

Quando gli dei erano uomini

*Atrahasis e la storia babilonese
del genere umano*

a cura di
Stefania Ermidoro

Paideia

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Quando gli dei erano uomini : Atrahasis e la storia babilonese del genere umano / a cura di Stefania Ermidoro

Torino : Paideia, 2017

173 p. ; 21 cm – (Testi del Vicino Oriente antico. 2, letterature mesopotamiche ; 9)

ISBN 978-88-394-0913-3

1. Letteratura accadica

892.1 (ed. 22) – Letterature semitiche orientali. Letteratura accadica

Tutti i diritti sono riservati

© Claudiana srl, Torino 2017

ISBN 978.88.394.0913.3

Introduzione

I. IL TESTO: LA SCOPERTA E LA SUA DECIFRAZIONE

Il poema *Quando gli dèi erano uomini* conobbe una vastissima diffusione nell'antichità: le tavolette che lo riportano e che sono state fino ad oggi identificate, infatti, provengono da ambiti cronologici e geografici differenti, e la loro distribuzione spazia tra la Babilonia, l'alta Mesopotamia, il Levante e l'Anatolia del secondo e del primo millennio a.C. L'originalità, la profondità e l'attualità degli argomenti trattati dal testo, uniti alla vivacità intellettuale del mondo letterario vicino-orientale, ne garantirono la popolarità fin dal suo apparire e al tempo stesso fecero sì che esso venisse continuamente rielaborato e adattato ai gusti delle diverse società e culture.

Benché fosse stato riprodotto decine di volte nel corso della storia del Vicino Oriente antico, il componimento venne però dimenticato con il trascorrere del tempo. Alcuni echi rimasero, conservati e riproposti sia nella tradizione biblica, sia nel racconto dei *Babyloniaka* redatto da Berosso e citato poi a sua volta da autori più tardi, greci e latini. Nonostante la fama e il riconoscimento che ricevette nei primi secoli della sua vita, il testo che riportava l'originale tradizione mesopotamica venne infine letteralmente sepolto dalla terra, e rimosso così anche dalla memoria degli uomini.

La riscoperta del poema che in tempi moderni è stato chiamato *Atrahasis* ha una data precisa, il 1873, e un artefice ben noto: George Smith. Dalla metà del diciannovesimo secolo, grazie alle prime campagne di scavo promosse dal British Museum di Londra a Kuyunjik (il sito dell'antica Ninive) e condotte dall'archeologo e diplomatico Austin Henry Layard e dai suoi successori sul campo, avevano iniziato a riversarsi nei magazzini dell'istituzione britannica centinaia e centinaia di tavolette in argilla appartenenti alla cosiddetta «Biblioteca di Assurbanipal». Fu questa la spinta propulsiva

che diede il via a un impressionante e accurato lavoro di decifrazione e lettura della scrittura cuneiforme in tutta Europa: grazie ai primi pionieri dell'assiriologia (Hincks, Oppert, Rawlinson e Talbot) e ai loro allievi e successori, vennero riscoperte e presentate al grande pubblico le vestigia di una cultura e una civiltà fino a quel momento dimenticate, oppure note esclusivamente attraverso la lente in qualche modo distorsiva del testo biblico. Nomi di luoghi e di persone appartenenti all'antica Babilonia e all'Assiria tornavano a essere pronunciati dopo secoli, e ci si avvicinava a essi senza intermediari, toccando con mano ciò che altri uomini avevano prodotto diversi millenni prima.

Proprio in questo periodo di fermento e curiosità culturale, George Smith, studioso autodidatta e di umili origini che aveva compiuto studi legali ma che dimostrava una passione per il cuneiforme e una grande abilità nell'individuare frammenti che combaciavano tra di loro per ricostruire intere tavolette, si guadagnò la stima dell'allora curatore del Dipartimento delle Antichità Orientali del British Museum. Egli affidò al giovane il ruolo di assistente presso il proprio istituto, dandogli in particolare l'incarico di lavorare insieme al celebre Henry Rawlinson alla pubblicazione dei testi provenienti dalla Biblioteca di Assurbanipal. Smith trascorse così molti mesi a creare una prima classificazione tipologica di centinaia di frammenti. Ben presto si rese conto che all'interno del gruppo da lui denominato «tavolette mitologiche» diversi pezzi combaciavano tra loro, andando a ricostruire il racconto delle avventure di un certo «Izdubar» e in particolare di un momento ben preciso, leggendario, della storia dell'umanità.

Il 3 dicembre 1872, in occasione di una conferenza presso la Society of Biblical Archaeology che segnò una svolta cruciale per gli studi assiriologici e portò alla ribalta mondiale non solo Smith, ma anche l'intera disciplina, egli poté annunciare una grande scoperta: l'identificazione di una tavola d'argilla che riportava, impresso in caratteri cuneiformi e riprodotto in lingua accadica, un parallelo babilonese del racconto biblico del diluvio universale. Era la prima volta che un episodio incluso nella Bibbia trovava riscontro in un testo di età precedente (riconosciuto in seguito come l'undicesima tavola del poema di *Gilgameš*, il cui nome fu erroneamente letto

Izdubar per diversi anni): ciò accese comprensibilmente un grande dibattito tra teologi, assiriologi e studiosi di storia e di religione di ogni specializzazione e nazione.

Nel 1873 Smith si recò a Ninive con il preciso scopo di rinvenire altri frammenti di questa storia: grazie a un vero colpo di fortuna, rientrò effettivamente in patria con un testo in cui veniva descritta la tecnica di costruzione di una nave – e questa volta si trattava di un episodio che faceva parte del poema che narrava le gesta di un protagonista diverso: Atrahasis. Grazie a questa scoperta sul campo, e in seguito a un accurato lavoro di archeologia museale che rese possibili successive identificazioni e scoperte nei magazzini del British Museum, nel 1876 egli pubblicò il suo *The Chaldean Account of the Genesis*, in cui forniva un'edizione del testo principale (quello della sua conferenza del 1872) insieme a tutti i frammenti a esso correlati. In questa pubblicazione comparivano anche diversi episodi della «Storia di Atarpi», ovvero il testo che noi oggi conosciamo come il poema di *Atrahasis*. Nonostante la lettura di Smith contenesse diversi errori e incomprensioni (prima fra tutte l'inversione del recto e del verso delle tavolette che riportano il poema, la cui corretta identificazione avvenne comunque solo molti anni dopo), la sua opera appare ancora oggi ammirevole. Dal 1876 in avanti, si susseguirono gli studi e le edizioni di nuovi frammenti, che andarono a completare poco a poco il testo originale.

Il primo a correggere la lettura del nome del protagonista della vicenda fu un assiriologo tedesco, Zimmern, nel 1899: egli ripubblicò due dei tre testi originariamente identificati da Smith e li collegò a frammenti che erano stati editi separatamente. Zimmern fu il primo a considerarli parte del medesimo testo letterario, e affermò che la lettura corretta del nome Atar-pi era in realtà Atra- o Atrahasis. Tuttavia, la sua scoperta non provocò nessun particolare interesse nel mondo accademico e il testo rimase dimenticato per i decenni successivi (durante i quali, comunque, vennero pubblicati ulteriori frammenti). Per un passo avanti significativo negli studi di *Atrahasis* bisogna attendere il 1956, anno in cui Laessøe identificò finalmente la giusta sequenza di recto e verso dei principali testimoni del componimento, riuscendo così a fornire per la prima volta un'interpretazione integrale e coerente della storia. A questo pun-

to, con la sequenza della trama correttamente identificata, nuovi frammenti andarono presto a riempire le lacune, e nel 1969 fu pronta la prima edizione dell'intero testo, a opera dei due studiosi inglesi Lambert e Millard.

