

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI  
"L'ORIENTALE"

## LECTURA DANTIS 2002-2009

*Dolce color d'oriental zaffiro*  
(*Purg.* I 13)

omaggio a Vincenzo Placella  
per i suoi settanta anni

*A cura di*  
ANNA CERBO  
*con la collaborazione di*  
MARIANGELA SEMOLA

Tomo III  
2006 e 2008



NAPOLI 2011

*Lectura Dantis 2002-2009*  
*omaggio a Vincenzo Placella per i suoi settanta anni*

Opera realizzata con il contributo del  
Dipartimento di Studi Letterari e Linguistici dell'Europa  
e con i Fondi di Ricerca di Ateneo

© 2011, UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

ISBN 978-88-95044-90-3

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"  
[www.unior.it](http://www.unior.it)

IL TORCOLIERE • *Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo*  
Edizione 2011

## INDICE

### Tomo III

#### LECTURA DANTIS 2006 e 2008

##### *Lectura Dantis 2006*

(a cura di Anna Cerbo)

SIMONETTA GRAZIANI, «L'inferno è pieno di terrore!». <i>Terrore della morte e angoscia dell'oltretomba nella Mesopotamica antica</i>	769
LUCIA BATTAGLIA RICCI, <i>L'allegoria dantesca: il contributo dei primi commentatori</i>	795
VITTORIO COZZOLI, <i>Il fondamento della polisemia dantesca</i>	817
SERGIO SCONOCCHIA, <i>Dante tra mito classico e riuso cristiano</i>	847
ERMANNIO CARINI, <i>Maria nella Divina Commedia e in Leopardi</i>	877
NICOLÒ MINEO, <i>Tra «lecturae» e testo: simonia e «profetismo» nel canto XIX dell'Inferno</i>	899
FRANCESCO TATEO, <i>Il canto XXIII dell'Inferno</i>	929
MARIA TERESA GIAVERI, «De soi à soi»: <i>Paul Valéry e Dante Alighieri</i>	947
COSTANTINO NIKAS, <i>Dante in Grecia</i>	957

##### *Lectura Dantis 2008*

(a cura di Mariangela Semola)

ROBERTO MERCURI, <i>Percorsi e strategie del racconto nella Comedia di Dante</i>	975
CARMELA BAFFIONI, <i>Dante e l'Islam</i>	993
GIUSEPPE ANTONIO CAMERINO, «Se fior la penna abborra». <i>Inferno XXV e le invenzioni del mutare e trasmutare</i>	1011
CLAUDIO SENSI, <i>Il canto XXVII dell'Inferno</i>	1029
SERGIO CRISTALDI, <i>Il canto XXVIII dell'Inferno</i>	1057
ANDREA BATTISTINI, <i>Il canto XXIX dell'Inferno</i>	1121

MATTEO PALUMBO, <i>Appunti su Monti, Dante e la mitologia</i>	1147
<i>Indice dei nomi</i>	1157

SIMONETTA GRAZIANI

«L'INFERNO È PIENO DI TERRORE!»  
TERRORE DELLA MORTE E ANGOSCIA  
DELL'OLTRETOMBA NELLA MESOPOTAMICA ANTICA\*

PREMESSA

La concezione della morte e della vita ultraterrena nella civiltà mesopotamica è ricostruibile in base ad un'ampia ed eterogenea documentazione che si distribuisce in un arco temporale di tre millenni circa e che è espressione della civiltà sumerica (III millennio a.C.) e di quanto di essa è stato recepito e variamente rielaborato in quella assiro-babilonese (II-I millennio a.C.).

Con questa premessa va da sé che la presentazione che se ne fa in questa sede altro non può essere se non una visione d'insieme, peraltro assai sintetica, delle concezioni di fondo sulla morte e sulla vita ultraterrena nella Mesopotamia antica. Un'analisi diacronica dell'escatologia sumero-accadica e della sua evoluzione nel corso del tempo è cosa ardua e complessa a motivo della disomogeneità delle fonti e della loro diversa distribuzione spazio-temporale: pertanto, nel delineare il quadro delle concezioni escatologiche della Mesopotamia preclassica non si terrà conto qui della diacronia della documentazione<sup>1</sup> e dunque delle inevitabili variazioni occorse nell'arco di un così

---

\* Presento qui il testo, riveduto e aggiornato, della conferenza che tenni nell'ambito delle prestigiose *Lecturae Dantis* su invito del professor Vincenzo Placella, ideatore e anima di una brillante iniziativa che per molti anni ha scandito la vita scientifica dell'Università di Napoli "L'Orientale" e alla cui sensibilità e curiosità storica si deve una stagione indimenticabile di incontri pluridisciplinari nell'ottica di una feconda interazione culturale fra Occidente e Oriente. All'onore che ebbi a partecipare alle *Lecturae* si aggiunge ora il piacere di dedicare questo studio all'insigne italianista, indimenticabile e signorile figura di studioso che tanto lustro ha portato al nostro Ateneo. Ai Curatori dell'opera va il mio ringraziamento per il gentile invito a parteciparvi. Il virgolettato del titolo è una citazione da *La visione degli Inferi di un principe assiro*, per cui si veda più avanti.

<sup>1</sup> Parte della documentazione, specie i testi letterari che ne costituiscono una porzione cospicua, è costituita da recensioni diverse, nel tempo, di uno stesso testo o dalla confluenza in un unico testo, per così dire "canonico", di tradizioni più antiche. Un

lungo lasso di tempo. Se queste variazioni possono apparire, e di fatto appaiono, come stridenti contraddizioni o incongruenze all'interno della medesima tradizione culturale, è perché esse riflettono il mutamento del pensiero e/o le rielaborazioni delle scuole teologiche nel tempo, le quali, se sono l'inevitabile portato di cambiamenti sul piano ideologico, economico, sociale, politico<sup>2</sup>, tuttavia non pregiudicano la profonda e sostanziale unità culturale della Mesopotamia antica, della quale, del resto, gli stessi mesopotamici mostrarono sempre di avere consapevolezza.

## 1. CONSIDERAZIONI GENERALI

La morte è senza alcun dubbio un'esperienza universale («La morte brutale recide l'umanità»)<sup>3</sup> e come tale induce una riflessione anche nel pensiero mesopotamico suscitando le eterne domande sul perché, sul come, su cosa resta dell'uomo dopo di essa e cosa c'è dopo<sup>4</sup>. Secondo J. Bottéro<sup>5</sup> le risposte, in una società che non sa ragionare se non per immagini e non conosce l'astrazione, vengono dalla mitologia, quell'«immaginazione calcolata», alla quale anche la morte viene

---

esempio per tutti è rappresentato dal *Poema di Gilgameš* nella recensione ninivita della Biblioteca di Assurbanipal (VII sec. a.C.) nella quale confluiscono testi e tradizioni più antichi relativi all'eroe mesopotamico risalenti fino al III millennio e che costituisce una fonte importante per ricostruire l'escatologia mesopotamica.

2 Sul piano generale si può dire che l'interesse escatologico sembra accrescersi a cavallo fra il II e il I millennio a.C. allorché una serie di testi letterari, a cominciare dalla già citata recensione ninivita di Gilgameš, pone particolare attenzione alla sorte dell'uomo dopo la morte. Si veda più avanti.

3 *Poema di Gilgameš*, Tav. X: 307: nelle citazioni del poema (d'ora in avanti *Gilgameš*) si fa qui riferimento alla numerazione delle righe di ANDREW R. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Vols. I-II, Oxford, Oxford University Press 2003, che rappresenta il più recente di una lunga tradizione di studi sulla saga dell'eroe mesopotamico. Per una traduzione italiana sia dell'epopea classica sia del complesso dei testi che in essa sono rifluiti si veda GIOVANNI PETTINATO, *La saga di Gilgamesh*, Milano, Rusconi 1992.

4 Sull'assenza di una dottrina escatologica nelle religioni politeistiche dell'antichità orientale e classica cfr. PAOLO XELLA, *Sur la nourriture des morts. Un aspect de l'éschatologie mésopotamienne in Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVIème Rencontre Assyriologique Internationale* (Mesopotamia 8), Bendt Alster (ed.), Copenhagen, Akademisk Forlag 1980, p. 151.

5 JEAN BOTTÉRO, *La Mythologie de la Mort en Mésopotamie ancienne in Death in Mesopotamia*, p. 25. Il fondamentale studio dell'assiriologo francese sulla concezione della morte è stato ripubblicato, aggiornato, in traduzione italiana: *La mitologia della morte nell'antica Mesopotamia in Archeologia dell'Inferno*, a cura di Paolo Xella, Verona, Etesdue edizioni 1987, pp. 49-93. Si veda pure, più di recente, BRIGITTE LION, *La mort, les mortes in Et il y eut un esprit dans l'Homme. Jean Bottéro et la Mésopotamie*, Xavier Faivre, Brigitte Lion, Cécile Michel (a cura di), Paris, de Boccard 2009, pp. 277-290.

ricondotta. Non sorprende pertanto che la documentazione scritta sul nostro tema consista soprattutto in composizioni letterarie a carattere mitologico, epico, religioso, sapienziale<sup>6</sup>. Fonti accessorie – oblique, si potrebbe dire, ma non per questo meno produttive – sono poi testi tipologicamente assai diversi fra loro per natura e finalità e non necessariamente o in prima istanza direttamente connessi al problema della morte. Fra questi si annoverano testi celebrativi della regalità, iscrizioni funerarie<sup>7</sup>, rituali esorcistici e testi magico-medici, collezioni di *omina*, testi cultuali e lessicali, inni, preghiere, formule di maledizione, documenti epistolari e persino economico-amministrativi relativi alle spese per le cerimonie funebri e per il culto dei defunti.

