



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Dottorato di ricerca
in Scienze dell'Antichità
ciclo XXXI

Tesi di Ricerca

**Nanaya “il re” e il bramoso Nergal:
divinità assire e babilonesi nelle
fonti aramaiche della Mesopotamia
arsacide e sasanide**

SSD: L-OR/01

Coordinatore del Dottorato
ch. prof. Luigi Sperti

Supervisore
ch. prof. Lucio Milano

Dottorando
Enrico Marcato
Matricola 822670

lmrqs 'wrlys 'wkm'

Sommario

| | |
|--|----|
| Ringraziamenti | V |
| 1. Quadro teorico e metodologico | 1 |
| 1.1. Tema e quadro teorico generale | 1 |
| 1.1.1. Tema | 1 |
| 1.1.2. L'eredità culturale assira e babilonese | 2 |
| 1.1.3. La Mesopotamia arsacide | 4 |
| 1.1.4. Continuità e cambiamento | 6 |
| 1.2. Osservazioni terminologiche | 8 |
| 1.3. Metodologia | 11 |
| 1.3.1. Scelta dei corpora | 11 |
| 1.3.2. Riesame delle fonti | 12 |
| 1.3.3. Casi di studio e prospettiva comparativa | 14 |
| 1.4. Organizzazione della trattazione | 15 |
| 1.5. Nota sulle trascrizioni da lingue semitiche | 17 |
| Parte I: Stato dell'arte e fonti | 19 |
| 2. Corpora epigrafici: cronologia, distribuzione, tratti linguistici e tratti culturali | 19 |
| 2.1. Mesopotamia settentrionale | 21 |
| 2.1.1. Hatra | 21 |
| 2.1.1.1. Storia degli studi | 21 |
| 2.1.1.2. Descrizione del sito e rinvenimenti principali | 23 |
| 2.1.1.3. Corpus epigrafico | 27 |
| 2.1.1.4. Storia e cronologia | 29 |
| 2.1.1.5. <i>Sitz im Leben</i> della cultura hatrena | 34 |
| 2.1.2. Assur | 42 |
| 2.1.2.1. Storia degli studi | 42 |
| 2.1.2.2. Descrizione del sito e rinvenimenti principali | 43 |
| 2.1.2.3. Corpus epigrafico | 46 |
| 2.1.2.4. Storia, cronologia e <i>Sitz im Leben</i> | 47 |
| 2.1.3. Siti minori della Mesopotamia settentrionale | 48 |
| 2.2. Mesopotamia centro-meridionale | 50 |
| 2.2.1. I testi magici dalla Mesopotamia sasanide | 50 |
| 2.2.1.1. Introduzione ed entità del corpus | 50 |
| 2.2.1.2. Supporti scrittori | 52 |
| 2.2.1.3. Lingue e grafie | 53 |
| 2.2.1.4. I testi: caratteristiche tipologiche e uso rituale | 60 |
| 2.2.2. I Mandei: tratti socio-culturali e produzione letteraria | 67 |
| 2.2.2.1. Caratteristiche fondamentali e storia degli studi | 67 |
| 2.2.2.2. Dottrina, riti e fonti | 70 |
| 2.2.2.3. Lingua e grafia | 75 |
| 2.2.2.4. Problematiche storiche e cronologiche; la "questione mandea" | 77 |
| 2.2.3. Coppe e amuleti mandaici | 81 |
| 2.2.3.1. Storia degli studi | 81 |
| 2.2.3.2. Coppe e amuleti metallici editi | 82 |
| 2.2.3.3. Caratteristiche testuali: struttura e tratti stilistici | 87 |
| 2.2.3.4. Testi con <i>Vorlage</i> mandaica | 93 |
| 2.3. Fonti siriane (<i>ante</i> IX sec.) sui culti pagani | 95 |

| | |
|--|-----|
| 3. Gli elementi religiosi assiri e babilonesi e la loro trasmissione | 103 |
| 3.1. La cultura assira e babilonese e l'aramaico (III sec. a.C. - VII sec. d.C.) | 103 |
| 3.1.1. Caratteri generali; Edessa e Harran; Palmira; Nabatei | 103 |
| 3.1.2. Hatra e Assur | 107 |
| 3.1.3. I Mandeï | 108 |
| 3.2. Il contesto culturale e religioso della Babilonia di epoca tarda | 113 |
| 3.2.1. Continuità e scomparsa delle istituzioni templari babilonesi | 114 |
| 3.2.2. La tradizione culturale aramaica | 124 |
| 3.2.3. L'accento sulla cultura popolare: continuità e discontinuità | 127 |
| 3.3. Le iscrizioni nord-mesopotamiche e i testi magici mandaici in prospettiva comparata | 132 |
| Parte II: Casi di studio – divinità assire e babilonesi nei corpora aramaici | 139 |
| 4. La Triade di Hatra alla luce dei culti mesopotamici | 139 |
| 4.1. Maren/Šamš | 142 |
| 4.1.1. Šamš e Maren/Šamš | 142 |
| 4.1.2. Maren-Nešrā e 'qb', l'Aquila | 144 |
| 4.1.3. Maren/Šamš e il culto babilonese di Bēl | 149 |
| 4.1.4. I governanti hatreni come gran sacerdoti di Šamš | 153 |
| 4.2. Barmaren, Zaqīqu e Zaqīqā | 156 |
| 4.2.1. Caratteristiche di Barmaren | 156 |
| 4.2.2. Zaqīqu e Zaqīqā | 159 |
| 4.2.2.1. Zaqīqu nella Mesopotamia più antica | 159 |
| 4.2.2.2. Zaqīqā a Hatra: attestazioni del teonimo | 161 |
| 4.2.3. Il sogno nelle iscrizioni hatrene | 171 |
| 4.2.4. Legami di Zaqīqā con Barmaren | 174 |
| 4.3. Marten, Allatum e Allāt | 177 |
| 5. Assor e Serū | 183 |
| 5.1. Il culto di Assor e l'iscrizione A 7 | 183 |
| 5.2. La dea assira Šerū'a e il culto arsacide di Serū | 187 |
| 5.3. Le iscrizioni aramaiche del tempio di Assor e Serū ad Assur | 190 |
| 5.4. La frequentazione del tempio di Assor e Serū ad Assur | 192 |
| 5.4.1. Discussione prosopografica delle iscrizioni | 192 |
| 5.4.2. Le modalità di frequentazione del santuario | 199 |
| 5.4.3. Il legame tra banchetti e ambiente templare in età neo-assira | 203 |
| 6. Nergal | 207 |
| 6.1. Nergal dal III al I mill. a.C. | 207 |
| 6.2. Nergol a Hatra | 210 |
| 6.2.1. Attestazioni epigrafiche | 210 |
| 6.2.2. L'iconografia di Nergol ed Eracle | 213 |
| 6.2.3. Molteplicità e liminalità | 221 |
| 6.3. Nergol ad Assur | 227 |
| 6.4. Nergal e Nerig presso i Mandeï | 229 |
| 6.4.1. Il demone Nerig | 229 |
| 6.4.2. Nerig e toponimi | 232 |
| 6.4.3. Nerig "che desidera" | 233 |
| 7. Nabû | 239 |
| 7.1. Il culto di Nabû dal II mill. a.C. alla tarda antichità | 239 |
| 7.2. Nabû a Hatra e Assur | 244 |
| 7.2.1. Nabû a Hatra | 244 |
| 7.2.1.1. Dati epigrafici | 244 |
| 7.2.1.2. Dati iconografici | 248 |

| | |
|---|------------|
| 7.2.2. Nabû ad Assur | 251 |
| 7.3. Nabû nei testi mandaici | 252 |
| 8. Nanaya | 257 |
| 8.1. Nanaya in Mesopotamia (III-I mill. a.C.) e la diffusione del suo culto | 257 |
| 8.2. Nanaya nelle iscrizioni di Hatra | 263 |
| 8.3. Nanaya ad Assur: A 15 | 268 |
| 8.4. Nanaya nei testi mandaici | 275 |
| 8.4.1. Il demone Nanay | 275 |
| 8.4.2. L'assimilazione fra demoni femminili: Segal 2000 n°107M | 278 |
| 8.4.3. Nanay, Ištar e Dlibat in Segal 2000 n°039A | 283 |
| 9. Ištar e assimilazioni fra dee: Lilit, Amamīt, Mullissu | 293 |
| 9.1. Caratteri generali di Ištar | 293 |
| 9.2. Iššar a Hatra | 295 |
| 9.2.1. Il teonimo 'šr – Iššar | 295 |
| 9.2.2. Iššarbēl: testimonianze epigrafiche e iconografiche | 295 |
| 9.2.3. Ištar di Arbela dalle fonti assire a quelle siriane | 301 |
| 9.2.4. Iššar e Adiabene | 307 |
| 9.2.5. Iššar o Ašar(u)? | 309 |
| 9.3. Ištar negli incantesimi mandaici | 312 |
| 9.3.1. Attestazioni di Ištar e grafie del teonimo | 312 |
| 9.3.2. Culti locali di Ištar | 314 |
| 9.3.3. Ištar e Babilta | 318 |
| 9.3.4. Altre divinità vicine a Ištar e assimilazioni | 321 |
| 9.3.4.1. Ištar e Tammuz | 322 |
| 9.3.4.2. Ištar e Qadišta | 324 |
| 9.3.4.3. Ištar e Lilit | 326 |
| 9.3.4.4. Ištar e Amamīt | 331 |
| 9.3.4.5. Ištar e Mullissu | 333 |
| 10. Uomini e culti in movimento | 337 |
| 10.1. Ritorno: la Assur post-imperiale e arsacide | 338 |
| 10.2. Migrazione? Hatra, il Sagil e gli Arabi | 341 |
| 10.3. Deportazione: i culti nord-mesopotamici nei testi magici mandaici | 345 |
| 10.4. Trattati condivisi: Nanaya, Ištar e Venere in età arsacide e sasanide | 352 |
| 11. Conclusioni | 357 |
| 12. Appendice: testi rilevanti per la discussione | 369 |
| 12.1. Iscrizioni nord-mesopotamiche | 369 |
| 12.1.1. Hatra | 369 |
| 12.1.1.1. H 107 | 369 |
| 12.1.1.2. Iscrizione di Sa'dīya | 370 |
| 12.1.1.3. T 5 | 371 |
| 12.1.2. Assur | 373 |
| 12.1.2.1. A 7 | 373 |
| 12.1.2.2. A 14 | 374 |
| 12.1.2.3. A 15a-f | 375 |
| 12.1.2.4. Iscrizioni dal tempio di Assor e Serū: A 17-27, A 29 e A 32-33 | 377 |
| 12.2. Coppe magiche e amuleti | 393 |
| 12.2.1. Segal 2000 n°039A (BM 91771) | 393 |
| 12.2.2. Levene-Bohak 2012 (BM 1957-9-25.1) | 398 |
| 12.2.3. München-Bleirole (II:15-21; 70-74) | 403 |

| | |
|---|-----|
| Figure | 407 |
| Abbreviazioni e bibliografia | 425 |
| Abbreviazioni linguistiche..... | 425 |
| Abbreviazioni bibliografiche..... | 425 |
| Bibliografia..... | 426 |
| Indice dei teonimi e dei nomi di demoni | 467 |
| Estratto per riassunto della tesi di dottorato | 473 |

Ringraziamenti

Ripercorrendo col pensiero la strada coperta in questi tre intensi anni, la mia riconoscenza va a tante persone che mi hanno offerto il loro sostegno e aiuto.

Ringrazio innanzitutto il Prof. Lucio Milano, che ha accettato con interesse e viva curiosità la supervisione di questa tesi e che mi ha incoraggiato a leggere le fonti con un approccio quanto più possibile aperto, contribuendo considerevolmente alla costruzione della visione storica qui sviluppata.

Due soggiorni semestrali alla Friederich-Schiller-Universität di Jena sono stati fondamentali per impostare il lavoro in una forma più matura. Alla PD Dr. Christa Müller-Kessler va un sincero ‘grazie’ per la passione e il rigore scientifico con cui mi ha fatto scoprire nuove fonti e percorsi da indagare, per la pazienza con cui ha risolto molti miei dubbi, condividendo anche le sue ricerche in corso, e per la generosa ospitalità. Ringrazio anche i Proff. Dr. Norbert Nebes e Manfred Krebernik, che mi hanno accolto con calore e disponibilità.

Ai membri della Missione Archeologica Italiana a Hatra, a partire dalla Direttrice, Prof. Roberta Ricciardi Venco, devo un sentito ringraziamento per aver condiviso in numerose occasioni la loro profonda conoscenza del sito, oltre ad alcuni materiali d’archivio. Ringrazio Enrico Foietta per l’ospitalità e la preziosa collaborazione nel discutere aspetti archeologici e storici di Hatra e della Mesopotamia arsacide e sasanide; Jacopo Bruno, Ilaria Bucci e Francesca Dorna Metzger per i chiarimenti su questioni iconografiche e archeologiche; il Prof. Fabrizio Angelo Pennacchietti per i consigli in materia epigrafica. Il Prof. Marco Moriggi, che negli anni ha supportato questo lavoro con grande entusiasmo, mi ha generosamente messo al corrente di molti risultati delle sue ricerche, accompagnandoli a importanti suggerimenti.

I valutatori esterni, Proff. Alessandro Mengozzi e James Nathan Ford, hanno arricchito la stesura finale della tesi con osservazioni puntuali e utili integrazioni. Per i commenti costruttivi e incoraggianti e l’aiuto su aspetti specifici, di natura storico-religiosa o relativi alle fonti e alla letteratura specialistica, ringrazio anche i Proff. Frederick Mario Fales, Emiliano Fiori e Simonetta Ponchia, i Dr. Paola Corò, Lucinda Dirven, Renee Kovacs e Fabio Porzia.

Sono grato allo staff dell’Archäologisches Zentrum di Berlino, e in particolare alla Dr. Helen Gries, per avermi permesso di esaminare le fotografie delle iscrizioni aramaiche di Assur scattate dalla Missione archeologica tedesca ad Assur. Un analogo ringraziamento va al Department of Middle East del British Museum, dove ho potuto collazionare due coppe magiche.

Tanti amici, dentro e fuori l'università, mi hanno dato il loro supporto per questioni inerenti alla tesi ma anche e soprattutto quando i miei pensieri erano interamente rivolti all'accademia: Emanuele Prezioso e Valentina Macera, Cristina Martin, Alessia Prontera, Ali Rezaee, Geraldina Rozzi, Federico Bordin e Ludovica Morera, Edoardo Cavalli, Fabio Farinelli, Angela Zanetti, Jana Matuszak, Dominik Oesterle, Robert Stähle, Emily Zeran. Ai miei compagni di dottorato (Silvia Arrigoni, Tiziano Fantuzzi, Agata Licciardello, Alessandro Rucco, Chiara Spinazzi, Clara Stevanato, Eugenio Tamburrino, Vanni Veronesi) va un ringraziamento particolare: grazie, ragazzi, per aver fatto del dottorato un percorso di crescita umana, ancora prima che scientifica, e per aver condiviso tante tappe con ironia e inossidabile spirito di gruppo.

Alla mia famiglia, e soprattutto ai miei genitori, Luisa e Massimo, un 'grazie' speciale per avermi sostenuto incondizionatamente e per aver pazientemente accettato tanti miei periodi di lontananza. Il ringraziamento più grande, però, va a Marco Aurelio: senza la sua granitica fiducia e la sua infinita pazienza, nel quotidiano così come nella correzione delle bozze, durante i miei spostamenti all'estero e specialmente nei momenti di più nero sconforto, questo percorso non sarebbe stato nemmeno immaginabile. È a lui che dedico questo lavoro.

1. Quadro teorico e metodologico

1.1. Tema e quadro teorico generale

1.1.1. Tema

Il presente lavoro si propone di analizzare le attestazioni delle divinità del pantheon assiro e babilonese nelle fonti epigrafiche mesopotamiche in lingua aramaica risalenti all'età arsacide e sasanide. Due sono i principali corpora considerati: i materiali epigrafici nord-mesopotamici di età arsacide (I-III sec. d.C.) da Hatra e Assur, cui si aggiungono alcune iscrizioni isolate rinvenute in siti circostanti, e il corpus delle coppe e degli amuleti metallici in mandaico, provenienti in gran parte dalla Babilonia sasanide (IV-VII sec. d.C.). A questi si aggiungono testi su coppa derivanti da *Vorlagen* mandaiche ma redatti in altre grafie e varietà dell'aramaico, e passi di opere letterarie in siriano che trattano culti di origine più antica, stigmatizzati dagli autori come pagani.

Nel corso dell'esposizione si farà ampio uso dell'espressione 'eredità culturale', con cui si intende l'insieme di tratti lessicali, religiosi, concettuali che si riscontra in epoche e contesti culturali successivi alle culture assira e babilonese, ma di cui è visibile la derivazione proprio da dette culture¹. La lingua aramaica e le culture da essa veicolate costituiscono probabilmente i casi privilegiati da questo punto di vista, in quanto è ben nota la convivenza di aramaico e accadico nel I mill. a.C. e sono proprio fonti in aramaico quelle attestate in Mesopotamia dopo il tramonto dell'accadico come lingua viva e dell'uso della scrittura cuneiforme. Dopo lo spartiacque storico-culturale riconosciuto proprio nella cessazione del cuneiforme, il lascito culturale accadico (e mesopotamico più antico) in aramaico è ben riconoscibile innanzitutto nel lessico, che comprende termini tecnici afferenti a svariati ambiti, ma anche nella presenza di teonimi e stilemi letterari fino a includere anche interi concetti².

L'abbondanza di teonimi, epiteti, nomi di templi, cariche sacerdotali, espressioni fraseologiche, se non di immagini e idee di origine mesopotamica più antica in questi materiali, è stata sottolineata a più riprese; tuttavia, ne manca a tutt'oggi una disamina complessiva in chiave comparatistica, che ne sottolinei i tratti condivisi così come le specificità locali e che possa stimolare ulteriori indagini. Il lavoro si concentra quasi esclusivamente su testi editi, riletti da

¹ In questo senso, l'uso di 'eredità culturale' riprende quello del termine *legacy* in Dalley (1998c). Elementi dell'eredità culturale assira e babilonese si possono riscontrare anche in contesti culturali coevi, ma non è questo il fulcro del presente lavoro.

² Come si vedrà più approfonditamente nel cap. 3.1.

fotografie e copie, i quali vengono inseriti quanto più possibile nel relativo contesto storico-culturale; a questi si accompagnano citazioni da testi inediti menzionati nella letteratura secondaria o dovuti a comunicazioni personali³. Nella messe di attestazioni di tratti religiosi di origine più antica che ricorrono in questi corpora, si privilegia la caratterizzazione delle divinità in quanto essa può contare su una significativa quantità di dati e costituisce il caso di studio che offre le maggiori possibilità di approfondimento.

1.1.2. L'eredità culturale assira e babilonese

Nel dibattito storiografico sul Vicino Oriente antico, soprattutto nel corso dell'ultimo ventennio si è sviluppato un crescente interesse per la continuità di elementi culturali di origine mesopotamica e la loro ricezione, rielaborazione e influenza in epoche e culture successive alla fine della scrittura cuneiforme. A questo proposito, fondamentale è il volume *The Legacy of Mesopotamia*, curato da Dalley (1998c), che raccoglie diversi contributi dedicati all'eredità culturale assira e babilonese in diverse epoche, aree geografiche e corpora. A partire dalla domanda "*What was left after the death of cuneiform?*" (Dalley 1998a, 4), l'opera si preoccupa di rispondere con una disamina comparativa e interdisciplinare, che tiene conto di fonti archeologiche e testuali. Il fattore determinante per tali tratti di continuità, malgrado le differenze dovute alle peculiarità dei singoli contesti, è individuato nella millenaria tradizione scribale mesopotamica, capace di adattarsi di volta in volta a mutate condizioni politiche, sociali e linguistiche⁴. Indagini analoghe, ma di portata più ampia e dalle molteplici ramificazioni, sono quelle condotte nell'ambito dell'ormai ventennale progetto *Melammu*, che indaga "*the continuity, transformation, and diffusion of Mesopotamian and Ancient Near Eastern culture from the third millennium BCE through the ancient world until Islamic times and after*"⁵. Il progetto è fortemente improntato all'interdisciplinarietà e si rivolge ai contesti socio-culturali più disparati, fino all'età contemporanea, come si evince dal cospicuo numero di pubblicazioni cui esso ha dato origine.

Alla base di questi due progetti si riconosce una rivalutazione più o meno esplicita delle tesi promosse dal movimento panbabilonista, che all'inizio del XX sec. animò l'infuocato dibattito su *Bibel und Babel*⁶. Com'è noto, tale posizione fu fortemente criticata, fino ad essere estromessa dal

³ Si vedano i passi del cosiddetto München-Bleirulle in Appendice (cap. 12.2.3).

⁴ "*The tradition, flexible and adaptable, began long before alphabetic scripts developed and continued long afterwards*" (Dalley 1998a, 7).

⁵ <http://melammu-project.eu/project/prdescriptionproj.html> (ultimo accesso: 03-07-2018).

⁶ "... *the central contention of the pan-Babylonians, namely that Mesopotamian ideas, knowledge, and systems of thought were widely diffused throughout the ancient world since the earliest times, has by now become a firmly*

dibattito scientifico, e prevalse la tendenza a concentrarsi sulle testimonianze interne alla Mesopotamia, per comprenderle e contestualizzarle in modo indipendente da altre realtà storico-culturali. La revisione della posizione panbabilonista operata soprattutto da Parpola (2004) in merito agli obiettivi del progetto *Melammu* opera essenzialmente su due fronti: da una parte, si riconosce la necessità ineludibile di aggiornare le interpretazioni dei testi cuneiformi proposte alla fine del XIX e all'inizio del XX sec.; d'altro canto, però, va riconosciuto agli studi condotti in ambito panbabilonista una capacità di riconoscere paralleli tra la Mesopotamia e altre culture che non si riscontra che raramente in studi successivi e che talora rimane a tutt'oggi una fonte insostituibile di dati e una valida base per nuove ricerche. Parpola (2004, 243-244) propone quindi una ripresa di questa prospettiva che coniughi metodologie d'indagine e conoscenze aggiornate a una ritrovata sensibilità per i contatti tra la Mesopotamia e le culture ad essa vicine nel tempo e nello spazio⁷.

Come anticipato, fondamentale in questo approccio è una metodologia comparativa che prenda le mosse da un'indagine interna alla Mesopotamia per determinare la natura e lo sviluppo dei tratti culturali in oggetto nel loro contesto originario e poi rivolgersi ad altri contesti (Parpola 2004, 243 nota 28). È proprio alla necessità di un modello valido per la sistematizzazione del processo comparativo che fa riferimento un recente contributo di Annus (2014), nato parimenti in seno al progetto *Melammu*: lo studio distingue innanzitutto un livello d'indagine globale, che corrisponde a fenomeni e processi macroscopici (fenomeni politici, ideologie o tendenze economiche), e un livello locale, che invece comprende eventi e fenomeni di carattere più limitato, meno estesi nel tempo e nello spazio, e non necessariamente correlati a fenomeni e processi che si verificano su larga scala (Annus 2014, 362-363). L'efficacia di un approccio comparativo viene quindi misurata sulla base del rapporto fra questi parametri. L'interazione fra la dimensione locale e globale impone di procedere per cerchi concentrici, dal particolare al globale, soffermandosi dapprima sul contesto in cui ogni singola attestazione si inserisce e su come essa possa essere messa in relazione con altre attestazioni dello stesso fenomeno nello stesso contesto⁸. Si osservi anche

established fact, and can be extensively documented today." (Parpola 2004, 241).

⁷ Già nel suo provocatorio lavoro su "The Assyrian Tree of Life", Parpola (1993) si era interrogato sulle modalità di trasmissione del motivo dell'albero della vita, dal contesto neo-assiro alla mistica ebraica, e in particolare se le analogie riscontrate fra le rappresentazioni dell'albero in due contesti così diversi dipendano da una comune eredità culturale o se non si tratti invece di un caso di trasmissione diretta. Il discrimine è individuato nella reversibilità o meno del processo: "*if the Sefirotic Tree really is but an adaptation of a Mesopotamian model, the adaptation process should be reversible, that is, it should be possible to reconstruct the original model without difficulty*" (Parpola 1993, 176). Cooper (2000, 436) osserva però le criticità metodologiche di questo modello interpretativo, che, oltre a non essere adeguatamente giustificato, tende anche a compiere ragionamenti *ex post* che utilizzano per tratti culturali mesopotamici chiavi interpretative successive alla cultura assira e babilonese anche di svariati secoli, giungendo a sostenere che anche le chiavi di lettura stessa siano di derivazione mesopotamica più antica.

⁸ "*According to the two views of history paradigm, there are four basic sets of rules to be followed when making*

come il pericolo maggiore, in questo caso, sia quello di un atteggiamento diffusionista, in cui si può incorrere accentuando eccessivamente, ad esempio, il fatto che “*ancient Mesopotamia was the land of “firsts” – first writing, first cities, first laws, etc.*” (Van de Mieroop 2013, 83). Come contraltare alla precisazione di Parpola (2004, 244) secondo cui “*the Melammu project does not advocate a Mesopotamia-centred view of cultural evolution but studies the interaction of Mesopotamian culture with other cultures over a broad time scale*”, si può citare la recensione di Verderame (2016) a Dalley (2016), traduzione italiana di Dalley (1998c), che sottolinea invece i rischi di una nuova prospettiva panbabilonista e diffusionista; ad esempio, l’origine della scrittura viene presentata da Dalley (2016) come un fenomeno mesopotamico che poi si sarebbe diffuso in altre aree geografiche, laddove invece è dimostrato che la scrittura conobbe uno sviluppo indipendente in più aree geografiche. La necessità di un approccio equilibrato alla questione dell’impatto che la Mesopotamia ebbe sulle regioni vicine e sulle epoche che seguirono alla scomparsa del cuneiforme rimane quindi protagonista nel dibattito storiografico.