Le ristampe successive e aggiornate di questa *editio princeps*, unite a ulteriori identificazioni di documenti conservati in diverse collezioni in tutto il mondo, permettono oggi una ricostruzione di due terzi del poema, la cui storia sebbene ancora parziale si manifesta già chiaramente in tutta la sua multiforme profondità e originalità.¹

2. STORIA REDAZIONALE E CARATTERISTICHE DEL POEMA

Il manoscritto di riferimento, il più completo, fu copiato dallo scriba Ipiq-Aya nella città di Sippar durante il regno del sovrano Ammi-saduqa (1646-1626 a.C.); il poema era distribuito su tre tavole di argilla, ognuna delle quali conservava otto colonne di circa quarantacinque linee (ad eccezione dell'ultima tavola, che era più breve). Nel copiare il testo, lo scriba fu molto sistematico: non solo ogni colonna si presenta numerata a partire dall'alto, con un segno posto all'inizio del verso a distinguere ogni nuova decina, ma viene persino fornito il totale delle linee in fondo a ogni colonna. I tre colofoni,² poi, riportano esplicitamente il numero dei versi contenuti in ogni tavola: 416 la prima, 439 la seconda e 390 l'ultima. In tutto si contano dunque 1245 linee, per un poema che anticamente era considerato indivisibile e intitolato *Enūma ilū awīlum*: «Quando gli dèi erano uomini». Oggi le tavole che possono essere riconosciute come testimoni della versione paleobabilonese di Ipiq-Aya sono disperse tra i musei di Londra, Ginevra, New Haven e New York.³

Sono noti anche altri frammenti che, sebbene contemporanei e

¹ Per una bibliografia completa e un commento filologico dettagliato del testo paleobabilonese, esaminato verso per verso, v. Shehata 2001. Ulteriore bibliografia è stata poi aggiunta dalla recensione di questo volume ad opera di Wasserman 2003.

² Nell'epigrafia vicino-orientale, con il termine «colofone» si indicano le linee scritte alla fine di un testo riportato su una tavoletta d'argilla che contenevano il luogo e la data di redazione, il nome dello scriba spesso accompagnato dalla sua genealogia, e qualsiasi altra informazione utile per la catalogazione e registrazione del documento stesso.

³ Finkel 2014, 94-96.

molto simili, non sono però esattamente identici a questa prima recensione; altri ancora presentano differenze notevoli e attestano perciò l'esistenza di varianti della tradizione testuale già in età paleobabilonese.¹ Un frammento da Nippur e uno da Ugarit, che risalgono ad alcuni secoli più tardi, riportano solamente l'episodio del diluvio senza la premessa mitologica nota attraverso le altre versioni. Due frammenti da Babilonia, di età cassita, anticipano nella forma e nel contenuto alcune delle caratteristiche che si ritroveranno nella recensione della fine del primo millennio a.C. Molti altri testimoni risalgono al successivo periodo neoassiro (IX-VI sec. a.C.) e riportano edizioni ulteriormente diverse: proprio tra i testi di questa recensione si annovera la tavoletta DT 42 identificata da Smith. La storia è essenzialmente la stessa di quella del secondo millennio a.C., rielaborata però sia nel contenuto sia nel formato: essa si estende infatti su due tavole invece di tre. Infine, i documenti del periodo neobabilonese (ovvero redatti nella seconda metà del primo millennio a.C. nella regione che era sotto l'influenza culturale di Babilonia) presentano ulteriori differenze lessicali e di contenuto.²

Si ha perciò la conferma che quello che noi oggi chiamiamo *Atrahasis* (o, in maniera più fedele al suo nome originale, *Quando gli dèi erano uomini*) doveva essere un componimento molto popolare, copiato in regioni ed epoche diverse in tutta l'area del Vicino Oriente.³

¹ Si vedano in particolare i due manoscritti individuati presso la Collezione Schøyen di Oslo: George 2009, 16-27.

² Per un elenco aggiornato di tutte le tavole che riportano il testo di *Atrahasis*, con le informazioni sulle rispettive edizioni, cf. Shehata 2001, 192-198; si vedano inoltre le introduzioni a ciascuna recensione in questo volume.

³ Il testo varcò i confini della Mesopotamia in senso stretto e, oltre alla recensione da Ugarit sopra citata, è noto anche da alcuni manoscritti provenienti dall'Anatolia. Tre in particolare provengono dalla capitale Hattuša: un frammento riporta il testo in accadico, ma sulla base del *ductus* e di alcuni elementi filologici lo si deve ascrivere certamente a uno scriba locale; altre due tavole sono invece redatte in lingua ittita e riportano una recensione differente del poema. Non si trova in questi manoscritti, infatti, una semplice traduzione dell'originale babilonese bensì una reinterpretazione locale e originale del testo: se il nome del protagonista umano è Atramhasi, il suo dio personale non è più Enki/Ea ma Hamsa - mentre a capo del pantheon troviamo Kumarbi, al posto di Enlil. Per le edizioni e le traduzioni disponibili dei frammenti in ittita, non inclusi in questo volume, si vedano Siegelová 1970; Polvani 2003; Miller 2005. Utili anche i riferimenti bibliografici riportati da Márquez Rowe 2016, 69 n. 20.

Esso non subì mai quell'opera di canonizzazione e standardizzazione a cui furono invece sottoposti altri poemi, i cui testi vennero fissati in una forma che si mantenne sostanzialmente inalterata con il passare delle generazioni (esemplare testimone di questo fenomeno è l'epopea di *Gilgameš*).¹

Atrahasis è senza dubbio un componimento letterario di alto livello, ma testimonia un tipo di letteratura molto lontana rispetto alla sensibilità moderna occidentale: esso non presenta infatti rime, né una metrica intesa in senso classico.² L'unità di senso è il singolo verso, spesso legato a quello che precede o segue a formare delle coppie, unite tra di loro dal contenuto o da diversi artifici stilistici.

Una delle caratteristiche più evidenti è l'uso ricorrente di formule, parallelismi e ripetizioni (*verbatim* o con minime varianti), che compaiono chiaramente anche nelle traduzioni in lingue moderne oggi disponibili e testimoniano l'origine orale della composizione.³ Lo stile formulare, che a prima vista appesantisce il componimento e lo rende difficilmente appetibile a un pubblico contemporaneo, era invece una delle soluzioni preferite dagli autori antichi: ripetendo uno stesso messaggio, si mirava a riaffermare, espandere, completare, confrontare, specificare, o spiegare con più dettaglio quanto detto in un primo momento. La ripetizione era necessaria allo sviluppo della trama, e veniva pertanto utilizzata per ottenere specifici effetti narrativi, come nelle scene più drammatiche in cui la descrizione ricorrente di una situazione di crisi contribuiva a far crescere la tensione nell'uditorio.

Giochi di parole, allitterazioni, chiasmi, verbi accoppiati ma con tempi contrastanti, *climax* costruiti attraverso la ripetizione di formule caratterizzate da minime variazioni, similitudini e metafore,

¹ L'edizione filologicamente più ricca e aggiornata dell'epopea di *Gilgameš* è stata pubblicata da George 2003.

