di spicco, ma perché era membro effettivo della corte, facesse dunque parte della schiera di funzionari che circondavano il re. Tale supposizione sarebbe ulteriormente avvalorata in virtù del messaggio che Culda enuncia, nel quale si rivolge al re e ne tesse anche le lodi. Il messaggio di Culda è tuttavia problematico. Leggiamo in *2 Re 22:19*:

¹⁹Poiché il tuo cuore si è intenerito e ti sei umiliato davanti al Signore all'udire quello che ho detto contro questo luogo e contro coloro che lo abitano, e cioè che essi diverrebbero vittime di spavento e di maledizione, poiché hai stracciato le tue vesti e hai pianto al mio cospetto, anch'io ti ho dato ascolto, oracolo del Signore! ²⁰Perciò, ecco, ti riunirò ai tuoi antenati e sarai raccolto in pace nel tuo sepolcro, cosicché i tuoi occhi non vedranno tutto il male che io sto per far venire su questo luogo».

Si tratta di un passaggio che non è passato inosservato, poiché, a posteriori, si è rivelato un oracolo profetico sbagliato. Culda, infatti, preannuncia la serena morte di Giosia, il quale sarà “raccolto in pace” nel suo sepolcro, riunito con i suoi avi; sappiamo invece che Giosia andò incontro ad una morte violenta, in battaglia contro il faraone egizio Neco. Nonostante la presentazione della

691 Hamori, *op. cit.*, pp. 151-152.

profetessa come una figura autorevole, sapiente ben più dei più vicini funzionari di corte del re, ecco che la parola che ella trasmette, parola di YHWH, si rivela errata. Come è stato accennato, si tratta di un passaggio che non può essere ignorato, e gli scribi del passato, consci di dover in qualche modo risolvere l'impasse, trovarono una soluzione. Il testo riportato in *2 Re* non venne alterato, ma è opera della storiografia cronistica l'aver realizzato una narrazione alternativa, e, a proposito del misfatto di Culda, aver proposto una giustificazione all'errore commesso. Nel libro dei Re si racconta che il faraone Neco giunse per combattere contro il re d'Assiria sull'Eufrate. Giosia partì per fronteggiarlo, ma morì a Megiddo (*2 Re* 23:29). Il Cronista invece racconta che Neco ricevette un oracolo da YHWH nel quale lo incitava ad affrettarsi: il faraone sconsiglia al re Giosia di intraprendere la battaglia, ma Giosia non ascolta le parole di YHWH, di cui si è fatto inaspettato portavoce (e dunque profeta!) Neco. Giosia viene ferito mortalmente a Megiddo, i suoi funzionari lo trasportano su un carro a Gerusalemme dove muore e trova infine degna sepoltura "nella tomba dei suoi padri" (*2 Cr* 35:24). Il Cronista, lettore tanto attento quanto creativo delle fonti precedenti, non solo, correggendo la storiografia deuteronomistica, tenta di spiegare la morte di Giosia come la sua indifferenza e negligenza nei confronti della parola di YHWH, dissolve Culda dal suo ruolo eminente: la donna che nel libro dei Re aveva dato il via alla riforma di Giosia, che aveva convalidato il rotolo, dunque la prima persona ad autorizzare un testo canonico, nel libro delle Cronache scompare, libro dove trova maggior spazio, a sorpresa, il personaggio di Neco, che sembra godere di un vantaggio comunicativo con Dio rispetto a tutti gli altri⁶⁹².

Il personaggio di Culda, dunque, stando alla storiografia deuteronomistica, è di cruciale significato e di grande importanza per il monoteismo yahwistico che verrà introdotto, e si radicherà proprio grazie al responso favorevole "alle parole del libro" pronunciato da questa profetessa, sul cui ruolo è difficile argomentare in mancanza di altre informazioni. Che ella possa aver fatto parte del personale di corte più vicino al re è un'ipotesi plausibile, ma che non trova conferma nel testo; parimenti è verosimile l'idea che ella fosse una profetessa nota ai sapienti di corte, i quali si rivolgono a lei come la figura più autorevole da interpellare circa l'interpretazione del "rotolo". Interessante è la proposta di alcuni studiosi, secondo cui viene scelta Culda, tra i tanti possibili sapienti a cui rivolgersi, perché donna⁶⁹³. La motivazione non fu del tutto inappropriata, considerando il contesto nel quale si svolge la storia: periodo di crisi in Gerusalemme, dove imperversavano culti abominevoli e idolatrici, culti stranieri e pericolosi, le cui divinità celebrate

692 Hamori, *op. cit.*, pp. 154-159.

693 B. Scheuer, "Huldah: A Cunning Career Woman?", in B. Beking, H. B. Barstad (eds.), *Prophecy and Prophets in Stories: Papers Read at the Fifth Meeting of the Edinburgh Prophecy Network, Utrecht, October 2013*, Old Testament studies 65, Leiden/Boston, 2015, pp. 104-130.

erano soprattutto Baal e Ašera, e poiché il culto di Ašera era prettamente femminile, solo una donna ne poteva sancire la fine.

Hannēḥî'āh è anche il titolo attribuita a Noadia, profetessa che compare in *Neemia* 6:14b come elemento di disturbo all'operato di Neemia. Quest'ultimo, infatti, è turbato e rancoroso nei confronti di questa misteriosa figura, che sembra avergli dato filo da torcere, assieme ad altri antagonisti:

¹⁴O mio Dio! Ricordati di Tobia e di Sanballàt, come hanno agito! E anche della profetessa Noadia e degli altri profeti che volevano terrorizzarmi!

Il nome di Noadia compare in questo versetto, per poi non essere più menzionato nella Bibbia ebraica. Ciò che si sono chiesti gli studiosi è: perché, tra i tanti nemici che certamente dovette avere Neemia, viene nominata solo Noadia? Perché proprio Noadia, inoltre, nel gruppo di “profeti” della quale evidentemente fa parte? Le alternative proposte sono diverse: o Noadia rappresenta un gruppo, è dunque leader di un gruppo di profeti, e fu lei che dunque dette maggiormente fastidio tra gli altri, in quanto portavoce delle istanze di un gruppo, oppure Noadia fu una figura isolata rispetto agli “altri profeti” menzionata, e individualmente viene menzionata proprio per la sua peculiare veemenza contro cui si oppose a Neemia⁶⁹⁴. Ad ogni modo, sembrerebbe che il genere non abbia alcun peso nella narrazione, se non fosse che nella Septuaginta, nelle traduzioni siriane e arabe, Noadia è un uomo⁶⁹⁵. Già da sole, queste tradizioni sarebbero sufficienti per concludere che il termine “profetessa” è un errore, ma non basta: anche in *Ezra* 8:33 Noadia è un uomo. Leggiamo infatti in *Ezra* 8:33:

«Il quarto giorno vennero pesati l'argento, l'oro e gli utensili nella casa del nostro Dio, nelle mani del sacerdote Meremòt, figlio di Uria, con cui v'era Eleazaro, figlio di Finees, e assieme a loro Ioabàd, figlio di Giosuè, e Noadia, figlio di Binnui (*ben bīnnūi*'), leviti.»

Una possibile spiegazione a proposito è che Neemia volle appositamente focalizzare l'attenzione sul genere di Noadia, vale a dire che costei fu una figura pericolosa e fastidiosa perché “donna” (e per

694 Hamori, *op. cit.*, pp. 186-187.

695 *Ivi.*, p. 187.

giunta “profetessa”); il tentativo di Neemia però fallì miseramente, dal momento che tutte le altre tradizioni tramandando Noadia come un uomo⁶⁹⁶.