1.1.3. La Mesopotamia arsacide

In relazione allo studio dell’eredità culturale mesopotamica, e in particolare all’eredità religiosa babilonese, un campo d’indagine particolarmente promettente risiede nell’epoca arsacide⁹, il cui studio risente tuttora della tradizionale divisione tra discipline, che spesso ne delega lo studio a specialisti di fonti greche e latine o del mondo iranico. La necessità di coniugare approcci diversi e di valorizzare fonti epigrafiche, archeologiche, storiografiche che solo di rado sono state fatte dialogare tra loro è sollevata recentemente da Hauser (2012, 1001-1003) e Dirven (2014, 202-203), che sottolineano anche l’abbondanza di direttrici di ricerca offerte dalle fonti di età arsacide e la loro rilevanza per una comprensione più profonda di dinamiche socio-culturali di grande complessità. Questo secondo studio evita di considerare la dinastia arsacide la responsabile della cosiddetta fine della cultura babilonese e, come si vedrà nel cap. 3, è piuttosto critico verso un tale approccio storiografico (Dirven 2014, 204-206): la Mesopotamia arsacide non è solo quella in cui si verificò il tramonto del cuneiforme ma ha piena dignità storica e culturale.

comparisons in historical humanities, two for each view. First, the comparison from fact to fact, from feature to feature (Ll). Second, the inductive comparison from fact to fact in search for a larger pattern into which the discrete facts could fit (Lg). Third, the deductive comparison of facts within the frame of a general theory (Gl). Fourth, the comparison of the systems, ideologies or narratives to one another (Gg)” (Annus 2014, 362).

⁹ Per l’uso dell’aggettivo ‘arsacide’ anziché ‘partico’ in riferimento alla fase storica si aderisce alla posizione di Hauser (2012, 1001), che sottolinea la connotazione etnica data a ‘partico’ in una lunga tradizione di studi e propende invece per ‘arsacide, termine più neutro perché fa riferimento alla dinastia regnante. Nel presente lavoro, ‘partico’ sarà utilizzato in ambito storico-artistico, conformemente all’uso che se ne riscontra in letteratura.

Il focus sull'età arsacide permette di introdurre un ulteriore dibattito interno alla recente storiografia vicino-orientale che investe un fondamentale aspetto della disciplina stessa, ossia quando debba essere fissato il suo limite cronologico più tardo (recentemente Van de Mieroop 2013, 93-94). Tradizionalmente, in letteratura si tende a identificare il termine dell'esperienza storica vicino-orientale antica con la conquista achemenide ad opera di Ciro, nel 539 a.C., ossia con l'inizio di una serie di dominazioni di origine non autoctona sulla Mesopotamia, o con l'avvento di Alessandro Magno¹⁰. Al contrario, le fonti a disposizione dimostrano che l'ascesa degli Achemenidi (539-331 a.C.) non rappresentò una netta cesura col passato né tantomeno provocò alcun collasso culturale. Allo stesso modo, anche il succedersi di Alessandro e del potere seleucide (331-127 a.C.) non determinò cambiamenti sostanziali e non si verificò un'ellenizzazione della Babilonia tanto capillare da comportare una crisi della cultura babilonese. Nel cap. 3.2.1. sarà presentata la posizione di studiosi, su tutti J. Oelsner, che ritengono la cultura babilonese indissolubilmente legata alla tradizione cuneiforme e all'attività dei templi. È quindi nel periodo arsacide (127 a.C.-224 d.C.) che è stata collocata questa cesura, proprio perché è a quest'epoca che datano le ultime attestazioni di scrittura cuneiforme.

Tuttavia, se il diradamento dei testi in cuneiforme e l'apparente decadenza delle istituzioni templari possono dare l'impressione di un declino generalizzato, è invece dimostrato che anche l'età arsacide fu testimone di una notevole fioritura culturale e dello sviluppo di dinamiche innovative visibili in centri come Hatra e Assur e nel corpus delle coppe magiche, oltre che nella stessa fase finale della produzione di testi cuneiformi¹¹. Che l'età arsacide sia stata un periodo di prosperità economica e fermento culturale anche in Mesopotamia settentrionale si evince dalla ricchezza di insediamenti in Assiria, e dalla monumentalizzazione di centri come Hatra e Assur, come ha recentemente sottolineato Hauser (2017, 238-241). Si osserva altresì che un nuovo approccio allo studio dell'arte e dell'archeologia hatrena procede proprio in questa direzione, preoccupandosi di inserirla a pieno titolo nella tradizione culturale mesopotamica: Hatra, che ha restituito il più abbondante corpus statuario di epoca arsacide, è infatti inclusa nella recente disamina dell'arte e dell'archeologia mesopotamiche di Bahrani (2017, 340-350), laddove invece l'approccio tradizionale ha manifestato la tendenza a considerare l'età arsacide e i suoi prodotti, artistici e no, come estranei alla storia di questo territorio. In ambito linguistico, all'aramaico mesopotamico di età arsacide è riconosciuta una notevole carica innovativa, con la presenza di tratti distintivi che si

¹⁰ Dal punto di vista della storia religiosa, questo fatto è stato sottolineato da Dirven (2014, 203): *“Traditionally, discussions of ancient Mesopotamian religion start somewhere just before the beginning of the third millennium and end with the conquest of Babylon by Cyrus of Persia”*.

¹¹ Si veda il cap. 3.2.1. per i testi cuneiformi di età arsacide elencati negli studi di J. Oelsner.

riscontrano pienamente anche nelle fasi più tarde dell'aramaico orientale¹². Una valutazione sistematica delle fonti aramaiche mesopotamiche di età arsacide e del loro apporto storico-culturale è invece ancora assente. I testi magici mandaici possono essere compresi in questa indagine perché, come si vedrà specialmente nel cap. 3.3, è possibile datare alla prima età sasanide, se non alla tarda età arsacide (Müller-Kessler-Kessler 1999), le *Vorlagen* di perlomeno alcune parti delle liste di demoni mandaiche, che preservano numerosi teonimi di origine babilonese, spesso uniti a toponimi e talora connotati da epiteti. Questi antichi teonimi sono preservati negli incantesimi di età tardo-sasanide su coppa e lamina in metallo.

1.1.4. Continuità e cambiamento

La ricchezza di tradizioni culturali che intervengono nella Mesopotamia arsacide, tra cui si annoverano apporti assiri, babilonesi, iranici, aramaici, arabi ed ellenistici, impone di rivolgere l'indagine prima di tutto su un caso particolare, da cui partire in seguito per indagini comparative sincroniche e diacroniche (si veda *supra*). Questo caso è individuato da Dirven (2014) proprio nell'eredità religiosa babilonese, e in particolare nelle dinamiche di continuità e cambiamento da cui questo patrimonio culturale è interessato e di cui le fonti disponibili danno conto.

Il dibattito su continuità e cambiamento è trasversale a più settori della ricerca storica da svariati decenni. Una sintesi di varie posizioni al riguardo funge da introduzione al classico studio di Morony (2005, 3-17) sulla transizione dalla dominazione sasanide a quella islamica in Iraq, in riferimento alla pratica amministrativa, alla composizione etnica e religiosa, e alle relazioni esistenti fra i diversi gruppi che componevano il mosaico socio-culturale mesopotamico tra il VI e l'VIII sec. Morony (2005, 4) descrive questa transizione come connotata da una continuità volta però al cambiamento. Lo studioso prende le mosse dalle considerazioni di Gerschenkron (1962, 200-208) sui caratteri fondamentali della continuità in ambito storico-sociale ed economico, individuate in “(a) *constancy of direction*; (b) *periodicity of events*; (c) *endogenous change*; (d) *length of causal regress*; (e) *stability of the rate of change*”, oltre che dallo scetticismo espresso sempre da Gerschenkron (1962, 195) rispetto alla diffusa opinione che la continuità consista nell'assenza di cambiamento e sia quindi identificabile con la stabilità.

In primo luogo, Morony (2005, 4-6) rileva il rischio di attribuire più o meno consciamente alla continuità un valore positivo e di assegnare invece un valore negativo al cambiamento,

¹² Si veda il cap. 2.1.1.3. Una discussione diacronica è stata recentemente condotta col titolo di *A Cultural History of Aramaic* (Gzella 2015), che però, a dispetto del titolo, non è un'effettiva storia culturale quanto piuttosto una storia linguistica.

intendendolo come interruzione o sconvolgimento di un equilibrio. Questa prospettiva, però, può essere ribaltata da chi predilige invece soffermarsi sui tratti di cambiamento anziché sulla continuità; i due approcci rischiano dunque di essere mutualmente esclusivi e di non dare il legittimo riconoscimento all'apporto di diverse componenti, che caratterizza il processo di formazione e sviluppo di una cultura. A questo riguardo, Dirven (2014, 206) rileva proprio il peso dato dalla tradizione di studi agli elementi di continuità, riconosciuti nella tradizione cuneiforme e nell'attività dei templi, in opposizione a processi di cambiamento che avrebbero portato alla fine di un'intera cultura.

Un altro punto centrale nella visione di Morony (2005, 7) è il legame tra il processo di continuità e cambiamento e il contatto tra culture diverse, specialmente nel momento in cui tale contatto inneschi l'assimilazione di un elemento allogeno. Le dinamiche del contatto sono spesso chiamate in causa da ricostruzioni diffusioniste, che possono interpretare il solo contatto di per sé come un elemento di discontinuità, e quindi di cambiamento, per la cultura che assimila un tratto originariamente estraneo ad essa. Morony però osserva che, in una prospettiva di lunga durata, la trasmissione di uno stesso tratto da una cultura all'altra può essere invece interpretata come un fenomeno di continuità: se considerata isolatamente, l'assimilazione del tratto in questione in una certa cultura rappresenta un tratto di cambiamento, ma la presenza del medesimo tratto in diverse culture e lungo un arco temporale più esteso, in seguito a successivi passaggi di assimilazione, è un elemento di continuità. In questo contesto, poiché la cultura non esiste in astratto ma è legata agli individui che ne sono portatori ed esponenti, fondamentali sono le dinamiche di interazione fra le diverse etnie, confessioni religiose e gruppi sociali coinvolti in questo processo (Morony 2005, 9; 525).

Facendo riferimento a un'epoca e a un contesto ben differenti, ossia alla Siro-Palestina del Tardo Bronzo, e riprendendo il classico modello dello scambio di messaggi, doni e donne, già Liverani (1983, 508-515) aveva sottolineato la diversità delle dinamiche del contatto derivante da un'occasione di scambio e come queste possono essere interpretate: se lo scambio di un messaggio, ad esempio un testo epistolare, documenta un contatto già avvenuto, il rinvenimento di un prodotto della cultura materiale derivante da importazione può segnalare acculturazione ma non ne costituisce di per sé una traccia inequivocabile (Liverani 1983, 511). In questo frangente, Liverani (1983, 512-513) attribuisce grande importanza allo spostamento di individui: se è necessaria grande cautela nell'ipotizzare fenomeni migratori di intere popolazioni, spostamenti di gruppi più ridotti – ad esempio di lavoratori specializzati – possono essere invece rivelare processi di profonda acculturazione, in cui si può riconoscere un'iniziale circolazione di ambito locale di prodotti e

tecniche originariamente allogeni, fino a giungere a una loro assimilazione più capillare nel tessuto sociale e loro rielaborazioni originali.

Lo studio di Morony si concentra sull'amministrazione e sugli aspetti sociali del passaggio dalla dominazione sasanide a quella islamica in Iraq, ma le osservazioni ivi espresse possono essere valide anche per l'eredità religiosa. L'attestazione di una stessa divinità nelle fonti tardo-babilonesi, arsacidi e sasanidi dà conto di una continuità che si snoda attraverso momenti diversi di assimilazione e che ha come esito la conservazione di alcuni tratti della persona del dio assieme all'elaborazione di elementi innovativi. L'analisi delle principali divinità del pantheon, a partire dall'esame dei contesti locali specifici delle loro attestazioni, può illustrare tali dinamiche: i tratti di continuità e cambiamento possono essere osservati isolando dapprima ciascun caso di studio e ponendolo successivamente in relazione con gli altri, individuando, laddove possibile, le dinamiche socio-culturali che ne determinano l'esistenza e la trasmissione.

1.2. Osservazioni terminologiche

In riferimento a concetti e modelli interpretativi che verranno più volte citati nel corso della discussione sono necessarie alcune precisazioni terminologiche.

Il termine più discusso nel dibattito storico-religioso è certamente 'sincretismo', oggetto di diverse analisi svolte dalla fine degli anni Settanta da H. J. W. Drijvers, che ha ridefinito questa categoria interpretativa cercando al contempo di fornire una terminologia più corretta. Il sincretismo è definito da Drijvers (1977, 828; 1980, 17) non come la compresenza di più elementi originari di contesti diversi che vanno a comporre uno "*strange cocktail*", bensì come la capacità di un fenomeno o di un'intera cultura di essere poli-interpretabile, e quindi di poter essere approcciato da differenti punti di vista e background culturali senza per questo perdere di significato. Dirven (1999, xix), che ha ripreso le considerazioni di Drijvers, pone l'accento anche sulla connotazione peggiorativa che il termine ha via via assunto, fino a implicare talora un'opposizione tra la presunta purezza originaria di una cultura o di un sistema religioso e le contaminazioni provenienti invece dall'esterno¹³. Drijvers (1977, 828; 1980, 17-18) propone di sostituire 'sincretismo' con 'assimilazione', intendendo quest'ultima come la capacità di una cultura di accogliere elementi allogeni che non vengono indistintamente mescolati ma rimangono riconoscibili. Dirven (1999, xx-xxi) precisa che il processo di assimilazione di un elemento in una certa cultura ne implica una

¹³ Il rischio di fare riferimento alla medesima idea di purezza originaria di una cultura soggiace anche all'uso, pur molto frequente nella letteratura più recente, del termine 'ibridazione', cui il presente lavoro non fa ricorso. Per la sua applicazione al caso di Hatra, si veda lo studio di Dirven (2015) sull'iconografia delle divinità cornute.

trasformazione e una rielaborazione di entità variabile, ossia che si verifica una conversione dell'elemento assimilato secondo l'ottica della cultura ricevente. In riferimento al caso dell'accoglimento di elementi allogeni che non vengono sottoposti a tale rielaborazione ma vengono recepiti come tali e restano nettamente distinguibili, la studiosa parla di 'acculturazione'; si applica il termine 'differenziazione', invece, a casi in cui l'apporto esterno comporti una ridefinizione di tratti religiosi o culturali locali nel senso di un rafforzamento dell'identità locale, e il cui esito sia l'accentuazione delle differenze con le influenze provenienti da altri contesti¹⁴.

Il presente lavoro ricorre alla terminologia introdotta da Drijvers e Dirven, soprattutto per l'uso di 'assimilazione'. Il termine 'sincretismo', però, continua ad essere discusso. Kaizer (2013c, 115-116 con bibliografia) riconsidera il sincretismo sotto una luce diversa e propone che il termine possa riacquisire validità laddove lo studio si focalizzi sugli aspetti di una data cultura che facilitano il processo di assimilazione e rielaborazione di elementi provenienti dall'esterno. A ciò si può affiancare il termine 'consolidamento' (Morony 2005, 8 '*reinforcement*'), ossia la capacità di due culture a contatto di facilitare un processo di reciproca assimilazione grazie alla presenza di tratti condivisi, somiglianze, o interessi comuni. L'assenza di questa propensione all'assimilazione, definita anche 'ricettività', ostacola l'accoglimento di tratti allogeni. L'utilizzo di 'sincretismo' è considerato accettabile anche da Allen (2015, 50-57), a condizione che non se ne faccia un uso generalizzato e si consideri attentamente il contesto cui afferiscono le attestazioni o i processi studiati.

La discussione relativa al sincretismo è rilevante ai fini del presente lavoro per vari aspetti, diversi a seconda del corpus considerato.

Un primo caso riguarda Hatra, la cui cultura profondamente religiosa, caratterizzata da componenti di diversa origine, è spesso definita proprio sincretistica. Come si vedrà nel cap. 4, la Triade a capo del pantheon della città, formata da Maren "Nostro Signore", Marten "Nostra Signora" e Barmaren "Il figlio dei nostri Signori", sarebbe stata una costruzione artificiale (Drijvers 1977, 828; 1978, 166; 1980, 179) appositamente elaborata dal potere politico cittadino a partire da culti preesistenti. L'intervento, il cui aspetto politico era simultaneo a quello religioso, data la natura di città sacra di Hatra, avrebbe garantito non solo una sistematizzazione definitiva del vertice del pantheon della città ma anche la sua poli-interpretabilità (Drijvers 1980, 17), grazie all'utilizzo di teonimi (Maren, Marten e Barmaren) che erano originariamente delle epiclesi¹⁵ (recentemente

¹⁴ La discussione in Dirven (1999, xviii-xxi) fa riferimento al caso specifico di Dura Europos e della sua comunità palmirena; l'approccio è stato adottato anche da Healey (2001, 14-15) in riferimento alla religione nabatea.

¹⁵ Con epiclesi si intende generalmente l'invocazione della divinità, per richiederne l'aiuto o la partecipazione al rito,

Kubiak 2016), poi passate a identificare rispettivamente Šamš, una sua paredra tuttora ignota, e un dio con aspetti lunari, ctoni e di messaggero. Tale poli-interpretabilità sarebbe stata funzionale al ruolo di Hatra come meta di pellegrinaggi e crocevia di differenti gruppi sociali, della popolazione sedentaria e nomade o seminomade del territorio circostante, e di rappresentanze di entità politiche limitrofe. I fedeli provenienti dal territorio alto-mesopotamico, quindi, avrebbero potuto riconoscere nella Triade divinità diverse, a seconda del proprio retroterra culturale.

Nei testi magici mandaici, invece, si riscontrano assimilazioni fra demoni femminili, che interessano Ištar, Nanaya, Dlibat, Lilit, Amamīt e Mullissu. Pur non potendo generalizzare¹⁶, in svariati casi queste antiche dee, divenute demoni nell'orizzonte magico e culturale mandeo, vengono avvicinate tra loro fino ad essere protagoniste di fenomeni di identificazione per mezzo dell'espressione "DN₁ che si chiama/che è chiamata DN₂". Di recente, Allen (2015, 50-57) ha però sollevato le problematiche che possono scaturire da un'interpretazione letterale di questi fenomeni, soprattutto per la Mesopotamia del I mill. a.C.: ricondurre a un dio attributi pertinenti a un altro non comporta automaticamente un declassamento dell'uno a favore dell'altro, né tanto meno una riduzione del pantheon verso l'enoteismo o il monoteismo. Allo stesso modo, gli incantesimi mandaici non testimoniano la riduzione delle antiche dee babilonesi in un'unica entità demoniaca femminile, ma a ciascun teonimo corrisponde una persona divina distinguibile dalle altre. Come anticipato, perlomeno alcune parti delle liste di demoni mandaiche ritraggono il panorama religioso mesopotamico tra la tarda età arsacide e la prima età sasanide; esse fotografano, dunque, non un indistinto sincretismo, quanto piuttosto la presenza di assimilazioni tra dee di portata anche consistente, ma in cui tratti specifici restano sempre discernibili.

Vi sono anche altri termini che, pur presenti in letteratura, non saranno utilizzati se non in casi specifici. Uno di questi è 'sopravvivenza', che sembra alludere a un evento catastrofico. È appropriato parlare della sopravvivenza del culto di Aššur dopo il crollo dell'impero assiro, che comportò un effettivo stravolgimento dell'assetto del culto ufficiale in Alta Mesopotamia, mentre non sembra legittimo utilizzare il termine in altri contesti. Ad esempio, l'idea di un naufragio culturale che sarebbe seguito alla cessazione dell'uso e, ancora di più, della comprensione del cuneiforme (Geller 2008, 44; 2017, 97) sembra non tenere conto della continuità dell'eredità culturale babilonese nella Mesopotamia di lingua aramaica¹⁷. Anche il termine 'persistenza' può essere usato solo limitatamente ad alcuni casi. Nelle fonti esaminate, non si assiste a una persistenza

alla pratica magica, etc. L'epiclesi coincide con l'epiteto laddove nell'invocazione si faccia ricorso a una caratteristica particolare del dio, solitamente legata a una sua prerogativa d'azione o a un luogo.

¹⁶ Si vedano i capp. 8 e 9.

¹⁷ Si vedano i capp. 2 e 3.

dei tratti religiosi più antichi intesa come una trasmissione passiva di elementi deprivati di significato; in questi casi è più opportuno fare riferimento alla continuità, che, come visto in precedenza, comporta un atteggiamento attivo da parte di chi rielabora gli elementi più antichi in un nuovo contesto.

Più complesso è il caso del termine ‘memoria’, se lo si intende secondo il modello della memoria culturale elaborato da J. e A. Assmann. Recentemente, Jakubiak (2014a) ha proposto che Hatra avrebbe assunto il ruolo di nuova Babilonia della tarda età arsacide e che gli elementi babilonesi presenti nella sua cultura, su tutti il nome Sagil dato al principale santuario cittadino, testimonierebbero la volontà di richiamare esplicitamente il modello culturale babilonese. L’ipotesi però non può essere accettata per via della mancanza di dati e prove che possano indicare un tale atteggiamento della classe politica e religiosa hatrena¹⁸. Anche nel caso delle liste di demoni dei testi mandaici, trasmesse per oltre tre secoli fino alla tarda età sasanide, è problematico applicare il concetto di memoria culturale. L’accuratezza della trasmissione di queste liste dipende certamente dal significato particolare che esse rivestivano per i redattori degli incantesimi, che ne copiavano anche i passi ormai corrotti e che non venivano più compresi adeguatamente¹⁹. L’assenza di un’autorità religiosa centrale presso i Mandei è il maggiore ostacolo all’interpretazione di questo fenomeno alla luce del modello dei coniugi Assmann. È possibile che la preservazione di queste elencazioni di demoni dipenda da un loro valore identitario per la comunità mandea, che si sviluppò in Bassa Mesopotamia a contatto coi culti babilonesi e con santuari ancora attivi. La questione esula dalle finalità del presente lavoro e non sarà affrontata; inoltre, in mancanza dell’edizione completa di molte di queste liste di demoni, ogni considerazione sul loro possibile valore identitario risulterebbe quantomeno prematura.

1.3. Metodologia

1.3.1. Scelta dei corpora

I corpora epigrafici di riferimento per la presente indagine sono quelli afferenti alle fasi dell’aramaico medio (II sec. a.C.-III sec. d.C.) e tardo (IV-VII sec. d.C.), secondo la scansione di Fitzmyer (1979) comunemente adottata²⁰. Come già visto, la ricchezza di elementi religiosi di

¹⁸ Si veda il cap. 10.2.

¹⁹ Si veda ad es. la coppa Levene-Bohak 2012, nei capp. 10 e 12.

²⁰ La suddivisione di Fitzmyer dell’aramaico in antico, imperiale (o ufficiale), medio, tardo e neo-aramaico rimane la più schematica a oggi disponibile. Per delle scansioni storico-linguistiche alternative e delle riflessioni su questo

origine mesopotamica più antica che si riscontra in queste fonti è particolarmente significativa non solo come fenomeno in sé, ma anche perché si situa in un'epoca in cui si verificarono il termine della tradizione testuale in cuneiforme e la scomparsa delle istituzioni templari, considerate il cuore della cultura babilonese. I corpora interessati dal presente studio consistono in gran parte di testi che, anche se non possono essere considerati pienamente di ambito religioso, presentano numerosi riferimenti al pantheon o al culto e in cui le divinità più antiche sono attestate in abbondanza. Inoltre, questi corpora permettono di concentrare l'indagine relativa all'eredità religiosa assira e babilonese all'interno della Mesopotamia stessa, dove si manifestano i più forti tratti di continuità.

Come anticipato, il presente lavoro esamina in particolare i corpora di Hatra e Assur, per l'aramaico medio, e il corpus mandaico dei testi su coppe e lamine metalliche, per la fase dell'aramaico tardo. Altri corpora coevi non sono stati trattati sistematicamente: per il corpus palmireno, che consta di iscrizioni da Palmira, dalla Palmirena e da Dura Europos, sono disponibili studi sull'eredità religiosa mesopotamica che non necessitano di un sostanziale aggiornamento (Dalley 1995; Tubach 1995; Dirven 1999); anche per i culti mesopotamici nei materiali anticosiriaci da Edessa e Sumatar Harabesi e, in una fase più tarda, nell'area di Harran, vi sono opere di riferimento tuttora valide (Drijvers 1980; Green 1992); infine, il corpus nabateo, come anche i materiali epigrafici da Dura Europos nel loro insieme, non mostrano che una scarsa influenza mesopotamica più antica nei rispettivi panorami culturali e religiosi. Questi corpora forniscono interessanti attestazioni cui si farà riferimento come termini di paragone per confronti e paralleli, ma senza assegnarvi una posizione di primo piano.

1.3.2. Riesame delle fonti

Il presente lavoro si basa su materiali testuali e iconografici editi, cui si aggiungono riferimenti a testi inediti citati nella letteratura secondaria o, in parte, derivanti da comunicazioni personali.

Per quanto riguarda i materiali di Hatra e Assur, l'assenza di corpora complessivi aggiornati e le imprecisioni che si riscontrano nelle pubblicazioni di riferimento (Hatra: Vattioni 1981 e 1994; Aggoula 1991; Beyer 1998 e 2013; Assur: Andrae-Jensen 1920; Aggoula 1985), oltre a differenze anche sostanziali che talora sono presenti tra le varie edizioni di un medesimo testo, hanno reso indispensabile la rilettura dei testi. Questa, nell'impossibilità di accedere ai materiali originali, è stata operata confrontando fotografie e copie di uno stesso testo, incluse anche in diverse edizioni,

modello, alla luce della variabilità interna che caratterizza ciascuna di queste fasi, cf. soprattutto Beyer (1984, 23-71; aramaico medio a p. 49-58) e Gzella (2011 e 2015, 45-52). In riferimento alle fasi pre-moderne della lingua aramaica, all'uso di 'dialetto' si preferisce invece 'varietà', conformemente a Mengozzi-Moriggi (2010).

con le traslitterazioni pubblicate. Per alcune iscrizioni, il confronto con la fotografia riportata nell'*editio princeps* ha permesso di rilevare integrazioni di carattere parzialmente se non totalmente arbitrario inserite nelle edizioni successive, ed entrate stabilmente in letteratura. La rilettura del corpus ha portato alla redazione di un catalogo preliminare di teonimi, epiteti, nomi teofori, termini religiosi, in cui sono stati progressivamente individuati gli elementi più interessanti, trattati in seguito con la dovuta ampiezza. Parte delle iscrizioni arsacidi di Assur, soprattutto quelle rinvenute nel tempio di Assor e Serū (A 17-27, 29 e 32-33), è stata collazionata dalle fotografie della Missione archeologica tedesca ad Assur condotta da W. Andrae tra il 1903 e il 1914, attualmente conservate presso il Vorderasiatisches Museum di Berlino, durante un soggiorno tra il 20 e il 24-03-2017 presso l'Archäologisches Zentrum di Berlino; il coperchio in terracotta VA 05906, che reca attorno alla base l'iscrizione A 7, è stato collazionato dall'originale. Per le iscrizioni del santuario di Assor e Serū che non è stato possibile collazionare (A 28 e 34) si è fatto ricorso alle pubblicazioni e alle relative tavole²¹.