² Lambert 2013, 17-44, ha recentemente presentato una sintesi degli studi sulla metrica e sullo stile delle composizioni letterarie in lingua sumerica e accadica del secondo e del primo millennio a.C. Benché l'interesse principale dello studioso sia rivolto al testo chiamato oggi *Poema della creazione* (o *Enūma eliš* secondo il suo *incipit* originario), egli considera la questione all'interno di un quadro più ampio fornendo tutta la bibliografia fondamentale sull'argomento.

³ Sul rapporto tra oralità e scrittura nella letteratura antica del Vicino Oriente si veda Carr 2005.

epiteti fissi e linee formulari: tutte queste figure retoriche si ritrovano in *Atrahasis*. Spesso, tuttavia, la loro presenza è celata dietro la resa in lingua moderna del testo, e la raffinatezza e l'elevato livello stilistico del poema rischiano perciò di essere sottovalutati.¹

Per quanto riguarda la struttura generale del testo, essa si caratterizza per la presenza di due apici, connessi tra di loro ma situati a una notevole distanza l'uno dall'altro all'interno della trama dell'opera. Il poema si apre infatti con il primo *climax*, che prende il via con l'istituzione della gerarchia divina, cresce con la narrazione della nascita di uno squilibrio tra poteri e del conseguente conflitto, e si conclude con l'identificazione di una prima soluzione: la creazione dell'uomo. A partire da questo momento, la narrazione riprende con una seconda sequenza di eventi incatenati tra loro, a creare una nuova, crescente tensione derivata dalla continua descrizione di conflitti e soluzioni che però si rivelano non definitive e danno luogo a ulteriori conflittualità. Questa seconda parte, più lunga e articolata della prima, raggiunge l'apice nella dettagliata e drammatica narrazione del diluvio per poi attenuarsi con la sezione conclusiva del testo, che descrive l'istituzione di alcune leggi divine riguardanti il genere umano e termina con l'invocazione finale al dio Enlil. La struttura di *Quando gli dèi erano uomini* appare pertanto complessa ma allo stesso tempo organicamente articolata.²

Sembra certa, infine, l'esistenza di una tradizione orale precedente e parallela a quella scritta che è giunta fino a noi: in particolare, la già menzionata esistenza di diverse versioni del testo conferma la fluidità del materiale – tratto distintivo di un componimento poetico tramandato a voce di generazione in generazione. Non solo la

¹ In questa traduzione si è scelto di sottolineare la presenza delle figure retoriche, dove non immediatamente visibili nella resa italiana, nelle note a piè di pagina: in questo modo, il lettore avrà modo di apprezzare la complessità del testo originale accadico in tutte le sue sfumature.

² Kilmer 1996; Moran 1987a. Si veda anche lo schema delineato da Anthonioz 2009, 246-248. Per uno studio sull'importanza della comprensione della struttura di un componimento poetico ai fini di una sua analisi complessiva, si veda Buccellati 2001. Recentemente, Helle 2015 ha individuato espliciti collegamenti testuali tra la prima e la seconda sezione del componimento, con rimandi interni e auto-citazioni che garantiscono unitarietà all'intera trama del poema.

forma del testo, ma anche il contenuto e soprattutto l'esortazione riportata nelle sue ultime righe¹ lasciano supporre una recitazione in pubblico del poema; ad oggi, però, non conosciamo le modalità né i momenti in cui esso doveva venire declamato.²

3. IL REDATTORE DEL TESTO PALEOBABILONESE:

IPIQ-AYA, «APPRENDISTA SCRIBA»

Atrabasis presenta una caratteristica che lo rende un esemplare raro all'interno del *corpus* letterario mesopotamico: esso si può annoverare, infatti, nel limitatissimo gruppo di testi che citano il nome di colui che si è occupato della loro redazione. Generalmente, l'identità dell'autore o del copista non veniva riportata nei componimenti della letteratura accadica; tra i pochi poemi che menzionano la mano del redattore vi sono i ben noti *Enūma eliš* e *Gilgameš*. Altri testi fanno riferimento all'approvazione divina o alle abilità necessarie per comporli (è il caso di un *Inno a Ištar* e di due brani attribuiti al re assiro Assurbanipal), o ancora citano il nome dell'autore nel corso della narrazione (come nel *Poema del giusto sofferente*) oppure nascosto in acrostici (il caso più celebre è quello della *Teodicea Babilonese*).³

Il numero complessivo di questi testi tuttavia, quando messo a confronto con il totale dei componimenti letterari giunti fino a noi dal Vicino Oriente antico, è decisamente limitato: essi risultano perciò tanto più preziosi per comprendere la tradizione autoriale mesopotamica, trattandosi proprio di quelle rare occasioni in cui a un compositore veniva attribuito il merito della genesi, della composizione o della prima trasmissione di un testo.

Per quanto riguarda la fase iniziale, quella della creazione vera e

¹ «Ho cantato il diluvio a tutte le genti: ascoltate!» (III,viii,18-19). Sulla natura proclamatoria dell'epica mesopotamica e il rapporto tra i miti scritti/declamati e il pubblico a cui essi erano diretti, si veda Buccellati 2012, 235-239.

² Kilmer 1996 ha offerto prove convincenti della natura orale di *Quando gli dèi erano uomini*, avanzando anche ipotesi su come un possibile accompagnamento musicale potrebbe aver condizionato la forma in cui il poema fu messo per iscritto.

³ Sul problema dell'autorialità nella letteratura accadica si veda Foster 1991, che cita e discute tutti i testi citati in questo paragrafo (fornendo anche le edizioni di riferimento per ciascuno di essi).

propria, i testi stessi ci informano che essi venivano redatti sotto l'influenza di un'ispirazione proveniente direttamente dal mondo divino: questa viene menzionata più volte, in termini più o meno espliciti. Il poema di *Erra* fu «rivelato» al suo autore;¹ l'*Enūma eliš* veniva «spiegato» e «ripetuto» a un uditorio;² in *Atrahasis* la partecipazione dell'autore viene considerata quasi indistinguibile da quella del dio che ha «provocato» il testo.³

Dopo la stesura, era fondamentale che il testo ottenesse l'approvazione divina: ciò portava in maniera quasi naturale alla sua canonizzazione nella forma esatta in cui esso era stato ispirato e redatto, così da assicurare l'autenticità del messaggio originario. Da questo scaturiva il monito secondo il quale un poema doveva essere ascoltato e approvato dalla divinità per cui era stato scritto, l'insistenza nell'affermare di non aver alterato la forma originale del testo, e ancora l'invito a un ascolto attento dell'opera.

In Mesopotamia esisteva dunque una concezione di autorialità, ma ciò a cui veniva dato risalto non era tanto la mano umana del redattore quanto piuttosto la causa primaria esterna, divina, che attribuiva autorità e legittimità al componimento. Trattandosi di documenti il cui scopo era onorare un essere superiore, era imprescindibile invocare il venerato – ma non era altrettanto fondamentale menzionare colui che per primo venerava e invitava a fare altrettanto. Anzi, l'assenza del nome del parlante (o dello scrittore) attribuiva al componimento un'aura di universalità e lo proiettava in uno spazio fuori dal tempo, garantendo in questo modo una continuità di generazione in generazione.

Il nome di colui che impresse sull'argilla il testo di *Quando gli dèi*

¹ L'edizione di questo testo è stata curata da Cagni 1969. Il verbo utilizzato per la «rivelazione» è *barû* alla forma causativa (v,43): si tratta di un termine tecnico utilizzato in accadico proprio per indicare svelamenti e spiegazioni avuti durante un sogno o una visione.