Gli elementi sulla figura di Noadia, in conclusione, sono troppo scarsi per permetterci di argomentare e interpretare il fenomeno profetico al (genere) femminile.

«M’accostai pure alla profetessa (*hann^ebi’āh*), ed ella concepì e partorì un figliuolo. Allora l’Eterno mi disse: “Chiamalo Maher-Shalal-Hash-Baz;”» (*Isaia* 8:3).

In questo passaggio, la donna che partorì il figlio di Isaia è ritenuta essere sua moglie, e dunque il titolo di profetessa equivarrebbe ad una sorta di cognome all’inglese: in quanto moglie di Isaia, Profeta, ella è Profetessa⁶⁹⁷. Essendo quest’ultima un’ipotesi del tutto priva di qualsiasi supporto filologico, l’alternativa opposta è che questa donna non sia affatto una profetessa, a motivo del fatto che il testo non fornisce nessun elemento valido per considerarla tale. Si tratta di un’altra ipotesi non valida, perchè, come abbiamo visto anche altre donne vengono chiamate “profetesse” senza che facciano qualcosa che le giustifichi come tali. È stato proposto di attribuire il titolo di “profetessa” alla donna in *Isaia* 8:3 in virtù dell’atto simbolico e profetico che ella compie, vale a dire partorire un figlio, figlio che è esso stesso un segno: la donna in *Isaia* 8:3, letteralmente, partorisce un oracolo⁶⁹⁸. Tuttavia, come ci tiene a precisare la Hamori, non è il parto in sé ad essere un atto divinatorio e nello specifico profetico: ciò condurrebbe alla conclusione che anche le altre donne che, nella Bibbia, partoriscono figli il cui nome è simbolico sono profetesse non esplicitate⁶⁹⁹. Un valido esempio di come non tutti parti di figli aventi nomi profetici riconducano ad un atto divinatorio è presentato in una narrazione immediatamente precedente ad *Isaia* 8:3, cioè *Isaia* 7:11-14:

«Chiedi un segno a YHWH, al tuo Dio! Chiedilo giù nei luoghi sottoterra o nei luoghi eccelsi!»

Acaz rispose: «Non chiederò nulla; non tenterò YHWH». Isaia disse:

«Ora ascoltate, o casa di Davide!

È forse poca cosa per voi lo stancare gli uomini,

che volete stancare anche il mio Dio?

Perciò il Signore stesso vi darà un segno:

696 *Ibidem*.

697 Hamori, *op. cit.*, p. 161.

698 *Ivi*, p. 161.

699 *Ivi*, pp. 164-165.

Ecco, la giovane concepirà, partorirà un figlio,
e lo chiamerà Emmanuele.»

La “giovane donna” non è definita “profetessa”, in tal senso questo parto non può essere considerato profetico. L’elemento discriminante tra le varie storie in cui compare una donna incinta, che darà alla luce un figlio il cui nome altamente simbolico era già stato predisposto da YHWH e annunciato ad un suo mediatore (dunque un figlio-oracolo, e dunque un parto-atto simbolico profetico) è la descrizione della madre, come viene introdotta e presentata⁷⁰⁰.

Tuttavia, così come la narrazione biblica fa menzione di donne esplicitamente chiamate “profetesse” pur in assenza della descrizione di un comportamento tale da giustificare tale titolo, nell’opera abbondano racconti e figure di donne il cui comportamento è palesemente oracolare, e in tal senso sfidano il pregiudizio secondo cui a svolgere ruoli divinatori fossero solo uomini. Non solo, e l’evidenza riportata nella presente trattazione ne è una dimostrazione, molte donne “profetesse” nella Bibbia assumono un comportamento di genere svincolato dalle norme sociali verosimilmente diffuse nell’antico Israele (basti pensare al personaggio di Deborah, singolare nella sua autorevolezza, non pretesa ma quasi “scesa dall’alto”), ma anche donne prive di un titolo ufficiale come quello di “profetessa”, e dunque nell’ombra rispetto a queste ultime, sfoggiano un comportamento di genere inusuale, e che merita di essere quanto meno citato.

Tra di esse spicca Rebecca, le cui azioni nella narrazione biblica possono essere considerate divinatorie, non riconosciute però nel canone. Sono tre le storie su e con Rebecca: la prima è quella che la riguarda quando ancora era nella sua casa familiare (*Gen 24*), la seconda narra la gestazione e il parto dei suoi figli, Esaù e Giacobbe (*Gen 25*) e la terza è la storia di come Rebecca favorì Giacobbe al posto di Esaù, e di come fece sì che Giacobbe si salvasse dalla furia omicida del fratello, spedendolo da suo fratello Lābano (*Gen 25:27*).

In *Genesi 25:19-26* si racconta di come Rebecca rimase incinta. Inizialmente ella viene definita “sterile”, senonché Isacco intercede, “pregando” YHWH, e alla fine Rebecca divenne gravida. Il verbo con cui ci si riferisce all’atto della preghiera da parte di Isacco è ‘*atar* (עָתַר), che attinge il suo contenuto concettuale alla sfera semantica del sacrificio culturale con offerta⁷⁰¹. L’atto che invece compie Rebecca nei confronti di YHWH è definito come “consultare”, *dāraš*, (דָּרַשׁ), e sebbene non sappiamo quale sia l’accezione specifica del verbo, si tratta comunque di una forma di comunicazione col divino. Molti hanno interpretato questo passaggio nel senso che Rebecca si

700 Ivi, pp. 165-166.

701 Hamori, *op. cit.*, p. 46.

rivolse ad un'altra persona come mediatore tra YHWH e lei⁷⁰². Il verbo *dāraš* שָׁרַר è stato l'elemento che ha fatto sorgere la domanda sull'autonomia divinatoria di Rebecca. Pur riconoscendo la non specificità semantica del verbo, non precisando, cioè, se si tratti di una consultazione mediata o autonoma, bisogna ricordare quanto la divinazione personale, autonoma, o se vogliamo domestica, gestita e attuata da donne, sia stata diffusa nel Vicino Oriente antico. Una dimostrazione di divinazione autonoma proviene da Mari, dove stando alla corrispondenza epistolare disponibile, non solo sono diverse le donne prive di titolo professionale che hanno sogni profetici (AÉM 26 227, 229, 236), ma il personaggio, privilegiato invero, di Šibtu, dimostra quanto alcune donne, appartenenti all'*élite*, potessero arrogarsi diritti sull'esecuzione di tecniche divinatorie a noi oscure. Una donna poi, chiamata Zunāna, riferisce il suo sogno specificando che Dagan le era apparso “senza che nessuno eseguisse su di lei il rituale per l'incubazione” (ARM 26 232).

Nella storia di Rebecca, il suo “consultare” non ha niente di diverso rispetto alle altre circostanze in cui “consultare” è utilizzato in senso divinatorio. Ella infatti consulta YHWH dopo che aveva nutrito dubbi e confusione sui i movimenti dei suoi figli nel grembo: ella tenta di interpretare tali movimenti, ma fallendo, e dunque si rivolge alla consultazione divina, alla quale YHWH risponde in forma poetico-oracolare (*Gen 25:23*):

«Due clan nel tuo ventre
e due popoli dalle tue viscere
si separeranno.
Un popolo prevarrà sull'altro popolo
e il maggiore servirà il minore.»