Anche l'esame delle edizioni dei testi magici mandaici di età sasanide su coppa e lamina metallica, insieme alla letteratura secondaria pertinente, è stato il necessario primo passo per la redazione di un catalogo di attestazioni di elementi religiosi di origine babilonese. La ricerca ha altresì considerato testi preservati in copie di età moderna ma che provano un'accurata trasmissione di testi più antichi, così come la letteratura religiosa, in caso di paralleli particolarmente evidenti; anche alcuni testi coevi e redatti in altre varietà aramaiche e in altre grafie, ma che derivano almeno parzialmente da una *Vorlage* mandaica, hanno restituito importanti attestazioni. Le letture dei termini individuati sono state verificate sulla base delle edizioni testuali, corredate da fotografie e copie, e di studi apparsi successivamente, quali corpose recensioni alle edizioni (ad es. le recensioni a Segal 2000: Müller-Kessler 2001-2002; Ford 2002a). Le coppe BM 91777 (Segal 2000 n°107M) e BM 1957-9-25.1 (Levene-Bohak 2012) sono state collazionate presso il British Museum il 15 e 16-03-2018.

Una selezione di opere letterarie siriane ha costituito l'ultimo corpus a essere considerato per un confronto. Data l'ampiezza di questo corpus letterario, che comprende una grande varietà di generi e che conta numerose opere inedite, si sono selezionate opere che datano al più tardi al IX sec. d.C. e che citano culti di origine mesopotamica. L'analisi dei corpora, inoltre, è stata accompagnata, soprattutto per i materiali di Hatra e Assur, dall'analisi delle testimonianze iconografiche spesso associate alle iscrizioni e del relativo contesto archeologico, se noto. Ciò ha

²¹ È probabile che parte delle iscrizioni del tempio di Assor e Serū sia tuttora conservata a Berlino, ma la difficoltà nel reperirle e nell'avervi accesso può aver fatto sì che, dall'edizione di Andrae-Jensen (1920), le iscrizioni non siano più state collazionate mediante autopsia (comunicazione personale di H. Gries, 24-03-2017).

permesso di integrare il dato epigrafico con ulteriori informazioni e di ricostruire un quadro storico-culturale più completo.

1.3.3. Casi di studio e prospettiva comparativa

A partire dal catalogo preliminare di attestazioni di elementi religiosi di origine assira e babilonese, si sono potuti individuare casi di studio meritevoli di una discussione storico-culturale più ampia, che dia risalto ai tratti di continuità e discontinuità. Questi casi di studio hanno come protagoniste le maggiori divinità del pantheon mesopotamico e dei panthea locali dei corpora analizzati: la Triade di Hatra; Assor e Serū ad Assur; Nergal; Nabû; Nanaya (e Dlibat); Ištar e altre dee cui è assimilata, ovvero Lilit, Amamīt e Mullissu. A questi casi se ne aggiunge un ultimo, relativo alle testimonianze di contatti fra i corpora presi in esame e alle loro dinamiche, individuate nella mobilità di uomini e culti in Mesopotamia. Per via della natura frammentaria dei materiali esaminati, i casi di studio sono di ampiezza variabile, così come è variabile il taglio specifico dato a ciascuno di essi.

Come anticipato, si adotta una prospettiva comparativa che tiene conto dei tratti comuni e delle caratteristiche locali, a seconda del corpus e del contesto culturale in cui ciascuna divinità è attestata, e che è volta a sottolineare i tratti di continuità e di cambiamento. I corpora considerati afferiscono ad epoche e aree geografiche diverse, e presentano notevoli differenze in quanto a generi testuali rappresentati e ai rispettivi *Sitz im Leben*. Uno sguardo comparato è tuttavia possibile per diversi fattori: la ricchezza di elementi religiosi che hanno la loro origine nel mondo religioso mesopotamico più antico; la comune afferenza a un contesto pienamente mesopotamico, sia in senso geografico sia in quanto ambito culturale; inoltre, come anticipato e come si vedrà più nel dettaglio nel cap. 3.3., l'ampio arco cronologico coperto dai corpora può essere ristretto grazie a indicatori che permettono di datare alla prima età sasanide, o all'età tardo-arsacide (Müller-Kessler-Kessler 1999), le *Vorlagen* delle liste di demoni mandaiche o di alcune loro sezioni.

La prospettiva adottata nel presente lavoro presta attenzione alla contestualizzazione di un certo teonimo mesopotamico a livello locale (Annus 2014, 362-363), ossia in primo luogo all'interno dello stesso testo in cui esso è attestato, ampliando successivamente il raggio dell'indagine a testi affini, paralleli (ad es. nel caso delle coppe) o provenienti dal medesimo contesto archeologico (ad es., per Hatra, iscrizioni e materiali archeologici rinvenuti nello stesso santuario). A partire da tale contestualizzazione interna a ciascun corpus, si procede con l'esame dei tratti di convergenza e di differenza fra i vari corpora per individuare tracce delle dinamiche culturali soggiacenti ai fenomeni individuati. Procedendo dal livello locale a quello globale, laddove

le fonti lo permettano, si ha l'obiettivo di fondare l'indagine comparativa su una base quanto più solida possibile, derivante dalla collocazione di ciascuna attestazione nel relativo *Sitz im Leben*.

1.4. Organizzazione della trattazione

La presente *Introduzione* offre il quadro teorico e metodologico generale in cui si inserisce il lavoro, che si suddivide fundamentalmente in due parti.

La prima parte del lavoro, *Stato dell'arte e fonti*, illustra i corpora cui si fa ricorso per la trattazione, descrivendone i tratti linguistici, socio-culturali e i principali approcci interpretativi cui sono stati soggetti; in secondo luogo, presenta il contesto storico delle attestazioni di elementi religiosi assiri e babilonesi in aramaico.

Il cap. 2. *Corpora epigrafici analizzati: cronologia, distribuzione, caratteristiche linguistiche e Sitz im Leben* presenta dapprima i corpora epigrafici nord-mesopotamici di Hatra, Assur e le iscrizioni rinvenute in siti circostanti, sottolineando i dati linguistici, il contesto archeologico e storico; segue la presentazione dei testi magici di area mesopotamica meridionale su coppa e amuleto metallico, dapprima con un'introduzione al fenomeno delle coppe e degli amuleti metallici di età sasanide, seguito da un approfondimento sui Mandeï, sui relativi tratti socio-religiosi, sui caratteri della produzione letteraria e infine sui tratti più specifici del corpus magico su coppe e lamine in metallo. A questa presentazione si affianca quella di una selezione di fonti in siriano, per le quali è stato stabilito un limite non oltre il IX sec., che menzionano culti pagani di origine mesopotamica.

Il cap. 3. *Gli elementi religiosi assiri e babilonesi e la loro trasmissione* prende le mosse da una panoramica sull'eredità culturale, e nello specifico religiosa, assira e babilonese nei corpora dell'aramaico medio e in quello mandaico, discutendo brevemente anche le divinità che non saranno oggetto di casi di studio specifici, per concentrarsi poi sul dibattito storiografico relativo al momento cruciale di questa trasmissione, ossia il tramonto della scrittura cuneiforme a favore di quella consonantica. Per ragioni di chiarezza dell'esposizione, si esaminano dapprima le posizioni di studiosi che privilegiano il ruolo delle istituzioni templari babilonesi come centri di produzione e trasmissione della cultura religiosa mesopotamica tradizionale, cui segue una disamina del ruolo della tradizione culturale aramaica, parallela a quella accadica dal I mill. a.C., e infine l'esame di studi che prediligono i tratti di discontinuità rispetto alla continuità delle istituzioni templari e il ruolo della cultura e della religiosità popolari nella trasmissione e rielaborazione del pantheon e

delle pratiche culturali babilonesi. Il capitolo si chiude con la presentazione del dibattito sul contatto intercorso fra i primi Mandei e gli ultimi templi babilonesi, integrato da nuove osservazioni, e finalizzato a giustificare lo studio comparato delle attestazioni discusse nel corso del lavoro.

Alla prima parte, concepita come un'ampia introduzione aggiornata, segue la seconda, *Casi di studio – divinità assire e babilonesi nei corpora aramaici*, che presenta sette casi di studio relativi alle maggiori divinità del pantheon assiro e babilonese che si riscontrano nelle fonti analizzate. Come anticipato, i casi di studio sono di ampiezza variabile e, sulla base delle attestazioni disponibili, consentono di presentare vari aspetti della caratterizzazione di ciascuna divinità o della pratica culturale e dei suoi risvolti sociali. Di ciascuna divinità vengono presentati i tratti fondamentali attestati nelle epoche precedenti, se ne analizzano le attestazioni nei corpora nord-mesopotamici e nei materiali mandaici e si pone l'attenzione sui tratti condivisi ma anche sulle peculiarità dipendenti dal contesto locale. Dato l'elevato numero di testi ancora inediti, i casi di studio non si propongono di fornire delle trattazioni esaustive e definitive, quanto piuttosto di presentare in forma organica le attestazioni che si possono desumere dai testi editi e di contestualizzarle in una visione quanto più possibile unitaria.

Il cap. 4. *La Triade di Hatra alla luce dei culti mesopotamici* riserva particolare attenzione alle implicazioni sociali del culto, prendendo le mosse dall'interpretazione per cui la Triade sarebbe stata elaborata dall'autorità politica centrale per garantire a Hatra un ruolo egemone nel panorama religioso e politico locale. In particolare l'analisi condotta per Barmaren e Zaqīqā, lo Zaqīqu mesopotamico più antico, tiene anche conto dell'importanza dei culti minori quali indicatori di contatti e processi di continuità (Müller-Kessler-Kessler 1999, 84-86); è infatti la presenza di Afrūṭīn-Zaqīqā sia a Hatra sia nella coppa Levene-Bohak 2012, assieme ad altre divinità hatrene e culti nord-mesopotamici, a fornire una prova ragguardevole della conoscenza che i redattori delle liste di demoni avevano del panorama religioso hatreno.

Il cap. 5. *Assor e Serū ad Assur* si concentra su altre dinamiche sociali, ossia sulla frequentazione del tempio delle due principali divinità di Assur, che in età arsacide era accessibile a gruppi familiari che vi si recavano con cadenza regolare in occasione della festa del Nuovo Anno, per celebrarvi banchetti rituali in commemorazione degli antenati. La Assur arsacide testimonia il legame tra l'ambiente templare e la celebrazione di pasti, già noto per Hatra nella stessa epoca con la celebrazione di banchetti commemorativi, ma di cui si osservano alcuni tratti già in età neo-assira con la celebrazione di banchetti ufficiali nel santuario stesso.

I capp. 6. *Nergal*, 7. *Nabû*, 8. *Nanaya* e 9. *Ištar e assimilazioni fra dee: Lilit, Amamīt, Mullissu*, invece, danno conto in maggior misura della continuità, ma anche dell'elaborazione, di

alcuni tratti caratteristici di queste divinità. Queste danno modo di elaborare casi di studio più propriamente trasversali ai corpora presi in esame, in cui si analizzano caratteri conservativi e innovativi della loro caratterizzazione e, in particolar modo nel caso di Nanaya, Ištar, Dlibat e altre dee, di constatare la presenza di elementi condivisi come anche di tratti locali.

Il cap. 10. *Uomini e culti in movimento* approfondisce alcuni casi di condivisione, se non di trasmissione diretta, di elementi religiosi e l'importanza in questo frangente della mobilità degli individui che praticavano i culti. La casistica, indubbiamente ridotta per via delle fonti disponibili al riguardo, è tuttavia abbastanza eterogenea da permettere di delineare la complessità delle dinamiche culturali di conservazione, rielaborazione e assimilazione delle divinità più antiche. Si riconoscono tipologie diverse di mobilità: il ritorno della comunità assira nella Assur post-imperiale, fondamentale per la continuità del culto di Aššur; la possibile migrazione, in epoca medio-arsacide, di gruppi nomadi arabi dalla Babilonia all'Alta Mesopotamia, che potrebbe aver contribuito alla presenza di tratti religiosi eminentemente babilonesi a Hatra; la deportazione di abitanti di Hatra e delle aree circostanti da parte dei Sasanidi, che avrebbe portato al contatto dei primi Mandei con questo patrimonio religioso; un quarto caso si concentra invece sulle assimilazioni tra divinità femminili (demoni per i Mandei) e la presenza di possibili elementi condivisi nella loro caratterizzazione.

Alla seconda parte seguono 11. *Conclusioni* e 12. *Appendice: testi di particolare rilevanza per la discussione*, in cui sono presentati e commentati dal punto di vista epigrafico e linguistico alcuni testi di particolare importanza per il lavoro. Del corpus nord-mesopotamico vengono commentate l'iscrizione hatrena H 107, quella di Sa'dīya, l'iscrizione di provenienza ignota T 5 (Shaked 2016) e le iscrizioni di Assur visionate all'Archäologisches Zentrum di Berlino: A 7, 14, 15a-f, 17-27, 29 e 32-33. Seguono le coppe magiche BM 91771 (Segal 2000 n°039A) e BM 1957-9-25.1 (Levene-Bohak 2012), e due passi dell'amuleto in piombo noto come München-Bleirole, ancora inedito nella sua interezza.

1.5. Nota sulle trascrizioni da lingue semitiche

La traslitterazione dell'accadico e dell'aramaico segue le norme comunemente adottate; per il mandaico, si noti la presenza di <ḏ>, che rende il nesso relativo, e <ḥ> in finale di parola per il suffisso possessivo di 3 m.s. e f.s.

Teonimi, toponimi, antroponimi e altri termini aramaici, arabi o ebraici sono trascritti seguendo l'uso corrente in letteratura; si veda ad es., per la Triade di Hatra, l'utilizzo dei teonimi Maren, Marten e Barmaren anziché delle forme grammaticalmente più corrette Māran, Mārtan e Barmārēn (Beyer 1998 e 2013), oppure la trascrizione dall'arabo sheikh anziché *šayḥ*. Nelle trascrizioni dall'aramaico o dall'ebraico non si indicano i casi di spirantizzazione postvocalica delle cosiddette *begadkefat*, se non nei casi in cui siano comunemente attestate in letteratura (ad es. *Hekhalot*). Per nomi o termini di minore diffusione, soprattutto toponimi e teonimi, si dà una trascrizione scientifica, completa di diacritici e quantità vocaliche.

Per evitare ripetizioni, si indicano di seguito le corrispondenze fra le rese dei diversi teonimi citati nel corso del lavoro in diversi corpora. Ad esempio, per riferirsi al dio solare accadico si utilizza la forma Šamaš, mentre Šamš identifica il corrispondente teonimo hatreno e Šamiš quello mandaico.

| Teonimo assiro o babilonese | Corpora di Hatra e Assur | Corpus mandaico |
|------------------------------------|---------------------------------|------------------------|
| Aššur | Assor | Non attestato |
| Ištar | Iššar | Ištar |
| Mullissu; Mullēšu | Non attestata | Mulit |
| Nanaya | Nanaya | Nanay |
| Nergal | Nergol | Nerig; Nar(i)gel |
| Šamaš | Šamš | Šamiš |
| Šerū'a | Serū | Non attestata |

Tabella 1 Corrispondenze dei teonimi tra corpora.

Parte I

Stato dell'arte e fonti

2. Corpora epigrafici: cronologia, distribuzione, tratti linguistici e tratti culturali

2.1. Mesopotamia settentrionale

2.1.1. Hatra

Hatra, città monumentale situata nella Jazira irachena a un centinaio di chilometri a sud-ovest dell'odierna Mosul (Fig. 1), è uno dei più ricchi siti di età arsacide. La città ha conosciuto un'inaspettata popolarità a partire dal febbraio 2015, in occasione della distruzione di un numero tuttora imprecisato di reperti scultorei conservati al Museo Archeologico di Mosul da parte di Daesh/ISIS, seguito da atti vandalici nel sito stesso. Testimonianze fotografiche e video avevano fatto temere che anche i monumenti più significativi di Hatra fossero stati rasi al suolo, come accaduto a Nimrud, Palmira e in molti altri siti. L'arrivo nel sito delle truppe regolari irachene, nell'aprile 2017, ha invece dato conto delle condizioni apparentemente buone del sito, nonostante la conferma di alcuni atti vandalici e della distruzione di alcune sculture. Non sembrano altresì essere testimoniati estesi scavi clandestini. Un monitoraggio della situazione è attualmente operato dalla Missione Archeologica Italiana a Hatra²².

2.1.1.1. Storia degli studi

La storia delle indagini archeologiche a Hatra, dalle prime esplorazioni ottocentesche alle sistematiche campagne di scavo dal 1951 al 2003, è stata riassunta più volte (Tubach 1986, 239-243; Aggoula 1991, IX-XIII; Foietta 2018, 7-40).

Hatra fu visitata per la prima volta nel 1836 e 1837 dall'inglese J. Ross, il cui resoconto (Ross 1839) diede risalto al Temenos monumentale e alla planimetria generale del sito. Seguirono viaggi da parte di pionieri dell'archeologia mesopotamica, tra cui una spedizione cui partecipò A. H. Layard nel 1840 (Ainsworth 1841; Layard 1849, 108-110). Nel 1897 il francese Ch. Jacquereel pubblicò i primi dati relativi alle fortificazioni. Recentemente è stata studiata la documentazione di una spedizione del francese Ch. Fossey, che nel 1898 indagò l'area del Temenos e alcune strutture circostanti, producendo anche le prime fotografie del sito (Foietta 2018, 10-11).

²² Si vedano <http://hatrasite.com> e <https://en.unesco.org/news/unesco-director-general-welcomes-liberation-hatra-and-will-send-emergency-assessment-mission> (ultimo accesso: 16-04-2018).

A questa fase esplorativa seguì l'approccio totalmente diverso adottato da W. Andrae in occasione delle sue visite al sito, durante i lavori della spedizione tedesca ad Assur tra il 1903 e il 1914. Andrae e la sua squadra condussero una ricognizione generale del sito, documentandone le strutture visibili, la topografia, il territorio e le risorse, oltre a iscrizioni ed elementi decorativi architettonici. Le due pubblicazioni che ne derivarono (Andrae 1908; 1912) sono tuttora un irrinunciabile punto di partenza per ogni indagine archeologica del sito. Si possono inoltre citare la permanenza di G. Bell nel sito nel 1911 e 1922, che permise alla viaggiatrice di scattare numerose fotografie ora fruibili nell'ambito del progetto Gertrude Bell Archive²³, e uno studio di Stein (1941) basato su fotografie aeree della RAF, che si concentrò sulla posizione di Hatra nel suo territorio e la interpretò come città carovaniera e crocevia di traffici commerciali.

Nel 1951 presero il via campagne regolari di scavo sotto l'egida del Dipartimento delle Antichità Irachene e di F. Safar. Malgrado alcune interruzioni, queste proseguirono fino agli anni '90; i risultati furono pubblicati su periodici quali *Sumer* e *Iraq*, oltre che nel fondamentale volume *Hatra: The City of the Sun-God* (Safar-Mustafa 1974)²⁴. Gli scavi iracheni si concentrarono innanzitutto nel Temenos, dove vennero compiute anche massicce operazioni di restauro condotte secondo un principio di anastilosi molto invasivo e che talora obliterò irrimediabilmente tracce archeologiche (Parapetti-Venco Ricciardi 2000, 116 e nota 15). Furono anche scoperti quattordici Templi minori e abitazioni private, e vennero studiati alcuni edifici funerari e le porte urbane nord ed est. La missione polacca del 1990, guidata da M. Gawlikowski, si è occupata in particolar modo delle fortificazioni (Gawlikowski 1994), restando però una campagna isolata. Una continuità ben maggiore ha invece connotato i lavori della Missione Archeologica Italiana a Hatra, guidata da R. Venco Ricciardi, che dal 1986 al 2003 ha messo in luce principalmente un grande edificio privato, noto come Edificio A, e una porzione dell'arteria stradale su cui questo si affaccia, oltre ad effettuare sondaggi nel Temenos per chiarire le fasi iniziali dell'insediamento e una ricognizione topografica di parte del sito (Foietta 2018, 20-21).

Com'è noto, qualsiasi attività *in situ* non è possibile dal 2003. Continuano invece lo studio dei materiali e un vivace dibattito sull'importanza di Hatra e sul suo ruolo nella Mesopotamia arsacide (Dirven 2013d; Peruzzetto-Dorna Metzger-Dirven 2013). Sul sito della Missione Archeologica Italiana a Hatra è possibile consultare un elenco delle attività in corso, tra cui un progetto di catalogazione e studio delle sculture hatrene conservate all'Iraq Museum di Baghdad²⁵.

²³ Disponibile sul sito dell'università di Newcastle: <http://gertrudebell.ncl.ac.uk/> (ultimo accesso: 16-04-2018).

²⁴ Non tutte le campagne di scavo, però, sono state adeguatamente pubblicate. Alcuni materiali, se non interi edifici, restano tuttora inediti e sostanzialmente ignoti.

²⁵ Si veda <https://hatrasite.com/progetti-projects/> (ultimo accesso: 16-04-2018).

2.1.1.2. Descrizione del sito e rinvenimenti principali

Hatra è situata nella Jazira irachena, la vasta area pianeggiante che si estende nell'Iraq nord-occidentale e centrale, a un centinaio di chilometri a sud-ovest di Mosul e a una cinquantina a nord-ovest dall'antica Assur²⁶. Il territorio si presenta attualmente come una steppa arida, ma la presenza di risorse idriche vi rendono possibile, se non favorevole, l'insediamento (Fig. 1). A circa 3 km dalla città scorre il Wadi Tarthar, che occasionalmente si trasforma in un corso d'acqua di notevole portata; il territorio carsico inoltre offre risorse idriche sotterranee e all'interno della stessa città è presente un lago, o bacino circolare, di grandi dimensioni (Ibrahim 1986, 28-29; Venco Ricciardi 2000, 87). Come testimonia la *Tabula Peutingeriana*, inoltre, Hatra si situa in uno strategico crocevia di strade e vie commerciali sfruttate per secoli (Altaweel-Hauser 2004, 71-80).

Di Hatra si sottolinea sin dalle prime pubblicazioni la forma pressoché circolare (Fig. 2). L'area urbana, di circa 300 ettari, è delimitata da una cinta muraria di circa 6 km di lunghezza, terminata a metà del II sec. d.C. Questa è a sua volta circondata dall'enorme terrapieno costruito dai Sasanidi in occasione dell'assedio alla città nel 240/1 d.C. (Hauser 2013; Foietta 2016, 240). La missione polacca ha individuato anche i resti di una cinta più antica, forse degli inizi del II sec., che delimita un'area corrispondente al cuore della città e che con l'ampliamento della città fu smantellata e inglobata nel tessuto urbano (Gawlikowski 1994, 160-178). Nella cinta si aprono quattro porte monumentali in corrispondenza dei punti cardinali, di cui solo quella settentrionale e orientale sono state scavate. Le porte mostrano diverse fasi costruttive e tecniche militari, e hanno restituito immagini divine e testi, tra cui quattro editti (H 336 e 342 dalla porta nord; H 343 e 344 dalla porta est) e numerosi graffiti²⁷. Dalle porte si dipartono assi viari che costituiscono, assieme ad altre arterie principali e strade secondarie di minore ampiezza, un fitto reticolo che definisce isolati di forma irregolare (Venco Ricciardi 2000, 95). Da una porzione della strada che unisce la porta nord al Temenos, indagata dalla missione italiana, sono emerse numerose attività produttive e commerciali (Dorna Metzger 2000a, 187-190; 2016).

Al centro della città si erge l'imponente Temenos (Fig. 3), area sacra per eccellenza, che racchiude i santuari più importanti in uno spazio rettangolare di 437 x 322 m (in generale Aggoula 1998; Parapetti-Venco Ricciardi 2000 e 2013; piante e fotografie in Safar-Mustafa 1974, 323-349)²⁸. La cinta presenta ambienti riconosciuti come locali cultuali o botteghe, certamente

²⁶ Uno studio complessivo del territorio e dell'urbanistica di Hatra è stato recentemente messo a punto da Foietta (2018).

²⁷ Foietta (2016, 243-251) offre la disamina più aggiornata delle porte di Hatra e delle loro molteplici funzioni.

²⁸ L'architettura religiosa di Hatra, comprensiva di Temenos e santuari minori, è stata trattata più di recente in Jakubiak (2014b). Il lavoro è però contrassegnato da scelte metodologiche discutibili, come quella di operare riletture delle iscrizioni da fotografie o copie non ben leggibili, e ignora parte delle evidenze archeologiche.

funzionali alla vita dell'area sacra e indispensabili per la gestione dell'afflusso dei pellegrini²⁹. Il Temenos, risultato di una complessa sequenza di fasi costruttive culminata nell'edificazione di strutture in pietra, presenta innanzitutto un muro interno N-S, che divide una corte orientale di enormi proporzioni da un'area occidentale che presenta la maggior densità di edifici religiosi. Prospicienti il muro, e situati nella corte orientale, da sud a nord vi sono: un tempio probabilmente adibito ad abluzioni; il tempio di Maren, abbondantemente ricostruito, detto "Ellenistico" per via della pianta con *peripteros* e il suo stile ionico; il tempio di Allāt, in stile partico con un iwan³⁰ maggiore e due iwan minori laterali e riccamente decorato (Allara 2000); un altare all'aperto spostato verso il centro della corte. Nella zona ovest del Temenos, ancora da sud a nord e in prossimità del muro di separazione si incontrano: il tempio della Triade, tripartito e a iwan³¹; il tempio di Samya, parimenti tripartito a iwan; il tempio *in antis* di Šaḥiru, forse un *heroon*³². Grosso modo al centro si erge un complesso monumentale a iwan, con due Grandi Iwan (Nord e Sud) cui si addossano due iwan minori sostanzialmente identici per dimensioni ("Iwan Gemelli"); al lato ovest del Grande Iwan Sud si addossa il Tempio di Šams³³, dalla pianta quadrata e altresì ampiamente ricostruito, cui si accede dall'Iwan Sud. Completa le strutture del Temenos un edificio assai enigmatico, tra il tempio della Triade e quello di Samya, che presenta gradinate che lo hanno fatto interpretare come luogo per assemblee cittadine (*Bouleuterion*), ma che potrebbe essere un altro santuario deputato ad abluzioni (Parapetti-Venco Ricciardi 2000, 124-125).