² Si veda l'edizione più recente di questo testo a cura di Lambert 2013. I termini utilizzati in questo caso sono *kullumu* (vii,145) e *šanû* (vii,147): entrambi fanno riferimento alla necessità di insegnare il poema, che per esplicito invito dell'autore doveva anche essere «meditato» (*malāku*, linea vii,146) tra sapienti.

³ Nell'invocazione finale della versione paleobabilonese, il poeta afferma di aver messo per iscritto il racconto dei primordi dell'umanità «secondo i comandi» (*tê-rêtu*) di Enlil in persona.

erano uomini può però essere pronunciato ancora oggi: si trattava di un giovane apprendista, Ipiq-Aya.¹ Egli risiedeva a Sippar, ed era il discendente di una famiglia di un ceto sociale elevato, che già vantava tra i suoi membri numerosi scribi e uomini che avevano ricoperto in città cariche ufficiali anche importanti, come quella di giudice. Altre tavolette, sempre rinvenute a Sippar, permettono di ricostruire il «corso di studi» del giovane Ipiq-Aya: egli ha infatti lasciato la sua firma anche in altri testi lessicali e letterari – sempre definendosi DUB.SAR TUR, ovvero «apprendista scriba».

L'educazione di questa classe sociale nella Mesopotamia antica prevedeva l'insegnamento della scrittura cuneiforme attraverso la creazione di copie, prima di semplici liste di segni e poi di testi via via più complessi, quali liste lessicali di vario genere. Successivamente si passava alla composizione di testi letterari, corrispondenza pubblica o privata, e testi amministrativi di vario contenuto.² Proprio a questo periodo scolastico più avanzato devono essere attribuite anche le tre tavole di *Atrahasis* che conosciamo: la grafia elegante, l'assenza di errori, la forma stessa delle tavolette e il loro aspetto ordinato indicano che ormai Ipiq-Aya aveva pienamente acquisito le qualità di un ottimo scriba e che stava terminando la sua educazione presso la scuola, chiamata in Mesopotamia «casa della tavoletta» (É.DUB.BA.A, *bīt tuppī* in accadico).

In virtù dell'acribia scribale tipica della cultura mesopotamica, che caratterizza ulteriormente queste tavole come il lavoro di uno studente esperto, nel colofone di ogni manoscritto Ipiq-Aya decise di inserire la datazione esatta del momento in cui egli produsse la copia: perciò, oggi possiamo risalire alle date precise, diverse per

¹ Se il teonimo è sempre stato chiaro ed è stato immediatamente identificato con Aya (la consorte del dio-sole Šamaš), il primo segno che compone il nome dello scriba è stato letto in maniera differente dai vari studiosi che si sono occupati dell'edizione del testo. Lambert e Millard (1969, 31) lo interpretarono come il logogramma *kù* e lo lessero Kasap-Aya, ovvero «l'argento di Aya». von Soden (1978, 50-51 n. 1) lesse invece *ZĀLAG* e normalizzò come Nūr-Aya, «la luce di Aya». Wilcke (1999, 68-69) ha infine proposto la forma che è oggi accettata e normalmente utilizzata, identificando il primo segno come il logogramma *sig* con valore accadico di *ipqum*, «grazia».

² Sull'educazione scribale in Mesopotamia e il ruolo dei testi letterari nel corso di studi degli apprendisti scribi nel Vicino Oriente, si veda Carr 2005, 20-30, e l'abbondante bibliografia ivi citata.

ogni esemplare. I tre colofoni dell'edizione originale paleobabilonese recitano:¹

tavola I: «Mese di Nisan, 21° giorno. Anno in cui il re Ammi-saduqa (fece fare?) la sua statua (che lo raffigura mentre) stringe un agnello al petto e la sua statua (che lo raffigura mentre) pronuncia una benedizione»;

tavola II: «Mese di Šebat, 28° giorno. Anno in cui il re Ammi-saduqa costruì Dur-Ammi-Saduqa su una diramazione dell'Eufrate»;

tavola III: «Mese di Iyyar, 10° giorno. Anno in cui il re Ammi-saduqa (fece fare?) la sua statua [...]».

Se per le prime due tavole la cronologia è certa, per la terza (in cui il nome dell'anno è lacunoso) si può verosimilmente supporre una datazione contemporanea: le copie risalgono al dodicesimo e all'undicesimo anno di regno di Ammi-saduqa, ovvero al biennio 1635-1634 a.C.² Il giovane scriba dunque non copiò il testo in sequenza, poiché la datazione della seconda tavola precede di un anno quella che riporta l'inizio del poema. Anche questo dato può essere considerato un indizio del carattere scolastico dei testi: nella «casa della tavoletta», infatti, l'importante era esercitarsi nella scrittura dei segni senza necessariamente badare al loro contenuto. In alternativa, si può ipotizzare che esistessero almeno un paio di serie di tavole di *Atrahasis* che il giovane scriba, ormai alla fine degli studi, redasse a favore dei suoi colleghi più giovani e inesperti, perché le usassero come modelli per i loro esercizi scolastici.

È possibile continuare a seguire la carriera di Ipiq-Aya al di fuori della scuola grazie ad altri testi provenienti sempre da Sippar: sette anni dopo aver compilato le tavole del testo letterario, nel diciassettesimo anno di regno di Ammi-saduqa, egli compare come testimone in un contratto di affitto di una casa definendosi non più apprendista scriba bensì «figlio della casa della tavoletta», DUMU

¹ Il sistema di datazione utilizzato nel Vicino Oriente antico nel corso del terzo e del secondo millennio a.C. consisteva nell'identificare ciascun anno di regno di un sovrano sulla base di un evento particolarmente significativo avvenuto nel suo svolgersi. I re potevano così decidere di far mettere a calendario imprese belliche vittoriose, la costruzione di importanti edifici religiosi o civili, la conclusione di grandi opere pubbliche, lo svolgimento di particolari attività di culto e molto altro.

² Per l'identificazione dei nomi di anni del re Ammi-saduqa si veda Pientka 1998, in particolare pp. 107-112, in cui vengono riportate tutte le varianti attestate dei nomi dei due anni di regno menzionati nei colofoni del poema.

É.DUB.BA.A. Nello stesso anno si torna a incontrarlo in qualità di uomo d'affari, mentre prende in prestito argento e grano da un certo Nabû-mušallim, dando in cambio note di debito che riportano l'impronta del suo sigillo e ripagando successivamente il suo debito grazie ai proventi del proprio campo.¹

Conosciamo dunque con una certa precisione l'autore delle copie e l'arco cronologico in cui queste furono redatte. Tuttavia, la data in cui il testo fu originariamente messo per iscritto non si può stabilire con altrettanta esattezza. Gli studiosi oggi ipotizzano una redazione nello stesso periodo paleobabilonese, in un momento forse di poco precedente al regno di Ammi-saduqa, nella prima metà di quello che viene considerato il periodo classico della letteratura mesopotamica (corrispondente all'incirca agli anni 1850-1500 a.C.). In questi secoli, la tradizione letteraria preesistente si arricchì non solo di nuove tematiche e soggetti (spesso rivolti a un'analisi del genere umano), ma anche di un nuovo spirito, presentando caratteri di profondità ed emotività rimasti fino a quel momento inespressi. La cultura e il linguaggio dei testi composti in questo periodo riflettono le vicende storiche a essi contemporanee, testimoniando la coesistenza di elementi sumerici, accadici e amorriti.

Quando gli dèi erano uomini si distingue in effetti per il suo ampio respiro e per la quantità di argomenti sapientemente ricondotti a un'unità narrativa. Nell'interrogarsi sul ruolo della comunità umana all'interno dell'ordine universale stabilito dagli dèi, l'autore raccoglie ed espone in maniera logica diverse narrazioni mitologiche presentandone infine una sintesi che si caratterizza per un'impressionante coerenza interna e unità stilistica.