Da questa eterogeneità delle fonti – natura, finalità, epoca – deriva necessariamente che non tutte possono essere storicamente valutate allo stesso modo: in una parola, esse vanno di volta in volta ricondotte al contesto – culturale, sociale – da cui originarono, e dunque allo scopo per il quale furono prodotte. Vero questo, emerge tuttavia con chiara evidenza il fondo culturale comune, il nucleo essenziale della tradizione al quale le fonti, tutte, si riallacciano, in ragione della generale uniformità nel tempo e nello spazio della cultura mesopotamica.

Dal punto di vista generale va subito detto che la morte, eccezion fatta per alcuni individui “eccellenti” ai quali è stata concessa l’immortalità, distingue l’uomo dagli dèi: «Quando gli dèi crearono l’umanità, la morte stabilirono per l’umanità, la vita tennero per sé»<sup>8</sup>. E tuttavia, in apparente antinomia a questa legge, alla morte non sfuggono neppure gli dèi – alcuni – che però non invecchiano e trapassano come i comuni mortali bensì muoiono di morte violenta, perché sono mostri (*Lugal-e*) o perché la loro morte è funzionale alla successione di una nuova generazione di dèi (*Teogonia di Dunnu*,

---

6 «La civiltà mesopotamica non ha creato una filosofia, o, comunque, non ha prodotto opere di pensiero riflesso in cui il problema della vita e del mondo siano oggettivamente posti e analizzati in sede teorica. A differenza dell’India, che ha visto tutto (si può dire) sotto forma di pensiero riflesso e di filosofia, la Mesopotamia non ci ha lasciato nulla assolutamente che possa paragonarsi a un sistema filosofico, né, tanto meno, vi sono tracce di scuole filosofiche. È questo un aspetto che distingue nettamente il vicino Oriente antico (Egitto, Mesopotamia, Palestina, Asia Minore) dal medio e estremo Oriente»: GIORGIO R. CASTELLINO, *Sapienza babilonese*, Torino, Società Editrice Internazionale 1962, p. 9.

7 Da non intendersi come epitaffi, essendo poste nella tomba allo scopo di identificare il defunto ma soprattutto di rammentare il rispetto dovuto alla tomba stessa: cfr. in proposito BOTTÉRO, *Les inscriptions cunéiformes funéraires* in *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Gherardo Gnoli, Jean-Pierre Vernant (éds.), Cambridge, Cambridge University Press 1982, pp. 373-406.

8 *Gilgameš*, versione antico-babilonese, Tav. X, col. III: 3-5; cfr. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, cit., vol. I, pp. 278-279.

*Poema della Creazione*) o alla creazione dell'uomo (*Poema della Creazione, Atramḫasis*)<sup>9</sup>.

Destino ineluttabile dell'uomo – «andare al proprio destino» è sinonimo di «morire» – la morte è concepita senza speranza di vita futura: non c'è nozione di salvezza dalla morte corporale, così come dalla colpa, dal peccato, dalle miserie della condizione umana. Non c'è neppure un giudizio morale che determini una diversa retribuzione nell'Aldilà. La morte non è neanche il Nulla assoluto, bensì un cambiamento di stato, l'ultima metamorfosi dell'uomo, che conduce a un nuovo tipo di esistenza, una non-vita, avvolta nel mistero ma di certo negativa. Da qui dunque il terrore e l'angoscia della morte che generano nell'uomo atteggiamenti variabili<sup>10</sup>: passivo, perché la morte è inevitabile persino per il più grande dei re e a nulla vale opporvi resistenza (*Morte di Gilgameš*)<sup>11</sup>; agnostico, perché ciò che la morte implica è sconosciuto: «nessuno può vedere la morte, nessuno può vedere il volto della morte, nessuno può udire la voce della morte» (*Gilgameš*, Tav. X: 304-306); ma anche di accettazione totale, perché la morte è il rischio necessario per conseguire quella sorta di immortalità che è la fama: «Se io cadrò (= morirò) avrò stabilito il mio nome (= guadagnato la fama)!»<sup>12</sup>. È questo l'atteggiamento eroico di Gilgameš, come Ulisse «ingoiato dal labirinto dell'avventura»<sup>13</sup> e sopraffatto dall'ardore di «divenir del mondo esperto e de li vizi umani e del valore»<sup>14</sup>. Per contro, la morte è incomprensibile e perciò inaccettabile specie per i bambini: alla sorellina incredula che lo rimprovera per il dolore causato alla madre e lo invita ad alzarsi il morto risponde

---

<sup>9</sup> L'aporia teologica della morte di dèi è oggetto di ampio dibattito, pertanto si rimanda qui alla sintesi di LUIGI CAGNI, *Il mito babilonese di Atramḫasis. Mondo divino, creazione e destino dell'uomo, peccato e diluvio*, «Rivista Biblica» XXIII (1975), pp. 239-240 e nota 33; si veda pure WILFRED G. LAMBERT, *The Theology of Death in Death in Mesopotamia*, cit., pp. 64-65.

<sup>10</sup> THORKILD JACOBSEN, *Death in Mesopotamia in Death in Mesopotamia*, cit., pp. 19-24.

<sup>11</sup> SAMUEL NOAH KRAMER, *The Death of Gilgameš*, «Bulletin of American School of Oriental Research» 94 (1944), pp. 2-12. Per questo e gli altri antecedenti sumerici del Poema di Gilgameš cfr. ora GEORGE, *The Babylonian Gilgameš Epic*, vol. I, pp. 4-22, in particolare pp. 14-17. Per la traduzione italiana si veda PETTINATO, *La saga di Gilgameš*, cit., pp. 343-347.

<sup>12</sup> *Gilgameš*, versione antico-babilonese, Tav. III, col. IV: 148; cfr. GEORGE, *The Babylonian Gilgameš Epic*, vol. I, cit., pp. 200-201.

<sup>13</sup> VITTORIO SERMONTI, *L'Inferno di Dante*, Milano, Rizzoli 2001, p. 476.

<sup>14</sup> DANTE, *Inf.* XXVI, 97-99. Per un accostamento fra la saga di Gilgameš e la *Commedia* dantesca si veda PIETRO MANDER, *Gilgameš e Dante: due itinerari alla ricerca dell'immortalità* in *Miscellanea di studi in onore di Raffaele Sirri*, a cura di Vincenzo Placella e Matteo Palumbo, Napoli, Federico & Ardia 1995, pp. 281-297.



che non gli è concesso<sup>15</sup>.

La riflessione sulla morte è il corollario della riflessione sulla vita e sulla sofferenza – fisica e psicologica – che essa riserva all'uomo e verso la quale le fonti rivelano il medesimo atteggiamento di rassegnazione e/o di ribellione. La morte, come la sofferenza, è un dato ineliminabile, perché parte della vita stessa, anzi vita e morte sono intimamente legate perché la morte è all'origine stessa della vita, del cosmo come dell'uomo.

Secondo le concezioni cosmogoniche mesopotamiche, documentate in un considerevole numero di testi letterari di varia natura ed epoca<sup>16</sup>, la creazione non avviene *ex-nihilo*, ma è piuttosto un processo di organizzazione del caos primordiale. Nel *Poema della Creazione*<sup>17</sup>, vera *summa* delle concezioni cosmogoniche mesopotamiche, si narra dei primordi (*enūma eliš* «Quando Lassù») in cui Apsû, il dio delle acque dolci, e Tiāmat, la madre-abisso che rappresenta le acque salate del mare, «mescolavano assieme le loro acque» (Tav. I: 5). Questa mescolanza è all'origine della creazione tutta, a partire dalle successive generazioni di dèi, i quali però con il loro tumulto disturbano la coppia primordiale che ne decide perciò l'eliminazione. Il progetto di deicidio di massa è però scoperto e scongiurato: Apsû verrà ucciso e Tiāmat sarà sconfitta dal giovane dio Marduk, divenuto il campione degli dèi, il quale, dopo averla uccisa, ne smembra il corpo creandone dalle due metà il Cielo e la Terra con quanto essa contiene.

La creazione dell'uomo rappresenta l'ultimo atto, quasi una sorta di appendice finale, del processo creativo, funzionale alla sua destinazione di provvedere alla cura e al sostentamento degli dèi<sup>18</sup>. Nel mito

---

15 FRANÇOIS THUREAU-DANGIN, *Passion du dieu Lillu*, «Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale» XIX (1922), pp. 175-185, parzialmente riveduto in DINA KATZ, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Bethesda, CDL Press 2003, pp. 205-207.

16 Per un'agevole ed esaustiva sintesi della documentazione e la sua valutazione storico-critica cfr. LUIGI CAGNI, *Miti di origine, miti di caduta e presenza del femminile nella loro tradizione interpretativa: considerazione sui dati della tradizione sumerica e babilonese-assira in Miti di origine, miti di caduta e presenza del femminile nella loro tradizione interpretativa*. XXXII Settimana Biblica Nazionale (Ricerche storico-bibliche 6), a cura di Gian Luigi Prato, Bologna, Edizioni Dehoniane 1994, pp. 13-46.