La ricchissima decorazione architettonica del Temenos è stata recentemente esaminata da Venco Ricciardi (2015, con bibliografia). I rinvenimenti scultorei (Safar-Mustafa 1974 Figg. 1-170) ed epigrafici sono altrettanto abbondanti; le sculture raffigurano divinità, regnanti e personalità omaggiate con la dedica di una loro effigie nel luogo più sacro della città. Per quanto riguarda il dato cronologico, sembra assodato che il Temenos sia stato interessato da un'energica opera di monumentalizzazione nel II sec., certamente giunta a compimento già all'inizio del III (Bertolino 1995, 61-62; Gawlikowski 2013, 77-79). Le fasi precedenti sono più oscure: i sondaggi degli archeologi italiani hanno riscontrato la presenza di un maggiore accumulo di materiali nell'area occidentale, il che fa presumere la maggiore antichità di questa parte e la possibile presenza di un tell poi livellato. Una struttura ipogea in mattone crudo indicherebbe la presenza di edifici piuttosto evoluti dal punto di vista costruttivo già in questa fase arcaica, databile grosso modo al IV-II sec. a.C. sulla base dei frammenti ceramici. Tra questi, un frammento che reca il nome di persona

²⁹ Si veda *infra* (2.1.1.4 e 2.1.1.5).

³⁰ L'iwan è un ambiente a pianta rettangolare, voltato e con un lato aperto, tipicamente arcaico, che gode di grande fortuna anche nell'architettura islamica.

³¹ In parte danneggiato ad aprile 2017 in occasione della ritirata di Daesh.

³² Per questi ultimi due, si veda il recente contributo di Fossati-Venco Ricciardi (2018).

³³ Variamente detto Tempio Quadrato, Cella Quadrata, Cella di Šamš, etc.

nbnwḥny graffito in grafia aramaica imperiale, probabilmente del Golfo Persico tra IV e III sec. (Bertolino 2000), potrebbe segnalare contatti e importazioni di beni da quest'area. Possibili indizi della presenza di un Temenos in questa fase arcaica del sito sono un imponente muro in mattone crudo che oblitera le strutture precedenti, sostituito poi da un muro in pietra che fu seguito dalla costruzione dei Grandi Iwan. La sequenza delle mura si collocherebbe in un arco cronologico relativamente ristretto, tra il I sec. a.C. e l'inizio del II d.C. (Peruzzetto-Valentini 2000, 166-168; Venco Ricciardi-Peruzzetto 2013).

Al Temenos, fulcro della vita cittadina, si accompagna la presenza di santuari integrati nel tessuto urbano, i cosiddetti Templi minori (Fig. 4). Sinora ne sono stati scavati quattordici, ma è certo che siano almeno tre o quattro quelli ancora da indagare, riconoscibili dalle foto aeree grazie alle loro particolarità planimetriche (Foietta 2018, 357). I Templi minori si caratterizzano per la pianta mesopotamica con sala larga e cella voltate, sono preceduti da aree aperte che fungono da piazze e talora presentano un recinto antistante il luogo sacro vero e proprio, talora delimitato da piccoli iwan come nel caso del Tempio XIII³⁴ (Venco Ricciardi 2000, 95-96). Per alcuni di questi templi sono note le divinità cui erano dedicati: il Tempio VIIIa a Nergol; il XII a Nabû; il XIII al Gad, o dio tutelare, del gruppo tribale dei Bani Dimgu; il XIV a Nanaya. Per la maggior parte dei santuari minori, tuttavia, l'attribuzione a una specifica divinità è ben più incerta, soprattutto in mancanza di esplicite dediche iscritte. La ricchezza dei rinvenimenti scultorei, costituiti da statue a tutto tondo e rilievi di divinità o personalità come regnanti e dignitari, ma anche vasellame in metallo, altari per incenso, cassette per offerte, crateri per vino e altri arredi cultuali (Safar-Mustafa 1974 Figg. 171-330; Kaizer 2000b, 239-244)³⁵, dimostra che in ogni santuario si celebravano molti altri culti simultaneamente a quello della divinità principale. La pratica è solitamente ricondotta al fenomeno dei *synnaoi theoi* (Nock 1930) ma in realtà è pienamente in linea con la tradizione mesopotamica, dato che era comune che i grandi santuari babilonesi e assiri ospitassero sacelli preposti al culto di altre divinità. Benché anche recentemente si sia tentato di attribuire ciascun tempio a una precisa divinità (Jakubiak 2013, 92-103), un approccio più proficuo è quello che tiene in considerazione la molteplicità cui è improntato il panorama divino hatreno, principio che si riflesse pienamente nella pratica culturale³⁶. Nei Templi minori, inoltre, venivano certamente celebrati con cadenza regolare dei banchetti in commemorazione degli antenati (Dirven 2005a).

Ugualmente sparse nel tessuto urbano sono numerose tombe monumentali a pianta quadrata, spesso raggruppate in necropoli (Fig. 5; Dorna Metzger 1998; 2000b). L'assenza di corredi funerari

³⁴ Si veda l'iscrizione H 408 che commemora la costruzione di uno di questi ambienti voltati.

³⁵ Si aggiungano: per il Tempio XII al-Salihi (1983); per il Tempio XIII al-Salihi (1990); per il Tempio XIV al-Aswad (2013).

³⁶ Si veda *infra* (2.1.1.5.).

dovuta a spoliazioni limita la conoscenza degli usi funebri. Jakubiak (2016, 271-272) propone di considerare il Tempio XIII come il santuario connesso alla vicina necropoli³⁷.

L'architettura domestica, di cui Hatra offre copiosi esempi, è stata indagata solo in minima parte. Gli scavi iracheni hanno portato alla luce case nelle immediate vicinanze dei santuari minori, tra cui la grande "Casa di Ma'nu" (Bayt Ma'nu) addossata al Tempio I, mentre la missione italiana ha concentrato gran parte delle ricerche sulla grande dimora detta Edificio A (Fig. 6). In generale, gli ambienti sono disposti attorno a una corte e almeno un iwan funge da sala di rappresentanza; nella fase finale dell'Edificio A si riconosce la specializzazione dei vari settori della casa, divisi tra aree di rappresentanza e locali più propriamente domestici (Venco Ricciardi 1996; Dorna Metzger 2000a). Nell'Edificio A e nella Casa di Ma'nu si sono rinvenuti graffiti e pitture parietali di figure umane, animali, scene di culto, caccia e banchetto, databili alle ultime fasi della vita della città (Venco Ricciardi 1998; Bucci 2016). Un caso particolare è il cosiddetto Qaṣr al-Šimālī, un edificio a pianta quadrata in prossimità della porta nord, tuttora inedito, che potrebbe aver ospitato la guarnigione romana di stanza in città prima della caduta (Venco Ricciardi 2000, 90-91).

Hatra ha restituito un corpus scultoreo che consta di circa 300 tra statue a tutto tondo, rilievi e decorazione architettonica, e che costituisce il principale corpus di statuaria partica (Dirven 2015, 244)³⁸. La statuaria hatrena ha carattere religioso, non solo nel caso di effigi divine e di sacerdoti ma anche per le numerose raffigurazioni di signori, sovrani e personalità eminenti rinvenute in edifici sacri, se non talvolta nella cella di alcuni Templi minori, e rappresentate in posa cultuale con la mano destra alzata a compiere un gesto di preghiera, il ramo di palma impugnato nell'altra, la presenza frequente di stendardi (Dirven 2008, 237-246)³⁹. Alcune statue seguono pienamente i canoni dell'arte ellenistica (Safar-Mustafa 1974 Figg. 97-103), ma per molte altre è stata introdotta la definizione di arte partica. Tale categoria è stata ampiamente discussa sin dalla sua definizione elaborata da M. Rostovtzeff. Lo studioso individuò nella frontalità il principale tratto distintivo di

³⁷ Nei pressi del nucleo più antico della città sono state documentate soprattutto tombe a pianta tripartita, che, originariamente *extra moenia*, furono inglobate nell'abitato man mano che questo si espandeva. Gli edifici a pianta bipartita, i più numerosi, sembrano essere successivi e si situano a una distanza maggiore dal centro della città. Una distribuzione più uniforme caratterizza invece la terza tipologia di tombe, a unico ambiente. Alcune tombe, isolate anziché essere parte di una necropoli, vennero riutilizzate come torri nella cinta muraria interna (Foietta 2016, 241-242). Si veda anche Foietta-Marcato (2018) per la discussione dell'iscrizione H 416, che testimonia la fondazione di una tomba per la famiglia di un signore della città.

³⁸ Discussioni approfondite della statuaria sono state condotte in Ingholt (1954); Homès-Fredericq (1963); Safar-Mustafa (1974). Dirven (2015, 244 nota 12) ha annunciato la prossima pubblicazione di un catalogo comprensivo delle iscrizioni che spesso accompagnano le sculture. Alcune statue saranno discusse nei capitoli a seguire.

³⁹ Per una diversa interpretazione, ora superata, si veda l'analisi di Dijkstra (1995, 219; 243-244), che, concentrandosi soprattutto sulle iscrizioni, considera l'atto di dedica delle statue di carattere secolare e carico di una valenza primariamente sociale e politica. La prassi dedicatoria implicava certamente una potente valenza politica, essendo funzionale al consolidamento di legami sociali tra individui o interi gruppi (Dijkstra 1995, 219; Dirven 2006-2007, 374), ma questa non va intesa in senso esclusivo.

quest'arte (Rostovtzeff 1935, 236), ben lungi dall'essere un'imitazione poco riuscita dei canoni ellenistici ma capace di proporre modalità figurative originali e indipendenti da altri stili, coevi e precedenti. Recenti contributi (Hauser 2014; Dirven 2016), invece, prendono le mosse dalla necessità di ridiscutere in termini metodologici tale approccio. Il principale punto che necessita di essere rivisto, pur dando per assodata la spinta innovativa e originale di queste manifestazioni artistiche, è la presunta uniformità che caratterizzerebbe l'arte partica di centri molto distanti tra loro e in certi casi persino esterni al dominio arsacide, quali Hatra, Palmira, Dura Europos ed Edessa. La necessità di bilanciare i tratti comuni e le istanze locali dovute allo specifico contesto culturale di riferimento è certamente una delle più rilevanti direttrici di ricerca, tuttora in fase di approfondimento.

2.1.1.3. *Corpus epigrafico*

Hatra ha restituito un corpus epigrafico di circa 600 iscrizioni edite, principalmente su pietra ma anche incise su metallo e graffite su intonaco, cui si aggiunge un numero imprecisato di inediti⁴⁰. I testi sono numerati secondo due sistemi differenti, tanto che attualmente il catalogo consta di H 1-480 e H 1001-1126. Alla necessità di uno standard condiviso per fare riferimento alle iscrizioni hatrene, richiamata da Moriggi in diversi studi (2009; 2010, 123; 2013c, 34-35), fa ora fronte uno studio complessivo della numerazione dei testi hatreni a cura dello stesso studioso (in Moriggi-Bucci *in corso di stampa*), che adotta la numerazione introdotta da Beyer (1998; 2013) anche per testi di nuova pubblicazione. Si dà di seguito una sintesi della numerazione adottata (da Marcato 2018, 17):

| Iscrizioni | Edizione |
|-------------------|---|
| H 1-416 | Beyer 1998 |
| H 417-423 | Inedite |
| H 424-480 | Beyer 2013 |
| H 1001-1043 | Beyer 1998 |
| H 1044-1074 | Beyer 2013 |
| H 1075 | Vattioni 1994 n°037b |
| H 1076-1077 | Bertolino 2013 Figg. 2 e 4 |
| H 1078-1087 | Moriggi-Bucci 2016 |
| H 1088-1124 | Moriggi-Bucci <i>in corso di stampa</i> |

⁴⁰ Si vedano, ad esempio, i testi inediti menzionati da Bertolino (1995, 46; 49; 53; 2008, 21; 31; 34; 65).

| | |
|--------|-------------------------|
| H 1125 | al-Aswad 1997-1998, 243 |
| H 1126 | Dirven 2013b, 147 |

Tabella 2: Numerazione delle iscrizioni di Hatra.

I testi di Hatra, come quelli di Assur e di altri siti vicini, sono redatti in una varietà orientale dell'aramaico medio (Beyer 1984, 46-47; Gzella 2011, 604-606) e mostrano alcuni dei tratti innovativi (Beyer 1998, 121-140; Healey 2009, 47-49; Gzella 2015, 271-276) che emergono regolarmente nell'aramaico orientale più tardo (siriano, aramaico babilonese, mandaico)⁴¹:

| | |
|--|---|
| Uso di <i>matres lectionis</i> | Attestato e non coerente; peculiare <y> per [e] |
| Laringali e faringali | Preservate |
| Dissimilazione geminate | Attestata |
| Stato det. m.pl. | <-> = [ê] anziché <-y> = [ayyâ] |
| Pronomi dimostrativi | <i>hd(y)n, hd', hl(y)n</i> |
| Prefisso dell'imperfetto 3 m.s. | <i>l-</i> |
| Prefisso del perfetto 3 m.pl. / 3 f.pl. | <i>-w / nessun suffisso</i> |
| Perfetto C | <i>'(y)qtl</i> dove <y> = [ê] |
| Nota accusativi | <i>l-</i> |

Tabella 3: Tratti distintivi dell'aramaico di Hatra.

Il contributo di Contini-Pagano (2015) si concentra sui prestiti arabi, accadici, iranici, greci e latini; Marcato (2018) offre una panoramica di taglio linguistico sull'onomastica. Questi testi sono redatti in una grafia nord-mesopotamica che ha a Hatra il corpus di maggiore entità; è però attestata anche ad Assur e in siti minori che vanno dalla circostante Jazira irachena alle iscrizioni scoperte nel Ṭūr 'Abdīn, ed è imparentata con la grafia delle iscrizioni aramaiche del Caucaso (Naveh 1972; Klugkist 1982, 85-144; Bertolino 1995, 15-22). Il sito, come già visto in parte, ha però restituito anche testi in altre lingue e grafie: un frammento ceramico con graffito in aramaico d'impero (Bertolino 2000); una stele con iscrizione in aramaico palmireno (*PAT* 1604; al-Salihi 1987); tre iscrizioni latine (Oates 1955); alcuni graffiti in greco, inediti (Venco Ricciardi 2000, 99; Moriggi 2013b, 318 e nota 7); due testi "egiziani" non meglio definiti, pure inediti (Bertolino 2013, 187 nota 1); un'iscrizione siriana su croce nestoriana, databile *post* VI sec. (Ricciardi Venco-Parapetti 2016,

⁴¹ La definizione di aramaico medio orientale viene qui data a titolo convenzionale: Moriggi (2013c, 33) riporta le varie classificazioni che anche di recente sono state date di questa varietà. Si veda *infra* (2.2.1.3.) anche per la discussione di 'aramaico giudaico babilonese'.

394-395; Moriggi 2018); due iscrizioni in arabo del XII sec. (Andrae 1912, 164-165).

Il corpus hatreno consta di una gamma limitata di categorie testuali. Sono preponderanti le iscrizioni commemorative e dedicatorie, sia su pietra sia graffite su intonaco. Queste iscrizioni, di cui recentemente Gudme (2013, 101-106 per Assur; 106-111 per Hatra) ha trattato il formulario, utilizzano formule standardizzate: gli elementi ricorrenti sono il participio *dkyr* “ricordato”, talora accompagnato da *bryk* “benedetto”, seguito da uno o più nomi di persona, coi rispettivi patronimici; la formula può essere ampliata con *lṭb wls(n)pyr* “in bene e in bellezza” e con l’indicazione della data in apertura. Altri testi ufficiali sono iscrizioni di fondazione e di ambito giuridico. Non sono stati rinvenuti testi su supporto deperibile⁴²; sono altresì assenti testi letterari, rituali, amministrativi o epistolari. Manca a tutt’oggi un’edizione completa, aggiornata e corredata di fotografie e copie delle iscrizioni, mentre negli anni sono stati pubblicati diversi corpora. L’*editio princeps* di numerose iscrizioni, a cura di studiosi iracheni come F. Safar o W. al-Salihi, è in arabo nella rivista *Sumer*; la difficoltà nell’accedere a studi pubblicati in questa lingua ha stimolato sin dagli anni ‘50 la ripubblicazione delle iscrizioni in lingue occidentali, successivamente riunite in corpora⁴³. Quelli di riferimento sono tuttora quelli di Vattioni (1981; 1994), Aggoula (1991) e Beyer (1998; 2013). La netta superiorità filologica dei lavori di Beyer li ha resi i più frequentemente citati; va però segnalato il taglio esclusivamente linguistico dato dallo studioso, che non fornisce mai informazioni di contesto né letture alternative o riferimenti bibliografici. Inoltre, la scelta di riportare il testo aramaico con un apposito carattere che simula la grafia hatrena, seguito da trascrizione e traduzione (anche per i nomi di persona), elimina qualsiasi discussione paleografica (Sima 2000, 163-164). Beyer inoltre non include nella trattazione i testi le cui fotografie non siano state reperibili. Al momento di affrontare lo studio dei testi di Hatra, di conseguenza, è necessario ricorrere a tutte le pubblicazioni di una singola iscrizione, accompagnate o meno da fotografie e copie.

2.1.1.4. Storia e cronologia

Prima dell’inizio delle esplorazioni e degli scavi, Hatra era nota principalmente grazie alle testimonianze di autori greci e latini (Erodiano 3.1.2-3; 3.5.1; 3.9.1-9; Cassio Dione 68.31.1-4; 75.11.2; 76.10.1; 76.11.1; 76.12.1; 80.3.2; Ammiano Marcellino 25.8.5-6), oltre a menzioni in opere siriane e arabe⁴⁴. Le fonti a disposizione comprendono ora circa 600 iscrizioni in aramaico hatreno,

⁴² Non è però escluso che nel sito non se ne siano conservati: il tasso di umidità di Hatra è inferiore, ad esempio, a quello di Dura Europos, che ha restituito pergamene e papiri (comunicazione personale di E. Foietta, 29-11-2017).

⁴³ Si vedano ad esempio la bibliografia in Aggoula (1991, XXIX-XXX) e la presentazione delle edizioni delle iscrizioni hatrene in Bertolino (2008, 59-64).

⁴⁴ Le attestazioni di Hatra in opere storiografiche, filosofiche e nella letteratura religiosa sono raccolte e commentate in

oltre agli abbondanti dati archeologici. Le iscrizioni di Hatra datate con sicurezza⁴⁵ vanno dal 55/6 d.C. (H 416; Foietta-Marcato 2018) al 238 (H 35); la maggior parte risale alla seconda metà del II e al III sec. (Beyer 1998, 142-143; 2013, 49). Si forniscono di seguito i principali lineamenti della storia e della cronologia di Hatra, facendo riferimento alla bibliografia più recente.

Come visto in riferimento ai sondaggi della missione italiana nel Temenos, le fasi più antiche di Hatra non sono chiare. È opinione condivisa che le condizioni ambientali favorevoli, assieme alla posizione strategica del sito, abbiano favorito il progressivo stanziamento di popolazioni nomadi. Non è documentata una continuità d'insediamento dalla fase assira post-imperiale fino al periodo di massimo splendore della città (come invece sostiene Tubach 2013, 207); probabilmente dal periodo achemenide (IV sec. a.C.) accampamenti stagionali avrebbero invece progressivamente preso la forma di un centro urbano vero e proprio, come testimoniano le strutture indagate nel Temenos dalla missione italiana e datate tra il I sec. a.C. e il I d.C. (Venco Ricciardi-Peruzzetto 2013, 88-89). Probabilmente il nucleo dell'abitato sorse nell'attuale zona ovest del Temenos, attorno al quale nei secoli successivi si sviluppò l'agglomerato urbano.

Come afferma H 416, la più antica iscrizione rinvenuta nel sito⁴⁶, nel 55/6 fu fondata una tomba per la famiglia del signore 'LKWD/R nei pressi della futura porta urbana est. Tra il I e il II sec. si colloca l'inizio della costruzione di edifici monumentali: il muro in pietra scoperto dai sondaggi italiani nel Temenos; il Tempio VIIIa nel 98/9 (H 214); il Tempio XIV di Nanaya nel 100/1 (H 463 e 464); seguirono poco dopo i Grandi Iwan (H 108 del 110/1; H 243 del 116/7). La città conobbe una fase di prosperità a partire dall'ingresso nell'orbita del regno arsacide, in seguito alla spartizione dei territori seleucidi tra gli Arsacidi e Roma avvenuta all'inizio dell'era cristiana. Il dibattito sulle ragioni del fiorire di Hatra e della sua cultura, oltre che del suo ruolo di vera e propria potenza regionale, è molto acceso: le principali posizioni si concentrano sulla sua importanza quale centro carovaniero, quale città sacra meta di pellegrinaggi, o quale avamposto di frontiera in un'area cuscinetto tra la superpotenza romana e quella arsacide⁴⁷. Il quadro più plausibile è che Hatra avesse innanzitutto un ruolo privilegiato di città sacra e che accentrasse grandi ricchezze essendo meta di

numerose pubblicazioni. Per le fonti classiche si vedano ad es. Tubach (1986, 213-223; 226); Vattioni (1994, 19-25); Sommer (2005, 368-370). Le fonti in siriano e arabo sono raccolte in Tubach (1986, 228-238) e Vattioni (1994, 27-29).

⁴⁵ A Hatra era in uso il computo degli anni secondo l'era seleucide, che ha inizio nel 312/1 a.C. Si veda Bertolino (1995, 4) per il dibattito sull'uso dell'era seleucide o di quella arsacide, che inizia invece nel 247/6 a.C.

⁴⁶ Riesaminata in Foietta-Marcato (2018). Per l'iscrizione H 1017 è stata proposta una datazione al 6/7 d.C. (Beyer 1998, 109), che la renderebbe il testo più antico rinvenuto nel sito e daterebbe all'inizio del I sec. anche la parete del tempio di Šamš, nel Temenos, dove fu rinvenuta. La fotografia pubblicata da Andrae (1912, 162 e Blatt 54 Fig. 278), che probabilmente ritrae un calco del testo, è tuttora l'unica disponibile. Questa datazione così alta è molto problematica per la mancanza di riscontri epigrafici e archeologici contemporanei; per le iscrizioni hatrene più antiche si veda, provvisoriamente, Foietta-Marcato (2018, 154 nota 53). Come osserva Foietta (2018, 12), parte della documentazione raccolta da Andrae a Hatra è tuttora inedita.

⁴⁷ Si veda il riesame di Kaizer (2013b).

pellegrinaggi; pur non potendo definire Hatra ‘città carovaniera’ alla stregua di Palmira, per mancanza di fonti, è certo che la sua posizione in corrispondenza di importanti vie di comunicazione dovesse altresì favorire transiti e scambi commerciali; parallelamente a ciò, anche il suo essere a capo di uno stato cuscinetto tra Roma e gli Arsacidi ne favorì di certo il prestigio e ne incrementò il peso strategico, politico ed economico.

Agli inizi del II sec., la città era probabilmente delimitata dalla cinta muraria più interna (Gawlikowski 1994). Un evento fondamentale fu l’assedio da parte di Traiano nel 117, successivo alla conquista della capitale arsacide Ctesifonte del 116: come riferisce Cassio Dione (68.31.1-4), Traiano trovò una città “né grande né prospera”, situata in un ambiente molto ostile e protetta dal dio Sole, tanto che l’assedio fu vano e l’esercito romano si ritirò. Grazie alle favorevoli condizioni politiche determinate dalla *pax adrianea* tra Arsacidi e Romani, nel II sec. Hatra assunse la sua forma monumentale e conobbe un’immensa prosperità. La definizione della cinta muraria e la disponibilità di ampie aree edificabili garantirono lo sviluppo dell’edilizia residenziale e di numerosi santuari. Dalla seconda metà del secolo, tuttavia, la Mesopotamia divenne nuovamente terreno di scontro tra Roma e gli Arsacidi, che culminò nella campagna partica di Marco Aurelio e Lucio Vero (163-166). Cassio Dione (76.12.1) ed Erodiano (3.9.1-9) riportano un secondo assedio a opera di Settimio Severo tra il 197 e il 199, che, come il precedente, terminò con la ritirata romana.

Il crollo del regno arsacide nel 224, sotto i colpi dei Sasanidi, mutò radicalmente la situazione in Mesopotamia. Un primo, infruttuoso, assedio sasanide ebbe luogo sotto Ardašīr I, prima del 229; fu presumibilmente a seguito di questo episodio che a Hatra si stanziò una guarnigione romana, come testimoniano tre iscrizioni latine rinvenute nel Tempio IX (Oates 1955). Il secondo assedio di Ardašīr portò invece alla caduta e al saccheggio della città, da cui la comunità locale non si riprese più (Hauser 2013). La data della caduta è stata stabilita al 240/1 grazie al Codice di Colonia, in cui la biografia del fondatore del manicheismo Mani viene ancorata a fatti storici di particolare rilevanza (Tardieu 1998). Con la conquista sasanide la città non fu subito abbandonata, anche se la deportazione di almeno parte degli abitanti può essere ritenuta certa⁴⁸. L’ultima iscrizione datata nota, H 1074, risalirebbe al 251/2 (Venco Ricciardi 2000, 89 nota 15)⁴⁹; è altresì dimostrato che l’insediamento proseguì su scala minore e che si verificò un graduale spopolamento. Ammiano Marcellino (25.8.5-6), transitato nei pressi di Hatra nel 363, la definisce “abbandonata da tempo”, cita gli assedi di Traiano e Severo e sottolinea nuovamente le gravi difficoltà poste dall’ambiente circostante. Una croce nestoriana con iscrizione in siriano, datata non prima del VI sec. e rinvenuta nel Temenos, non indica una rioccupazione quanto piuttosto un evento

⁴⁸ Si veda il cap. 10.3.

⁴⁹ Beyer (2013, 47) però la data al 158/9. La lettura è molto incerta.

sporadico (Ricciardi Venco-Parapetti 2016, 393-399; Moriggi 2018); l'area dei Grandi Iwan, inoltre, fu sgomberata dai detriti e riutilizzata come caravanserraglio alla fine del XII sec., quando furono incise due iscrizioni in arabo della dinastia degli Atabeg di Mosul (Andrae 1912, 164-165). Inoltre, come detto, di Hatra si serba memoria in fonti arabe e siriane, con toni spesso leggendari (Tubach 1986, 228-238; Vattioni 1994, 27-29)⁵⁰.