Oggi si conoscono anche i nomi degli scribi che redassero alcune recensioni più recenti rispetto alle copie di Ipiq-Aya: l'ugarita Nu'me-Raşap trascrisse il frammento rinvenuto a Ras-Šamra, mentre l'esorcista Nanaya-apla-iddina, figlio di Dābibu, ha lasciato la sua firma su una delle tavole da Sippar. Di costoro, però, non si hanno notizie precise e a differenza del loro collega paleobabilonese essi non hanno lasciato altre tracce che ci consentano di ricostruirne l'estrazione sociale né la loro carriera.

¹ Sulla persona di Ipiq-Aya si veda van Koppen 2011, che presenta una ricostruzione precisa della storia familiare e della carriera dello scriba.

4. ATRAHASIS, UN PERSONAGGIO TRA STORIA E MITO

Fin dal momento della sua riscoperta in età moderna, al poema *Quando gli dèi erano uomini* è stato attribuito un titolo che cita semplicemente il protagonista principale. Nella letteratura mesopotamica, i nomi propri esprimevano la qualità principale della persona: Atrahasis non fa eccezioni, ed è esso stesso un nome parlante.

Scritto in accadico *Atram-ḥasīs*, esso significa «grandemente saggio». L'aggettivo utilizzato, *ḥasīsu*, non indica una saggezza innata o erudita ma piuttosto una qualità derivata dal saper «tenere le orecchie aperte», ovvero dall'osservazione della realtà e dall'ascolto paziente e attento di quanto riferito da altri.¹ Questa caratteristica è espressamente citata nella recensione assira, in cui il protagonista viene introdotto sulla scena con l'espressione «(Ora,) quell'uomo grandemente saggio, Atrahasis, teneva le orecchie aperte [alle parole] di Ea, il suo signore. Egli parlava con il suo dio ed Ea parlava con lui» (I,iv,17-20). La tradizione scribale dell'Antico Oriente tuttavia ci ha tramandato anche altri nomi attribuiti a questo stesso personaggio.

Nel corso del primo millennio a.C., e in particolare nel racconto del diluvio riportato nella decima e nell'undicesima tavola del poema di *Gilgameš*, egli viene chiamato Utnapištim: questo nome significa «colui che trovò la vita» e mira a sottolineare il privilegio che l'uomo ottenne dagli dèi in virtù dell'atteggiamento pio che aveva dimostrato.² Utnapištim, poi, costituisce l'esatta traduzione accadica del nome sumerico Ziusudra, attribuito al protagonista in un'altra versione della storia, nel cosiddetto *Poema sumerico del diluvio*.³ Il collegamento tra questi nomi propri è esplicitato nella recensione più tarda a noi nota di *Quando gli dèi erano uomini*, un frammento di età achemenide (v-iv sec. a.C.) che è l'unico a riportare i due appellativi affiancati (forse per influenza del poema di *Gil-*

¹ Sul concetto di sapienza come molteplicità di esperienza nella Mesopotamia antica si veda Buccellati 1972b, in particolare pp. 92-94.

² Sul nome Utnapištim riportato nel poema di *Gilgameš* si veda il commento di George 2003, 152-155.

³ Civil 1969; si veda anche lo studio pubblicato successivamente da Jacobsen 1981. Oltre all'edizione inglese di Civil, traduzioni integrali del testo sono disponibili in Bottéro - Kramer 1992, 600-604 e Römer 1993.

gameš, che circolava contemporaneamente tra i letterati del tempo).¹ Secoli dopo, quasi a chiudere il cerchio, Berosso nomina il personaggio del suo racconto con il nome Xisuthros, richiamandosi così direttamente non alla tradizione accadica bensì al nome tramandatosi per la storia redatta in sumerico.

Si conoscono dunque tre appellativi per uno stesso personaggio: trattandosi di tre nomi significanti, è lecito chiedersi il motivo per cui in epoche diverse il redattore di ciascun testo abbia deciso di evidenziare un tratto specifico della personalità del protagonista, e interrogarsi su come questa scelta si relazioni con la trama generale dell'opera.

La ricerca di paralleli e altre attestazioni di questi nomi nelle fonti letterarie sumeriche e accadiche riserva interessanti scoperte. In *Gilgameš* viene fornita una genealogia precisa del personaggio: egli appare come «Utnapištim, figlio di Ubar-Tutu» oppure anche «l'uomo di Šuruppak, il figlio di Ubar-Tutu». Queste linee, è importante notare, risalgono a un'epoca successiva rispetto alla versione paleobabilonese contenuta in *Atrahasis*, e ne costituiscono perciò allo stesso tempo un parallelo e un aggiornamento. Il fatto che al verso XI,49 di *Gilgameš* Utnapištim venga chiamato Atrahasis conferma che l'autore di questo poema attinse da *Quando gli dèi erano uomini* per estrapolare il materiale da includere nel quadro più ampio della storia che stava narrando.² Lo stesso nome appare non a caso una seconda volta al termine dell'episodio (in *Gilgameš* XI,197) nel momento in cui Ea spinge Enlil a stabilire il destino di Atrahasis dopo il diluvio: ricordare al dio a capo del pantheon la caratteristica principale che aveva permesso a quell'uomo pio e ubbidiente di salvarsi aveva lo scopo di contribuire alla positiva conclusione della vicenda.³

¹ Si vedano le osservazioni di Lambert 2005, nel commento filologico al verso v 17. Cf. anche la traduzione del frammento contenuta in questo volume.

² Il verso che riporta il nome di Atrahasis è inserito nella descrizione delle prime attività relative alla costruzione dell'imbarcazione che permetterà a Utnapištim di salvarsi dal diluvio. Le righe XI,48-51 del poema di *Gilgameš* riportano: «Allo spuntare dell'alba | la popolazione iniziò a riunirsi intorno alla porta di Atrahasis. | Il falegname portò la [sua] ascia, l'impagliatore portò la [sua] pietra (per lavorare le canne)». Si vedano i versi paralleli di *Quando gli dèi erano uomini* III,ii,10-12.

³ Cf. George 2003, 519.

I versi di *Gilgameš* consentono di collegare direttamente la tradizione epica e quella storiografica del Vicino Oriente antico, rifacendosi a un particolare documento oggi chiamato *Lista reale sumerica*.¹ Questo testo racconta di come la regalità, «discesa dal cielo» in un tempo collocato ai primordi della storia dell'uomo, passò poi di mano da una città all'altra della Mesopotamia secondo un percorso ben ricostruibile, fino all'età della prima dinastia di Isin (2017-1793 a.C.). Tale percorso lineare venne però interrotto proprio dal diluvio, che si pone come elemento di netta cesura separando la storia umana tra un prima e un dopo. Il documento fu redatto presumibilmente durante la dinastia di Akkad (2340-2208 a.C.), ma fu periodicamente aggiornato prima dai re della III dinastia di Ur (termine con cui si fa riferimento al periodo 2112-2024 a.C.), e in seguito proprio dai re di Isin, i quali aspiravano a legittimare il loro potere in qualità di successori dell'originale regalità sumerica inviata all'uomo direttamente dagli dèi.