17 Noto anche come *Enūma eliš*, dall'incipit della composizione. Per la traduzione italiana ed un ampio inquadramento storico-critico cfr. JEAN BOTTÉRO, SAMUEL NOAH KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia* (trad. it. di *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard 1989), Torino, Einaudi 1992, pp. 640-722.

18 Il complesso delle fonti sumero-accadiche documenta due diverse concezioni circa le modalità della creazione dell'uomo: al pari delle piante l'uomo spunta dalla terra fecondata dagli dèi, (emersione); l'uomo è creazione divina, ottenuta da un impasto di argilla e sangue (eventualmente anche carne) di un dio messo a morte (formazione).

di *Atramḫasīs*<sup>19</sup> è opera della dea-madre Nintu mediante un impasto di argilla con il sangue e la carne di un dio, ucciso deliberatamente a questo scopo: «Con la sua carne e il suo sangue Nintu mescolerà dell'argilla: così saranno legati il dio e l'uomo, riuniti nell'argilla»<sup>20</sup>. Le stesse modalità (fatta eccezione per la carne del dio ucciso) sono presenti nel *Poema della Creazione*, più recente di *Atramḫasīs* (fine II mill. a.C.), dove l'artefice è Marduk: «Voglio condensare del sangue, costituire un'ossatura e creare così un Prototipo umano che si chiamerà "Uomo"!»<sup>21</sup>.

La morte viene introdotta in seguito, per porre un freno alla chiasosa e prolifica massa del genere umano: essa appare dunque come «correttivo del sistema di funzionamento del mondo»<sup>22</sup> e diviene il segno che distingue l'uomo dagli dèi<sup>23</sup>. E però, se la morte è destino

---

Questa seconda concezione è espressa in almeno 9 miti (2 in sumerico, 5 in accadico, 1 bilingue sumero-accadico, 1 in greco), che testimoniano il perdurare di una tradizione lunghissima, praticamente ininterrotta, dal II millennio al III secolo a.C. Si veda in proposito CAGNI, *Miti di origine*, cit., pp. 25-30.

19 O *Il Grande Saggio*, rappresenta la fonte più antica (prima metà II mill. a.C.) e articolata della creazione dell'uomo per quanto concerne sia la sua progettazione e destinazione sia la sua esecuzione mediante un impasto di argilla con il sangue e la carne di un dio. Il testo è stato ricostruito da WILFRED G. LAMBERT, ALAN R. MILLARD, *Atramḫasīs. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford, Clarendon Press 1969. Per la traduzione italiana cfr. BOTTÉRO, KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, cit., pp. 560-639. Per l'esemplare della biblioteca neo-babilonense di Sippar, riportata alla luce dagli scavi iracheni della metà degli anni '80 del secolo scorso, cfr. ANDREW R. GEORGE, FOUAD N. H. AL-RAWI, *Tablets from Sippar Library VI. Atramḫasīs*, «Iraq» LVIII (1996), pp. 147-190. Per la creazione, natura e destinazione dell'uomo cfr. BOTTÉRO, *La creation de l'homme et sa nature dans le poème d'Atramḫasīs* in *Societies and Languages of the Ancient Near East. Studies in Honour of I. M. Diakonoff*, Warmington, Aris and Philips 1982, pp. 24-32; CAGNI, *Il mito babilonense di Atramḫasīs*, cit., pp. 225-231; per i paralleli biblici di *Genesi* 1, 26-29, e 2, 4-15 cfr. ID., *La destinazione dell'uomo al lavoro secondo Genesi 2 e secondo le fonti sumero-accadiche*, «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli», XXXIV (1974), pp. 31-44. Il mitema, accadico e non sumerico, è presente anche nel testo bilingue sumerico-accadico da Assur KAR 4 per il quale cfr. la traduzione italiana in BOTTÉRO, KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, cit., pp. 535-541.

20 Tav. I: 210-213: BOTTÉRO, KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, cit., p. 571.

21 Tav. VI: 5-6: BOTTÉRO, KRAMER, *ivi*, p. 679. Questa tradizione antropologica è ancora presente nei *Babyloniaká* di Berosso, sacerdote di Marduk a Babilonia nel III sec. a.C. L'opera, in greco e dedicata ad Antioco I in occasione della sua intronizzazione (281 a.C.), è pervenuta attraverso gli *excerpta* di Alessandro Poliistore, Eusebio di Cesarea e Giorgio Sincello. Cfr. STANLEY M. BURSTEIN, *The «Babyloniaca» of Berossus*, Malibu, Undena Publications 1978.

22 CLELIA MORA, MARIA GRAZIA MASETTI-ROUAULT, *Il "mondo" nell'antica Mesopotamia*, in *Kosmos. La concezione del mondo nelle civiltà antiche*, a cura di Cristiano Dognini, Alessandria, Edizioni dell'Orso 2002, p. 16.

23 La morte corporale dell'uomo è garantita dalla presenza nell'impasto del prototipo dell'argilla (accadico *ṭiddu*) «à la fois l'emblème et la cause du caractère terrestre et

dell'uomo è dunque anche destino degli dèi? – La contraddizione è tuttavia solo apparente, perché la morte delle divinità precosmiche è funzionale al processo stesso della creazione<sup>24</sup>.

## 2. LA MORTE E I MORTI

La morte (*mūtu*) è dunque destino dell'uomo, ma una volta compiutosi e raggiunta l'Oltretomba, la "Terra senza ritorno", cosa sopravvive di esso quando ha fatto «il salto dall'aldiquà nell'aldilà»<sup>25</sup>? Due elementi continuano a sussistere: uno materiale e visibile, lo scheletro, l'altro immateriale e definitivo, l'*eṣemmu*.

2.1. Lo scheletro (*eṣemtu*, *eṣmāte* "ossa") è la struttura portante dell'essere umano, progettata e realizzata dal sommo creatore mitico Marduk. Da qui il grande rispetto per le tombe, considerate luogo sacro, e per i resti mortali che in esse trovano riposo. Le ossa degli antenati vengono portate con sé in caso di espatrio, come narrano gli Annali del re assiro Sennacherib a proposito del re babilonese Merodach-baladan da lui sconfitto e costretto alla fuga<sup>26</sup>. Per contro, la violazione delle tombe, l'esumazione e l'esposizione o dispersione delle ossa degli antenati costituivano oltraggio a tal punto da divenire una delle tecniche di annientamento del nemico:

Le tombe dei loro re, antichi e recenti [...] devastai, distrussi.  
Esposi le loro ossa al sole e le deportai in Assiria. Imposi ai loro spiriti di non riposare in pace, mai, privandoli delle offerte funebri e delle libagioni d'acqua<sup>27</sup>.

Dopo aver sconfitto il re dell'Elam ed averne distrutto la capitale Susa, l'azione sacrilega di Assurbanipal d'Assiria nei confronti dei resti mortali degli antenati dei vinti ha il senso dell'annientamento totale, definitivo, a partire dalle radici: i vivi esistono grazie alle radici costituite dai morti, i morti possono esistere solo grazie alle offerte e alle cure dei vivi. Vita e morte sono dunque categorie interdipendenti: i vivi rappresentano il presente, i morti il passato da cui il presente

---

périssable des choses, puisque, à la mort, toutes retourneraient en l'argile»: BOTTÉRO, *La creation de l'homme*, cit., p. 25.

24 Cfr. più sopra e nota 9.

25 GIANFRANCO CONTINI, *Leggere Dante*, in SERMONTI, *L'Inferno di Dante*, p. IX.

26 DANIEL D. LUCKENBILL, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, vol. II, Chicago, The University Chicago Press 1927, p. 153, § 345.

27 Così il re assiro Assurbanipal dopo la conquista e la distruzione di Susa: cfr. LUCKENBILL, *Ancient Records*, cit., vol. II, p. 310, § 810.

scaturisce e che non può esistere senza il passato<sup>28</sup>. Il defunto insepoltto o le cui ossa siano state disperse è un essere senza nome<sup>29</sup> e pertanto non può beneficiare dei riti funebri che gli consentono una vita, sia pure grama, nell'oltretomba. Di qui il ricorso alle maledizioni, che insistono sulla mancata discendenza e/o sull'annientamento della progenie, contro chiunque oserà profanare la tomba<sup>30</sup>. In ragione delle conseguenze negative che comporta sul piano della cura del defunto e della sua vita nell'Aldilà, la privazione della sepoltura è invece la pena gravissima comminata alla donna che si è procurata volontariamente l'aborto<sup>31</sup>.

2.2. L'*etemmu* è «l'ultimo aspetto assunto dall'Uomo, testimonianza di continuità d'esistenza dopo la morte»<sup>32</sup>. Sorta di calco dell'essere vivente al quale rassomiglia e che rappresenta e sostituisce, inconsistente ed etereo, abita il mondo ultraterreno e conserva le facoltà corporali e spirituali che aveva da vivo: necessita di cibo e di acqua, soffre e gioisce.