Hatra fu inizialmente governata da signori (*mry'*) e, a partire dalla seconda metà del II sec., da re (*mlk'*). La sequenza dei governanti hatreni, noti soprattutto dalle iscrizioni, è stata fissata negli ultimi anni da Sommer (2005, 371-372)⁵¹: se essa può essere ritenuta valida per la sua parte finale, anche grazie al numero relativamente alto di attestazioni epigrafiche dei re, la sua prima parte è stata recentemente rivista (Foietta-Marcato 2018). Si dà di seguito l'elenco aggiornato dei signori e dei re di Hatra:

| Nome | Date (indicative) | Titolo | Note |
|---------------------|--|--------------------|---|
| 'LKWD/R | Prima metà I sec. (<i>ante 55/6</i>) | <i>mry'</i> | Attestata la sua tomba di famiglia. |
| Worōd | Fine I/prima decade II sec. | <i>mry'</i> | Attestato su blocchi dei Grandi Iwan. |
| Ma'nu ⁵² | 114 - 116/7 | <i>mry'</i> | Probabilmente il Mannu menzionato in Cassio Dione 68.21.1 per l'anno 114. |
| Nešrā-yhab | (117 - 128/9) | <i>mry'</i> | |
| Našru | 128/9 - 137/8 | <i>mry'</i> | Grande attività edilizia: Temenos, Templi V e X, porte urbiche, mura. |
| Wolgaš | (140 - 170) | <i>mry'</i> | |
| Sanaṭrūk I | (140 - 176/7) | <i>mry' - mlk'</i> | Cambio titolatura, da signore a re. |
| 'Abed-Samya | (180) - 197/200 | <i>mlk'</i> | Forse il Barsemias di Erodiano 3.1.3 (assedio di Settimio Severo). |
| Sanaṭrūk II | (200 - 240) | <i>mlk'</i> | |

Tabella 4: Cronologia dei governanti noti di Hatra.

L'istituzione più importante a Hatra tra il I sec. e la metà del II era quella della signoria. È probabile che i signori fossero dei vassalli del sovrano arsacide e che a loro fosse affidata la gestione del territorio di Hatra, avamposto settentrionale del regno. Il cambio della titolatura da signore a re

⁵⁰ A queste fonti si aggiungono le attestazioni del toponimo nei testi magici mandaici; se ne veda la discussione nei capp. seguenti (3.3.; 4.2.2.2.; 9.2.1.; 10.3.).

⁵¹ Sommer (2005, 371-372) è il più recente dei contributi che lo studioso ha dedicato all'esposizione della sequenza dei signori e dei re di Hatra. Si vedano i riferimenti alle precedenti pubblicazioni ivi inclusi; anche Foietta-Marcato (2018, 157-158).

⁵² A Hatra però potrebbero esserci stati due signori con questo nome, considerando le informazioni che si ricavano dalla difficile iscrizione H 288a-b-c. Per una sua discussione preliminare si veda Foietta-Marcato (2018, 156 nota 65).

dovette avere sostanziali conseguenze per l'assetto sociale della città e fu certamente frutto dell'azione dell'autorità centrale. Hauser (2000, 190-191) connette l'attribuzione del titolo regale al ruolo strategico di Hatra quale frontiera settentrionale dopo la conquista romana dell'Osrhoene, aggiungendo che esso non implicava la piena indipendenza dei sovrani hatreni e del territorio ad essi soggetto, ma che si trattava di un titolo onorifico frequentemente concesso dal sovrano arsacide ai governatori delle province più importanti. Sommer (2005, 381-383; 2013, 41-44 con bibliografia) individua negli anni successivi alle campagne partiche di Lucio Vero (163-166) il momento in cui il re arsacide avrebbe dovuto necessariamente rinforzare il potere e il prestigio dei suoi sottoposti lungo la frontiera, per via delle grandi perdite che gli erano state inflitte dai Romani e il rischio di sollevazioni interne. In occasione del passaggio alla monarchia, a Hatra si iniziò anche a coniare moneta (Walker 1958; Slocum 1977).

Nelle iscrizioni, il re hatreno assume spesso il titolo di *mlk' dy 'rb* "re dell'Arabia" o "re degli Arabi". Il termine *'rb* può essere interpretato come toponimo o etnonimo, ma in ogni caso denota la steppa circostante Hatra e include le popolazioni seminomadi che la abitavano e interagivano con la comunità urbana (Dijkstra 1990, 95-96). L'orizzonte sociale hatreno prevedeva una comunità urbana cui si affiancava la presenza di numerosi gruppi tribali che conducevano una vita seminomade ma che allo stesso tempo contribuivano alla vita della città, secondo uno schema dimorfico. In linea con le dinamiche di interazione tra nomadi e sedentari che si osservano lungo millenni nel Vicino Oriente, per Hatra vi sono prove della maggiore sedentarietà dell'élite tribale, che doveva risiedere in città per lunghi periodi se non stabilmente, e mediava tra il potere centrale e gli Arabi che vivevano nella pianura circostante (Hauser 2000, 190; Dirven 2006-2007, 371-373). Alcune iscrizioni legali hatrene stabiliscono una chiara differenza fra gli Hatreni e gli "Arabi" (H 336 e 343), che forse corrisponde in parte a una separazione fra chi viveva entro le mura e coloro che invece ne vivevano al di fuori. La città era anche provvista di un organismo politico in grado di deliberare ed emanare editti rivolti anche alla componente araba della popolazione, ossia il consiglio degli anziani (*qšyš'*), paragonato a un'assemblea di sheikh arabi (Pennacchietti 1988a, 50; Moriggi 2013b, 316). Anche per i gruppi tribali sono attestati degli "anziani": H 463:1, ad esempio, menziona 'Eqabay, "anziano" dei Bani Taym-Nay. Il medesimo gruppo tribale testimonia anche di un caso lampante dell'importanza della componente araba per la vita di Hatra, in quanto, sempre grazie a H 463, sappiamo che nel 100/1 d.C. il suo rappresentante di maggior rilievo fondò il Tempio XIV dedicato a Nanaya. Nel caso di H 79, invece, si assiste a un'alleanza fra il re Sanatruk II e i rappresentanti di un gruppo tribale, molto probabilmente in seguito a un tentato rapimento del principe Ma'na (Dijkstra 1990). La forte presenza araba in città e nei dintorni si evince anche dall'onomastica, in cui i nomi linguisticamente arabi ammontano al 27,9% del totale (Marcato

2018, 140-141).

Al signore o al sovrano si accompagnavano altre cariche ufficiali. La carica di *psgryb* ‘principe ereditario’ è attestata per ‘Abed-Samya, figlio di Sanatrūk I (Gnoli 2002; Contini-Pagano 2015, 137 con bibliografia); sono noti altri membri della famiglia reale, quali Bat-Samya (*btsmy*’; H 28, 36), madre di ‘Abed-Samya, o la principessa Dōšfarre (*dwšpry*; H 36, 37), figlia di Sanatrūk II. Il *rbyt* ‘‘maggiordomo’’ era un amministratore templare di alto rango, che però poteva anche operare nella sfera giuridica e in un ambito più prettamente civile come testimonia l’esistenza del *rbyt dy rb* ‘‘maggiordomo dell’Arabia’’ (Marcato 2015, 197). Si osserva come molti nomi di cariche siano prestiti iranici (Harnack 1970; Contini-Pagano 2015), in ambito militare (*sppt*’ ‘‘capo della cavalleria’’; *bṭḥš*’ ‘‘*pitiax*, comandante’’; *dhš*’ ‘‘guardia’’; *hdrpt*’ ‘‘chiliarca, comandante’’; *znpt*’ ‘‘maestro d’armi’’; *krnyt*’ ‘‘generale’’; *nhšrpt*’ ‘‘maestro della caccia’’) e amministrativo (*špzk*’ ‘‘intendente’’; *gzbr*’ ‘‘tesoriere’’).

Diversi aspetti della struttura sociale hatrena riflettono quindi l’interazione delle componenti culturali e sociali aramaica, araba e iranica, la cui influenza è tutt’altro che trascurabile soprattutto per quanto riguarda cariche ufficiali, specialmente militari. L’onomastica dà un’efficace rappresentazione di questi diversi apporti. L’analisi dei 376 antropnimi che compongono il corpus onomastico di Hatra (Marcato 2018, 140-141) ha restituito la seguente ripartizione su base linguistica: 167 nomi aramaici (44,4%), 105 nomi arabi (27,9%), 29 nomi iranici (7,7%), 8 nomi greci (2,1%), 7 nomi accadici o aramaici ma di derivazione accadica (1,9%), oltre a 60 nomi non classificabili (16%). Pur tenendo presente che l’affiliazione linguistica di un nome non è un criterio per stabilire l’etnia di chi lo porta, il quadro che emerge dall’onomastica è innegabilmente quello di una ricca commistione di vari apporti culturali. I nomi teofori provano l’unione, talora anche inedita, tra teonimi e sostantivi o verbi appartenenti a contesti culturali diversi, ad esempio nomi arabi composti con un sostantivo o verbo arabo e un teonimo mesopotamico o più generalmente semitico (Marcato 2016a, 249-250).

2.1.1.5. *Sitz im Leben della cultura hatrena*

Hatra è una città sacra, più precisamente la città del Sole. L’appellativo è attestato su legende di monete che recitano *ḥtr dšmš* ‘‘Hatra di Šamš’’ ossia ‘‘recinto di Šamš’’ (Kaizer 2000, 232; H 1001), oltre che nella storiografia classica⁵³. L’etimologia del toponimo rivela che l’intero spazio urbano era sacro al dio solare. Lo stesso Cassio Dione (68.31.1-4) riferisce che Traiano non poté espugnare

⁵³ Soprattutto Cassio Dione 68.31.2.

la città anche perché questa era protetta dal Sole. Il termine *ḥṭr* si riferisce in primo luogo a un recinto per le greggi (*DNWSI*, 400-401 s.v. *ḥṣr*) e assume un significato più prettamente religioso solo successivamente, denotando uno spazio sacro ben delimitato e posto sotto la protezione di una divinità. Esso ha le medesime implicazioni semantiche attestate per i termini *ḥima* e *ḥaram* nel Corano, dal momento che anche questi indicano innanzitutto dei pascoli recintati, e in un secondo momento un'area sacra al cui interno è proibito ogni atto violento (Dirven 2006-2007, 368-369).

Anche la configurazione urbanistica del sito ne conferma la natura di città sacra. Hatra è dominata dal grande Temenos edificato al centro del sito; i Templi minori sono profondamente integrati col contesto urbano; inoltre, anche nelle abitazioni quale l'Edificio A (Dorna Metzger 2000a) si sono effettuati numerosi rinvenimenti, manufatti ma anche iscrizioni, che danno prova dell'ampia diffusione delle pratiche religiose in contesto privato. Va inoltre nuovamente evidenziato che i Templi minori sono interpretati come luoghi di culto fruiti primariamente dai gruppi tribali⁵⁴, ma che erano aperti anche al potere ufficiale⁵⁵ e pertanto pienamente inseriti nella vita religiosa cittadina.

È altresì di grande interesse notare come le norme che regolamentavano la vita civile dipendessero dalla volontà degli dei: i testi legali rinvenuti (H 281, 336, 342, 343, 344) attribuiscono alle divinità un ruolo di primo piano nella decisione della pena, soprattutto per i colpevoli di furto (Kaizer 2006, 146). Illuminante è il caso delle iscrizioni H 336 e 343, due copie del medesimo editto in cui si decreta la pena capitale per lapidazione per gli stranieri che si macchino di furto all'interno della città, mentre agli Hatreni che commettano la stessa colpa viene comminata la "morte del dio", la cui natura non è chiara (Kaizer 2006, 149)⁵⁶. Questo testo

⁵⁴ Si vedano i Templi XIII, fondato dai Bani Dimgu, e XIV, fondato dai Bani Taym-Nay. Dirven (2005a) ha dimostrato la frequentazione dei templi minori da parte di questi gruppi per banchetti in commemorazione degli antenati.

⁵⁵ Si veda l'architrave del Tempio V, probabilmente in memoria del signore Naṣru e del suo patrocinio dato al tempio (Dirven 2005a, 76).

⁵⁶ Aggoula (1987, 93) interpreta l'espressione come un riferimento alla morte naturale, citando come paralleli la formula accadica *mūt ilīšu imāt* "morirà della morte del suo dio", l'espressione araba *māt mōt rabbū* "il est mort de la mort (imposée) par son dieu" e quella neo-aramaica *mēt lē mōīed alā* "il est mort de la mort de (imposée par le) dieu". Le ultime due sono attestate nell'area di Mosul. Aggoula (1987, 102) osserva anche che nei testi hatreni la morte decretata dal dio sarebbe la lapidazione, per cui la "morte del dio" non sarebbe stata violenta né imposta da un'autorità divina. Riguardo all'espressione accadica, Fincke (2013) ha però osservato che, mentre *mūt šimīšū* "morte del (dovuta al) suo destino" fa certamente riferimento alla morte per cause naturali, *mūt ilīšu* non ne sarebbe sinonimo, essendo usata in contesti diversi. Fincke sottolinea l'analogia dell'apodosi *mūt ilīšu imāt* in testi divinatori con altre apodosi dalla struttura analoga che si riferiscono a morti per malattia o in conseguenza di cattivo comportamento. Alla luce di ciò, anche l'utilizzo della medesima espressione per descrivere la morte di Zuzu, re di Apum, riportata al sovrano di Mari Zimri-Lim potrebbe implicare una morte dovuta all'intervento divino in seguito a comportamenti scorretti da parte del deceduto. Attinger (2014) commenta invece un passo non citato da Fincke, in cui l'espressione sumerica *uṣ₂-a diġir-ra-na uṣ₂* "il meurt du mourir de son dieu" ha valore positivo. Si intenderebbe qui un destino nell'oltretomba particolarmente favorevole per il defunto, ben diverso da una morte decretata dal dio per comportamento negativo. L'espressione ha quindi una lunga storia in Mesopotamia, nel corso della quale il suo significato fu soggetto a modifiche. L'attestazione hatrena fa certamente riferimento a una morte violenta in seguito alla trasgressione della legge sacra, ma diversa dalla lapidazione.

giuridico conta tra i suoi promulgatori il *rbyt* o maggiordomo Šamš-barrek, amministratore templare di alto rango che in questo caso risulta impegnato in ambito civile e amministrativo (Marcato 2015, 198-200). Si noti inoltre come il furto fosse considerato un reato di gravità estrema anche in rapporto alla realtà giuridica coeva, una peculiarità del sistema legale di Hatra sottolineata anche da Bardaisan di Edessa, vissuto tra II e III sec. e autore del *Libro delle leggi dei paesi* (Dirven 2006-2007, 371). L'iscrizione H 79, menzionata in precedenza, dà prova dell'esistenza di momenti di tensione anche grave tra i gruppi tribali e il potere centrale. L'atto che sancì la soluzione della crisi e rinnovò la stipula dell'alleanza tra la casa regnante e i rappresentanti del gruppo in questione fu la collocazione di una statua del re Sanatrūk II nel Tempio X, la cui base reca H 79. La coesistenza tra comunità sedentaria e gruppi nomadi, con le relative problematiche, è nota per tutta la storia del Vicino Oriente e ne sono stati esaminati ampiamente i risvolti socio-politici ed economici (Dijkstra 1990, 90-92 con bibliografia).

Come già visto, Hatra era primariamente un centro religioso meta di pellegrinaggi, oltre che uno snodo commerciale e un avamposto di frontiera strategico. La città sarebbe stata un catalizzatore per la popolazione dei dintorni, tanto da farla definire "Mecca pre-islamica" (Drijvers 1975, 248; 1977, 824). La pratica religiosa è un fondamentale elemento di coesione per le organizzazioni sociali dimorfiche. Essa permette di ottimizzare il contributo che le popolazioni nomadi possono apportare alla vita di un centro urbano, principalmente in termini economici ma anche per garantire la stabilità sociale e limitare il più possibile le occasioni di conflitto. La presenza di un centro religioso di riferimento per la popolazione nomade ne favorisce il controllo da parte di un'autorità centrale, e allo stesso tempo stimola attività come traffici commerciali, oltre a garantire l'equilibrio sociale. Tali dinamiche sono attestate nella Siria tardo-antica e nell'Arabia pre-islamica, ma sono note anche per lo Yemen di età moderna (Dirven 2006-2007, 372-376). Dirven (2006-2007, 371-372) considera Hatra il nodo centrale di una rete di pellegrinaggi e connessioni che interessavano i gruppi nomadi che vivevano nel suo territorio. Poiché l'estensione dei domini direttamente governati da Hatra non è nota con precisione, la studiosa predilige un approccio cauto e rileva l'assenza di prove della portata sovregionale di tali pellegrinaggi e contatti. Al contrario, proprio a una dimensione sovregionale fa riferimento Marciak (2017, 393)⁵⁷, che considera il rinvenimento nel Tempio III di una statua che raffigura il re 'tlw di Adiabene come la prova dell'alleanza esistente fra Hatra e Adiabene nel III sec.⁵⁸ Un ulteriore indizio dell'arrivo in città di individui non solo dall'immediato hinterland di Hatra ma anche da più lontano, ad esempio da

⁵⁷ Si veda anche Marciak-Wójcikowski (2016, 92-93).

⁵⁸ Marciak (2017, 393) menziona anche due presunti membri dell'élite di Adiabene onorati con una statua nell'iwan 4 del Temenos, 'LKWD/R (H 113) e 'stnq (H 144), entrambi figli di *ntwn šr*. È però probabile che *br ntwn šr* sia un effettivo patronimico anziché un etnonimo, come invece propone Marciak (Marcato 2018, 88).

Assur, potrebbe essere l'attestazione dei nomi 'srybrk e 'srpnd', entrambi costruiti col teonimo Assor, il cui culto è assente a Hatra.

Data l'assenza di testi rituali e le scarse informazioni che a questo riguardo si possono desumere dai rinvenimenti archeologici ed epigrafici⁵⁹, l'ambito d'indagine più promettente per la ricostruzione del mondo religioso di Hatra è lo studio del suo pantheon, di cui è stato recentemente indagato un numero crescente di aspetti specifici. Una valutazione complessiva del panorama religioso di Hatra è a tutt'oggi assente, anche se uno studio intitolato *Les cultes de Hatra* è stato annunciato in più occasioni da B. Aggoula sin dagli anni '80. Come proverà la discussione dei casi di studio, però, al momento un'analisi complessiva del pantheon sembra prematura. L'impossibilità di condurre nuovi scavi dà l'occasione di studiare materiali inediti o di riesaminare evidenze testuali, archeologiche e iconografiche già note ma che necessitano di nuova contestualizzazione. L'esame di una divinità hatrena non può prescindere dall'integrazione di dati epigrafici e archeologici, senza tralasciare l'iconografia e l'onomastica. Ciò si manifesta chiaramente già in occasione dell'elencazione delle divinità che formano il pantheon, il cui numero varia a seconda delle fonti prese in esame.

Le iscrizioni testimoniano la compresenza nel pantheon di Hatra di apporti culturali di diversa origine, che però sono profondamente assimilati tra loro e concorrono a formare un quadro unitario e pienamente originale. Il pantheon ha a capo la Triade, composta da Maren "Nostro Signore", Marten "Nostra Signora" e Barmaren "Il figlio dei nostri Signori". Maren è il dio solare Šamš, accadico Šamaš, la cui posizione preminente emerge con grande evidenza non solo dall'attribuzione dell'epiteto "Nostro Signore", ma anche grazie alle attestazioni di Hatra quale "Recinto del Sole". Marten ha un'identità assai più sfuggente, mentre Barmaren è una figura divina con aspetti lunari e ctoni, e legata ad altre divinità, tra cui si contano perlomeno Nergol, Zaqīqā e Dioniso. Dalle iscrizioni si ricava la venerazione di divinità del pantheon mesopotamico più antico (Šamš, Bēl, Nabû, Nanaya, Nergol, Zaqīqā, Iššarbēl), aramaiche o semitiche nord-occidentali (Atargatis, Ba'alšamīn, Gad), arabe (Allāt, Šaḥīru) e specifiche divinità hatrene (la Triade, Samya-lo stendardo divino⁶⁰, gli dei Aquila Nešrā e 'qb). Non tutte queste godono di eguale caratterizzazione: Bēl è attestato solo come epiteto di Maren/Šamš, mentre di Nergol, forma hatrena di Nergal, si conoscono alcuni epiteti distintivi e la manifestazione quale cane, Kalbā (*klb*'). Anche di divinità minori come Zaqīqā si possono ricostruire alcuni tratti, laddove della dea araba Allāt le iscrizioni non danno che scarse informazioni. Questa laconicità delle fonti in alcuni casi collide

⁵⁹ Si vedano Dirven (2006-2007, 377-380) per le festività e la scansione temporale dei pellegrinaggi; al-Aswad (2013, 108) per la possibile consacrazione dei sacerdoti nel Tempio XIV.

⁶⁰ Per Samya, lo stendardo divinizzato, si veda Dirven (2005b).

evidentemente con l'esistenza di templi dedicati a queste divinità, per di più collocati in aree del sito di grande prestigio. È stato osservato che le divinità attestate nel Temenos (Triade, Samya, Allāt, Šaḥiru) lo sono anche nei Templi minori, mentre vi sono divinità anche molto comuni in questi ultimi santuari che però non compaiono nel Temenos (Kaizer 2000b, 231; Dirven 2008, 233). Un caso emblematico è quello di Nergol, che gode di numerose attestazioni nei Templi minori e nelle porte urbiche, ma che non compare tra i culti ufficiali del Temenos⁶¹.

All'interno del corpus testuale di Hatra si può isolare il corpus onomastico, che, grazie all'abbondanza di nomi teofori, fornisce informazioni di grande interesse per la ricostruzione del panorama religioso cittadino. Il ruolo dell'onomastica per la ricostruzione del pantheon è duplice: se da un lato i nomi teofori possono fornire informazioni sulla caratterizzazione delle divinità e sulla loro percezione da parte dei fedeli⁶², va altresì tenuto conto del fatto che non a tutte queste attestazioni corrisponde un effettivo culto praticato in città, come nel caso delle divinità iraniche. Alcuni studiosi in passato hanno argomentato a favore dell'esistenza del culto del fuoco a Hatra, ma il fondamentale studio di Drijvers (1978) ne ha invece provato l'assenza; un lungo dibattito si è svolto anche attorno alla possibile attestazione epigrafica di un sacerdote votato a questo culto⁶³. Dal dato onomastico si desume la presenza di divinità non sempre attestate nelle iscrizioni (Marcato 2018, 163-168): divinità propriamente hatrene ('*qb*-Aquila, Barmaren, Kalbā – Cane, Maren, Marten, Nešrā, Samya), antico-mesopotamiche (Assor, Bēl, Hadad, Iššar (Iššarbēl), Nabû, Nanaya, Nergol, Šalmān, Šamš, Zaqīqā), aramaiche o più generalmente semitiche nord-occidentali ('*dn*-Signore, Adda, Addu, 'Atte/Atargatis, Ba'alšamīn, Dāda, El, Gad), iraniche (Aštād, Farrah, Mithra, Tīr), arabe (Allāt, 'Ogaylu, 'Uzzā, Hubal, *lb*-Leone, Ma'an) e teonimi che in realtà sono nomi comuni che denotano divinità ('*lh*-dio, *mlk*-Re, *mrt*-Signora); è attestato anche l'assai enigmatico Šangilā (Maraqten 1996, 22-26). Non sappiamo se tutti gli individui registrati fossero abitanti di Hatra, e il corpus onomastico non è sufficientemente ampio da far riconoscere nomi propriamente hatreni, se non in casi emblematici come i teofori composti con Maren, Marten e Barmaren; la stessa natura di Hatra quale meta di pellegrinaggi comporta un abbondante flusso di visitatori esterni che avrebbero potuto lasciare brevi dediche coi loro nomi in occasione del loro passaggio⁶⁴. Si può aggiungere che, come detto in precedenza, almeno tre Templi minori sono stati recentemente

⁶¹ Si veda *infra* e il cap. 6.2.3. per approfondimenti e per le due attestazioni di "Nergol capo delle guardie" nel Temenos.

⁶² Come nel caso di H 145, che testimonia il nome Bar-Kalbā dato al figlio di un sacerdote di Nergol (Marcato 2016b, 352-352).

⁶³ Il prestito iranico *hđrpt'* attestato in H 83 come nome di professione o carica è stato così tradotto nell'*editio princeps* (Safar 1961, 25-26), da Harnack (1970, 496-508 "*Feuerpriester*") e da Aggoula (1985, 18 "*maître du feu (?)*"). Si vedano le obiezioni mosse da Greenfield (1988, 136 nota 10), che in alternativa propone "*chiliarch*", suggerimento ripreso in Beyer (1998, 174 "*Oberst*"). Si veda Contini-Pagano (2015, 133-134) per la discussione più recente e i relativi riferimenti bibliografici.

⁶⁴ I graffiti della porta urbana orientale, ad esempio, restituiscono una ricca e variegata onomastica (al-Jubouri 2010a).

individuati grazie a foto aeree e immagini satellitari e vi è quindi la possibilità che la ripresa degli scavi provi l'esistenza di culti sinora sconosciuti. Divinità che quindi sinora non hanno un puntuale riscontro epigrafico come un teonimo, eventualmente accompagnato da uno o più epiteti, potrebbero afferire a pantheon esterni alla città o essere ancora ignote all'interno della città stessa.