Esistono molti validi motivi per dubitare dell'attendibilità del contenuto della *Lista*, a cominciare dalla volontà di tramandare il falso storico per cui agli albori della società umana un solo re, di una sola città, regnava sull'intera ecumene mesopotamica. Tutti i manoscritti noti per questo testo, poi, raccolgono in un'unica narrativa tradizioni mitologiche e avvenimenti storici: così, si vedono succedersi al trono figure mitiche e semidivine protagoniste di componimenti letterari (come Gilgameš, Enmerkar, Lugalbanda e Etna), insieme a personaggi storici e sovrani le cui imprese sono note da iscrizioni ufficiali. Con il progredire del secondo millennio, il testo divenne parte integrante della letteratura scribale del periodo paleobabilonese; venne anche corredato da una traduzione accadica, che era ancora nota alla fine del primo millennio e che venne adattata e incorporata persino nei *Babyloniaka* di Berosso (nel III sec. a.C.).

Nella prospettiva mesopotamica, la *Lista* era ritenuta una testi-

¹ L'*editio princeps* è stata fornita da Jacobsen 1939. Data la complessità e l'importanza del testo, tuttavia, numerosi studi sono stati pubblicati dopo la prima edizione: per una recente revisione del materiale conosciuto si veda Marchesi 2010 e l'abbondante bibliografia ivi menzionata. Per un inquadramento storico-culturale di questo testo cf. Pomponio 2006.

monianza autorevole della più antica storia dell'uomo, e in quanto tale conobbe un'eccezionale diffusione nel Vicino Oriente, sia sul piano geografico che su quello temporale. Sono giunti fino a noi almeno quindici manoscritti, di provenienza molto varia: essi sono stati rinvenuti in città sumeriche, babilonesi, elamite, della valle del Diyala e dell'alta Mesopotamia. Nella *Lista reale sumerica* compaiono in totale circa centocinquanta nomi di sovrani, distribuiti su una ventina di dinastie: se a coloro che precedettero il diluvio vengono attribuiti regni dalla durata straordinaria (anche di decine di migliaia di anni), tali cifre iniziano a ridursi immediatamente *post eventum* (passando dalle migliaia alle centinaia di anni) per divenire storicamente attendibili con le tre dinastie che precedettero quella di Akkad.

Uno dei manoscritti, identificato dalla sigla W-B 62 e conservato oggi presso l'Ashmolean Museum a Oxford, si conclude con Šuruppak, figlio di Ubar-Tutu, sul trono della città omonima; il suo successore è chiamato Ziusudra. Un'altra tavoletta (numero UCBC 9-1819, dal Museo di Antropologia dell'Università della California, Berkeley), riporta una versione differente del testo: essa menziona infatti proprio Ziusudra come figlio diretto di Ubar-Tutu. Infine, un terzo testimone include nella *Lista Ubar-Tutu*, ma non Ziusudra (W-B 444, anch'esso presso l'Ashmolean Museum).¹

In un altro componimento letterario noto con il nome *Le Istruzioni di Šuruppak*,² databile al periodo protodinastico (circa 2900-2350 a.C.), vengono riportati alcuni saggi consigli dati dal sovrano eponimo al figlio. Ancora una volta, Šuruppak è descritto come il re immediatamente precedente al diluvio, e nella versione paleobabilonese del testo il nome del principe a cui vengono rivolte le sagge ammonizioni è proprio Ziusudra. Tutti i documenti sopra citati testimoniano come la tradizione originatasi nel terzo millennio fosse a tal punto radicata nella cultura mesopotamica da trovare espressione in diverse forme letterarie ed essere tramandata di generazione in generazione attraverso i secoli.

¹ I due testi conservati all'Ashmolean Museum sono stati in origine pubblicati e commentati da Langdon 1923; la prima edizione della tavoletta UCBC 9-19189 si deve invece a Finkelstein 1963.

² L'edizione più recente delle *Istruzioni* è stata curata da Alster 2005, 31-220.

L'ultimo racconto del diluvio scritto in territorio Mesopotamico risale in effetti alla fine del primo millennio a.C., ed è incluso nel secondo libro dei *Babyloniaka* di Berosso.¹ Sacerdote di Marduk a Babilonia nel III sec. a.C. (il cui nome originale, non grecizzato, doveva essere Bēl-rē'ûšunu, ovvero «Bel è il loro pastore»), egli non solo parlava babilonese, aramaico e greco, ma era anche in grado di leggere e scrivere i caratteri cuneiformi della millenaria tradizione vicino-orientale. Berosso decise di raccogliere in un'unica grande opera tutte le informazioni in suo possesso relative alla storia e alla cultura del proprio paese di origine, dedicando il suo lavoro al re Antioco I Soter. Grazie alla capacità di leggere e comprendere i testi della tradizione mitologica babilonese, egli fu in grado di includere anche racconti la cui origine risaliva al terzo millennio a.C. Descrisse perciò anche il diluvio, per quanto attribuendogli caratteristiche precedentemente ignote e collegate in maniera diretta al territorio della Babilonia e alla sua capitale. Il libro dei *Babyloniaka* ci è noto solo attraverso citazioni di autori successivi, ma è certo che la narrazione del flagello inviato sulla terra era inserita dopo l'elencazione dei dieci sovrani primordiali, ciascuno dei quali affiancato nel proprio regno dalla figura di un saggio. I nomi degli ultimi due re citati da Berosso sono Ardates, una corruzione per l'originale accadico Ubar-Tutu, e Xisuthros, cioè Ziusudra: di essi viene detto che regnarono sulla città di Larak. Dopo la morte di Ardates, Xisuthros mantenne il potere per diciotto *sars* (ovvero 64 800 anni, secondo il sistema sessagesimale babilonese per cui a ogni *sar* corrispondono 3 600 anni) e fu proprio durante il suo regno, secondo il testo greco, che si verificò il diluvio.

Le peculiarità del racconto di Berosso rispetto alla tradizione precedente sono principalmente due. Innanzitutto egli fornì la data esatta in cui il flagello ebbe luogo: Daisios, il corrispondente macedone del babilonese Iyyar, ovvero il secondo mese dell'anno. Secondo Abydeno e Alessandro Poliistore, Berosso riportò addirittura

¹ Per una presentazione esaustiva del personaggio di Berosso, della sua opera e del *milieu* culturale in cui nacquero i *Babyloniaka*, si vedano i contributi raccolti in Haubold - Lanfranchi - Rollinger - Steele 2013. Una traduzione di tutti i frammenti che riportano brani e descrizioni dell'opera di Berosso è oggi disponibile a cura di Verbrugge - Wickersham 1996.

tura il giorno esatto: il 15.¹ Un altro particolare sconosciuto alla tradizione mesopotamica più antica riguarda l'esplicito comando dato dal dio Cronos a Xisuthros di nascondere tutti i testi antichi conservati presso la biblioteca della città di Sippar, prima di mettersi all'opera per la costruzione della nave. Secondo quanto narrato dal sacerdote babilonese, dopo il diluvio una voce proveniente dal cielo comunicò alla sua famiglia che Xisuthros avrebbe avuto l'onore di risiedere insieme agli dèi, e diede l'ordine di tornare nella terra di Babilonia, recuperare i testi nascosti a Sippar e lasciare che questi si diffondessero tra la nuova umanità. Un simile dettaglio testimonia l'esistenza di una tradizione di stampo prettamente babilonese di cui Berosso era il portavoce: questa traspare anche dall'elenco dei re da lui menzionati, che diversamente dalla più antica *Lista reale sumerica* appaiono localizzati in sole tre città, iniziando proprio da Babilonia.