La rappresentazione dei trapassati nelle fonti non è però univoca. Nel *Poema di Gilgamesh*<sup>33</sup>, lo spettro di Enkidu, uscito per breve tempo

28 ELENA CASSIN, *Le mort: valeur et représentation en Mésopotamie ancienne*, in *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, cit., pp. 355-372.

29 Nella civiltà mesopotamica "nominare", nel senso di dare un nome, è considerato un vero e proprio atto creatore: fra le parole e le cose, il nome e ciò che esso designa, e dunque il nome proprio e l'individuo che lo porta, vi è un legame indissolubile. L'atto stesso della creazione dell'uomo primigenio si concretizza nel momento in cui il dio creatore gli attribuisce e ne pronuncia il nome.

30 BOTTÉRO, *Les inscriptions cunéiformes funéraires*, cit., pp. 383-387. Per le formule di maledizione in genere cfr. FRANCESCO POMPONIO, *Formule di maledizione della Mesopotamia preclassica*, Brescia, Paideia 1990.

31 Codice delle leggi medio-assire, tav. A, § 53, col. VII: 92-102, per cui si veda GUILLAUME CARDASCIA, *Les lois assyriennes*, Littératures ancienne du Proche Orient, Paris, Les éditions du Cerf 1969, pp. 244-247.

32 BOTTÉRO, KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, cit., p. 621. Per una sintesi del dibattito sull'*etemmu* in *Atramḫasis* ('segno' della morte o 'segno' della vita) si veda CAGNI, *Il mito babilonese di Atramḫasis*, cit., pp. 241-242. Più recentemente il dibattito è ripreso da BOTTÉRO, *La création de l'homme*, per il quale l'*etemmu* è insito nella natura stessa e nel destino dell'uomo e si riconduce all'elemento divino (il sangue e la carne del dio ucciso) che compone l'impasto dell'uomo primigenio. Garanzia di una sopravvivenza dopo la morte, rappresenta un privilegio che «tout modeste qu'il soit, ne saurait être explicable à partir de l'argile, ce qui fait de l'Homme un être périssable» (p. 30). Nei testi religiosi e magici invece l'*etemmu* rappresenta senza equivoci il *Totengeist*, lo spirito dei defunti. Sull'*etemmu* cfr. pure JERROLD S. COOPER, *The Fate of Mankind. Death and Afterlife in Ancient Mesopotamia*, in *Death and Afterlife. Perspectives of World Religions*, H. Obayashi (ed.), New York, Greenwood Press 1992, pp. 19-33.

33 Tav. XII, l'ultima dell'epopea classica, che riprende, traducendola in accadico quasi alla lettera, l'ultima parte del poema sumerico *Gilgamesh, Enkidu e gli Inferi*. In essa

dagli Inferi «come una folata di vento», appare immutato nell'aspetto: è però solo un'ombra perché i due amici «fecero per abbracciarsi ma non vi riuscirono»<sup>34</sup>. Ne *La discesa di Ištar agli Inferi*<sup>35</sup> appaiono «rivestiti, come uccelli, d'un manto di piume»<sup>36</sup>. In generale sono timidi, paurosi, temono i vivi e li fuggono. Sono positivi perché conoscono l'avvenire e perciò sono consultati dai vivi che li fanno "ritornare" con pratiche negromantiche<sup>37</sup>. Sono però anche malvagi, aggressivi, vendicativi: «E farò risalire i morti, che divoreranno i vivi, così che i morti supereranno in numero i vivi!»<sup>38</sup>. Ne *La visione degli Inferi di un principe assiro*<sup>39</sup> *l'eṭemmu* fa parte dei demoni infernali ed è descritto come un orrido mostro con testa di bue, quattro mani e piedi umani. Si noti che, nella scrittura cuneiforme, il grafema che rende la parola *eṭemmu* è per lungo tempo indistinto, o coincide, con il grafema che rende la parola "demone" (*utukku*)<sup>40</sup>.

Questi *eṭemmu* malvagi<sup>41</sup> sono spesso apparizioni oniriche<sup>42</sup> o allucinazioni che terrorizzano i vivi, o causano angoscia e infliggono torture fisiche (malattie) e psicologiche (ansia e depressione) impadronendosi del loro corpo<sup>43</sup>.

---

Enkidu, morto e ridotto ad un fantasma, descrive all'amico Gilgameš le drammatiche condizioni di vita nell'aldilà. Per la traduzione italiana cfr. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh*, cit., pp. 230-238; per una recente valutazione critica cfr. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, cit., pp. 47-54 e 726-735.

34 *Gilgameš*, TAV. XII: 84-85, trad. it. di PETTINATO, *La saga di Gilgamesh*, cit., p. 234.

35 Cfr. nota 70.

36 10: BOTTÉRO, KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, cit., p. 335.

37 BOTTÉRO, *Les morts et l'au-delà dans les rituels en accadien contre l'action des «revenants»*, «Zeitschrift für Assyriologie», LXXIII (1983), pp. 153-203. Per la negromanzia si veda BOTTÉRO, *Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne*, in *Divination et Rationalité*, Jean-Pierre Vernant et alii (éds.), Paris, Éditions du Seuil 1974.

38 *La discesa di Ištar agli Inferi*: 19-20: BOTTÉRO, KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, cit., p. 336.

39 Rev. 6; il testo, neo-assiro da Assur, è una vivida rappresentazione del mondo infernale che il suo protagonista visita in sogno. Cfr. ALASDAIR LIVINGSTONE, *Court Poetry and Literary Miscellanea. State Archives of Assyria III*, Helsinki, Helsinki University Press 1989, N. 32, pp. 68-76.

40 BOTTÉRO, *La Mythologie de la Mort*, cit., p. 28. Anche lo spettro di Enkidu in *Gilgameš*, Tav. XII: 87 è *utukku*.

41 BOTTÉRO, *Les morts et l'au-delà*.

42 ADOLF L. OPPENHEIM, *Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*. Transactions of The American Philosophical Society N.S. 46/III, Philadelphia, The American Philosophical Society 1956, pp. 233-236.

43 Ad esempio nel *Poema del Giusto sofferente*, noto anche come il *Giobbe babilonese*, espressione di un genere letterario, la cosiddetta letteratura sapienziale, che in Mesopotamia e altrove nel Vicino Oriente antico è il prodotto della riflessione sul dolore e sulla morte e comprende una serie di composizioni quali poemetti, raccolte di precetti e consigli, raccolte di proverbi, dialoghi, dispute o tenzoni, favole. Cfr. WILFRED G. LAMBERT,

Sono, costoro, i morti insepolti (per varie ragioni)<sup>44</sup> o dimenticati dalla discendenza e perciò divenuti spiriti erranti e malevoli che cercano di attirare l'attenzione dei vivi su di sé per essere sepolti, perché la sepoltura è la condizione indispensabile per raggiungere l'Aldilà: «“Hai visto colui il cui corpo è stato abbandonato nella steppa?” “L'ho visto, sì, il suo spirito non riposa negli Inferi”»<sup>45</sup>.

La mancata sepoltura espone inoltre al rischio che il cadavere venga divorato dalle bestie: cani, maiali, sciacalli, avvoltoi, pesci, fanno sparire le carni e disperdono le ossa in luoghi 'stranieri' – ancora il *topos* della rottura totale, definitiva, con il proprio ambiente –, amplificando il carattere di de-socializzazione legato allo spazio aperto che espone il corpo materiale al ludibrio delle fiere. L'essere divorato, smembrato e 'macinato' dai denti delle fiere rappresenta la distruzione irreversibile: il morto cessa di essere sé stesso per integrarsi parzialmente o completamente in un corpo 'alieno'<sup>46</sup>.

Il potenziale pericolo rappresentato per i vivi da questi spiriti malevoli va contrastato con un atteggiamento di rispetto e venerazione che si traduce nella pratica rituale di offerte, specie di acqua e cibo, e negli esorcismi, atti sì a scacciarli dal corpo di cui si sono impossessati provocando malattie<sup>47</sup>, ma, soprattutto, che mirano a rinviarli nell'Aldilà. Alcuni esorcismi prevedono l'impiego di figurine che rimpiazzano l'*etemmu* e che, a seconda dei casi, vengono affidate al Fiume, seppellite nel Deserto, verso occidente, munite di vesti e provviste per il viaggio, ri-seppellite nella tomba, o affidate a Dumuzi<sup>48</sup> durante le celebrazioni per la partenza del dio verso gli Inferi.

Sembrirebbe insomma che la cura dei defunti «non si basava tanto sulla pietà quanto sulla paura del loro ritorno»<sup>49</sup>.

*Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Clarendon Press 1960, con edizione del testo pp. 21-62. Per la traduzione italiana cfr. CASTELLINO, *Sapienza babilonese*, cit., pp. 37-49.

44 BOTTÉRO, *Les morts et l'au-delà*, cit., p. 170.

45 *Gilgamesh*, Tav. XII, 150-151.

46 CASSIN, *Le mort: valeur et représentation en Mésopotamie ancienne*, cit., pp. 357-358. Il tema ricorre anche nelle maledizioni: cfr. ad es. POMPONIO, *Formule di maledizione*, cit., p. 77: «I cani facciano a pezzi il suo cadavere insepolto».