Non sappiamo come Rebecca ricevette questo oracolo di YHWH, ma, stando alla prosiegua della narrazione, senza dubbio ella dovette averlo interpretato, e correttamente, stando ai nomi che vengono dati ai suoi figli. Esaù עֵשָׂו, infatti, deriva da *hāssi* ' עָשָׂו , che significa “premere, pressare”. I figli “si pressavano” l'un l'altro nel grembo materno, e ancora, una volta venuti alla luce, Giacobbe viene descritto “nell'atto di tenere con la mano il calcagno di Esaù”. Il nome di Giacobbe, infatti, non significa altro se non “colui che trattiene, che tiene”⁷⁰³. Il nome di Esaù è stato anche

702 Ad esempio van der Toorn, secondo cui Rebecca consulta “tramite la mediazione di un uomo di Dio” (“From Her Cradle to Her Grave: The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman”, *Journal for the Study of the Old Testament* 21, 1994, p. 82).

703 Hamori, *op. cit.*, pp. 56-57.

associato al nome “capelli”, *šār*, (שער), basandosi sulla narrazione in *Genesi 25:25*: “Il primo uscì rossiccio, come un peloso mantello, e lo chiamarono Esaù”.

Il caso di Rebecca, di una inquisitrice e interprete dei segni⁷⁰⁴, è solo uno dei tanti di donne non esplicitamente e ufficialmente chiamate “profetesse”, ma che si comportano come tali, a volte sfuggendo ai canoni di comportamento sociale convenzionalmente femminili.

Una donna le cui interpretazioni sul suo operato sono un trasparente esempio di come i criteri e i valori tradizionalmente attribuiti alle dicotomie di genere persistono, e si applicano anche a contesti non appropriati, è la cosiddetta “negromante di En-dor”. Costei compare in 1 *Sam 28*, in una circostanza problematica. Nel capitolo si narra, infatti, che i Filistei si stava appropinquando ad andare in guerra contro Israele, Samuele era morto ed era stato sepolto a Rama, la sua città natale, e Saul “aveva fatto scomparire dal paese i negromanti e gli indovini” (1 *Sam 28:3b*). Saul, colto dal terrore all’idea dell’imminente guerra, “consultò il Signore, ma il Signore non gli dette risposta né con sogni con gli urim né per mezzo dei profeti”. Questo fatto è denso di implicazioni: Saul aveva cacciato tutti i divinatori, tranne i profeti evidentemente, dal momento che si serve anche di loro per poter ottenere una risposta da YHWH, il quale però non risponde né tramite i profeti né tramite sogni. Il silenzio di YHWH nei confronti di Saul è già di per sé significativo, ma Saul, forse sempre più spaventato, non demorde e richiede espressamente “una donna che possieda il potere evocatore”. I suoi servi gli indicano una donna, vivente ad En-dor, e in possesso di questa capacità, alla quale Saul si rivolge. La donna inizialmente non riconosce Saul, ed a questo sconosciuto palesa le sue incertezze sul mettere in pratica una tecnica che era proibita, ma dinanzi alle pressioni dell’altro, la donna acconsente ad evocare Samuele, come richiesto. Si è detto che ella non aveva riconosciuto Saul, ma ecco che non appena vede Samuele, la donna di En-dor riconosce che lo sconosciuto è proprio Saul. Sembra che Saul, al contrario della donna, non possa vedere lo spirito di Samuele levatosi da terra, ma non appena il sacerdote (e profeta anch’egli) comincia a parlare, Saul gli risponde. Di fatto le parole di Samuele non fanno che confermare quanto l’impressione di significato su quanto era accaduto prima, quando Saul aveva tentato la consultazione divina:

«¹⁶Ma perché consulti me, se il Signore si è allontanato da te ed è diventato tuo avversario? ¹⁷Il Signore ha fatto come aveva detto per mezzo mio: ha strappato il regno dalla tua mano e l’ha dato a un altro, a Davide. ¹⁸Poichè non hai dato ascolto alla voce del Signore e non hai dato corso all’ardore del suo sdegno contro Amalek, per questo il Signore oggi ti tratta in questo modo. ¹⁹Il

704 *Ivi*, p. 60.

Signore darà in potere dei Filistei anche Israele insieme con te. Domani tu e i tuoi figli sarete con me.»

Nonostante in questa narrazione il vero protagonista è Saul (descritto come un pavido, pusillanime fino al ridicolo), la donna di En-dor è a figura che maggiormente ci interessa. Costei è stata vittima di una interpretazione mal intenzionata, proiettata a ritrarla come, nell'ordine: una strega, straniera e complice di un malizioso coinvolgimento⁷⁰⁵.

Innanzitutto c'è da dire che non c'è alcun motivo per interpretare questa donna come “strega”, dal momento che il termine per “strega” qui non compare. Non si parla di “stregoneria”, ma di “potere evocatore”, una tecnica verosimilmente diffusa, e osteggiata dagli ambienti divinatori di corte. Nonostante quello di “evocazione” non viene espressamente menzionato tra le pratiche proibite da Saul, il divieto di tali esecuzioni è espresso nella lamentela che la donna di En-dor rivolge al Saul travestito: «Ecco, tu sai quello che ha compiuto Saul, che ha fatto scomparire i negromanti e gli indovini dal paese. Perché tendi insidie alla mia vita per farmi morire?». La donna dunque si considera parte di questo gruppo ostracizzato, e teme per la sua vita. Non è né una maga né una strega, non pronuncia incantesimi o maledizioni, è un'evocatrice di spiriti dei morti, intermediaria tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti.

La donna sarebbe una straniera pagana dedita a culti “non cananei”, puntando il dito sulla località En-dor come evidenza della sua estraneità: il problema è che non sappiamo dove sia localizzata En-dor, e interpretare questa donna come straniera dimostra l'incapacità di accettare la sua pratica come una pratica frequente, diffusa in Israele antico⁷⁰⁶.

Molte interpretazioni, infine, si sono concentrate sull'atmosfera putativamente pregna di sensualità ed erotismo. È stato detto che l'incontro con Saul travestito è un *rendez-vous* galante, “erotico”, un “appuntamento tra una prostituta e un dongiovanni”, nonché è stato sottolineato il fatto che l'incontro avviene di notte, dunque in un arco della giornata al riparo da occhi indiscreti, misteriosa e sensuale⁷⁰⁷. Ora però, bisogna anche ricordare che la notte era un momento appropriato per la negromanzia e che nulla, nel testo, lascia anche lontanamente intravedere una spia di libertinaggio depravato da parte dei due personaggi coinvolti.

La Hamori punta invece l'attenzione sull'autorità della donna⁷⁰⁸, la quale inizialmente, nonostante non sapesse che l'individuo che aveva di fronte fosse il re, è titubante circa l'esercitare

705 Hamori, *op. cit.*, p. 105.

706 Ivi, pp. 112-113.

707 Ivi, p. 113.

708 Ivi, pp. 124-129.

la sua professione, in vista del pericolo mortale nel quale sarebbe incorsa. Tuttavia procede. Dopo aver evocato lo spirito, impaurita, assiste alla miserevole scena in cui Saul si prostra dinanzi a Samuele, invoca il suo perdono, si lamenta perché YHWH gli ha voltato le spalle e Samuele di fatto non fa che demolire qualsiasi pretesa di salvezza e innocenza che a cui potesse ambire Saul. Dopo questa scena, ridicolizzante e demoralizzante per il re, Saul si accascia a terra. La donna è pietosa e compassionevole, e gli offre del ristoro e del cibo. Saul nega: la negazione di Saul non è orgogliosa prestanza fisica, ma è solo la negazione di un bambino petulante e capriccioso. Alla fine la donna di En-dor acquisisce maggiore autorità, perché è in fin dei conti lei che Saul ascolta, acconsentendo affinché ella gli prepari del cibo per rimetterlo in forze.