Indipendentemente dalle problematiche legate alla cronologia e alla genealogia dei singoli testi, tutte le tradizioni giunte fino a noi dimostrano che Atrahasis era considerato un personaggio storico, le cui vicende venivano fatte risalire in un tempo da collocare agli esordi della vicenda umana. Tuttavia, guardando ai dati fornitici dai componimenti letterari, si deve immediatamente constatare che né in *Atrahasis* né in *Gilgameš* il nostro protagonista viene mai chiamato «re». Allo stesso modo, egli non è mai denominato «sacerdote»: sebbene abbia un rapporto privilegiato con un dio in particolare, Enki/Ea, e appaia in qualche modo connesso con il tempio e fruitore di una comunicazione privilegiata con il mondo divino, le sue caratteristiche personali non sembrano andare oltre quelle di un buon fedele. Anche il rapporto Enki-Atrahasis (così come quello Ea-Utnapištim in *Gilgameš*) è sempre citato come una relazione

¹ Emelianov 1999 ha presentato le diverse tradizioni sull'ipotetica data del diluvio riportata nei testi babilonesi, nella Bibbia e nelle fonti originatesi nel Vicino Oriente antico. Anche il testo biblico infatti riporta una data precisa per l'inizio del diluvio, come si legge in *Gen. 7,10-11*: «Dopo sette giorni, le acque del diluvio furono sopra la terra; nell'anno seicentesimo della vita di Noè, nel secondo mese, il diciassette del mese, proprio in quello stesso giorno, eruppero tutte le sorgenti del grande abisso e le cateratte del cielo si aprirono» (tutti i riferimenti al testo biblico riproposti in questa introduzione riportano il testo della traduzione ufficiale della CEI 2008).

padrone-servitore. Diversamente, alcune recensioni attribuiscono a Ziusudra uno *status* regale e/o sacerdotale:¹ nel *Poema sumerico del diluvio* egli è senza dubbio sovrano e sacerdote,² mentre nel frammento proveniente da Ugarit il protagonista afferma di vivere stabilmente nel tempio di Ea.³

Se dunque Atrahasis non era un re, né un consacrato – e certamente neppure un marinaio, come si deduce dalle sue stesse parole riportate nella versione assira, in cui lo troviamo chiedere forse con un po' di preoccupazione a Ea: «Io non ho [ma]i costruito una barca [...] Disegna la sua fo[r]ma per ter[ra], così che io veda la [fo]rma e [possa costruire] la barca» (DT 42,13-15)⁴ – è lecito chiedersi il motivo per cui sia stato scelto proprio lui per traghettare l'umanità dalla «pre-istoria» alla «storia» vera e propria. Per trovare la risposta a questo interrogativo, è necessario ritornare sul significato del nome Atrahasis e sulle qualità principali del suo carattere così come furono tratteggiate dagli antichi redattori.

Nessuna recensione, di nessuna epoca, presenta un eroe nel senso classico del termine: gli unici appellativi che vengono attribuiti a Atrahasis fanno piuttosto riferimento alla sua capacità di mettersi in ascolto della voce del proprio dio personale. Sebbene sembri godere di una certa autorità tra gli anziani e nei confronti di tutto il popolo, che esegue i suoi ordini, egli è sempre definito un «servitore», colui che venera Enki. Mai, nel corso del poema, si fa cenno a speciali abilità o doti fisiche, né a un ruolo particolare ricoperto nella città in cui vive. Si riscontra invece esattamente il contrario:

¹ Su questo tema si veda Davila 1995, che discute lo *status* del protagonista umano del mito del diluvio nelle diverse tradizioni mesopotamiche e nel racconto biblico.

² L'espressione *zi-u₄-sud-rá lugal-àm*, «Ziusudra, il re» compare alle linee 145, 209, 254, 258; al verso 211 egli viene denominato direttamente *lugal-e*, «il re». Le linee 145-146, purtroppo lacunose e incomplete, sembrano attribuirgli anche uno *status* sacerdotale: egli viene infatti accostato al termine *gu₄*, che identificava una classe di consacrati o «unti». Si veda Civil 1969, pp. 140-145.

³ La versione ugaritica del testo è conservata su una tavoletta datata al periodo mediobabilonense, che tuttavia doveva costituire una copia di un testo più antico – probabilmente risalente all'età paleobabilonense. Ai versi 6-9 del recto si legge: «Io sono Atrahasis, abitavo nel tempio di Ea, il mio signore, e conoscevo ogni cosa»; cf. Lambert - Millard 1969, 131-133, e la traduzione del frammento in questo volume.

⁴ Lambert - Millard 1969, 128-129; Finkel 2014, 129. Si veda anche la traduzione dell'intero frammento, nella recensione assira qui riportata.

nel racconto dell'undicesima tavola di *Gilgameš*, l'eroe di Uruk pronuncia parole di stupore davanti alla figura di colui che aveva così a lungo e così faticosamente cercato. Egli esclama infatti: «Ora che ti guardo, Utnapištim, le tue sembianze non sono diverse: sei proprio come me! Non sei affatto diverso: sei proprio come me. Avevo intenzione di affrontarti in battaglia, ma alla tua presenza la mia mano resta immobile. Come hai potuto, tu, prendere parte all'assemblea degli dèi e trovare la vita?».¹

5. SAGGEZZA UMANA E DISSENNATEZZA DIVINA

Pur non essendo un uomo fuori dall'ordinario, Atrahasis era certamente considerato un saggio, e la fama della sua saggezza venne tramandata di generazione in generazione attraverso tutta la storia del Vicino Oriente. Il suo personaggio non appare mai sopra le righe: egli rimane sempre profondamente umano, intimamente consapevole del proprio ruolo di subordinazione rispetto al mondo divino, da cui emanano le leggi del cosmo.

Si deve riconoscere che l'Utnapištim descritto in *Gilgameš* è, al contrario, un vero protagonista: fin dalla sua prima apparizione egli domina la scena, pronuncia lunghi monologhi profondi e istruttivi, prende l'iniziativa, interagisce con il re di Uruk, con la propria moglie e con il traghettatore che ha condotto Gilgameš alla sua presenza. Utnapištim impartisce consigli, conosce i segreti degli dèi, è pienamente consapevole della propria condizione privilegiata. Nulla di tutto ciò avviene invece nella più antica versione di *Atrahasis*, in cui l'uomo appare sotto una luce molto diversa: egli parla molto poco, e per lo più per ripetere le istruzioni ricevute da Enki. Non sembra prendere l'iniziativa, se non per invocare il suo dio personale o rivolgergli domande e per compiere atti rituali (il rituale di incubazione descritto nella seconda tavola e l'offerta agli dèi presentata alla fine del diluvio).²

¹ *Gilgameš* XI,2-7. Sulla «normalità» di Utnapištim/Atrahasis si veda anche Buccellati 1972a, specialmente pp. 22-27.

² L'unica eccezione sembra potersi trovare alla fine della prima colonna della terza tavola di Ipiq-Aya, in cui viene riportato un discorso apparentemente inventato da Atrahasis, che spiega agli uomini il motivo per cui si accinge a costruire una barca. Si veda il commento alla traduzione, al verso III,1,50.

Gli albori della storia: il mondo prima dell'uomo

L'organizzazione divina

tav. I

- 1 Quando gli dèi erano uomini ¹
sopportavano il peso della corvée,
 si caricavano del pesante canestro –
e il canestro degli dèi era gravoso,
la fatica troppo difficile da sopportare,
 insostenibile lo sforzo ² –
5 i sette ³ grandi dèi, gli Anunnaki,
costringevano gli Igigi a lavorare.