47 BOTTÉRO, *Les morts et l'au-delà*, cit., pp. 174-196.

48 Complessa e popolare figura divina della religione sumerica, in Dumuzi confluiscono aspetti diversi che lasciano supporre un sincretismo che ha unificato personalità divine venerate in più luoghi. Ciò che caratterizza il complesso della tradizione è però il matrimonio con la dea Inanna e il suo morire e risorgere ciclicamente, il che ne fa una divinità infera.

49 GIUSEPPE FURLANI, *La vita d'oltretomba*, in *La religione babilonese-assira*, vol. II, Bologna, Zanichelli 1929, p. 345.

### 3. LE PRATICHE FUNERARIE<sup>50</sup>

#### 3.1. LA TOMBA

Se la sepoltura è la preconditione perché lo spirito del defunto possa abitare nell'Aldilà, la tomba<sup>51</sup> ne è il vestibolo, il primo passo del viaggio che lo condurrà alla sua nuova condizione.

Sono note necropoli all'interno o in prossimità dello spazio urbano, ma il morto veniva inumato preferibilmente in tombe domestiche, situate al disotto dell'abitazione, a sottolineare l'appartenenza del defunto alla sua comunità familiare e la volontà dei vivi di mantenere un rapporto costante con i trapassati. Nel caso delle tombe reali, le sepolture avvenivano al disotto dell'area del palazzo (Uruk, Assur, Kalah) o nell'area templare sacra (Ur).

Il defunto veniva accompagnato alla sua ultima dimora con appariscenti manifestazioni di cordoglio: i parenti e/o appositi specialisti si strappavano gli abiti, si coprivano la testa di polvere, si buttavano a terra ed eseguivano lamentazioni funebri. Nel caso di funerali regali potevano essere impiegate diverse centinaia di lamentatori per il periodo di lutto che doveva durare almeno dieci giorni<sup>52</sup>.

#### 3.2. IL CORREDO FUNEBRE

In ragione del suo status sociale e delle sue possibilità economiche, il morto veniva attrezzato per la sua vita nell'Aldilà con quanto poteva essergli utile: vasellame, gioielli, armi, utensili da lavoro, ma anche talismani contro i pericoli che potevano presentarsi nell'Oltretomba. Le tombe reali di Ur (metà del III millennio a.C. circa) rappresentano un caso macroscopico di corredo funebre: vasellame, armi, gioielli, amuleti, strumenti musicali di oro, argento, elettro, rame, lapislazzuli, corniola e altre pietre semi-preziose in grande abbondanza, dovevano

---

<sup>50</sup> Come è stato acutamente osservato da KRAMER, *Death and Nether World According to the Sumerian Literary Texts*, «Iraq», XXII (1960), pp. 59-69, le fonti relative alle pratiche funerarie dicono molto più della vita che non della morte.

<sup>51</sup> EVA STROMMINGER, BARTHEL HROUDA, *Grab, Grabbeigabe*, in *Reallexicon der Assyriologie* III (1957-1971), Berlin, New York, pp. 581-610. Un'ottima e agevole sintesi sull'argomento in FRANCIS JOANNÈS (éd.), *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Paris, Bouquins 2001, s.v. *Sépultures et rites funéraires*, pp. 769-773, con bibliografia essenziale aggiornata.

<sup>52</sup> SILVIA MARIA CHIODI, *Le concezioni dell'Oltretomba presso i Sumeri*. Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Memorie, Serie IX, volume IV/5, Roma, Bardi 1994, pp. 393-395.

garantire la vita *post mortem* dei sovrani defunti<sup>53</sup>.

### 3.3. LE OFFERTE FUNEBRI

Cibo e acqua per sostentare i trapassati sono talvolta loro inviati per via fluviale, caricate su una navicella. Libagioni d'acqua, soprattutto, venivano effettuate sulla tomba, ma il fulcro del culto dei morti è costituito dal banchetto funebre (*kispu*, dal verbo *kasāpu* "frazionare, fare a pezzetti")<sup>54</sup>, il pasto comune di vivi e morti che rinsalda, secondo la tradizione semitica, il legame vitale di tutti i partecipanti e che si effettuava mensilmente alla luna nuova per conciliare i trapassati e/o gli dèi inferi.

Un'estremizzazione della pratica del *kispu* e un'estensione ben oltre il significato di banchetto funebre è rappresentato, ad esempio, da quanto narrano gli Annali di Assurbanipal: il sovrano assiro, al termine di una lunga guerra fratricida che lo aveva opposto al fratello Šamaš-šuma-ukīn, fece uccidere i partigiani di quest'ultimo perché servissero da offerta funebre per *l'etemmu* di Sennacherib nel luogo stesso in cui il re suo nonno era stato ucciso<sup>55</sup>.

## 4. IL VIAGGIO VERSO L'OLTRETOMBA E LA SUA LOCALIZZAZIONE

### 4.1. IL VIAGGIO E LA LOCALIZZAZIONE DELL'OLTRETOMBA

L'itinerario e la direzione seguiti dallo spirito del defunto nel suo viaggio verso l'Aldilà sono immediatamente collegati al "dove" è situato il Regno dei Morti. Su questo punto i dati delle fonti sono discordanti (e così le opinioni degli studiosi), perché, come si è accennato, riflettono dottrine diverse sviluppatesi in un lunghissimo arco di tempo. Il viaggio è dunque verso ovest o verso est, per via terrestre o fluviale? E segue un percorso orizzontale o verticale?

Su di un solo punto le fonti convergono: «la via degli Inferi è un

---

53 LEONARD WOOLLEY, *Ur dei Caldei*, Torino, Einaudi 1962. Per una recente riconsiderazione delle sepolture regali di Ur su base testuale si veda GIANNI MARCHESI, *Who Was Buried in the Royal Tombs of Ur? The Epigraphical and Textual Data*, «Orientalia», 73 (2004), pp. 153-197.

54 PHILIPPE TALON, *Les offrandes funéraires à Mari*, «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves» XXII (1978), pp. 53-75. Il *kispu* comprendeva offerte alimentari (farina, latte, burro, birra, sale, frutta, vino, ecc.) e di oggetti di varia natura e materiale nonché sacrifici di piccoli animali (tortore, tartarughe, ecc.). Nell'antica città siriana, la cui cultura partecipava largamente di quella mesopotamica, il *kispu* in onore degli antenati regali era una delle più importanti cerimonie religiose.

55 LUCKENBILL, *Ancient Records*, cit., p. 304, § 795.



sentiero desolato»<sup>56</sup>.

#### 4.2. IL DESERTO

Secondo una tradizione<sup>57</sup> il defunto raggiunge l'Oltretomba, situato all'estremo occidente del mondo, là dove il Sole tramonta<sup>58</sup>, dopo aver attraversato lo sconfinato e lugubre deserto a ovest della Mesopotamia.

Nell'immaginario ideologico mesopotamico il "deserto" rappresenta la "periferia", sede del caos, che si oppone al "centro", sede dell'ordine e perciò della vita stessa: contrada di desolazione, fame e sete, riparo di demoni (i morti insepolti) e belve feroci, il deserto è luogo di morte, e dunque è l'immagine stessa dell'Oltretomba<sup>59</sup>.

Per affrontare l'attraversamento del deserto, il defunto viene dunque equipaggiato di abiti e calzature e viveri e acqua, nonché di talismani contro i pericoli che dovrà affrontare.

Alla fine del deserto c'è la massa d'acqua o fiume che circonda la Terra dei Viventi e la separa dalla Terra dei Morti<sup>60</sup>: talvolta chiamato *Hubur*<sup>61</sup>, la sua localizzazione non è precisa ma attraverso di esso il defunto viene traghettato dal "Battelliere infernale", il cui nome *Humuṭ-tabal* significa «Conduci in fretta!»<sup>62</sup>.

<sup>56</sup> *Morte di Urnamma*: 73, trad. it. in PETTINATO, *Mitologia sumerica*, Torino, UTET 2001, pp. 477-491.

<sup>57</sup> Ad es. *Nergal ed Ereškigal, La discesa di Ištar agli Inferi*, i rituali contro gli *etemmu* malvagi.

<sup>58</sup> Šamaš, dio del sole, è pure divinità infera.

<sup>59</sup> Per la concezione di territorio e confine, spazio interno e spazio esterno cfr. MARIO LIVERANI, *Guerra e diplomazia nell'antico Oriente, 1600-1100 a.C.*, Roma-Bari, Laterza 1994, pp. 27-98.

<sup>60</sup> Nella rappresentazione del mondo la Terra dei Viventi forma il piano diametrale intermedio tra Cielo e Anti-cielo; circondata dal mare salato, galleggia sull'Apsù, le acque dolci, fonte di vita, regno del dio Enki/Ea. Sul tema cfr. WAYNE HOROWITZ, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake, Eisenbrauns 1998. La Terra dei Viventi è luogo di incontro delle divinità del Cielo e dell'Anti-cielo che in essa, tutte indistintamente, sono presenti sotto forma di statue, risiedono nei templi e sono oggetto di cura da parte dell'uomo. Ritenute vive, le statue divine avevano tutte le esigenze della vita materiale (cibo, bevande, sonno, toilette, passeggiate, ecc.) alle quali provvedeva un folto numero di specialisti del culto.