Questa storia non include affatto una condanna alla negromanzia. Anzi: la negromanzia è il metodo attraverso cui, alla fine, YHWH risponde a Saul (tramite Samuele)⁷⁰⁹. Non è così nelle Cronache (1 Cr 10:13-14), dove il Cronista attribuisce al rivolgersi alla negromante una delle cause della morte di Saul. Il testo 1 *Samuele* 28, nel suo complesso, sembra delegittimare Saul, e allo stesso tempo legittimare la negromante⁷¹⁰.

In conclusione, la negromante non è descritta come una sorta di strega, fattucchiera sciamana sessualmente deviata e pagana, ma è la divinatrice che finalmente provvede affinché Saul possa aver accesso al volere di YHWH, tramite l'intermediazione dello spirito del profeta Samuele.

«Tu, figlio d'uomo, volgi la faccia verso le figlie del tuo popolo
che profetizzano secondo la propria volontà
e profetizza contro di loro,»

così recita *Ezechiele* 13. Tuttavia, nonostante queste donne sono così introdotte all'inizio, solo alla fine comprendiamo quale sia davvero il loro ruolo:

«voi non avrete più visioni vane
e non praticherete più la divinazione;
io libererò il mio popolo dalle vostre mani
e voi conoscerete che io sono YHWH.» (*Ezechiele* 13:23)

709 Hamori, *op. cit.*, p. 128.

710 *Ivi*, 129-30.

Il loro sembra essere più un ruolo legato alla negromanzia, alla divinazione “falsa”, come si evincerebbe anche dai versi seguenti:

«Voi mi oltraggiate in mezzo al mio popolo
per delle manciate d'orzo e per dei pezzi di pane,
facendo morire coloro che non devono morire
e facendo vivere coloro che non devono vivere,
mentendo al mio popolo, che dà ascolto alle menzogne.» (*Ezechiele* 13:19)

Le opinioni più diffuse sono quelle secondo cui si tratta di donne “streghe”, “praticanti magia nera” o di fattucchiere dell’“occulto”⁷¹¹. Tuttavia si tratta di interpretazioni mistificanti, nel senso che non hanno nessun appiglio cotestuale e contestuale, nulla che le giustifichi. Anziché leggere questo passaggio come una polemica contro le donne praticanti la profezia, e quindi donne aventi un comportamento di genere inappropriato, come sembra che la letteratura più o meno recente sia giunta a concludere, sembra più una generalizzata critica polemica contro le false profezie e le menzogne profetiche, come si evince anche dal fatto che molta della terminologia in questo passaggio è frequente in tutto il capitolo 13, dedicato al tema dei “falsi profeti e profetesse”⁷¹². La divinazione praticata da questo gruppo di donne è certamente espressa in termini negativi, ma lo è in tal guisa non perché ad eseguire queste pratiche siano le donne, cioè non è una polemica contro un comportamento di genere non consono a quello femminile; la “falsa profezia” contro cui si polemizza in questo paragrafo è quella che proviene dalla propria mente umana e individuale, e non dallo spirito di YHWH⁷¹³. La profezia di queste donne è falsa perché costoro profetizzano deliberatamente, esprimendo sé stesse, e non la parola di YHWH.

Nella narrazione biblica, per le profetesse come anche per i profeti, il titolo non è totalmente esplicativo del loro ruolo e/o *status* sociale. Spesso non si comprende il perché una donna sia definita “profetessa”, dal momento che nessuna delle azioni che compie può essere motivante per il titolo attribuitole, e lo stesso si può dire per alcuni profeti (ad esempio, Elia 1 *Re* 17-19; 21; 2 *Re* 1-2 ed Eliseo, 1 *Re* 19; 2 *Re* 2-9; 13, le cui azioni individuali sembrano più quelle di uno sciamano o un guaritore). Si possono tuttavia individuare alcune caratteristiche più o meno comuni, che alcune o tutte le “profetesse” titolate condividono. L’elemento che tutte queste donne sembrano avere in

711 Per le varie interpretazioni si veda Hamori, *op. cit.*, p. 168.

712 *Ivi*, pp. 178-179.

713 *Ivi*, pp. 180-181.

comune è la loro non affiliazione all'istituzione templare. Nessuna delle donne canonicamente definite "profetesse" svolge le proprie mansioni dentro il tempio, e, stando alla narrazione biblica, non sembra che operino neppure in prossimità del tempio. Forse solo Culda può essere esclusa: di ella si scrive che viveva in Gerusalemme, nella città nuova, e che fu scelta e convocata dai sacerdoti di corte più vicini a Giosia. Ciò potrebbe far pensare o che Culda fosse un membro dei funzionari di corte, "a portata di mano" per i sacerdoti di Giosia, oppure questa iniziativa dei consiglieri di Giosia non ha niente a che fare con la vicinanza o meno di Culda all'istituzione palatina e/o templare, bensì significa semplicemente che costei era una donna conclamata profetessa, autorevole e affidabile, e dunque non c'era persona migliore da interpellare circa il "rotolo" rinvenuto nel Tempio. Infine, non è da escludere l'ipotesi che costei potesse essere una profetessa di Ašera, e che fosse stata chiamata per suggellare la fine di questi culti, donna e quindi rappresentante per eccellenza della dea.

Due di loro sono associate alla musica e al canto (Miriam e Deborah). Che alla musica e al canto fossero attribuite particolari alterazioni psicofisiche, la narrazione biblica in diversi passaggi lo esplicita chiaramente, come in 1 *Sam* 10,5-6.10. Ivi si narra che Saul incontrò uno stuolo di profeti che suonavano strumenti musicali e profetavano: lo spirito di YHWH irruppe su di lui, egli profetizzò e divenne un'altra persona. Tuttavia non è un elemento sufficiente per motivare il titolo di "profetessa" attribuito a Miriam e Deborah, le quali cantano e/o suonano, ma tale comportamento è problematico per i motivi che sono stati precedentemente esposti, e in conclusione la loro associazione alla musica e al canto non può costituire la motivazione principale per il titolo di "profetessa". Per queste due donne, infatti, il ruolo sociale di profetessa è oscurato, nulla di ciò che fanno è riconducibile ad un'azione propriamente profetica.

Le profetesse non hanno figli. Gran parte delle donne nella Bibbia hanno figli, ma le divinatrici no (ad esclusione della donna profetessa in *Isaia* 8:3). Si potrebbe anche affermare che se di un personaggio non sono menzionati i figli, ciò non significa che non li abbia; secondo la Hamori però, ciò che è significativo è il *pattern* dell'assenza di bambini attraverso i ritratti letterari di tutte le divinatrici nei testi biblici⁷¹⁴. La costruzione letteraria delle divinatrici nella Bibbia ebraica riflette un certo fastidio nell'intersezione di ruoli tradizionali femminili e ruolo profetico, visionario o altri ruoli divinatori. La maggior parte delle donne con un accesso speciale alla conoscenza divina sono dipinte come donne che vissero al di fuori delle norme sociali⁷¹⁵.

714 E. J. Hamori, "Childless Female Diviners in the Bible and Beyond", in *op. cit.*, p. 191.

715 *Ibidem*.