Altre divinità sono invece note dall'iconografia mentre sono del tutto assenti nel corpus epigrafico: il caso più evidente è quello di Eracle, il cui nome è attestato solo in un'iscrizione latina prodotta dal contingente romano di stanza in città negli ultimi dieci anni, prima della conquista sasanide; altri casi sono un'Afrodite (Iššar?) dai pressi del Tempio I (Safar-Mustafa 1974 Fig. 82), statue di Poseidone, Ermes, Apollo ed Eros dal corridoio ovest del tempio di Maren (Safar-Mustafa 1974 Figg. 97-100), una Nike dall'angolo nord-ovest del tempio di Maren (Safar-Mustafa 1974 Fig. 101). Anche la celebre statua acefala di Nabû/Apollo dal Tempio V, corrispondente all'Apollo di Hierapolis descritto da Macrobio e considerata effigie di Assor-Bēl o Iššarbēl a seconda degli studi, non ha un riscontro epigrafico chiaro⁶⁵. Vi sono infine divinità non ancora identificate, che non hanno una precisa corrispondenza con quelle note. Il caso più emblematico è forse quello del gruppo di sette piccole sculture rinvenute nel Tempio VIII (Safar-Mustafa 1974 Figg. 268-274): Safar-Mustafa propongono che si tratti dei pianeti, un rinvenimento che fornirebbe un parallelo alle attestazioni dei Sette nei testi mandaici⁶⁶; potrebbe altresì trattarsi della divinizzazione dei giorni della settimana o ancora dei Sebetu mesopotamici, associati alle Pleiadi (Wiggermann 2009; Jakubiak 2013, 98). Un caso di dio attestato nell'onomastica e di cui si ha una possibile raffigurazione scultorea, ma ignoto da iscrizioni dedicatorie o commemorative, è quello del dio della tempesta, accadico Hadad, semitico-occidentale Adda o Addu. Pur essendo profondamente radicato nel pantheon nord-mesopotamico⁶⁷, il dio non è al momento noto in alcuna iscrizione. L'onomastica tuttavia ne attesta un'inedita prerogativa col nome *'dwktb* "Addu ha scritto" (H 396), mentre due sue possibili raffigurazioni provengono dal Tempio VII (Safar-Mustafa 1974 Figg. 280-281). Entrambe rappresentano il dio in trono, affiancato da due tori, e nella prima il dio impugna un fascio di fulmini. Gli archeologi iracheni sottolineano la possibile ambiguità col dio Ba'alšamīn, dedicatario del Tempio III e che riceverebbe l'epiteto *mršmn* "signore dei cieli" in H 48:2⁶⁸, ma osservano anche che il toro è l'animale di Hadad nella lunga tradizione precedente, quindi questa identificazione potrebbe essere quella più corretta.

⁶⁵ Si veda il cap. 7.2.1.2. per le considerazioni in merito.

⁶⁶ Si veda *infra* (2.2.2.2.).

⁶⁷ Si veda il cap. 10.3. per la menzione di un dio atmosferico di Guzāna (Khabur) in amuleti mandaici e nel *Libro degli scolii* di Teodoro Bar Kōnī (fine VIII sec.).

⁶⁸ Si veda la discussione del dio Aquila *'qb* (cap. 4.1.2.); l'epiteto *mršmn* potrebbe in realtà riferirsi a questo dio e non a Ba'alšamīn.

Come già accennato, in riferimento alla frequente compresenza di varie divinità nello stesso luogo sacro e alla grande difficoltà di attribuzione di un santuario a una certa divinità, laddove non sia presente un'attestazione epigrafica certa, le presentazioni del mondo divino hatreno fanno spesso riferimento alla nozione di *synnaoi theoi* (Nock 1930). Gli dei possono condividere la cella – questa l'etimologia di *synnaoi theoi* – sulla base di parentele, assimilazioni o rapporti gerarchici. *Synnaoi theoi* sono anche i regnanti divinizzati, la cui effigie è posta nel tempio (Nock 1930, 1-43; 61-62). Nel caso di Hatra, le numerose effigi regali rinvenute nei santuari, compresa la cella, sono interpretate come dediche dal valore religioso ancor prima che socio-politico (Dirven 2008), ma non vi sono elementi che possano far pensare a una divinizzazione dei sovrani⁶⁹. La compresenza di più divinità nello stesso santuario è però ben nota per la Mesopotamia nei secoli precedenti: solitamente un santuario ospitava un dio principale, la paredra, dei figli e altre divinità a lui connesse e facenti parte del suo seguito. A Hatra però si verificano accostamenti spesso eclettici, che potrebbero indicare delle modalità di fruizione dei santuari meno vincolate a dettami strettamente teologici, e si può affermare che solo delle parti degli assemblaggi di sculture e di iscrizioni provenienti da ciascun tempio possano essere interpretate come legate all'entourage di una certa divinità. In riferimento alla struttura generale dell'orizzonte culturale di Hatra, si deve altresì tenere in considerazione che non sono sempre note le connessioni esistenti tra i diversi apporti culturali presenti nel sito.

Per restringere il campo d'indagine dagli assemblaggi di diverse divinità a singoli dei, si può osservare per alcune divinità la presenza nella loro persona di aspetti apparentemente contraddittori. Ad esempio, il pantheon offre aspetti molto diversi di Nergol, che può essere protettore (nelle vesti di Eracle) ma anche guardiano e dispensatore di condanne capitali. Facendo riferimento ad attestazioni di Nergol *klb'* (Nergol-Kalbā), per cui non è sempre chiaro se il dio sia inteso nella sua manifestazione come cane o come a capo di una muta di questi animali, Dirven (2009, 57 nota 38) osserva che *“it is extremely dubious whether it is necessary to solve such inconsistencies conclusively. This is the imposition of a rationalistic world view”*. Le apparenti incoerenze nella concezione di una divinità, che può essere simultaneamente venerata in forme diverse e con vari attributi e prerogative, possono infatti essere chiarite facendo ricorso al concetto di molteplicità. Il recente studio di Allen (2015) include un puntuale stato dell'arte relativo ai concetti di 'manifestazione' e 'molteplicità' riferiti al Vicino Oriente antico (Allen 2015, 3-57), che per Hatra sono stati ampiamente discussi da H. J. W. Drijvers. L'idea di molteplicità prevede che una divinità

⁶⁹ Il rilievo dal Tempio V che raffigura il signore Naṣru, ricordato in occasione di banchetti rituali, prova la commemorazione del signore ma non la sua venerazione (Dirven 2005a, 76-77).

possa manifestarsi, ossia materializzarsi e rendersi visibile, in forme diverse ma tutte riconducibili alla medesima divinità grazie alla condivisione del teonimo. Con ‘manifestazione’ si può anche intendere un insieme di azioni divine chiaramente visibili anche laddove la divinità in sé non lo sia. Nel caso di Hatra, è ben noto che il sole e l’aquila siano manifestazioni di Maren/Šamš, oppure che il cane lo sia di Nergol. In entrambi i casi, il teonimo può essere attestato in forma isolata o può invece essere accompagnato da quello che Allen (2015, vii) definisce “*second name*”, ossia un nome che affianca il teonimo condiviso dalle varie manifestazioni (“*first name*”): Maren e Maren-Nešrā; Nergol e Nergol-Kalbā. Teonimi distinti, così come sfere d’influenza distinte, segnalano la concezione di Maren e Maren-Nešrā, o Nergol e Nergol-Kalbā rispettivamente, quali divinità distinte, per quanto intimamente associate⁷⁰. Nel caso di Nergol, i suoi vari aspetti corrispondono a diverse iconografie⁷¹: si distinguono un Nergol “mesopotamico”, l’Eracle classico nudo e l’Eracle vestito nelle vesti di Gad; sono inoltre attestati i tre cani, la manifestazione del dio. Che queste diverse divinità siano tutte riconducibili a Nergol è testimoniato dal fitto intreccio di rimandi iconografici ed epigrafici, e in modo ancora più evidente dal rinvenimento in un medesimo luogo sacro (ad es. il Tempio X) di raffigurazioni differenti. Nergol è un dio ctonio, preposto a contesti liminali, somministratore di condanne capitali, ma anche un protettore in contesto civico e privato, mentre il cane è guardiano benevolo delle anime. L’aggressività del Nergol “mesopotamico” convive con la funzione di protettore di Eracle/Nergol proprio perché si tratta di divinità fortemente associate tra loro ma allo stesso tempo distinte, ciascuna delle quali è dotata di una fisionomia indipendente.

Diverso è invece il caso della Triade. Maren è inequivocabilmente Šamš, mentre la persona di Marten è di difficile inquadramento, probabilmente perché aggiunta di proposito alla coppia Maren-Barmaren per ottenere una triade divina. Richiamando la definizione di Drijvers (1975, 245; 1977, 828; 1978, 166; 1980, 179), la Triade sarebbe infatti una “costruzione artificiale”, ossia una diretta emanazione del potere religioso e politico centrale per sistematizzare il vertice del pantheon hatreno: Šamš e Barmaren sarebbero state divinità locali e Marten sarebbe invece stata aggiunta in un secondo momento per completare la struttura triadica. Barmaren pone notevoli problemi interpretativi per via della sua assimilazione a divinità di diversa origine: il dio presenta innanzitutto tratti lunari ed è oggetto di una *interpretatio graeca* nelle vesti di Apollo e Dioniso; ha però anche tratti ctoni ed è strettamente connesso a Nergol e Zaqīqā, spirito dei defunti e messaggero tra mondo divino e umano. È di grande interesse che dal Temenos provengano numerose attestazioni del teonimo Barmaren e solo due di Nergol, con l’epiteto “capo delle guardie”. Sebbene Barmaren e

⁷⁰ Per Maren e Maren-Nešrā si vedano Drijvers (1975, 243; 1978, 162-163); Tubach (1986, 266-270).

⁷¹ Si veda il cap. 6.2.2.

Nergol siano strettamente associati, il Temenos accoglie sostanzialmente solo il primo teonimo⁷², il cui impiego quasi esclusivo dipende certamente dal controllo esercitato dal potere centrale. Il Temenos, cuore di Hatra, era controllato dall'autorità politica e religiosa che gestiva anche il flusso di pellegrini e i rapporti con le regioni da cui questi provenivano, garantendo al contempo a Hatra una posizione di prestigio a livello interregionale. Il controllo esercitato da signori e sovrani hatreni si concretizzava anche tramite un preciso utilizzo del linguaggio religioso, che poteva anche determinare una gerarchia tra i vari teonimi. Il caso di Barmaren è indicativo dell'esistenza di tale gerarchia: all'interno del Temenos si faceva riferimento al dio col suo teonimo ufficiale, anche se questi poteva essere identificato a seconda delle occasioni con Dioniso o Nergol, mentre all'esterno dell'area sacra la coincidenza di vari teonimi con tratti iconografici tipici di Barmaren testimonia la maggiore libertà dell'uso dei teonimi.

2.1.2. Assur

2.1.2.1. Storia degli studi

Descritte per la prima volta da J. C. Rich nel 1821 e visitate da J. Ross nel 1836 e – piuttosto infruttuosamente – da W. F. Ainsworth, A. H. Layard e H. Rassam nel 1840, le rovine di Assur, odierna Qal'at Šerqat, furono nuovamente esplorate nel 1847 da A. H. Layard, che vi rinvenne una statua di Salmanassar III (Unger 1928, 171). Seguirono un ritorno di Layard nel 1850/1, che eseguì ulteriori sondaggi, e altre esplorazioni da parte di V. Place nel 1851/2, H. C. Rawlinson nel 1853 e H. Rassam tra il 1878 e il 1880 (Unger 1928, 171; Pallis 1956, 348).

Tra il 1903 e il 1914 ebbero luogo indagini sistematiche da parte della missione archeologica tedesca⁷³, guidata da W. Andrae, già assistente di R. Koldewey a Babilonia, che portarono alla luce un'impressionante sequenza cronologica dalla metà del III mill. a.C. alla città monumentale arsacide, oltre a livelli di età sasanide e islamica. Per documentare l'assetto urbanistico della città, Andrae non si limitò a indagare i maggiori monumenti religiosi e civili, ma scavò trincee a distanza regolare, i cui risultati sono stati studiati di recente e hanno dato conto soprattutto dei quartieri residenziali (Miglus 1996a). Al termine dello scavo, i reperti rinvenuti furono divisi tra le autorità ottomane e quelle tedesche. Quelli destinati alla Germania approdarono a Berlino dopo varie vicende – non ultime quelle belliche (Andrae 1938, 191-197; Klengel-Brandt 1995, 17-19; Bär 2003; Crüsemann 2003b). In generale, Andrae 1938 offre i risultati delle campagne e una

⁷² Dal Temenos provengono in realtà due attestazioni di Nergol, che però possono essere lasciate a margine della discussione. Si veda il cap. 6.2.3.

⁷³ Per le circostanze politiche e culturali soggiacenti alla scelta di indagare Assur si veda Crüsemann (2003a).

ricostruzione della storia della città.

Un lungo iato separa gli scavi di Andrae dai lavori iniziati nel 1978 dalla Direzione delle Antichità irachena e proseguiti, seppur con interruzioni, fino al 2002. Oltre allo scavo di aree residenziali e tombe, le missioni irachene si sono occupate della conservazione delle strutture portate alla luce da Andrae e, in certi casi, della loro ricostruzione. Una nuova missione tedesca nel 1988/90, ripresa nel 2000/1, si è ugualmente concentrata su quartieri residenziali e sepolture (Klengel-Brandt 1995, 20; Miglus 2006b, 146-147). Le attuali condizioni del sito, sotto il controllo di Daesh/ISIS dal 2014 al 2017, non sono note con precisione, ma non sembra essersi verificata la stessa distruzione perpetrata nella vicina Nimrud⁷⁴.

2.1.2.2. Descrizione del sito e rinvenimenti principali

Assur è situata su un promontorio roccioso sulla riva occidentale del Tigri, a circa 110 km a sud di Mosul e 50 a sud-est di Hatra. Le fasi più antiche del sito datano al III mill. a.C., mentre per la città arsacide sono noti livelli dal I sec. a.C. al primo quarto del III, poco prima della conquista sasanide⁷⁵.

La più completa presentazione della fase arsacide di Assur è rinvenibile in Andrae-Lenzen 1933, di cui si trova una sintesi in Andrae (1938, 171-190)⁷⁶. Gli autori sottolineano la continuità cui è improntata la città arsacide (Fig. 7), dove molti edifici monumentali si innestano sopra i loro antecedenti assiri (Andrae-Lenzen 1933, 6). Questa continuità dipende dalla storia millenaria della città: contrariamente alla vicina Hatra, città di recente fondazione, la Assur arsacide fiorì a partire da un contesto urbanistico e culturale di grande antichità. Tale continuità culturale, tuttavia, non corrisponde a un'ininterrotta continuità di insediamento del sito su larga scala. La storia di Assur presenta infatti alcuni momenti poco chiari, e in particolare la seconda metà del I mill. a.C. è tuttora enigmatica. L'assenza di fonti scritte e le difficoltà di interpretazione dei dati archeologici hanno spesso dato luogo a ricostruzioni imprecise e impongono una grande cautela nella valutazione della storia della città dopo gli eventi della fine del VII sec. a.C., che condussero al crollo dell'impero neo-assiro (Miglus 2003, 86). La stessa estensione della città in età arsacide non è nota. La distinzione neo-assira tra *libbi āli*-città interna e *ālu eššu*-città nuova (Unger 1928, 173 e Taf. 30) non è attestata in età arsacide: mentre Andrae (1938, 172) suggerisce che l'aspetto generale della

⁷⁴ Si vedano le fotografie, risalenti al febbraio 2017, all'indirizzo <http://www.unesco.org/new/en/media-services/multimedia/photos/photo-gallery-safeguarding-iraqs-cultural-heritage/> (ultimo accesso: 18-04-2018).

⁷⁵ Per le fasi più antiche si vedano i lavori già citati e i volumi su Assur pubblicati nella serie *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft / Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur*.

⁷⁶ Si veda anche Hauser (2011, 127-142) per una presentazione integrata dai risultati delle ultime campagne tedesche.

città arsacide non dovesse essere molto diverso da quello della città neo-assira, la cui superficie era di circa 75 ettari, Hauser (2011, 129) riduce l'area effettivamente abitata a 50 ettari. Diversamente, Ibrahim (1986, 54) sostiene che la città arsacide si sarebbe estesa oltre le mura, le quali in età neo-assira segnavano il limite massimo dell'estensione urbana.

La parte più settentrionale dello sperone roccioso che sovrasta il Tigri (*Nordostplateau* in Andrae-Lenzen 1933 Taf. 2) è dominata dal Temenos di Assor (Fig. 8), delimitato da un muro di cinta a sud.

In prossimità della porta I, il cosiddetto Tempio A funge verosimilmente da sacello d'ingresso all'intera area sacra. Questo, come il vicino Tempio N, è un piccolo santuario certamente post-imperiale, dalla pianta babilonese a T (Andrae-Lenzen 1933, 71-72 e Taf. 24), la cui datazione e corretta interpretazione sono state molto dibattute. Andrae esita a connettere il Tempio A al culto di Aššur, nonostante questo si situi esattamente nell'area sacra dedicata al dio (Andrae 1938, 165); inoltre ritiene l'edificazione del sacello opera dei conquistatori babilonesi, che sarebbero stati desiderosi di introdurre il culto di un altro dio in città (Andrae-Lenzen 1933, 71; Andrae 1938, 166). La cautela nella determinazione della divinità cui era dedicato il Tempio A è mantenuta negli studi successivi; al contrario, diverse sono le posizioni sulla datazione delle costruzioni, variamente datate dal periodo neo-babilonese a quello arsacide. Alle diverse ipotesi elencate recentemente da Radner (2017, 86-87) si possono aggiungere le opinioni discordanti di M. Roaf, secondo cui i due templi potrebbero risalire all'età arsacide (Curtis 2003, 161 nota 7), e di Haider (2008, 194-195), che aderisce alla visione di Andrae. Radner (2017) propone invece per il Tempio A una datazione all'inizio dell'età achemenide e un ruolo di anello di congiunzione tra i culti della Assur imperiale e post-imperiale, con implicazioni storico-culturali che saranno affrontate in seguito⁷⁷.

A ovest del tempio A, un ulteriore muro di cinta delimita un complesso di edifici che consta della ziggurat di Assor e dei cosiddetti *Freitreppenbau* e *Peripteros*. L'area in età arsacide fu interessata da grandi lavori di risistemazione, che comportarono la rimozione delle costruzioni più antiche fino ad arrivare alla roccia vergine, e fu delimitata da un muro dall'andamento irregolare (Downey 1988, 147; 155-156; Haider 2008, 199-200). La ziggurat di Assor in età arsacide era l'unica in uso, dopo ingenti restauri, mentre quelle assire di Adad e Anu, di dimensioni minori, non furono riedificate. Sul lato orientale della ziggurat si trova il *Freitreppenbau*, costituito da un iwan centrale di grandi dimensioni collocato su un piano rialzato e cui si accede da una scalinata con otto gradini, e due iwan laterali di dimensioni minori (Andrae-Lenzen 1933, 67-68). Il *Peripteros*, a nord-est della ziggurat e del *Freitreppenbau*, è un edificio cultuale che unisce originalmente la

⁷⁷ Si vedano i capp. 6.3. e 10.1.

tradizionale pianta babilonese con cella e antecella, precedute da un ambiente a iwan e circondate su tre lati da un colonnato con capitelli in stile ionico (Andrae-Lenzen 1933, 64-67; pianta generale dell'area in Taf. 2). Le tre strutture in esame si trovano a poca distanza l'una dall'altra, in un'area interpretata dai primi scavatori quale "Akropolis" con funzione civile (Andrae-Lenzen 1933, 6-7; 58). Questa ipotesi è però stata accantonata a favore dell'interpretazione dell'area come sacra. Recentemente (Haider 2008, 199-200) si è infatti ripresa l'idea di Downey (1988, 155-156) che il *Freitreppenbau* svolgesse la funzione di tempio inferiore e formasse un complesso culturale unitario con la ziggurat, il santuario superiore. Questa organizzazione dell'area culturale avrebbe dei paralleli a Uruk, dove le ziggurat di Anu e Inanna continuarono ad essere parte integrante dei complessi templari (Downey 1988, 18-20), e forse anche a Nippur e Borsippa, benché per questi siti vi siano grandi difficoltà di interpretazione archeologica (Haider 2008, 199).

Nella parte nord del Temenos, esattamente al di sopra del santuario assiro di Aššur, fu riedificato il tempio di Assor e Serū. In una corte quasi perfettamente quadrata, pure cinta da un muro, il tempio fu ricostruito come un edificio tipicamente iranico a tre iwan. La prima fase costruttiva prevedeva due iwan, fondati nel I sec. d.C., cui ne fu addossato un terzo, a nord-est, dopo le distruzioni dovute all'attacco di Traiano nel 116 (Andrae-Lenzen 1933, 73-88). Le ampie sale presentano basse piattaforme lungo i lati, e sulle lastre della pavimentazione in prossimità delle piattaforme sono state rinvenute iscrizioni commemorative datate all'inizio del III sec.⁷⁸.

Una corposa sezione del lavoro di Andrae e Lenzen (1933, 8-54) è dedicata ai quartieri residenziali, indagati soprattutto nell'area del tempio neo-assiro di Nabû e Ištar e attorno al palazzo arsacide (Andrae-Lenzen 1933, 8). In particolare, nella zona in cui in età neo-assira sorgeva il santuario di Nabû e Ištar, le case arsacide insistono direttamente su questa struttura anche se non sembrano intervenire fattori di tipo culturale⁷⁹. Il palazzo di età arsacide (Andrae-Lenzen 1933, 25-54) è situato sul limite tra l'antica città interna e la città nuova, intorno al quale si mise in luce anche una porzione della rete viaria (Andrae-Lenzen 1933, 55-57). Si tratta di un edificio con diverse fasi costruttive, determinate anche dagli attacchi romani alla città, ma di cui è stata sottolineata la dipendenza da un progetto unitario, evidente anche per l'utilizzo coerente dei medesimi materiali da costruzione (Andrae-Lenzen 1933, 26). Per la fase più antica è stata riconosciuta una corte centrale quadrangolare, con un iwan per ogni lato, associata a un'imponente sala a pilastri; nella sua massima estensione, si aggiungono diversi ambienti attorno alla corte e anche una corte a peristilio costruita nell'area est, successivamente occupata da abitazioni private. Il rinvenimento di tracce di

⁷⁸ Se ne veda l'analisi nel cap. 5.

⁷⁹ Si veda l'iscrizione A 14, rinvenuta tra le fondazioni di una di queste dimore, nel cap. 5.2.

una ricca decorazione in gesso applicata a facciate, intradossi degli archi, semicolonne, oltre a frammenti di pitture parietali, confermano l'importanza dell'edificio (Andrae-Lenzen 1933, 53-54; 111-112). All'interno e all'esterno delle mura sono state localizzate anche numerose tombe, tipologicamente simili a quelle di Hatra, che hanno restituito sarcofagi in terracotta, elementi di corredo funerario e assemblaggi ceramici (Andrae-Lenzen 1933, 91-101).

Un ulteriore elemento di continuità col passato, spesso portato a esempio in letteratura, è la riedificazione del tempio dedicato alla festa del nuovo anno, l'*akītu*, che segue esattamente la planimetria del *bīt akīti* neo-assiro di Sennacherib, al di fuori della cinta muraria e leggermente a nord-ovest rispetto alla città (Andrae-Lenzen 1933, 89-90).

2.1.2.3. *Corpus epigrafico*

Il corpus epigrafico di Assur è molto più esiguo di quello della vicina Hatra, constando di sole 44 iscrizioni (Andrae-Jensen 1920; Aggoula 1985; Beyer 1998, 11-25), incise in massima parte su stele e lastre pavimentali, ma anche incise o dipinte su supporto ceramico. La varietà aramaica utilizzata è la medesima attestata a Hatra; la grafia è quella nord-mesopotamica, anche se si riconosce un ductus leggermente differente (Klugkist 1982, 111-115). I testi sono principalmente commemorativi; alcuni celebrano la dedica di statue dei signori della città. Beyer (1998) rinumerava alcuni testi facendo precedere la lettera A; seguendo questa numerazione, come per Hatra, Moriggi-Bucci (*in corso di stampa*) aggiungono al catalogo due iscrizioni la cui provenienza da Assur non è certa, ma che erano conservate al Site Museum di Assur prima di essere trasferite all'Iraq Museum di Baghdad: A 36 (Iraq Museum IM 119664) = Müller-Kessler (2016 n°3); A 37 = Müller-Kessler (2016 n°6). A titolo provvisorio, in mancanza di una rinumerazione definitiva di tutti i testi, si fa precedere la lettera A alle iscrizioni incluse in Beyer 1998, mentre quelle edite solo in Aggoula 1985 vengono indicate come Aggoula-A.

Il corpus aramaico di Assur, fonte essenziale per la storia dell'Alta Mesopotamia arsacide e fondamentale termine di paragone per le iscrizioni hatrene, necessita di una riedizione e di una nuova contestualizzazione alla luce dei più recenti dati storici e archeologici. Delle edizioni citate, solo la *princeps* (Andrae-Jensen 1920) è stata condotta sugli originali, attualmente nelle collezioni museali di Berlino e Istanbul, mentre le successive si sono basate sulle fotografie a corredo delle pubblicazioni o sulle fotografie della missione di Andrae, conservate prima agli Staatlichen Museen zu Berlin – Museum für Vor- und Frühgeschichte (Aggoula 1985, 1) e ora al Vorderasiatisches Museum.

2.1.2.4. Storia, cronologia e Sitz im Leben

La storia della Assur arsacide e della sua prosperità dopo secoli di apparente abbandono non può prescindere da un riesame della situazione storico-archeologica nei secoli successivi alla caduta dell'impero neo-assiro.

Assur fu devastata nel 614 a.C. dall'esercito medo. L'assedio, nonostante la città vi si fosse preparata per mesi (Miglus 2003, 88-89), ebbe come esito un generalizzato saccheggio e incendi che distrussero gli edifici più rappresentativi, come il tempio di Aššur e i complessi palatini (Miglus 2003, 86-87). L'insediamento si contrasse notevolmente e l'occupazione proseguì su scala assai ridotta. Questo periodo, che si potrebbe definire di relativa quiescenza, vide essenzialmente il riutilizzo e il restauro delle abitazioni già esistenti (Miglus 2003, 91), ma anche alcune riedificazioni di scala maggiore. Tra queste, le strutture più dibattute sono i due piccoli templi di età achemenide (A e N) in seguito inglobati nel Temenos arsacide, presentati in precedenza.