<sup>61</sup> HOROWITZ, *Mesopotamian Cosmic Geography*, cit., pp. 355-358. In *Gilgameš* Tav. X: 172 l'eroe attraversa le "Acque della Morte", da intendersi come designazione alternativa del fiume infernale: cfr. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, cit., vol. I, p. 500.

<sup>62</sup> Il Caronte mesopotamico è noto dal già citato *La visione degli Inferi di un principe assiro*: LIVINGSTONE, *Court Poetry*, p. 71, rev. 5. In altra documentazione il battelliere è Gilgameš: cfr. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, cit., vol. I, pp. 130-132.

Il percorso per via d'acqua è un dato costante nella tradizione<sup>63</sup> e ciò non meraviglia se si tiene presente la valenza dell'acqua nell'ecosistema mesopotamico, dove il Tigri e l'Eufrate erano innanzitutto vie di comunicazione.

Secondo questi dati (e secondo alcuni studiosi) il Regno dei Morti dovrebbe dunque trovarsi all'estremo ovest e sotto la superficie della terra, dal momento che la tomba, sotterranea, è la prima porta che si schiude sull'Aldilà. Ciò sembrerebbe sostenuto anche da altre allusioni nelle fonti, relative a "fessure"<sup>64</sup> nella terra attraverso le quali era possibile raggiungere il mondo ultraterreno.

#### 4.3. IL KUR

Per contro, il termine standard e prevalente per designare il Regno dei Morti nei miti sumerici, KUR<sup>65</sup>, farebbe pensare ad un viaggio in direzione opposta, verso nord-est, e collocherebbe l'Oltretomba sulla superficie terrestre<sup>66</sup>. Nella sua accezione comune KUR designa infatti la "montagna", il rilievo montuoso che, come il deserto ad ovest, delimita ad est la piana mesopotamica. KUR ha dunque un significato in prima istanza geo-fisico, immediatamente percepibile nel segno grafico che rende la parola e che è la schematizzazione di un rilievo montuoso. Questo stesso segno, evocativo della realtà fisica, è anche la convenzione iconografica per rappresentare in generale l'ambiente montano.

E però, nella piatta realtà fisica dell'alluvio mesopotamico, la montagna rappresenta un elemento estraneo, sconosciuto, ai confini del

---

63 In *Morte di Urnamma*: 73-75 si fa riferimento al carro che avrebbe trasportato il defunto re alla sua ultima dimora e ciò farebbe pensare ad un viaggio via terra, ma si tratta dell'unica attestazione in tal senso. L'attraversamento delle acque per raggiungere il mondo dei morti è un *topos* comune non solo nel Vicino Oriente antico ma anche nel mondo Mediterraneo. Per l'attraversamento delle acque come via di rigenerazione nella Mesopotamia antica cfr. MANDER, *Gilgameš e Dante*, cit., pp. 288-290.

64 *Gilgameš*, Tav. XII: 82, 86, *Gilgameš, Enkidu e gli Inferi*: 240; cfr. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh*, cit., p. 337: "finestre".

65 «As far as our evidence indicates, all the passages that contains an image of the physical shape of the netherworld employ the term *kur*»: KATZ, *The Image of the Netherworld* p. 105. Per un'ampia discussione su questa tematica, in relazione anche all'area semantica di KUR, cfr. FRANÇOISE BRUSCHWEILER, *Inanna. La déesse triomphante et vaincue dans la cosmologie sumérienne*, Leuven, Éditions Peeters 1987.

66 Così CHIODI, *Le concezioni dell'Oltretomba presso i Sumeri*, cit., pp. 435-449. Diversamente BRUSCHWEILER, *Inanna*, per la quale «Au levant où naissent les dieux, d'où surgit chaque jour le soleil de lumière, le kur est source de vie. [...] A l'opposé, là où disparaît chaque soir la lumière avec le coucher du soleil, s'ouvre le royaume de la mort» (p. 51).

mondo<sup>67</sup>: il termine KUR assume perciò anche una connotazione geopolitica, diventando sinonimo di paese straniero, ostile, nemico, opposto a KALAM che significa “il” Paese e che indica il cuore di Sumer, la Mesopotamia meridionale.

In quest’ottica oppositiva binaria, KUR rappresenta perciò anche il Paese dei Morti, ostile e straniero, contrapposto a KALAM, il Paese dei Viventi<sup>68</sup>.

Accettando questa localizzazione a nord-est, nella zona montuosa della catena degli Zagros, il fiume infernale sarebbe allora da identificarsi nel fiume Diyala, uno degli affluenti del Tigri<sup>69</sup>, che da quei monti origina.

## 5. LA TERRA SENZA RITORNO

### 5.1. LA DIMENSIONE URBANA E LA STRUTTURA SOCIO-POLITICA

Alla fine del suo viaggio triste e desolato, lo spirito del morto giunge alla “Terra senza ritorno”<sup>70</sup>.

Quale che sia la sua localizzazione, l’Aldilà si configura al defunto viandante come una vera e propria città: URU.GAL/*irkallu* “grande città”, “metropoli” è una delle sue designazioni<sup>71</sup>.

Concepito come un’area sbarrata, secondo il modello delle città-stato del III millennio a.C., vi si accede attraverso una porta sorvegliata da un guardiano, Bidu<sup>72</sup>, a sua volta assistito da divinità minori che

67 Nella geografia cosmica mesopotamica «the underworld is the lowest region of the universe»: HOROWITZ, *Mesopotamian Cosmic Geography*, cit., p. 348.

68 Secondo KATZ, *The Image of the Netherworld*, cit., pp. 108-109 quando a partire dalla metà del III millennio a.C le conquiste estendono l’orizzonte geografico sumerico e rendono il KUR accessibile e dunque controllabile, il termine si svuota del significato primario di “luogo elevato” e conserva invece quello di “luogo straniero” e perciò ostile, e in questa accezione il KUR designa l’Oltretomba, situato però al di sotto della Terra dei Viventi. Per la localizzazione del KUR in un “mondo di mezzo”, sorta di “Purgatorio”, a metà strada tra il mondo degli dèi e la terra dei viventi, cfr. MANDER, *Gilgameš e Dante*, cit., p. 286.

69 CHIODI, *Le concezioni dell’Oltretomba presso i Sumeri*, cit., pp. 429-432.

70 Sumerico kurnugia (KUR.NU.GI.A), accadico *eršet lā târi*, è la designazione più comune dell’Oltretomba: cfr. ad es. l’incipit de *La discesa di Ištar agli Inferi* (BOTTÉRO, KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, cit., pp. 334-346) e *passim* nel poema, scoperto e identificato agli albori dell’assiriologia. Di esso esiste anche una versione sumerica per cui cfr. più avanti, nota 83. Per gli altri nomi degli Inferi documentati nelle fonti cfr. BOTTÉRO, *La Mythologie de la Mort*, cit., p. 30.

71 A conferma di ciò si noti che la città di Kutha, sacra al dio degli inferi Nergal, è assimilata al Regno dei Morti. Per l’ “architettura” degli Inferi cfr. KATZ, *The Image of the Netherworld*, cit., pp. 192-194.

72 Ad es. ne *La discesa di Ištar agli Inferi*: 14; *Nergal ed Ereškigal*: 52; *La visione degli In-*

assicurano la sorveglianza. La documentazione è però silente o non esplicita circa le mura di cinta che ci si aspetterebbe data la configurazione tipica della città: è stato perciò proposto<sup>73</sup> che nell'immaginario mesopotamico la regione infera fosse concepita come naturalmente sbarrata dalla superficie terrestre.

Ne *La discesa di Ištar agli Inferi* le porte che la dea deve attraversare per penetrare nel regno di sua sorella Ereškigal sono addirittura sette<sup>74</sup> (e fanno pensare ad una settuplici cinta di mura concentriche). E però, non essendovi paralleli nella realtà storica, si può ipotizzare che il numero di porte (ed eventualmente di mura) sia, nel testo letterario, un'invenzione funzionale al racconto, avente lo scopo di amplificare la tensione, la *suspence*, ed aumentare l'interesse.

L'aspetto urbano del Regno dei Morti è accentuato dalla presenza di strade: in un rituale di esorcismo si prescrive di disegnare la pianta della Città dei Morti allo scopo di meglio dirigere lo spirito malevolo che vi si vuole rispedire<sup>75</sup>.

Le divinità inferie dimorano in palazzi fastosi<sup>76</sup> come quelli degli dèi celesti, evidente riflesso non solo della struttura urbana ma anche dell'area sacra che nella realtà storica comprendeva le residenze (templi e cappelle) degli dèi che in essi dimoravano sotto forma di statue e alle quali si rendeva il culto sotto forma di offerte e doni.

La Città dei Morti è organizzata come una comunità urbana<sup>77</sup> con istituzioni di governo e giuridiche, e una struttura sociale secondo la quale la comunità dei defunti è divisa in classi sul modello del mondo dei vivi.

## 5.2. LE DIVINITÀ INFERE

Regina del mondo infernale è Ereškigal<sup>78</sup> che insieme a Nergal, suo

---

*feri di un principe assiro*, rev. 7.

<sup>73</sup> KATZ, *The Image of the Netherworld*, cit., p. 193.

<sup>74</sup> Così come in *Nergal ed Ereškigal* per cui si veda BOTTÉRO, KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, cit., pp. 465-494. In *Morte di Urnamma* ciascuna delle sette porte è sorvegliata da un guardiano.