Perché allora “profetesse”? Non per tutte queste donne è trasparente la motivazione per tale titolo, ma la narrazione biblica lascia trapelare l’impressione che questa etichetta sia stata conferita alle donne menzionate come emblema di un ruolo sociale, o di uno *status* sociale, di tutto rispetto. Miriam è pur sempre sorella di Mosè e di Aronne, Deborah è principalmente giudice, e colei che libera dall’oppressione il popolo, Cilda viene riconosciuta quale personaggio autorevole e affidabile dai sacerdoti e consiglieri di corte più vicini al re Giosia, e viene da loro scelta in un momento estremamente delicato per interpretare le parole del “rotolo” rinvenuto nel Tempio di Gerusalemme. Poi Noadia, la temibile profetessa che aveva avuto l’ardire di fronteggiare e polemizzare contro Neemia, una donna che forse stette in prima fila tra i ranghi di un gruppo di profeti (e profetesse?) critici verso Neemia, una donna che rappresentò le istanze di questo gruppo e in tal senso un personaggio di riguardo. La donna profetessa in *Isaia* 8:3 è definita come tale prima che compia un gesto simbolico di alta valenza, vale a dire partorire un oracolo-bambino, il cui nome è già un oracolo: dunque non è il parto a connotarla come “profetessa”, ma questa donna è “profetessa” perché YHWH l’aveva scelta come mezzo attraverso cui trasmettere (partorire) l’oracolo-bambino.

7. Conclusioni

La definizione di “profezia” di Weippert⁷¹⁶, più volte menzionata, è comoda nel senso che è applicabile in più contesti, eppure il problema intrinseco di questa definizione è che, pur essendo applicabile a più contesti, non prende in considerazione la situazione nella quale avviene l’evento profetico, il quale, come ogni atto comunicativo, è in un contesto.

Si prendono in considerazione alcune conclusioni sul profetismo, sugli individui che agiscono come esecutori e enunciatori del messaggio divino, attualmente definiti “profeti”, sul loro *habitat* sociale e su alcune loro peculiarità:

- Innanzitutto il concetto di profezia è mutato contestualmente e storicamente: presso gli Assiri non si sviluppò un concetto di profezia separato dalla divinazione. La profezia era invece parte integrante dell’apparato divinatorio. Nello specifico si distinguono divinazione tecnica (come ad esempio l’estispicio) e la divinazione intuitiva (profetismo). Il testo biblico, invece, riflette un’elaborazione dell’apparato divinatorio, classificazioni e differenziazioni complesse: il profetismo è una pratica nettamente distinta dalle pratiche divinatorie, queste ultime soggette a giudizi variabili ma nel complesso negativi, al contrario del profetismo, il quale, pur se sporadicamente criticato, assume grande prestigio e valenza universalistica e paradigmatica;
- Una peculiarità, e anche differenza, del profetismo rispetto alle altre pratiche divinatorie tecniche, è che non prevedeva un percorso formativo obbligatorio, non prevedeva quindi l’attento studio, l’analisi e l’interpretazione di tutti i testi entrati a far parte della tradizione sapienziale. Questa caratteristica fa sì che il fenomeno profetico potesse essere praticato ovunque e da chiunque, senza che tuttavia perdesse la sua importanza, sempre in quanto mezzo di comunicazione col divino e strumento di decodificazione della realtà;
- In collegamento all’ultimo punto, poiché il profetismo è un campo del sapere aperto, “accogliente”, è anche un fenomeno di genere inclusivo. Molte sono le donne che praticano la profezia nel Vicino Oriente antico; le testimonianze provengono dalle fonti mariote,

⁷¹⁶ Weippert, “Prophetie im Alten Orient”, in M. Görg, B. Lang (Hrsgg.) *Neues Bibel-Lexikon*, Lief. 11, Zürich-Düsseldorf, 1997, pp. 196-200.

neoassire e dal testo biblico, e non solo: stando ai dati antropologici donne, uomini, trans- o intersessuali possono trovare posto tra le persone che agiscono come intermediari tra il mondo umano e quello divino, e ciò è valido per i tempi passati ma anche moderni⁷¹⁷. Il profetismo femminile, inoltre, non è una prerogativa vicino orientale antica, ma appare documentato in tutto il Mediterraneo (in Grecia, presso i Montanisti, ed occorre ricordare la menzione di Anna, nel Nuovo Testamento, come “profetessa” in *Luca* 2:36-38);

- Il profetismo è un fenomeno inclusivo anche perché il profeta e il destinatario dell'enunciazione profetica non sono i soli partecipanti in questo processo: la profezia coinvolge anche gli intermediari, interpreti delle parole profetiche, scribi e archivisti, autorità che controllano tale attività profetica e non possiamo non citare le reazioni pubbliche. In quanto fenomeno contestualmente e socialmente connotato, i membri che partecipano dell'evento sono interconnessi e ognuno reagisce e valuta individualmente. A tal proposito, la distinzione tra “vero” e “falso” profeta è socialmente costruita: l'accettabilità della profezia risiede nella notorietà sociale della divinità e del profeta. La “donna, sposa di un uomo libero” in AÉM I/I 210 non è esplicitamente designata come “profetessa”, eppure non solo pronuncia un messaggio chiaramente profetico in un luogo pubblico, e non nel tempio, ma il ricevente del messaggio ritiene che tale messaggio sia sufficientemente affidabile, nonostante la messaggera non sia una professionista ufficialmente e istituzionalmente connotata;
- Il luogo privilegiato dell'evento profetico è il tempio. L'enunciazione del messaggio poteva ivi avvenire, oppure profeti e profetesse vi gravitano attorno, svolgendo ad esempio mansioni o compiti di cui sono incaricati, da un tempio all'altro. Il tempio è uno dei centri del potere, il re e la regina sono coinvolti nelle pratiche religiose, e da questo se ne dedurrebbe che i profeti e le profetesse avessero un rapporto privilegiato con le corti reali. Dai documenti marioti e neoassiri, invece, l'evidenza è un'altra: i profeti e le profetesse non avevano mai un contatto diretto con il re, a differenza di gran parte dei profeti e delle profetesse bibliche. La distanza dal sovrano non equivale a marginalizzazione sociale (non sempre almeno; l'eccezione sembra essere la drammatica testimonianza di Urad-Gula⁷¹⁸),

717 L. L. Grabbe, “Her Outdoors”: An Anthropological Perspective on Female Prophets and Prophecy”, in Stökl e Carvalho (eds.), *op. cit.*, pp. 11-25.

718 SAAO: State Archives of Assyria Online, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>. SAA 10 294, <http://oracc.org/saao/P334829/>.

ma suggerirebbe piuttosto che mantenevano una posizione diversa rispetto agli altri sapienti della cerchia esclusiva del re. I profeti e le profetesse, stando alla documentazione mariota e neoassira, sembrano predisposti a specifici compiti e mansioni, e se da un lato sembra che molti si predisponessero a svolgere attivamente le proprie mansioni principalmente dietro richiesta, molti altri operatori rituali, nei testi sono descritti, nell'atto dell'enunciazione profetica, come agenti estemporanei, non previsti o non richiesti. L'appartenenza a culti iniziatici non sembra essere una peculiarità imprescindibile per il ruolo di profeta e profetessa, e qualora tale caratteristica sia presente (evidenza risultante non dalla corrispondenza epistolare mariota, ma da altri testi, tra cui i poemi epici), essa non appare come elemento discriminante in senso negativo. In primo luogo perché di tali individui sono riportati i nomi propri (Šēlebum e Ilī-ḥaznāya, ad esempio), riconoscimento che non tutti i profeti e le profetesse hanno ottenuto, in secondo luogo perché, nel caso specifico di Šēlebum⁷¹⁹, notiamo non solo che egli sfoggia un linguaggio disinibito non usuale, ma anche che egli andò in estasi *ina bīt Annunītum*, “nel tempio della dea Annunītum”, dunque all'interno di un luogo notoriamente associato alla gestione e amministrazione del potere. L'essere parte integrante della cerchia di operatori rituali neppure sembra essere un tratto essenziale del profeta e della profetessa, dal momento che anche gli altri divinatori tecnici prendevano parte attivamente in rituali, ed è risaputo che questi ultimi godessero di maggiore considerazione da parte del re stesso.