Gli scavi non hanno portato alla luce testimonianze di una rioccupazione sistematica del sito nel periodo seleucide, anche se rinvenimenti ceramici datati tra il IV e il II sec. documentano l'esistenza di un insediamento (Hauser 1996, 57-58; 2011, 126). La situazione di Assur è quindi ben diversa da quella di Ninive, che ricevette l'ordinamento di *polis*, divenendo almeno dal punto di vista amministrativo un centro di lingua greca, e dove fu restaurato il tempio di Nabû (Haider 2008, 201-204). La mancata ricostruzione di infrastrutture tali da poter mantenere in vita un centro grande e complesso come Assur, come anche l'assenza di una politica volta al reinsediamento dell'area da parte della dinastia achemenide (Miglus 2003, 92-93), ne determinarono un progressivo spopolamento. I tratti di continuità che si osservano a partire dal I sec. d.C., a ogni modo, permettono di escludere l'ipotesi che tale spopolamento fosse stato radicale e che avesse portato alla scomparsa di qualsiasi manifestazione culturale tradizionale.

Molto più abbondanti sono le testimonianze risalenti alla dominazione arsacide, quando Assur ritornò a fiorire quale capoluogo provinciale di lingua aramaica, assoggettato alla vicina Hatra⁸⁰. Andrae e Lenzen (1933, 2-3) suddividono questo periodo in tre fasi: *altparthisch*, dall'inizio della dominazione arsacide alla spedizione di Traiano nel 116 d.C., che causò distruzioni in città; *jungparthisch*, pure terminata in modo violento con l'attacco da parte di Settimio Severo nel 198; *spätparthisch*, testimoniata dalle date delle iscrizioni commemorative rinvenute nel santuario di Assor e Serū che arrivano al primo quarto del III sec., e che si conclude indicativamente con la conquista sasanide di Hatra nel 240/1. Assur era governata da "signori" (*mry*) di cui possediamo però scarse testimonianze epigrafiche (A 1, 3b, 4, 11a, 16; Heidemann-Butcher 2017

⁸⁰ Si veda la recente sintesi di Marciak (2017, 298-301).

n°405) e iconografiche, in forma di stele o frammenti di sculture a tutto tondo (Andrae-Lenzen 1933, 105-108)⁸¹. L'attività edilizia prevede una risistemazione generalizzata dell'impianto urbano e la costruzione di edifici prestigiosi, come visto in precedenza, ed estesi quartieri residenziali. L'assoggettamento di Assur a Hatra, perlomeno dalla seconda metà del II sec., è testimoniato dall'apparente assenza di un potere politico forte e di una sequenza più certa di signori locali, oltre che dal rinvenimento di monete hatrene nel sito (Heidemann-Miglus 1996, 354; Hauser 2011, 146; Heidemann-Butcher 2017, 14-21).

Sono ben noti i forti tratti di continuità tra i culti della Assur arsacide e quelli della città in epoca neo-assira, sottolineati sin dalle prime pubblicazioni. I più evidenti sono senza dubbio la preminenza assoluta del dio Assor nel pantheon, così come la riedificazione del suo santuario al di sopra di quello neo-assiro, anche se non secondo i canoni architettonici mesopotamici tradizionali bensì come un edificio a iwan, o del tempio dell'*akītu extra moenia*. Le iscrizioni aramaiche qui rinvenute hanno inoltre restituito un'onomastica in piena continuità con quella neo-assira, oltre a datazioni che confermano la frequentazione del santuario in corrispondenza dell'inizio del mese di Nisan, ossia della festa del nuovo anno, e di Šebaṭ, mese in cui si celebrava il *parak šimāti* (Livingstone 2009). L'articolazione del pantheon non è nota in dettaglio, ma diverse implicazioni di tale evidente continuità culturale saranno trattate nei capitoli a seguire.

2.1.3. Siti minori della Mesopotamia settentrionale

Iscrizioni aramaiche in grafia mesopotamica settentrionale sono state rinvenute anche in altri siti, che a volte sono noti solo per questi rinvenimenti epigrafici. Le iscrizioni in grafia hatrena rinvenute al di fuori di Hatra sono state sistematizzate da Beyer (1998): A-Assur; D-Dura Europos; G-Ğaddāla ossia Khirbet Ğaddāla; K: Takrīt-Tikrit; Q-Qabr Abū Nāif; R: 'Abrat al-Şaġīra; S-Sa'dīya; T-Tūr 'Abdīn; Beyer (2013) aggiunge F-Kifrin⁸² e Š-Šēḥ (Šeikh) Ḥamad (mappa in Fig. 1). A queste si affianca l'iscrizione recentemente pubblicata da Shaked (2016), rinumerata T 5 da Moriggi-Bucci (*in corso di stampa*) e riportata in Appendice (cap. 12.1.1.3.). La distribuzione di queste iscrizioni in un'area così vasta prova la diffusione dall'uso dell'aramaico hatreno. Si deve però tenere conto che di queste iscrizioni, le quattro rinvenute a Dura Europos sono certamente da considerarsi il prodotto di hatreni viaggiatori o forse stabilitisi a Dura. Anche gli ostraka scoperti a Tikrit, Kifrin e Ninive⁸³

⁸¹ La resa iconografica utilizza canoni artistici arsacidi, quale la visione frontale, insieme a elementi tradizionali assiri come i simboli astrali che indicano il favore divino in prossimità del capo dei personaggi raffigurati.

⁸² Iscrizioni di prossima pubblicazione (Moriggi *in corso di stampa*).

⁸³ Una riedizione dell'ostrakon da Ninive è in preparazione (comunicazione personale di M. Moriggi, 30-03-2018).

(Reade 1998, 76-77), essendo supporti mobili, non possono essere considerati per determinare l'estensione di quest'area.

Altre iscrizioni di questo gruppo forniscono invece dati sul raggio dell'orbita politica e culturale hatrena. L'iscrizione di Sa'dīya, 25 km a est di Hatra, testimonia la realizzazione di un possibile podio con funzione culturale per Māralāhē e Nergol, dio di cui si preserva la memoria nelle liste di demoni mandaiche⁸⁴. L'iscrizione funeraria di Qabr Abū Nāif, tra Assur e l'odierna Tell 'Afar, ha invece chiari paralleli con Hatra per quanto riguarda l'onomastica e avrebbe potuto indicare il sepolcro di una famiglia che intratteneva rapporti con Hatra. Il sito di Khirbet Ğaddāla, invece, ha restituito quattro testi, tra cui due iscrizioni di fondazione (G 1 e 2). Il sito, a circa 50 km a nord-est di Hatra, ospitava una fortezza o palazzo (*byrt*) ed era certamente funzionale al controllo del territorio attuato da una potenza regionale come Hatra. Il costruttore della fortezza, 'Aggay, doveva essere un vassallo di Hatra, anche se quest'ultima nelle iscrizioni non è mai menzionata (Pennacchietti 1988b). L'area del Ṭūr 'Abdīn (siti di Sari, Hassankeyf e Tilli), nell'odierna Turchia sud-orientale, ha invece restituito iscrizioni di genere più vario. T 1, da Sari, commemora un podio dedicato a Šamš e a un sacerdote; T 2, da Hassankeyf, contiene una lunga lista di antropomi, la cui funzione non è chiara, mentre nell'incipit Beyer (1998, 117-118) legge la commemorazione della venuta a Nisibi dell'imperatore Severo (195 o 197 d.C.); T 3, da Tilli, è su altare fatto realizzare da un "veterano", carica militare attestata anche a Hatra (H 427:1, 446:2, 1049); T 4a-c, a 20 km da Tilli e associate a rilievi rupestri, attestano "Nešrā-yhab il signore", anche se non è chiaro se si tratti del medesimo signore hatreno (Lightfoot-Naveh 1991).

L'iscrizione monumentale T 5 (Shaked 2016) era certamente affissa a un luogo di culto dedicato "al grande Zaqīqā". La grafia del testo, proveniente dal mercato antiquario, lo situa nel Ṭūr 'Abdīn; è estremamente interessante che esso attesti, nel 195 d.C., un *šlyt* "governatore", titolo che potrebbe riferirsi a due personaggi citati nel testo, 'Ab-Samya o Nēqūdrā. Nel caso in cui il titolo si riferisca a 'Ab(ed)-Samya, re di Hatra in quel periodo, ciò potrebbe indicare che l'iscrizione fu scritta in un'area assoggettata a Hatra, ma che forse era ancora parzialmente autonoma, oppure dove il re si presentava come "governatore" per non esercitare un'autorità eccessivamente diretta. D'altra parte, il titolo potrebbe in realtà essere riferito a Nēqūdrā: in tal caso, sarebbe stato il principe a rivestire la carica di governatore della regione.

Un ulteriore dettaglio sul panorama politico del territorio circostante Hatra, anche se di difficile interpretazione, è l'attestazione di "[...]ŠLGN il re" nell'iscrizione di Tell Šeikh Ḥamad, nell'area del Khabur (Röllig 2000; Beyer 2013 Š 1). Il nome è lacunoso; Beyer (2013, 48) propone

⁸⁴ Se ne veda la discussione nei capp. 4.2.3., 6.2.3. e in Appendice (12.1.1.2.).

di ricostruire Bšālgan. Non è noto se a Tell Šeikh Ḥamad, la Dūr Katlimmu neo-assira, risiedesse un altro signore locale insignito del titolo di re dal sovrano arsacide, ma la vicinanza a Hatra rende più plausibile che fosse quest'ultima l'unica potenza locale collocata sulla frontiera con l'impero romano. In tal caso, si avrebbe quindi l'attestazione di un sovrano hatreno non ancora inserito nella lista canonica.

2.2. Mesopotamia centro-meridionale

2.2.1. I testi magici dalla Mesopotamia sasanide

2.2.1.1. *Introduzione ed entità del corpus*

La Mesopotamia sasanide (III-VII sec.) ha restituito un ricco corpus di testi magici, in massima parte su coppe in terracotta e sottili lamine metalliche. Gran parte di questi proviene dal mercato antiquario e non se ne conosce l'origine, anche se in certi casi è possibile ricostruirla almeno indicativamente grazie ai dati testuali e paleografici. La maggior parte dei reperti di provenienza nota ha origine nella Mesopotamia centro-meridionale e nell'adiacente Khuzistan iraniano; sono documentati rinvenimenti anche a nord (Assur, Nimrud, Ninive) e in Siria (Tell 'Arbān; Müller-Kessler 2017a, 64; 70 e Fundkarte⁸⁵; Fig. 9). Anche la delimitazione cronologica del corpus è dibattuta: se da un lato è certo che i testi datino in linea di massima al IV-VII sec., una scansione interna non è nota, così come è incerta la ragione che ne avrebbe determinato la scomparsa. È sicuro che il fenomeno cessò all'inizio dell'età islamica, pur essendo note sporadiche coppe in arabo (Morony 2007, 417) e altre associate a ceramica e monete dell'inizio dell'VIII sec. (Hunter 1996, 220 nota 4). La prossima pubblicazione di alcune coppe in aramaico con date che vanno dal 545 al 611 d.C. e due coppe in arabo, una delle quali databile al califfato di Mu'āwiya (661-680), potrebbe fornire nuovi dati al riguardo (Shaked-Ford-Bhayro 2013, 1 nota 2).

Il corpus consta di testi magici in aramaico scritti su coppe in terracotta e lamine in piombo, oro o argento. La provenienza spesso illegale della maggior parte di questi materiali, rinvenibili molto facilmente a poca profondità o in superficie in seguito a dilavamento o erosione, rende arduo un loro conteggio. Una recente stima fa ammontare a circa 2000 le sole coppe edite e inedite (Levene 2013b), ma molte di queste continuano a essere commerciate sul mercato antiquario ed esiste un

⁸⁵ Per i soli rinvenimenti di testi mandaici si veda anche la carta in Häberl (2012, 269). Alcune sezioni di questo contributo sono ripresentate in una forma sostanzialmente identica in Häberl (2017b).

fiorente mercato che porta alla formazione di collezioni private non sempre rintracciabili e accessibili. Il numero degli amuleti metallici si attesta invece su alcune decine, tenendo conto anche degli inediti.

Il corpus di coppe più numeroso è quello redatto in grafia quadrata e in aramaico giudaico babilonese⁸⁶; più ridotto è il numero delle coppe in lingua e grafia mandaica e ancora minore è quello delle coppe in siriano, in grafia estrangela e manichea. I diversi corpora sono connessi rispettivamente alla comunità ebraica, mandaica e siriana, che convivevano nella Mesopotamia centrale di età sasanide e contribuivano a formare un panorama socio-culturale estremamente vario. Coppe magiche furono rinvenute sin dalle prime indagini archeologiche in siti mesopotamici, ad esempio da A. H. Layard a Ninive (pubblicate in Ellis 1853), ma spesso non riconosciute o disperse. I luoghi di rinvenimento sono spesso ignoti; tuttavia in un caso, a Nippur, scavi regolari hanno permesso di documentare adeguatamente circa 270 tra coppe complete e frammenti rinvenuti in livelli sasanidi (*ZHS*, 2). Proprio alle coppe di Nippur (30 in aramaico babilonese, 7 in siriano, 3 in mandaico) è dedicata una monografia, *AIT*, che, pur non essendo la prima dedicata alle coppe magiche⁸⁷, a tutt'oggi costituisce un'opera di riferimento in virtù dell'ampiezza del suo sguardo e della validità della sua introduzione storico-culturale (*AIT*, 13-116)⁸⁸. Più di recente, le coppe di Nippur preservate nella Hilprecht-Sammlung di Jena, oltre che un cospicuo numero di testi paralleli non solo da Nippur, sono state oggetto di un altro studio apposito (*ZHS*)⁸⁹. Altre sillogi utilizzano come criteri fondamentali lingua e grafia: alle coppe in grafia quadrata è dedicata, per esempio, la raccolta di Isbell (1975), largamente basata sui lavori di C. H. Gordon di cui Isbell fu allievo; per le coppe siriane la silloge più aggiornata è Moriggi 2014. Levene 2003a, dedicato ad alcuni testi in grafia quadrata della collezione Moussaieff, e più di recente Shaked-Ford-Bhayro 2013, che costituisce la prima parte di una serie di pubblicazioni dedicate ai testi della collezione Schøyen⁹⁰, uniscono criteri linguistici e grafici alla delimitazione a una particolare collezione privata; Faraj 2010 pubblica alcune coppe in grafia quadrata dell'Iraq Museum di Baghdad. Dedicato alle coppe "aramaiche e mandaiche" del British Museum, Segal 2000⁹¹ tratta in totale 142 testi (75 coppe "aramaiche", 41 mandaiche, 4 siriane, 22 in pseudografia)⁹²; recentissima è la pubblicazione delle

⁸⁶ Si veda *infra* (2.2.1.3.) per la discussione della terminologia.

⁸⁷ Si veda Pognon (1898) per le coppe mandaiche di Khouabir.

⁸⁸ Le letture però vanno integrate con le osservazioni di Epstein (1921 e 1922).

⁸⁹ Per i diversi criteri linguistici adottati dall'autrice si veda la discussione a seguire (2.2.1.3.).

⁹⁰ Un secondo volume, dedicato ad altre coppe in grafia quadrata, è in preparazione da parte degli stessi autori (Bhayro 2015a, 4 nota 12). J. N. Ford sta curando l'edizione delle coppe siriane della stessa collezione (Moriggi 2014, 2); un ulteriore volume, pure in preparazione da parte di J. N. Ford e M. Morgenstern, sarà invece dedicato alle coppe mandaiche (citato in Abudraham-Morgenstern 2017).

⁹¹ Da consultare assieme alle recensioni di Ford (2002a) e Müller-Kessler (2001-2002).

⁹² Dalla trattazione è esclusa la coppa pubblicata da Levene-Bohak (2012).

coppe del Vorderasiatisches Museum di Berlino, pur non trattandosi di un'edizione completa dei 169 testi che formano la collezione (Bhayro-Ford-Levene-Saar 2018). Esempi di un approccio comparativo e volto alla comprensione di fenomeni linguistici e culturali più ampi sono invece le fondamentali raccolte a cura di J. Naveh e Sh. Shaked *AMB* (1987) e *MSF* (1993). Vi sono pubblicate coppe magiche mesopotamiche, amuleti metallici dall'Asia Minore alla Siria, alla Palestina, all'Egitto, assieme ad amuleti e sezioni di libri magici dalla Geniza del Cairo, in aramaico, ebraico, greco e arabo, dando prova di un ricco panorama linguistico e culturale.

Recenti sforzi verso una sistematizzazione del corpus, oltre che una sua maggiore fruibilità, hanno prodotto il database *Virtual Magic Bowl Archive*⁹³, annesso a un progetto dell'Università di Exeter che si propone di raccogliere fotografie ad alta definizione delle circa 650 coppe che fanno parte della collezione Schøyen e altre collezioni private, oltre a dati testuali, prosopografici e bibliografia; al momento vi sono confluite fotografie delle 64 coppe edite in Shaked-Ford-Bhayro 2013 (Bhayro 2015a, 7-8). Traslitterazioni di coppe e amuleti metallici sono consultabili anche nel *Comprehensive Aramaic Lexicon*⁹⁴.

Per quanto riguarda gli amuleti, manca una silloge⁹⁵. Per quelli in mandaico si veda il paragrafo relativo (2.2.3.2.); amuleti di provenienza occidentale (Palestina, Siria, Asia Minore, Egitto) sono trattati in *AMB*, 40-122 e *MSF*, 43-109.

2.2.1.2. Supporti scrittori

Le coppe magiche prendono il loro nome dall'essere coppe da cucina generalmente di 13-20 cm di diametro e 3-8 di altezza, di fattura piuttosto grezza, su cui il testo è scritto con inchiostro. Non mancano casi eccezionali, come la coppa BM 91777 (Segal 2000 n°107M), di 40 cm di diametro e 18,4 di altezza (Segal 2000, 194), o l'utilizzo di altri recipienti come anfore od olle (Müller-Kessler 2017a, 59 e Taf. 1). Una fotografia scattata in occasione dello scavo di Nippur (Hilprecht 1903, 448) ritrae delle coppe *in situ*, rinvenute capovolte e in corrispondenza di spazi domestici precisi, come sotto la soglia o negli angoli di una stanza o della corte; altre coppe provengono da tombe, come noto per Nippur o come indicato da annotazioni sulle coppe stesse (ad es. Pognon 1898, 1-5 per alcune coppe mandaiche da Khouabir). Alcune sono state rinvenute giustapposte, con gli orli combacianti, a formare una sfera (Levene 2013a, 11). Il testo è scritto all'interno, generalmente con andamento spiraliforme partendo dal centro, ma sono note anche disposizioni delle righe di testo a

⁹³ Si veda <http://humanities-research.exeter.ac.uk/vmba/bowl> (ultimo accesso: 26-04-2018).

⁹⁴ Si veda <http://cal.huc.edu/> (ultimo accesso: 26-04-2018).

⁹⁵ Müller-Kessler (*in preparazione*) è sinora l'unico lavoro di questo genere annunciato.

raggiata o a settori circolari delimitati da linee di separazione; se necessario, il testo prosegue sull'esterno. Sulle coppe vi possono essere disegni che raffigurano nella maggior parte dei casi demoni; in alcuni casi, testo e disegno si intersecano in modo non sempre facilmente comprensibile.

Più rari, certamente perché più pregiati e laboriosi da realizzare, sono gli amuleti su lamine di piombo, argento e oro, rinvenuti arrotolati e talora riposti in appositi astucci metallici (Kessler 2008, 475 Abb. 338). Il testo vi è inciso con l'ausilio di uno strumento appuntito ed è disposto su righe orizzontali; nel passaggio dal recto al verso, la lamina può essere girata come la pagina di un libro o capovolta alla stregua di una tavoletta cuneiforme. Anche questi amuleti provengono spesso dal mercato antiquario e solo per pochi di essi è noto il contesto di rinvenimento (Müller-Kessler 1999a, 197-198 con bibliografia; 2017a, 64-65).

Casi rarissimi di supporto scrittoria sono crani umani (Levene 2006; Bhayro-Ford-Levene-Saar 2018 "Catalogue" n°52-54); è altresì noto l'utilizzo di un guscio d'uovo (Hilprecht 1903, 448; Bhayro-Ford-Levene-Saar 2018 n°XVIb; "Catalogue" n°149). Non va escluso l'utilizzo diffuso di materiali deperibili, come testimoniano amuleti siriaci in cuoio (Gignoux 1987; Naveh 1997) o il rinvenimento, a Ctesifonte, di frammenti di papiro in contenitori cilindrici in bronzo, a loro volta in un recipiente ceramico (Paszthory 1989, 32).

2.2.1.3. *Lingue e grafie*

Il corpus dei testi magici mesopotamici si caratterizza per l'eterogeneità di lingue e grafie utilizzate. La quasi totalità del corpus è redatto in diverse varietà orientali dell'aramaico tardo; la grafia preponderante è quella quadrata, cui si aggiungono quella mandaica, siriana (estrangela) e manichea⁹⁶. A questi si sommano pochi testi in arabo e alcuni in medio-persiano (pahlavi), dalla lettura molto problematica (Shaked 1997, 21; Moriggi 2001, 205-206 e nota 3). Un numero consistente di coppe (22 su 142 del British Museum, ad esempio) è in pseudografia, che imita in maniera più o meno accurata un testo scritto ma che non è leggibile come tale. Un'altra lingua attestata è l'ebraico, in formule e citazioni dall'Antico Testamento, *Hekhalot* e *Mishna* (MSF, 22-31; Shaked-Ford-Bhayro 2013, 18-27), frequenti nei testi in grafia quadrata. Tali citazioni, che precedono l'operazione masoretica di vocalizzazione dall'VIII sec., costituiscono spesso i più antichi testimoni del testo biblico. Oltre a citazioni dalla Torah, comuni sono quelle dai profeti

⁹⁶ Morony (2003, 93-94) esamina le eventuali correlazioni tra lingua, grafia e supporti, indagando la forma e il tipo di impasto delle coppe. Lo studioso richiama l'attenzione sulla necessità di analisi archeometriche: ad esempio, sembra che la maggior parte delle coppe mandaiche faccia uso di argilla rosata, mentre la quasi totalità delle coppe siriane sarebbe in argilla grigiastra, il che potrebbe puntare a fonti di approvvigionamento distinte.

(particolarmente Zaccaria 3.2), Salmi e Cantico dei cantici (Morony 2007, 421; Müller-Kessler 2013; Shaked-Ford-Bhayro 2013, 18-21); alcune coppe contengono esclusivamente passi biblici, variamente accostati e talora integrati dai rispettivi passi targumici (Müller-Kessler 2013, 229-231). Le citazioni bibliche contengono spesso varianti ortografiche e in alcuni casi ne è stata ipotizzata una trasmissione basata su un adattamento relativamente libero a partire da una fonte scritta, se non un procedimento orale (AMB, 140)⁹⁷.

Questi testi solo in anni recenti hanno iniziato a vedere riconosciuta la loro piena dignità. Il loro studio è stato condizionato in numerose occasioni dal pregiudizio espresso da autorevoli studiosi quali H. Pognon o R. Macuch, che definirono i testi su coppa o amuleto in metallo colmi di errori scribali, sviste, ripetizioni, accostamenti incoerenti tra formule diverse, e ai limiti dell'intraducibilità (Pognon 1898, 15), se non addirittura “*hardly decipherable or completely incomprehensible nonsense*” (Macuch 1965a, LIX). Definizioni così negative, che comportarono ad esempio l'esclusione dei testi mandaici su coppa dal dizionario di questa varietà (Drower-Macuch 1963)⁹⁸, sono dovute alle differenze riscontrabili tra questi testi e quelli letterari scritti nelle medesime varietà aramaiche (Talmud, letteratura religiosa mandaica, siriana, etc.). È invece chiaro che gli incantesimi attestano convenzioni scribali peculiari che non hanno nulla di inferiore. In particolare, la prassi della *scriptio plena*, e quindi la frequente notazione delle vocali, è stata spesso interpretata come prova della scarsa preparazione degli scribi (Macuch 1965a, LIX) e dell'altrettanto scarsa attenzione che sarebbe stata rivolta alla redazione dei testi, anziché come una caratteristica delle scuole scribali mesopotamiche della tarda antichità⁹⁹. Häberl (2009, 144), supponendo un'origine prettamente orale per questi testi, vede nell'uso della *scriptio plena* la fedele trascrizione delle formule che venivano pronunciate durante il rituale magico e quindi il riflesso del vernacolo. In realtà, come si vedrà in seguito, il riconoscimento di tratti poetici nei testi su coppe e amuleti indica che la loro scrittura era un'arte appresa in scuole scribali e prevedeva l'uso di appositi repertori da cui attingere le formule magiche più opportune. L'intervento di una componente orale nella preparazione di una coppa è indubbio, ma numerosi elementi puntano alla derivazione di questi testi da *Vorlagen* codificate in ambito scribale (Müller-Kessler 1999-2000)¹⁰⁰.

⁹⁷ Lanfer (2015) offre una recente panoramica sui contesti d'uso della Bibbia ebraica nelle coppe in grafia quadrata.

⁹⁸ Il lessico delle coppe in grafia quadrata è invece inserito nel più recente dizionario di aramaico giudaico babilonese (Sokoloff 2002).

⁹⁹ Si veda Häberl (2009, 130-132), con i principali riferimenti bibliografici. Molte sezioni di Häberl (2009) sono replicate *verbatim* in un successivo studio dell'autore (Häberl 2015).

¹⁰⁰ A livello chirografico, si osservano differenze anche sostanziali tra i vari scribi in quanto a competenza nella scrittura. Non sono noti corpora attribuibili con sicurezza a certe scuole, tuttavia in certi casi la presenza di testi tra loro paralleli e l'individuazione di mani scribali sicure e competenti possono essere utili indicatori. In riferimento alle collezioni Moussaieff e Schøyen, Müller-Kessler (2005, 221) osserva che un cospicuo lotto unitario di coppe potrebbe essere successivamente ripartito fra queste due collezioni; la cura riservata alla realizzazione delle coppe potrebbe far pensare a Sura o Pumbedita come loro luoghi d'origine, dato che entrambi i centri – tuttora non

I testi magici in oggetto forniscono dati fondamentali per comprendere l'evoluzione dell'aramaico mesopotamico. L'aramaico solitamente definito 'giudaico', il siriano e il mandaico di coppe e amuleti rappresentano tre varietà della branca orientale dell'aramaico tardo, i cui tratti distintivi sono attestati in Mesopotamia già nei secoli precedenti. Il testo più importante in questo frangente è una tavoletta di età seleucide da Uruk che reca, in grafia cuneiforme sillabica, tre incantesimi in aramaico (edizioni e bibliografia principale in Geller 1997-2000, 127 nota 2)¹⁰¹. Dopo questo testo, che costituisce un caso unico, prove della transizione dall'aramaico medio a quello tardo orientale provengono da Hatra, Assur e dagli altri siti settentrionali che hanno restituito iscrizioni di età arsacide¹⁰². L'aramaico tardo mesopotamico (che non include il siriano) si caratterizza per la riduzione costante delle faringali [ʿ]>[ʾ]=<'> e [h]>[h]=<h> dovuta molto probabilmente al contatto secolare con l'accadico, anche se queste sono preservate talora nell'ortografia; la tendenza all'apocope delle consonanti finali in aramaico talmudico e alla dissimilazione delle geminate in mandaico; l'uso dei prefissi *l-* e *n-* per la 3 persona m.s. dell'imperfetto; il suffisso dello stato det. m.pl. *-ê*; l'attribuzione di un valore anche indeterminato al nome in stato det. (Healey 2009, 36; Gzella 2015, 339-341). Non solo nei testi su coppa e lamina metallica, ma in generale in mandaico e nelle varietà aramaiche babilonesi, si osserva inoltre la pratica della *scriptio plena*, che consente di ricostruire con una certa precisione la vocalizzazione. La pratica è così diffusa e costituisce un tratto così peculiare di queste varietà da far asserire a Beyer (1984, 60) che mandaico e aramaico talmudico sarebbero distinguibili solo sulla base della grafia usata, anche se essi mostrano consistenti differenze fonologiche e morfo-sintattiche (Müller-Kessler 2002d, 91-95).