<sup>75</sup> BOTTÉRO, *Les morts et l'au-delà*, cit., p. 197.

<sup>76</sup> Cfr. *Morte di Urnamma*: 84-131 dove il defunto re offre doni alle divinità inferie, ciascuna delle quali abita un suo proprio palazzo.

<sup>77</sup> Per la dimensione socio-politica cfr. KATZ, *The Image of the Netherworld*, cit., pp. 113-191.

<sup>78</sup> «Nei tempi antichi, quando ogni cosa venne alla luce [...] quando il Cielo fu separato dalla Terra [...], quando An prese per sé il cielo [...], quando Enlil prese per sé la terra e a Ereškigal in dono furono dati gli Inferi»: *Gilgameš Enkidu e gli Inferi*: 4-13, trad. it. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh*, cit., pp. 329-340.

sposo<sup>79</sup>, “Signore del mondo sotterraneo”, governa assistita da una vasta corte composta di divinità minori (ad esempio Ningizzida, “Portatore del trono degli Inferi”, Ninazimua/Bēlet-šēri, la dea scriba e molte altre) e di demoni<sup>80</sup> come Namtar, dio del destino di morte, «che non ha mani, non ha piedi, [non beve] acqua, [non mangia cibo]»<sup>81</sup> e i demoni-galla, «demoni implacabili, senza padre né madre, né sorella né fratello, né donna né bambini»<sup>82</sup> che intervengono quando sopraggiunge l’ora della morte stabilita dagli dèi: costoro sono infatti «capaci di strappare la sposa dalle braccia del suo sposo e il bambino dal seno della sua nutrice»<sup>83</sup>.

I demoni abitano la “Terra senza ritorno” ma esercitano il loro potere anche sulla terra portando malattie e morte: ne *La discesa di Ištar agli Inferi* Ereškigal incarica Namtar di scagliare sessanta malattie contro la dea che ha osato sfidarla e che è «così trattenuta agli Inferi» (rr. 68-76). Ancora più esplicita è la versione sumerica del mito dove la Signora del Cielo «è tramutata in cadavere»<sup>84</sup>.

Alle divinità dell’Oltretomba viene tributato un culto (offerte alimentari e sacrifici) specie in particolari momenti di crisi, come quando, ad esempio, in *Atramḥasis* il dio Enki/Ea consiglia di offrirne a Namtar per allontanare la peste decretata per decimare il genere umano in tumulto: «Non rendete più onore ai vostri dèi! Non implorate più le vostre dèe! Ma onorate soltanto Namtar: a lui solo portate il vostro cibo! Queste offerte gli piaceranno, e, confuso da tanti doni, sospenderà la sua azione malefica»<sup>85</sup>. A esse, inoltre, il defunto si presenta con doni propiziatori (*Morte di Urnamma*).

79 I sovrani del Regno dei Morti sono i protagonisti del mito *Nergal ed Ereškigal* (BOTTÉRO, KRAMER, op. cit. a nota 74) in cui si narra di come la Regina degli Inferi si innamori di Nergal che l’aveva offesa e ne faccia il suo sposo.

80 Le fonti in proposito sono numerosissime. Per un esempio si veda *La visione degli Inferi di un principe assiro* che elenca e descrive minutamente l’orrida corte infernale. Una breve enumerazione e descrizione delle divinità inferie in BOTTÉRO, *La mitologia della morte nell’antica Mesopotamia*, cit., p. 62, nota 60. Per una recente trattazione delle divinità inferie nelle fonti sumeriche cfr. KATZ, *The Image of the Netherworld*, cit., pp. 383-442.

81 *Morte di Gilgameš*: 75, trad. it. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh*, cit., pp. 343-347.

82 *Dumuzi e Geštinanna*: 49 in BOTTÉRO, KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, cit., p. 311.

83 *La discesa di Inanna agli Inferi*: 289-290. Il poema è la versione sumerica de *La discesa di Ištar agli Inferi*; per la traduzione italiana cfr. BOTTÉRO, KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, cit., pp. 287-314.

84 *La discesa di Inanna agli Inferi*: 166.

85 377-384: BOTTÉRO, KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, cit., pp. 575-576.

## 6. IL DEFUNTO NELL'ALDILÀ

### 6.1. IL GIUDIZIO

Una volta giunto nell'Aldilà, lo spirito del defunto deve sottoporsi al giudizio che, emesso dai giudici infernali<sup>86</sup>, gli consente di varcare la soglia degli Inferi.

Come ha acutamente rilevato J. Bottéro<sup>87</sup>, in Mesopotamia però il termine per "giudicare" copre un campo semantico più ampio dell'esercitare il potere giudiziario applicando la legge in funzione del comportamento. Giudicare equivale a "decidere, assegnare, imporre un destino", senza necessariamente tener conto di meriti o demeriti. Giudicare è un atto del potere, non della logica. Il giudizio infernale equivale dunque a stabilire e fissare il destino definitivo e perpetuo di morto, assegnato per sempre alla "Terra senza ritorno".

Il giudizio è emesso da Šamaš, giudice degli Inferi come del mondo terreno<sup>88</sup>, ed è indispensabile, al pari della sepoltura, affinché il morto non si trasformi in uno spirito malvagio.

Dopo il giudizio il morto è preso in consegna o è fatto "prigioniero" da Ningizzida che lo affida a Bitu, il "Portiere degli Inferi", il quale gli apre la porta della sua nuova, desolata esistenza.

### 6.2. LE CONDIZIONI DEL MORTO

"Dimmi amico mio, dimmi amico mio, dimmi gli ordinamenti degli Inferi che tu hai visto".

"Io non te li posso dire, amico mio, non te li posso dire! Se io infatti ti dicessi gli ordinamenti degli Inferi che ho visto, allora [tu] ti butteresti giù e piangeresti".

"[Io] mi voglio buttare giù e piangere".

"Il mio [corpo], che tu potevi toccare e del quale il tuo cuore gioiva, [il mio corp]o è mangiato dai vermi, come un vecchio vestito. [Il mio corpo, che tu potevi to]ccare e del quale il tuo cuore gioiva, è come una crepa [del terreno], piena di polvere"<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> Designati a volte con il termine generale di Anunnaki: cfr. BOTTÉRO, *Les morts et l'au-delà*, cit., p. 200.

<sup>87</sup> *La Mythologie de la Mort*, cit., p. 34.

<sup>88</sup> Anche Gilgameš esercita questo ruolo, così come Nergal ed Ereškigal. Per la connessione di Gilgameš con il mondo infernale cfr. WILFRED G. LAMBERT, *Gilgameš in Religious, Historical and Omen Texts, and the Historicity of Gilgameš*, in *Gilgameš et sa légende*, Paul Garelli (éd.), Paris, Imprimerie Nationale 1960, pp. 39-56.

<sup>89</sup> *Gilgameš*, Tav. XII: 87-97: trad. it. PETTINATO, *La saga di Gilgameš*, cit., p. 235.

La Terra senza ritorno «dalla quale non usciranno mai coloro che vi sono entrati»<sup>90</sup> è il regno delle tenebre e della polvere, «pieno di gemiti»<sup>91</sup> «dove coloro che arrivano sono privati della luce, non nutrendosi che di humus, alimento della terra, calati nelle tenebre senza mai vedere il giorno, rivestiti, come uccelli, d'un manto di piume, mentre la polvere si ammuccia su chiavistelli e battenti»<sup>92</sup>.

In questo mondo polveroso i morti sono "prigionieri", con evidente allusione alla rigidità della morte, come Gilgamesh «come un pesce preso nella rete» di Namtar<sup>93</sup>; o sono "incatenati", come Dumuzi<sup>94</sup>; o addormentati in un sonno popolato da incubi perversi<sup>95</sup>.

I morti sono denudati, perché la morte è deprivazione totale, e a questa sorte non sfugge nemmeno la grande Inanna/Ištar, costretta a lasciare i suoi abiti, i suoi ornamenti e le sue insegne divine ad ognuna delle sette porte che deve varcare per giungere, «domato così il suo corpo, spogliato dei suoi indumenti» secondo la legge degli Inferi, al cospetto della Regina Ereškigal<sup>96</sup>.

I morti sono terrorizzati e tormentati dai demoni-galla<sup>97</sup> che infliggono dolore fisico e il supplizio della sete<sup>98</sup>.

Sebbene non vi sia distinzione di origine o etnia, tuttavia la condizione del defunto nell'Aldilà è subordinata allo status sociale che questi deteneva nel mondo dei vivi: la sorte dei re è infatti diversa da quella dell'uomo comune (*Morte di Urnamma*), come testimoniano i corredi funebri<sup>99</sup>, perché anche nell'Aldilà vigono le gerarchie che caratterizzano la vita terrena.

90 Nergal ed Ereškigal, Tav. II: 76: BOTTÉRO, KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, cit., p. 474.

91 Nergal ed Ereškigal, Tav III: 6, *ibid.*

92 *La discesa di Ištar agli Inferi*: 7-11: BOTTÉRO, KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, cit., p. 335.

93 *Morte di Gilgamesh*: 73: PETTINATO, *La saga di Gilgamesh*, cit., p. 345. La rete è arma degli dèi.