Ciò emerge in modo vistoso, e lo è soprattutto nell'infelice caso di Urad-Gula, è la considerazione, il giudizio sociale associato all'esorcista. Pur non essendo un profeta, la sua vicenda è esemplificativa dell'importanza cruciale del giudizio della comunità come riconoscimento di un ruolo e *status* sociali. Nel momento in cui Urad-Gula viene trattato con indifferenza da parte del sovrano il biasimo sociale lo condanna all'isolamento e alla riprovazione collettiva. Sembra quasi che Urad-Gula, forte anche dell'inconcludente incontro con un profeta *raggimu*, il quale non fornisce esaurienti responsi al richiedente, abbia perso il suo ruolo sociale, e con esso anche lo *status* di cui prima godeva. La pressione sociale che vessò su Urad-Gula potrebbe aver influito anche sulla percezione verso il profeta e le profetesse: pur essendo parte della cerchia di divinatori, costoro non erano dei sapienti nell'accezione con cui ci riferiamo ai divinatori tecnici, in possesso di una vasta erudizione frutto di anni di studio e applicazione.

719 Lettere 7, 8 e 23.

Infine, sebbene Nissinen non consideri la possessione come una *conditio sine qua non* il fenomeno profetico non si realizzi⁷²⁰, Grabbe la inserisce tra gli elementi peculiari del profetismo, avvalendosi di una cospicua documentazione e lavori sul campo antropologici⁷²¹. Grabbe, inoltre, rifiuta la tesi di I. M. Lewis, secondo cui i culti di possessione venissero sfruttati dalle donne e dagli emarginati come mezzi per acquisire maggiore visibilità e prestigio sociali, ritenendo invece che questi culti sono sociologicamente centrali e non periferici⁷²². Sebbene sia appariscente il fatto che, nei testi biblici, sono solo le donne profetesse ad assumere ruoli tipicamente maschili, come quello di *leadership* (basti pensare a Deborah, Culda e Noadia), ciò non toglie che il fenomeno profetico, nei medesimi testi, non sembra essere uno strumento suscettibile di essere assunto dai ruoli sociali più bassi per acquisire riconoscimento sociale. Sembra piuttosto che sia il riconoscimento sociale a precedere l'ottenimento del titolo di profeta e profetessa, ed è proprio in tal senso che il profetismo risulta essere un fenomeno eminentemente sociale, e non marginale o marginalizzato.

720 Nissinen, "Gender and Prophetic Agency in the Ancient Near East and in Greece," in Stökl, Carvalho (eds.) *Prophets Male and Female...*, pp. 27-58.

721 Grabbe, "'Her Outdoors': An Anthropological Perspective on Female Prophets and Prophecy," *ivi*, pp. 11-26.

722 *Ivi*, pp. 23-25.

Abbreviazioni

AOAT = Alter Orient und Altes Testament.

ARM = *Archives Royales de Mari*.

BCSMS = *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies*.

BZAW = Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

CAD = The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago.

ETCSL = Electronic Text Corpus of Sumerian Literature, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>.

MARI = Mari. Annales de Recherches Interdisciplinaires.

NABU = *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*.

OLA = Orientalia Lovaniensia Analecta.

JAOS = *Journal of the American Oriental Society*.

RA = *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*.

RINAP: Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period,
<http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/corpus/>.

SAA = State Archives of Assyria.

SAAO: State Archives of Assyria Online, <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus/>.

SBL = Society of Biblical Literature.

SBLSS = Society of Biblical Literature Symposium Series.

SEL = *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico*.

Bibliografia

- Ahmed S. S., *Southern Mesopotamia in the Time of Ashurbanipal*, Berlino, 2018.
- Albright W. F., *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, Londra, 1968.
- J. Assante, “The kar.kid/ḥarīmtu, Prostitute or Single Woman? A Reconsideration of the Evidence”, *Ugarit-Forschungen: Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas* 30 (1998), pp. 5-96.
- “Bad girls and Kinky Boys? The Modern Prostituting of Ištar, her Clergy and her Cults”, in T. S. Scheer (Hrsg.), *Tempelprostitution im Altertum: Fakten und Fiktionen* (Oikumene: Studien zur antiken Weltgeschichte 6), Berlin, 2009, pp. 23-54.
- Barr J., *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford, 1968.
- Bonechi M., Catagnoli A., “Gli archivi di Mari (ca. 1820-1758 a.C.)”, in P. Matthiae (ed.), *Gli Archivi dell’Oriente Antico, Archivi e Cultura* n° 29, Roma, 1996, pp. 89-116.
- Bonnet C. e Merlo P., “Royal Prophecy in the Old Testament and in the Ancient Near East: Methodological Problems and Examples”, p. 77, *SEL* 19 (2002), pp. 77-86.
- Butler J., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “Sesso”*, Milano, 1996.
- Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, Roma-Bari, 2013.
- Fare e disfare il genere*, Sesto San Giovanni, 2014.
- Butler S. A. L., *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals* (Alter Orient und Altes Testament = AOAT 258), Münster, 1998.
- Cagni L., *Le profezie di Mari* (Testi del Vicino Oriente antico, 2: Letterature mesopotamiche 2), Brescia, 1995.
- Campos Daroca J., “Bérose de Babylone”, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, II, Parigi, 1994, pp. 95-104.

Charpin D., “Le contexte historique et géographique des prophéties dans les textes retrouvés à Mari”, *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* (= BCSMS) 23 (1992), pp. 21-31.

“Les archives de Mari au IIIe millénaire”, in S. Cluzan, J. Mouliérac, A. Bounni (éds.), *Syrie. Mémoire et civilisation*, Paris 1993, p. 107.

“Des prophètes-âpilu dans le Šumma ālu”, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* (=NABU), Paris, 2006/88, p. 90.

“Prophètes et rois dans le proche-orient amorrite: Nouvelles données, nouvelles perspectives”, in D. Charpin, J.-M. Durand (éds.), *Florilegium marianum VI: Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot*, (Mémoires de NABU 7 / Supplément à NABU n° 3), Paris, 2002, pp. 7-38.

Cooper J., “Assyrian Prophecies, the Assyrian Tree, and the Mesopotamian Origins of Jewish Monotheism, Greek Philosophy, Christian Theology, Gnosticism, and Much More”, *Journal of the American Oriental Society* 120/3 (2000), pp. 430-444.

Crouch J. L., “Ištar and the Motif of Cosmological Warrior: Assurbanipal's Adaptation of Enuma Elish”, in R. P. Gordon, H. M. Barstad (eds.) *Thus Speaks Ištar of Arbela. Prophecy in Israel, Assyria and Egypt in the Neo-Assyrian Period*, Winona Lake, Indiana, 2013, pp. 129-142.

de Jong M. J., *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets. A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies* (Vetus Testamentum, Supplements 117), Leiden-Boston, 2007.

Deist F. E., “The Prophets: are we heading for a paradigm switch?”, in V. Fritz, K.-F. Pohlmann, e H.- C.Schmitt (Hrsgg.), *Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für O. Kaiser* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft = BZAW 185), Berlin, 1989, pp.1-28.

deJ. Ellis M., “The Goddess Kititum Speaks to King Ibalpiel: Oracle Texts from Išcali”, *Mari Annales de Recherches Interdisciplinaires* (= MARI) 5, 1987, pp. 235-266.

Dossin G., “Le panthéon de Mari”, in A. Parrot et al. (eds.), *Studia Mariana*, Leiden, 1950, pp. 41-50.