¹ Nel Vicino Oriente antico, il primo verso dell'opera costituiva il titolo dell'intero componimento: spesso, esso sintetizzava la tematica fondamentale del poema (per una discussione su questo argomento, si veda l'introduzione). In questa breve frase, l'identificazione degli esseri divini con il genere umano non riguarda la loro natura, ma piuttosto la funzione da essi ricoperta: essendo obbligati a lavorare la terra per procurare il loro sostentamento, nello stato di cose del mondo primordiale gli dèi ricoprivano il ruolo successivamente affidato all'uomo. Ciò spiega anche la mancata concordanza della frase nominale tra il soggetto plurale e il secondo termine di paragone, che esprime la funzione da essi svolta: la traduzione letterale dei tre termini *inūma ilū awilum* è infatti «quando gli dèi un uomo». L'esegesi di questo verso ha causato un acceso dibattito tra gli studiosi, fin dalla prima edizione del poema: Shehata 2001, 23-24, e Ziegler 2016 hanno offerto una sintesi delle principali interpretazioni.

² Nella coppia composta da questa linea e dalla precedente si cela un gioco di parole legato all'assonanza tra il «canestro di lavoro» (*šupsikku*) citato come prima parola del verso 3 e lo «sforzo» (*šapsāqum*), che nel testo originale compare in chiusura. Fin dalle linee di apertura del testo, pertanto, l'autore ha voluto sottolineare la fatica a cui erano inizialmente sottoposti gli dèi e che sarà in seguito demandata al genere umano.

³ Il numerale sette, inserito nel testo accadico come ultimo termine di questo verso, è stato interpretato in maniera diversa dai traduttori moderni. Secondo la prima interpretazione di Lambert - Millard 1969, 145-147 (riproposta in questa traduzione), esso si riferisce agli Anunnaki: tale spiegazione si fonda sul confronto con altri componimenti letterari del Vicino Oriente in cui compaiono «sette dèi» celesti che avevano il compito di stabilire i destini degli esseri viventi. Secondo altre ipotesi, invece, esso deve essere collegato a uno dei termini che compaiono al verso successivo: «sette» si dovrebbe perciò riferire agli Igigi («nur sieben Igigu», von Soden), oppure al lavoro loro imposto («une corvée septuple», Bottéro - Kramer), o ancora essere considerato come avverbio che specifica il verbo («carry the workload sevenfold», Dalley). Per una sintesi di tutte le ipotesi avanzate si veda Shehata 2001, 26.

Il loro padre, Anu, era il re,
 il guerriero Enlil era il loro consigliere,
 Ninurta era il loro supervisore,¹
 10 ed Ennugi il loro caposquadra.²
 Essi avevano preso [...] di lato,³
 gli dèi avevano tirato a sorte e fatto le parti:
 Anu era salito nei cieli,
 [ed Enlil] aveva preso la terra per la sua gente.
 15 Il chiavistello che sbarra il mare⁴
 essi lo assegnarono a Enki, il principe.
 Dopo che Anu era salito al cielo
 [ed Enki] era sceso nell'apsû,⁵
 [gli Anunnaki che abitavano] i cieli
 20 [imposero il carico di lavoro] sugli Igigi.
 [Gli dèi dunque] scavavano [corsi d'acqua]
 [e aprivano canali,] fonte di vita per la terra.
 [Gli Igigi] scavavano [corsi d'acqua]
 [e aprivano canali,] fonte di vita per la terra.

¹ Originariamente il termine *guzalû*, qui usato per definire Ninurta, indicava un funzionario il cui incarico era trasportare il trono del sovrano. Il ruolo della stessa carica nel periodo paleobabilonese non è chiaro, ma in questo caso, sulla base del contesto, si può supporre una funzione di supervisore del lavoro svolto dagli Igigi.

² Il termine usato in questo verso, *gallû*, solitamente compare nei testi accadici per indicare un demone dall'aspetto negativo. Questo è l'unico caso noto in cui esso è attestato in un contesto differente, come epiteto del dio Ennugi: si tratta di un prestito dal sumerico *gal₁-la₂*, termine con il quale veniva indicato un ufficiale con incarichi da gendarme.

³ L'interpretazione di questa linea è stata a lungo dibattuta, a causa delle diverse ipotesi proposte dagli studiosi per la lettura di alcuni segni in essa riportati. La lettura suggerita dai primi traduttori del poema, «the gods had clasped hands together» (Lambert - Millard 1969, 42-43) deve essere oggi certamente modificata alla luce di nuovi frammenti e di una collazione del testo originale. Sebbene la forma verbale e l'ultimo sostantivo siano ben leggibili, il primo termine qui riportato non è però stato ancora identificato con certezza, a causa di un'abrasione all'inizio della tavoletta. Si veda Shehata 2001, 27-28.

⁴ Sull'espressione contenuta in questo verso, *šigaru nahbalu tâmti*, si veda Horowitz 1998, 326-327.

⁵ Secondo la geografia mesopotamica del cosmo, l'apsû corrisponde al bacino di acque dolci sotterranee su cui si appoggiano tutte le terre emerse: si veda Horowitz 1998, 334-347.

- 25 [Gli dèi crearono] il corso del fiume Tigri
 e, dopo, [quello dell'Eufrate.]
 [...] alle sorgenti
 [...] posero
 [...] l'apsû
 30 [...] della terra
 [...] al suo interno
 [...] innalzarono la sua sommità.
 [...] tutte le montagne,
 [contavano gli anni] del lavoro di corvée.
 35 [...] la grande palude,
 [contavano gli an]ni del lavoro di corvée.

Questi ultimi versi, in gran parte illeggibili e qui ricostruiti parzialmente grazie al parallelo offerto dalla recensione neobabilonese, dovevano descrivere il duro lavoro a cui gli Igigi furono sottoposti per dare forma e vivificare la terra abitata, così come era conosciuta dagli uomini della Mesopotamia antica. Gli dèi dunque scavarono i principali canali e i corsi dei due grandi fiumi, poi si occuparono delle terre emerse: ammassarono il suolo in alcune aree per formare montagne e catene montuose, e resero secche o paludose altre zone pianeggianti, utilizzate per svolgere quelle attività che servivano al mantenimento della comunità divina.

La ribellione degli Igigi

Per 3 600 anni,¹ un eccessivo [...]
 [...], essi svolgevano quotidianamente il lavoro,
 giorno e notte.

¹ Il numerale in questo verso è stato interpretato in maniera differente dagli autori delle traduzioni moderne, anche a causa della rottura dei primi segni che rende difficile comprendere quali e quante fossero le decine la cui somma fornisce la quantità totale di anni di lavoro che gli Igigi dovettero sopportare. L'iniziale traduzione di Lambert e Millard, «40 year», è stata contestata da Von Soden (1978, 78; 1994, 619): egli suggerì un periodo di tempo di 2500 anni ($[2400^2]+60+40$), poiché questo numero rappresenta il quadrato di 50 che era il numero sacro di Enlil. Tale interpretazione è stata accettata e ripresa in seguito da Bottéro - Kramer (1989, 531) e Pettinato (2005, 316). Una durata di 3600 anni, suggerita da Dalley (2000, 10), sembra però più verosimile in quanto conforme al sistema sessagesimale osservato nel Vicino Oriente antico. Inoltre, essa rispecchia perfettamente la durata di anni in cui il genere umano fu sottoposto al medesimo lavoro di corvée prima dell'invio del diluvio: i tre flagelli furono infatti inviati da Enlil a cadenza regolare, dopo ciascun ciclo di 1200 anni.