94 *Dumuzi e Geštinanna*: 15: BOTTÉRO, KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, cit., p. 310.

95 THUREAU-DANGIN, *Passion du dieu Lillu*: 47 e KATZ, *The Image of the Netherworld*, p. 227. Il sonno come *imago mortis* è un *topos* diffuso e presente anche nell'antico Egitto.

96 *La discesa di Inanna agli Inferi*: 125-161: BOTTÉRO, KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, cit., pp. 293-294. La spoliazione della dea si ripete con le medesime modalità nella versione accadica del mito, *La discesa di Ištar agli Inferi*, 42-62: *ivi*, pp. 337-338. La medesima sorte tocca a Dumuzi: *Compianto di Inanna per la morte di Dumuzi*, 61-64: *ivi*, p. 330.

97 *Dumuzi e Geštinanna*: 14-21, 41, 67-70: BOTTÉRO, KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, cit., pp. 310-312.

98 *Morte di Dumuzi*: 44-45: SAMUEL NOAH KRAMER, *The Death of Dumuzi: a New Sumerian Version*, «Anatolian Studies» XXX (1980), pp. 5-13.

99 Ad es. a Ur, Kiš, Kalhu.

La condizione dell'uomo comune è invece influenzata positivamente o negativamente da una serie di fattori: 1) il numero di figli:

“[Hai visto colui che ebbe un solo figlio], l’hai visto?” “Si, l’ho visto: egli piange [amaramente vicino al] chiodo piantato nel muro”... “[Hai visto colui che ha generato sette figli, l’hai visto?” “Si, l’ho visto: come un compagno degli dèi, egli siede su un trono e ascolta musica”]<sup>100</sup>

e, comunque, la discendenza, dal momento che *l’etemmu* è totalmente dipendente dai vivi. La solidarietà familiare è fortissima in una società patriarcale, e il dovere di prendersi cura dei defunti è esteso anche ai figli adottivi<sup>101</sup>; 2) il ruolo nella società, che è conservato nel Regno dei Morti; 3) il tipo di morte, tragica o violenta, che incide sulla condizione nell’Aldilà: così, per colui che è morto a causa della lebbra, lo stato di malattia permane nell’Oltretomba, dove è marginalizzato come in vita: «allontanato dalla comunità, egli mangia il pane..., beve l’acqua...; egli vive fuori dalla città»; il morto annegato invece «si dibatte come un bue mangiato dai vermi». Per converso, chi è morto eroicamente in battaglia «suo padre tiene sollevato il capo di lui e piange», mentre chi è morto prematuramente «giace in un letto degli dèi»<sup>102</sup>.

La moralità non è una discriminante, ma colui che ha giurato il falso «fango come bevanda egli consuma»<sup>103</sup>.

## 7. ICONOGRAFIA DELLA MORTE

Il terrore ingenerato da una concezione della morte senza speranza di vita futura è probabilmente all’origine delle scarse raffigurazioni in proposito<sup>104</sup>. La rappresentazione della morte è di fatto limitata alle scene di uccisione del nemico che sono funzionali alla celebrazione della regalità vittoriosa<sup>105</sup> (Fig.1).

<sup>100</sup> *Gilgameš*, Tav. XII: 102-116: trad. it. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh*, cit., pp. 235-236.

<sup>101</sup> Il tema della mancata progenie è il più frequente nelle maledizioni mesopotamiche, per cui cfr. POMPONIO, *Formule di maledizione*, cit., *passim*.

<sup>102</sup> *Gilgameš*, *Enkidu e gli Inferi*: 288, 290, 292, 299: trad. it. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh*, cit., pp. 339-340.

<sup>103</sup> PETTINATO, *La saga di Gilgamesh*, cit., testo di Ur: 21, p. 342.

<sup>104</sup> EDITH PORADA, *The Iconography of Death in Mesopotamia in the Early Second Millennium B.C.*, in *Death in Mesopotamia*, cit., pp. 259-270.

<sup>105</sup> Ad es. nelle stele di vittoria di Eannatum di Lagaš e di Naram-Sin di Accad, o, ancora, nel celebre rilievo da Ninive che commemora la vittoria del re assiro Assurbanipal sull’elamita Te-Umman.





Figura 1 – Stele della vittoria di Naram-Sin da Susa, Louvre  
(da André Parrot, *I Sumeri*, Milano, Feltrinelli 1963<sup>3</sup>, p. 177).

Demoni e divinità inferie sono rappresentati su placche e sigilli con immagini concrete, antropomorficamente o con figure mostruose ibride (Fig. 2).



Figura 2 – Il demone Pazuzu, Louvre (da André Parrot, *Gli Assiri*, Milano, Feltrinelli 1961, p. 177).

Ma la Morte? In una società incapace di astrazione, che ragiona per immagini, come veniva rappresentata la Morte? Una piccola scultura del Cincinnati Art Museum (Fig. 3) raffigura un personaggio scheletrico, rannicchiato e pensoso, identificato con il feto abortito<sup>106</sup>,

---

106 PORADA, *The Iconography of Death*, cit., pp. 266-267, Pl. XIII c. La stessa raffigura-

dunque un non-nato, destinato a ingrossare la schiera di spiriti malevoli che popolano il regno dei morti. E tuttavia ci si domanda se l'immagine non possa rappresentare se non la Morte concettualizzata quanto meno *l'etemmu*, quell'ombra emaciata, evanescente, disperata dell'uomo giunto al suo inevitabile destino e perciò costretto ad una non-vita di stenti nella Terra senza ritorno.



Figura 3 – Il feto abortito (*kûbu* da Edith Porada, *The Iconography of Death*, Pl. XIII c).

---

zione si trova anche su alcune placche di epoca antico-babilonese per le quali si veda *ibid.* Per il feto abortito (*kûbu*) e il suo collegamento con il mondo dei morti cfr. WILFRED G. LAMBERT, *kûbu* in *Reallexicon der Assyriologie* VI (1980-1983), Berlin, New York, p. 265 b.

## 8. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Da questa breve e semplificata sintesi della concezione della morte e dell'Aldilà nella Mesopotamia antica emerge con tutta evidenza quanto le fonti sull'argomento siano discordanti, nella misura in cui delineano due scenari distinti se non, talvolta, contraddittori o bipolari. Come si è già accennato, ciò può ascriversi all'ampio arco temporale in cui la documentazione si distribuisce e pertanto all'evoluzione delle concezioni escatologiche in rapporto alle mutate condizioni politiche, sociali, economiche intervenute in un lasso di tempo di oltre tre millenni.

Il quadro generale che si può delineare presenta dunque da un lato un'immagine dell'Aldilà in certo qual modo serena sebbene triste, nel quale il defunto conduce un'esistenza spenta, ombra malinconica della sua vita terrestre (*Morte di Urnamma*); dall'altro esso appare, invece, un mondo terrorizzante, angosciante, ricettacolo di forze ostili all'uomo (*Dumuzi e Geštinanna, Gilgameš, Nergal ed Ereškigal, Discesa di Istar agli Inferi, Visione degli Inferi di un principe assiro, ecc.*). In questi due scenari i morti appaiono prigionieri, paralizzati o timidi e paurosi ma al contempo superattivi e aggressivi, benevoli nei confronti dei vivi ai quali vengono in sogno con profezie o, per contro, malevoli, sotto forma di incubi terrificanti o come entità che si impadroniscono del loro corpo apportando malattia e morte. I morti sono socialmente livellati nell'Oltretomba, e però i sovrani hanno sorte diversa da quella dell'uomo comune. E che dire della "Terra senza ritorno" dalla quale entrano ed escono, in una sorta di moto perpetuo, o di ridda infernale, i suoi abitanti? Dèi, demoni, *eṭemmu* oltrepassano a loro piacimento l'entrata degli Inferi, la quale, a sua volta, non si sa bene dove sia situata, se a ovest o a est, sopra o sotto la terra dei vivi e se sia singola o multipla, raggiungibile alla fine di un lungo viaggio per via terrestre o fluviale.

Per dirla con Jean Bottéro, stando a questi dati, si potrebbe «postulare una trasformazione dell'immagine dell'Inferno: dapprima ricettacolo degli ex-vivi, poi, a poco a poco, degli anti-vivi»<sup>107</sup>, ma il rischio sarebbe allora quello di un'eccessiva semplificazione, dal momento che non solo non è possibile, allo stato attuale delle conoscenze, ricostruire il percorso di tale evoluzione ma non si può neanche suddividere le fonti in blocchi distinti, rappresentativi delle divergenti concezioni, dal momento che in taluni casi idee opposte sono compre-

---

107 *La mitologia della morte*, cit., p. 92.

senti in una stessa fonte.

Vero questo, è però un fatto che il complesso della documentazione mesopotamica – sumerica ed assiro-babilonese – mostra un dato comune e costante, e cioè che «il salto dall'aldiquà nell'aldilà» senza il conforto di una religione di salvezza esauriva per sempre la «gioiosa avventura del vivere»<sup>108</sup>. Come di fatto è per ogni essere umano, in ogni tempo, in ogni dove.

*Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"*

---

108 CASTELLINO, *Sapienza babilonese*, cit., p. 36.



**IL TORCOLIERE** • *Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo*  
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'Orientale"  
finito di stampare nel mese di Dicembre 2011