“Un panthéon d’Ur III à Mari”, *Revue d’Assyriologie et d’Archéologie Orientale* (= RA) 61 (1967), pp. 97-104.

Durand J. -M., “La divination par les oiseaux”, *Mari. Annales de Recherches Interdisciplinaires* (= MARI) 8 (1997), pp. 120-121.

“La religion amorrite en Syrie à l’époque des archives de Mari”, in: G. del Olmo Lete (ed.), *Mythologie et religion des sémites occidentaux vol.1* (Orientalia Lovaniensia Analecta = OLA 162), Leuven, 2008, pp. 451-452.

“La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari”, in P. Mander, J.-M. Durand (eds.), *Mitología y religión del Oriente Antiguo*, vol 2/1. Semitas occidentales, Barcellona, 1995, pp. 127-533.

Archives épistolaires de Mari I (ARM 26/I) Paris, 1988.

“In Vino Veritas.”, *Revue d’Assyriologie et d’Archéologie Orientale* (=RA) 76 (1982), pp. 43-50.

F. Aspesi, “Considerazioni etimologiche su ebraico *nábi*”, in M. Lamberti, L. Tonelli (ed.), *Afroasiatic Tergestina. Contributi presentati al 9° Incontro di Linguistica Afroasiatica (Camito-Semita)*, Trieste, 23-24 aprile 1998, Trieste, 1999.

Fales F. M., Postgate J. N., *Imperial Administrative Records, Part I: Palace and Temple Administration* (SAA 7), Helsinki, 1992.

Farag S. M. A., Mujani W. K., “The Literary Achievements of the King Ashurbanipal (626-668 a.C.)”, *Mediterranean Journal of Social Sciences* 7/4 (2016), pp. 380-389.

Finet A., “Les symboles du cheveu, du bord du vêtement et de l’ongle en Mésopotamie”, in A. Abel, L. Herrmann, L. Flam, et al. (éds.), *Eschatologie et cosmologie* (Annales du Centre d’études des religions 3), Bruxelles, 1969, pp. 102-130.

Fleming D. E., “LÚ and MEŠ in *lúna-bi-i^{meš}* and its Mari Brethren”, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* (1993), pp. 2-4.

“Nābû and Munabbiātu: Two New Syrian religious personnel”, *Journal of the American Oriental Society* 113 (1993), pp. 175-183.

“Prophets and Temple Personnel in the Mari Archives”, in L. L. Grabbe, A. Ogden Bellis (eds.), *The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets and Other Religious Specialists in the Latter Prophets* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 408), London, 2004, pp. 44-64.

“The Etymological Origins of the Hebrew nabî’: The One Who Invokes God”, *Catholic Biblical Quarterly* 55 (1993), pp. 217-224;

Foster B. R., *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda, Maryland, 2005 (3^a edizione).

Freedman S. M., “If a City is set on a Height: The Akkadian Omen Series Šumma Alu ina Mēlē Šakin: Volume 1, Tablets 1-21”, Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 17, Philadelphia, Pennsylvania, 1998, pp. 34-35.

George A. R., *The Babylonian Gilgameš Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, vol. 1, Oxford, 2003.

Grabbe L. L., *Sacerdoti, profeti, indovini, sapienti nell’antico Israele*, Cinisello Balsamo (Milano), 1998 (ed. or. *Priests, Prophets, Diviners, Sages: A Socio-Historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel*, Trinity Press International, 1995).

“Her Outdoors”: An Anthropological Perspective on Female Prophets and Prophecy”, in J. Stökl, C. Carvalho (eds.), *Prophets Male and Female. Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East* (Society of Biblical Literature = SBL 15), Atlanta, Georgia, 2013, pp. 11-25.

Hamori E. J., “Childless Female Diviners in the Bible and Beyond”, in J. Stökl, C. Carvalho (eds.), *Prophets Male and Female. Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East* (Society of Biblical Literature =SBL 15), Atlanta, Georgia, 2013, pp. 169-191.

Hamori E. J., *Women’s Divination in Biblical Literature: Prophecy, Necromancy, and Other Arts of Knowledge*, New Haven (Connecticut)/Londra, 2015, pp. 19-40.

Huehnergard, “On the Etymology and Meaning of Hebrew nabi”, *Eretz-Israel* (1999)pp. 88-93.

Huffman H. B., “A Company of Prophets: Mari, Assyria, Israel”, in M. Nissinen (ed.), *Prophecy in its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*, Atlanta, Georgia, 2000, pp. 47-70.

“Prophecy in the Mari Letters”, *The Biblical Archeologist* 31 (1968), pp. 101-124.

Keyser, C. Bouakaze, C. Crubézy et al., “Ancient DNA provides new insights into the history of south Siberian Kurgan people”, *Human Genetics* 126 (2009), pp. 395-410.
<https://doi.org/10.1007/s00439-009-0683-0> (ultimo accesso: 6.1.2013).

Knapp A., *Royal Apologetic in the Ancient Near East*, Atlanta, Georgia, 2015.

Kramer S. N., “The Sage in Sumerian Literature. A composite portrait”, in J. L. Gammie, L. G. Perdue, *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake, Indiana, 1990, pp. 31-44.

Liverani M., *Antico Oriente. Storia società economia*, Roma-Bari, 2011 (2ª edizione).

Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele, Roma-Bari, 2004.

Machinist O., Sasson J. M., “Rest and Violence in the Poem of Erra”, *Journal of the American Oriental Society* 103 (1983), pp. 221-226.

Massenzio M., “Storia delle religioni e antropologia”, in G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi (a cura di), *Manuale di storia delle religioni*, Roma-Bari, 1998, pp. 453-463.

Merlo P., “āpilum of Mari. A Reappraisal”, *Ugarit-Forschungen: Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palastinas* 36 (2005), pp. 323-332.

Merlo P., “Il profetismo nel Vicino Oriente antico: panoramica di un fenomeno e difficoltà comparative”, *Ricerche storico bibliche* 21 (2009), pp. 55-84.

- Merlo P., Settembrini M., *Il senso della Storia. Introduzione ai Libri Storici*, Cinisello Balsamo (Milano), 2014.
- Moran W. L. , “New Evidence from Mari on the History of Prophecy”, *Biblica* 50 (1969), pp. 19-56.
- Nissinen M., “Spoken, Written, Quoted, and Invented: Orality and Writteness in Ancient Near Eastern Prophecy”, in E. Ben Zvi, M. H. Floyd (eds.), *Writings and Speech in Israelite Ancient Near Eastern Prophecy* (Society of Biblical Literature =SBL 10), Atlanta, Georgia, 2003, pp. 235-271.
- “The Socioreligious Role of the Neo-Assyrian Prophets”, in M. Nissinen (ed.), *Prophecy in its Ancient Near Eastern Context. Mesopotamian, Biblical and Arabian Perspectives* (= SBLSS 13), Atlanta, Georgia, 2000, pp. 89-114.
- “What is Prophecy? An Ancient Near East Prospective”, in M. Nissinen (ed.) *Prophetic Divination. Essays in Ancient Near Eastern Prophecy*, Berlin-Boston (Massachusetts), 2019, pp. 76-85.
- Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch: Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11* (Alter Orient Und Altes Testament AOAT 231), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1991, p. 228.
- Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (Society of Biblical Literature = SBL 12), Atlanta, 2003.
- References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources* (SAAS 7), Helsinki 1998.
- “Comparing Prophetic Sources: Principles and a Test Case”, in M. Nissinen (ed.) *Prophetic Divination. Essays in Ancient Near Eastern Prophecy*, Berlin-Boston (Massachusetts), 2019, pp. 377-396.
- Noth M., *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*, Edinburg-London, 1967.
- Oppenheim A.L., *L'antica Mesopotamia, ritratto di una civiltà*, Roma, 1980.
- Parpola S., *Assyrian Prophecies* (SAA 9), Helsinki, 1997.
- Letters from Assyrian and Babylonian Scholars* (SAA 10), Helsinki, 1993.

Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. Part II: Commentary and Appendices (Alter Orient und Altes Testament =AOAT 5/2), Neukirchen-Vluyn, 1983.

The Correspondence of Assurbanipal, Part I: Letters from Assyria, Babylonia, and Vassal States (SAA 21), Helsinki, 2018.

“The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy”, *Journal of Near Eastern Studies* 52/3 (1993), pp. 161-208.

Peled I., “assinnu and kurgarru Revisited”, *Journal of Near Eastern Studies* 73/2 (2014), pp. 283-297.

“kula’ūtam epēšum: Gender Ambiguity and Contempt in Mesopotamia”, *Journal of American Oriental Society* 135/4 (2015), pp. 751-764.

Pongratz-Leisten B., “The Writing of the God and the Textualization of Neo-Assyrian Prophecy”, Institute for Advanced Study, Princeton, autopubblicato: https://www.academia.edu/369483/The_Writing_of_the_God_and_the_Textualization_of_NeoAssyrian_Prophecy. (ultimo accesso: 5.5.2020)

Radner K., “The Trials of Esarhaddon: the Conspiracy of 670 a.C.”, in P. Miglus, J. M. Cordoba (eds.), *Assur y su entorno. En homenaje a los arqueólogos de Assur*, Isimu: Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad 6, Madrid, 2007, pp. 165-184.

Ramet S. P., “Gender Reversals and Gender Cultures. An Introduction”, in S. P. Ramet (ed.), *Gender Reversal and Gender Cultures. Anthropological and historical perspectives*, London-New York City (New York), 1996, pp. 1-21.

Römer W. H. Ph., *Frauenbriefe über Religion, Politik und Privatleben in Māri: Untersuchungen zu G. Dossin, Archives royales de Mari X (Paris 1967)* (Alter Orient Und Altes Testament = AOAT 12), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1971.

Sasson J. M., “The Posting of Letters with Divine Message”, in D. Charpin e J.-M. Durand (eds.), *Florilegium marianum II: Recueil d’études à la mémoire de Maurice Birot* (Mémoires de N.a.B.U. 3/ Supplément à N.A.B.U. no. 2), Paris, 1994, pp. 299-316.

- “Water Beneath Straw. Adventures of a Prophetic Phrase in the Mari Archives.”, in Z. Zevit, S. Gitin, M. Sokoloff (eds.) *Solving Riddles and Untying Knots*, Winona Lake, Indiana, 1995, pp. 599-608.
- From the Mari Archives. An Anthology of Old Babylonian Letters*, Winona Lake, Indiana, 2015.
- Schaper J., “Prophecy in Israel and Assyria: are we comparing apples and pears? The Materiality of Writing and the Avoidance of Parallelomania”, in R. P. Gordon, H. M. Barstad (eds.), “*Thus speaks Ishtar of Arbela*”. *Prophecy in Israel, Assyria and Egypt in the Neo-Assyrian Period*, Winona Lake, Indiana, 2013, pp. 225-238.
- Scheuer B., “Huldah: A Cunning Career Woman?”, in B. Beking, H. B. Barstad (eds.), *Prophecy and Prophets in Stories: Papers Read at the Fifth Meeting of the Edinburgh Prophecy Network, Utrecht, October 2013* (Old Testament Studies 65), Leiden-Boston (Massachusetts), 2015, pp. 104-130.
- Schökel L. A., *Dizionario di ebraico biblico*, Cinisello Balsamo (Milano), 2013.
- Spalinger A., “Ashurbanipal and Egypt: A Case Study”, *Journal of the American Oriental Society* 94/3, (1974), pp. 316-328.
- Stökl J., *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison* (Culture and History of the Ancient Near East 56), Leiden-Boston (Massachusetts), 2012.
- “Gender ‘Ambiguity’ in Ancient Near Eastern Prophecy? A Reassessment of the Data Behing a Popular Theory”, in Stökl, Carvalho *Prophets Male and Female. Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East* (Society of Biblical Literature 15, Atlanta, Georgia, 2013, pp. 59-79.
- Stökl J., Carvalho C. (eds.), *Prophets Male and Female. Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East* (Society of Biblical Literature 15), Atlanta, Georgia, 2013.
- Stol M., *Letters from Collections in Philadelphia, Chicago and Berkeley*, Leiden, 1986.
- Stol, *Women in the Ancient Near East*, Boston/Berlin, 2016
- Szemerényi O., *Four old iranian ethnic names: Scythian - Skudra - Sogdian – Saka*, Vienna, 1980, pp. 21-22.

Tadmor H., “The Aramaization of Assyria: Aspects of Western Impact”, in H. Kühne, H. J. Nissen, Hans J. Renger (Hrsgg.), *Mesopotamien und seine Nachbarn: politische und kulturelle Wechselbeziehungen im alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr.* (XXV Rencontre Assyriologique Internationale, Berlin 3. bis 7. Juli 1978) (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 1), Berlin, 1987, 1987, pp. 449-470.

Teppo S., *Women and their Agency in the Neo-Assyrian Empire*, Master’s Thesis, University of Helsinki, 2005. <https://core.ac.uk/download/pdf/14914783.pdf> (data ultimo accesso: 1.5.2020).

Tervanotko H., “Speaking in Dreams: the Figure of Miriam and Prophecy”, in Stökl J., Carvalho C. (eds.), *Prophets Male and Female. Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East* (Society of Biblical Literature 15), Atlanta, Georgia, 2013.

Van der Mieroop M., *A History of the Ancient Near East (ca. 3000 – 323 BC)*, Malden, MA, 2007 (2^a edizione).

van der Toorn K., “A Prophetic Role-Play Mistaken for an Apocalyptic Vision (ARM XXVI no. 196)”, *NABU*, Paris, 1998/2, pp. 3-4.

“From Her Cradle to Her Grave: The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman”, *Journal for the Study of the Old Testament* 21 (1994), p. 82.

“Old Babylonian Prophecy Between the Oral and the Written”, *Journal of Northwest Semitic Languages* (=JNSL) 24 (1998), pp. 55-70. [Ristampato in E. Ben Zvi (ed.), *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy* (Society of Biblical Literature, Symposium Series 13), Atlanta, Georgia, 2000, pp. 219-234].

Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible, Boston, 2007.

Weippert M., “König, fürchte dich nicht!”, *Assyrische Prophetie im 7. Jahrhundert v. Chr.*”, (recensione di S. Parpola, *Assyrian Prophecies* (SAA 9), Helsinki, 1997), *Orientalia NS* 71 (2002), pp. 1-54.

“Prophetie im Alten Orient”, in M. Görg, B. Lang (Hrsgg.) *Neues Bibel-Lexikon*, Lief. 11, Zürich-Düsseldorf, 1997, pp. 196-200.

Wilson R., *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia, Pennsylvania, 1980.

Zenger E., *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia, 2013 (3^a edizione aggiornata e aumentata dell'originale ted. *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, 1995).

Zsolnay I., "The Misconstrued Role of the Assinnu in Ancient Near Eastern Prophecy", in J. Stökl, C. Carvalho (eds.) *Prophets Male and Female. Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East* (SBL 15), Atlanta, Georgia, 2013, pp. 81-99.