Un problema terminologico che si riscontra spesso è l'uso di 'coppe aramaiche' (*Aramaic bowls*) o 'aramaico giudaico babilonese' (*Jewish Babylonian Aramaic*) in riferimento ai testi aramaici in grafia quadrata. L'uso del generico 'Aramaic', come nei titoli stessi dei lavori di Juusola 1999a e Segal 2000, può dar luogo a fraintendimenti, dato che anche i testi in siriano e mandaico sono aramaici, indipendentemente dalla grafia utilizzata (Harviainen 1995, 53; Müller-Kessler 2001-2002, 115). 'Jewish Babylonian Aramaic' è invece la nomenclatura più diffusa per la lingua delle coppe in grafia quadrata, etichettate con termini talora contraddittori (Müller-Kessler 2002d,

localizzati – erano sedi di prestigiose accademie talmudiche.

¹⁰¹ Si vedano anche Müller-Kessler (2002a) e Geller (2006). I tratti distintivi fondamentali che vi si riconoscono sono il suffisso dello stato det. m.pl. *-ê*, l'uso della preposizione ʾ- "su" come in aramaico talmudico, la caduta delle faringali dovuta al contatto con l'ambiente accadofono, la dissimilazione della radice reduplicata *DQDQ* in *DRDQ*; al contrario, mancano altri elementi che potrebbero far stabilire più precisamente a che varietà di aramaico afferisca il testo, come verbi alla 3 persona m.s. dell'imperfetto e la *nota accusativi* (Geller 1997-2000, 128; Müller-Kessler 2002d, 100; Geller 2006, 80-84).

¹⁰² Come visto in precedenza (2.1.1.3.), vi è attestato l'uso sistematico del suffisso dello stato det. m.pl. *-ê* e del prefisso *l-* alla 3 persona m.s. dell'imperfetto.

I testi in grafia quadrata riflettono un articolato panorama linguistico, tuttora in corso di studio:

- Circa il 90% sarebbe redatto in aramaico babilonese letterario standard-SLBA (*Standard Literary Babylonian Aramaic; Standard-Literarisch-Babylonisch-Aramäisch*). Si tratta della varietà dei Targum Onqelos e Jonathan, una variante dell'aramaico d'impero di area palestinese utilizzata convenzionalmente fino al 200 a.C.¹⁰³, con cui il lessico ha molti punti di contatto. Shaked (2001, 206 nota 40) critica l'uso del termine 'standard'; di recente Morgenstern (2007) e Ford (2017, 2 nota 4) hanno ribadito questa critica, concentrandosi sulle grafie e sui tratti morfologici attestati per dimostrare l'esistenza di una certa variabilità all'interno di questo corpus. Una posizione simile era già stata espressa, ma non approfondita, da Juusola (1999a, 247), il quale aveva anche riconosciuto il carattere non vernacolare ma letterario della lingua dei testi in grafia quadrata grazie alla compresenza di forme conservative riconducibili all'aramaico d'impero e altre più innovative e tipiche dell'aramaico tardo.
- Circa il 10% dei testi in grafia quadrata è in aramaico babilonese di koinè, che si colloca tra il mandaico e l'aramaico talmudico vero e proprio (Müller-Kessler 2002d, 97-98)¹⁰⁴. Il termine 'koinè' fu proposto da Harviainen (1978, 27) per illustrare una "*amalgamation of closely related dialects (cf. Greek Koiné) especially in the field of vocabulary*" ed è stato adottato da Müller-Kessler (2002b)¹⁰⁵ per identificare i testi che si differenziano per le caratteristiche elencate sopra. La definizione non è accettata da tutti gli studiosi: cf. "*local eastern dialect*" (Morgenstern 2007, 276 nota 152) o "(...) *the spoken varieties of these communal dialects were more similar than their literary representation would at first imply. (...) Some authorities employ the term "Koine Babylonian Aramaic" to describe this use of the vernacular*" (Morgenstern 2013a, 40 nota 2). Müller-Kessler (1999b; 2002d, 98; 2012; anche Müller-Kessler-Kwasman 2000, 160) individua alla base di un cospicuo numero di

¹⁰³ I Targum occidentali, palestinesi, sono invece Pseudo-Jonathan, Neofiti, e un Targum frammentario, redatti in aramaico di Galilea, o giudaico palestinese. Lo studio fondamentale in materia è Greenfield (1974). Gzella (2015, 306-310) individua nella lingua dei Targum palestinesi la coesistenza di caratteri conservativi e innovazioni specificamente palestinesi; per i Targum Onqelos e Jonathan, invece, ipotizza una prima redazione palestinese su cui sarebbero state applicati tratti orientali al momento della revisione dei testi operata in Babilonia.

¹⁰⁴ I principali tratti distintivi sono riportati in tabella; quelli che più lo avvicinano all'aramaico talmudico sono l'apocope di *-n*, la mancata dissimilazione delle geminate e i dimostrativi *hdyn*, *h(°)d'*, *hlyn*, *h(y)nhw(n)*, mentre analoghi al mandaico sono la grafia <-> per lo stato det. m.s., il prefisso dell'imperfetto 3 m.s. *n-* o *l-*, e la *nota accusativi l-*. In comune con entrambe le varietà, inoltre, vi sono gli infiniti D *qytwly*, C *'qtwly*; una particolarità è invece l'attestazione di *nomina agentis* costruiti con participio attivo G + *-ān* anziché sull'usuale schema *qaṭṭāl*.

¹⁰⁵ Müller-Kessler (2002b), tesi di abilitazione inedita, tratta organicamente il corpus di 23 testi (pp. 73-164). La sua pubblicazione come *A Handbook of Magic Bowls in Koiné Babylonian Aramaic* è stata annunciata dalla studiosa.

testi in aramaico di koinè una *Vorlage* mandaica, riconoscibile a livello ortografico, lessicale, fraseologico e contenutistico. A questa posizione non aderisce parte della comunità scientifica, che non attribuisce al mandaico un tale impatto sul panorama magico e letterario coevo, favorendo invece una condivisione di tratti linguistici e culturali tra le comunità della Mesopotamia sasanide, sul modello di un continuum (Moriggi 2014, 7; Morgenstern-Ford 2017, 227).

- Un'eccezione tra le coppe in grafia quadrata è rappresentata da una coppa in aramaico talmudico (BM 135563 – Müller-Kessler-Kwasman 2000 = Segal 2000 n°049A)¹⁰⁶, scritta quindi nella lingua della maggior parte dei trattati che compongono il Talmud Babilonese¹⁰⁷. La coppa in questione non reca tutti i tratti distintivi dell'aramaico talmudico; si veda la tabella per quelli attestati in questo testo¹⁰⁸.

I principali tratti distintivi di queste varietà (Müller-Kessler-Kwasman 2000, 159-160; Müller-Kessler 2002d, 95-99; Faraj 2007, 270-271) sono sintetizzati in tabella:

| | SLBA | Aramaico babilonese di koinè | Aramaico talmudico (BM 135563) |
|---|----------------------------|------------------------------|--------------------------------|
| Uso di <i>scriptio plena</i> | Attestata | Attestata | Attestata |
| Laringali e faringali | Preservate nell'ortografia | [']>[']=<'>; [h]>[h]=<h> | [']>[']=<'>; [h]>[h]=<h> |
| Scambio tra <l> e <n> a inizio di parola | - | - | Attestato |
| Dissimilazione geminate | Attestata | - | - |
| Consonanti apocopate | - | -n (non sempre) | -n |
| Stato det. m.s. | <- '> o <-h> | <- '> | - |
| Possessivo di 3 m.s. suffisso a nomi m.pl. in stato costruito e preposizioni | -w(h)y | -(y)h | - |

¹⁰⁶ Ampiamente ridiscussa in Morgenstern (2004 e 2005); Geller (2005); Kwasman-Müller-Kessler (2012); Morgenstern (2013b).

¹⁰⁷ Tranne i trattati Nedarim, Nazir, Temura, Keritot, Me'ila, Tamid, e citazioni presenti in altri trattati in vero e proprio aramaico talmudico: questi sono redatti in una varietà più antica di aramaico (Margolis 1910, 2-3) che non sarebbe altro che lo SLBA (Müller-Kessler-Kwasman 2000, 159). Cf. anche in questo caso le critiche di Morgenstern (2007) e Ford (2017, 2 nota 4).

¹⁰⁸ A quelli indicati in tabella si possono affiancare la tendenza a tenere distinte faringali e laringali nell'ortografia, che però coesiste con la riduzione [']>[']=<'>; [h]>[h]=<h>; apocope di -b, -d, -h, -l, -m, -n, -r, -t (Margolis 1910, 8-10); suffisso -' per lo stato det. m.s. (Margolis 1910, 28); possessivo di 3 persona m.s. suffisso a nomi m.pl. in stato costruito e preposizioni -hy (Margolis 1910, 16); un complesso sistema di pronomi dimostrativi che consiste nella modifica dei pronomi dell'aramaico d'impero con l'aggiunta, nelle forme più comuni, di h()- proclitico (Margolis 1910, 17-18); *nomen agentis qattāl* (Margolis 1910, 22); infiniti verbali D *qtwly* e C *'qtwly* o *'yqtwly* (Margolis 1910, 44; 46); *nota accusativi l-* (Margolis 1910, 84); costruzione passiva *qtyl l-* (Margolis 1910, 82).

| | | | |
|--|----------------------------------|--------------------------------------|---------------------|
| Pronomi dimostrativi | <i>dn, dnn, dn', 'ylyn</i> | <i>hdyn, h('d', hlyn, h(y)nhw(n)</i> | - |
| Nomina agentis | <i>qaṭṭāl</i> | participio attivo G + <i>-ān</i> | - |
| Prefisso dell'imperfetto 3 m.s. | <i>y-</i> | <i>l-; n-</i> | <i>l-; n-</i> |
| Infiniti verbali D e C | D: <i>qtl'</i> ; C: <i>'qtl'</i> | D: <i>qytwly</i> ; C: <i>'qtwly</i> | - |
| Nota accusativi | <i>yt</i> | <i>l-</i> | - |
| Preposizioni | <i>'l; ṭhw</i> | <i>'l; ṭhw</i> | ' anziché <i>'l</i> |
| Costruzione passiva <i>qtl</i> l- | - | Talora attestata | - |

Tabella 5: Principali caratteristiche delle varietà dell'aramaico delle coppe in grafia quadrata.

La maggioranza delle coppe siriane è raccolta in Moriggi 2014¹⁰⁹. La consistenza relativamente limitata del corpus (54 coppe a oggi note, di cui 49 in questa silloge) ha fatto sì che si prestasse a disamine complessive (Hamilton 1971; Moriggi 2004). I testi sono in grafia estrangela e manichea (proto-manichea in numerose pubblicazioni): l'estrangela deriva certamente da quello delle iscrizioni antico-siriane (I-III sec.), ma allo stesso tempo presenta forme che ricordano il serto e il nestoriano; la grafia manichea, d'altro canto, mostra una maggiore coerenza interna ed è affine alla grafia centro-asiatica del IX-X sec. (Moriggi 2014, 11-19). La lingua usata non è il siriano classico, bensì una varietà interessata da uno sviluppo indipendente, avvenuto in Mesopotamia centrale sotto l'influenza dell'aramaico babilonese e mandaico. Moriggi (2004, 211; 2014, 7-9 con bibliografia) ritiene che la lingua delle coppe siriane non sia troppo dissimile dal siriano classico, ma che le varianti siano imputabili al suo sviluppo in un continuum aramaico centro-mesopotamico; il siriano delle coppe sarebbe altresì determinante per tracciare l'origine di alcune varietà di neo-aramaico nord-orientale. Si veda, a questo proposito, la definizione “*Babylonian Syriac*” data da Ford (2017, 2). Altri hanno invece distinto nettamente questo siriano da quello classico, riconoscendone due varianti denominate ‘siriano delle coppe’ e ‘di koinè’ sulla base di alcuni tratti distintivi, ad esempio l'uso esclusivo del determinativo *hdyn* in luogo di *hn'* (Müller-Kessler 2002d, 91-92). Un siriano analogo a quello delle coppe è usato anche per alcuni amuleti in cuoio (Gignoux 1987; Naveh 1997; Müller-Kessler 2006, 265-266); si aggiungano un amuleto in argento oggi disperso (*AMB Amulet n°6*) e un amuleto in piombo recentemente pubblicato (Brock 2018).

Se tale schematizzazione è funzionale a descrivere i tratti linguistici più importanti di questi testi, essa al contempo non va intesa con rigidità. È infatti frequente che in uno stesso testo coesistano

¹⁰⁹ Moriggi (2014, 1) dà i riferimenti di 5 coppe siriane di prossima pubblicazione non incluse nella sua silloge. Di recentissima pubblicazione sono le 6 coppe in Ford-Abudraham (2018, 77-99).

sezioni redatte in varietà aramaiche diverse, se non addirittura in lingue diverse, come visto per le citazioni dall'Antico Testamento. La loro compresenza si lega alle modalità di redazione di questi testi, solitamente composti di formule o paragrafi estratti da specifici repertori. Questa prassi è visibile in numerosi casi: si vedano in Appendice le coppe Segal 2000 n°039A (12.2.1.) e Levene-Bohak 2012 (12.2.2.); altri casi esemplificativi sono *ZHS* n°2a, con citazioni in ebraico, SLBA (Targum) e aramaico talmudico, oppure Levene 2003a n°M145, in aramaico babilonese di koinè ma da *Vorlage* mandaica e con un incipit in aramaico talmudico (Müller-Kessler 2005, 222).

Molti studi hanno posto l'accento sulla corrispondenza che vi sarebbe tra varietà linguistiche, grafie e le comunità religiose ebraica babilonese, mandaica e cristiana (ad es. Shaked 2001). Alcuni elementi puntano indiscutibilmente all'identificazione tra lingua, grafia e religione, in relazione alla produzione delle coppe. La comunità ebraica, che nella medesima epoca produsse il Talmud babilonese, si contraddistingue per l'uso della grafia quadrata, l'abbondanza di citazioni bibliche o dalla letteratura religiosa (*Mishna* e *Hekhalot*), la presenza nei testi di grandi figure di rabbini (Shaked 2015) e di concetti tipicamente ebraici quale il *get* o documento di divorzio (Shaked 1999; recentemente Bhayro 2015b)¹¹⁰. Per i Mandeï, come si vedrà in seguito, vi è effettivamente un solido legame tra lingua, grafia e comunità. Anche i testi siriaci sono stati generalmente associati a una precisa comunità, ossia quella cristiana, ma il caso è controverso: se da un lato vi si riconoscono evidenti tratti cristiani, dall'altro il grande eclettismo contenutistico ha fatto proporre che solo una minoranza delle coppe siriache sarebbero state prodotte da cristiani (Juusola 1999b, 75-76) e addirittura che si tratti di prodotti pagani. Secondo la proposta di Harviainen (1995, 58-60), essi sarebbero il risultato dell'attività di un sostrato locale molto ricettivo nei confronti di apporti di altre culture (ebraici, mandaici, etc.), che però conservava come tratto peculiare la grafia manichea; tale grafia, ricondotta dallo studioso allo sviluppo di una grafia aramaica orientale utilizzata sotto la dominazione seleucide, che avrebbe dato luogo anche al palmireno, sarebbe pre-cristiana e quindi veicolo di culti pagani cristallizzati. In realtà, come visto sopra, la grafia manichea delle coppe è difficilmente contestualizzabile in rapporto ai testi più antichi, mentre è più agevole individuarne il ruolo di antecedente della grafia di scritti successivi di tre o quattro secoli. Anche l'uso del termine 'pagano' risulta improprio in riferimento a testi caratterizzati da numerosi fenomeni di assimilazione di elementi di varia origine, ma che non si pongono esplicitamente come pagani in opposizione a testi cristiani.

Per quanto riguarda invece i destinatari delle coppe, ossia i clienti che le richiedevano e che ne facevano uso, la situazione è ben più complessa. Tralasciando il caso problematico delle coppe

¹¹⁰ Si veda anche Folmer (2016) per una trattazione in prospettiva comparata.

siriache, l'abbondanza di testi prodotti da minoranze religiose, quali le comunità ebraiche e mandaiche, porta a concludere che i loro fruitori non fossero esclusivamente ebrei e mandei ma che vi fosse una fiorente circolazione di incantesimi tra varie comunità (Shaked 1997, 106; 2001, 65-66). Gli specialisti che redigevano questi testi dovevano essere in grado di proporre incantesimi in diverse grafie e varietà aramaiche, come attestano alcune versioni delle formule più utilizzate. Non va nemmeno escluso che vi fossero delle mode che determinavano l'utilizzo preponderante di certe espressioni o *historiolae*; ciò che è certo, tuttavia, è che la pratica magica ebraica e mandaica godettero di grande successo nella Mesopotamia tardo-sasanide (Shaked 2001, 68-69). Il caso dei testi redatti in certe grafie e varietà ma dipendenti almeno in parte da *Vorlagen* diverse è esemplare e dimostra la circolazione di certi motivi o modelli di incantesimo particolarmente fortunati¹¹¹. Paradigmatico è il caso di alcune coppe rinvenute *in situ* a Nippur, scritte per lo stesso cliente (Dadbeh figlio di Asmandukh e la sua famiglia) ma in diverse grafie e varietà: *AIT* n°12 e 16, in grafia quadrata, e *AIT* n°31 e 33, in grafia manichea. Sempre a Nippur, si veda anche il caso di due coppe mandaiche e due in grafia quadrata rinvenute nella medesima casa, ma scritte per clienti diversi (Hunter 1994, 605; 1995, 62).

2.2.1.4. I testi: caratteristiche tipologiche e uso rituale

I testi hanno carattere fondamentalmente apotropaico e chiedono che un cliente, la sua famiglia e le sue proprietà siano protetti dall'attacco di uno o più esseri demoniaci. Tali attacchi possono causare aborti, morti premature di bambini, malattie, povertà, fino alla completa dissoluzione del nucleo familiare¹¹². Per scongiurarli, lo specialista pone sotto giuramento un essere superiore, talora un demone di rango elevato, e gli affida il compito di annientare i demoni che causano sofferenza al cliente. Le espressioni più ricorrenti prevedono che il demone sia "legato", "sigillato", "espulso", "rovesciato", etc.; al termine dell'incantesimo, il demone e i suoi eventuali aiutanti abbandonano il cliente e viene ripristinata la normalità. Altri testi rivelano un utilizzo più specifico, anche se questo può essere sempre ricondotto in ultima analisi a un fine protettivo. Una coppa recentemente pubblicata è dedicata a garantire il successo negli affari (Levene-Bhayro 2005-2006); altri testi hanno un contenuto medico e si rivolgono a debellare specifiche malattie (Müller-Kessler 1999d; 2002c; 2007); altri ancora sono stati interpretati come magia aggressiva, messa in atto per

¹¹¹ Si veda *infra* (2.2.3.4.) per la discussione delle coppe con *Vorlage* mandaica.

¹¹² Morony (2003, 101-107) analizza la composizione delle famiglie, sia nucleari sia allargate, attestate nelle coppe e solleva l'importanza di uno studio storico-sociale di questo corpus. Soprattutto la relazione tra il nome del cliente e i membri della famiglia per i quali si invoca protezione può offrire nuovi dati sugli aspetti sociali della pratica magica nella Babilonia sasanide.

danneggiare un avversario (recentemente Levene 2013a)¹¹³. Un recente approccio, che però va valutato con cautela, cerca di esaminare le funzioni terapeutiche degli incantesimi, possibili antecedenti della psicanalisi freudiana (Walker 2015).

L'universo demoniaco da sconfiggere rivela l'assimilazione di elementi provenienti da culture diverse: già la disamina di Montgomery (*AIT*, 67-83) individuò l'esistenza nel panorama demonologico di culti più antichi¹¹⁴, unitamente a termini generici riferiti a demoni e che derivano da lingue diverse (aramaico *'alāhā*, accadico *šēdu* e iranico *dēw* tra gli altri)¹¹⁵. Più recentemente si è valutata l'importanza dell'impatto della cultura iranica non solo in termini di demonologia ma anche sul lessico magico in genere (Shaked 1985). Tale impatto, però, non si esaurisce in un apporto di termini e concetti magici a senso unico, dalla cultura iranica alle coppe magiche. Come dimostrano le figure prototipiche per il re dei demoni, quali Bagdānā e Ašmedai, recentemente riviste alla luce delle loro connessioni con un altro prototipo di re demoniaco, ossia il mesopotamico Pazuzu, le influenze iraniche si innestarono probabilmente su un sostrato già esistente e furono rielaborate con gradi diversi di assimilazione (Gabbay 2005). È difficile ricostruire l'origine e le linee di sviluppo del panorama demoniaco di questi testi per via della lacuna documentaria che li separa dalle fonti cuneiformi, ma si può affermare, come dimostra l'incantesimo in cuneiforme da Uruk, che una tradizione magica aramaica esistesse in Mesopotamia con una propria fisionomia perlomeno dall'età seleucide. Questa doveva prevedere uno specifico panorama di esseri demoniaci, con caratteristiche analoghe a quelle dei corrispondenti accadici ma anche con significativi tratti divergenti¹¹⁶.

Le raffigurazioni presenti sulle coppe raffigurano spesso proprio demoni ormai inoffensivi perché legati o incatenati; alcune di queste sono state interpretate come rappresentazioni dello specialista nell'atto di allontanare i demoni (Gordon 1937, 98), ma è invece chiaro che si tratta di demoni (Hunter 1998; 2000, 173-176; Viložny 2015). Figure più dubbie sono animali o simboli disposti al centro o in altre parti della coppa (ad es. il pesce in BM 113189 – Segal 2000 n°139Ps, o l'uroboro gnostico sull'orlo di BM 91712 – Segal 2000 n°117ES, già in Ellis 1853) e che non hanno sempre un immediato legame col testo, anche se lo dovevano avere col rituale magico. Molto significativa è la presenza di croci nelle coppe siriane, che possono puntare all'utilizzo da parte di cristiani (cf. però le cautele espresse da Juusola 1999b, 81-82).

¹¹³ Si veda, nei capitoli a seguire (8.4.3.; 12.2.1.), la discussione del testo Segal 2000 n°039A.

¹¹⁴ “*The religion of yesterday becomes the superstition of to-day. Polytheism died hard*” (*AIT*, 70).

¹¹⁵ L'approfondimento di Furlani (1954a) sulle classi di demoni attestate nei testi mandaici indaga ulteriormente la questione soprattutto dal punto di vista filologico.

¹¹⁶ Si veda il cap. 3.2.2.

La struttura degli incantesimi (Shaked 2011; Shaked-Ford-Bhayro 2013, 8-27 con bibliografia) prevede in genere un corpo principale, costituito da una o più formule (*'spell'* in Shaked 2011, 188-189), all'interno di una cornice formata da introduzione e conclusione. L'introduzione solitamente enuncia lo scopo dell'incantesimo, ovvero protezione per il cliente, la sua famiglia e i suoi beni, assieme al nome del cliente stesso. L'enunciazione del nome all'inizio dell'incantesimo ha la funzione di far riferire le formule che seguiranno a quel cliente particolare, privandole del carattere neutro da cui sono connotate quando sono semplicemente parte del repertorio dello specialista (Shaked-Ford-Bhayro 2013, 9). La conclusione riporta solitamente una formula di tono riassuntivo che invoca la potenza dell'essere cui ci si appella o che torna a fare riferimento al benessere del cliente; spesso è attestata la formula ebraica *amen amen selah*.

Il corpo principale del testo, che può essere suddiviso in diverse sezioni, fa frequentemente uso di formule standardizzate e ricorrenti. Quelle delle coppe del British Museum sono state catalogate e raggruppate in *'refrain'*, secondo la definizione di Segal (2000, 29; 153-162). Alcune coppe contengono una sola formula, mentre altre ne accostano diverse. La *ratio* di questi accostamenti può risiedere nell'unitarietà tematica, per cui lo scriba fa uso di formule adatte a un particolare proposito, che in certi casi sono legate da frasi ponte (Shaked-Ford-Bhayro 2013, 10-13); in altri casi, invece, non è chiaro il motivo dell'assemblaggio di sezioni diverse, che sembrano essere accostate solo sulla base di una sorta di *horror vacui* da parte dello scriba (Shaked 2011, 203). Müller-Kessler (1999-2000, 297) parla di *'Versatzstücke'*, ossia elementi mobili intercambiabili. Un altro tratto tipico di questi testi, che è particolarmente sviluppato in quelli mandaici, è la presenza di una *historiola*, ossia una sezione narrativa che fornisce un esempio paradigmatico di carattere mitico, atto a garantire l'efficacia dell'atto magico che si sta per mettere in pratica. Alcune *historiolae* godono di particolare successo e si trovano attestate in molte coppe: ad esempio, la storia di S(e)mamit e dei suoi figli sterminati dal demone lunare Sideros¹¹⁷, successivamente privato dei suoi poteri e allontanato, fornisce un modello mitico cui fare riferimento per scongiurare difficoltà legate alla gravidanza o problemi di salute di neonati e infanti (AMB, 111-122). L'uso della prima persona che si fa in alcune *historiolae*, tipicamente in quelle mandaiche, conferisce un senso di immediatezza al racconto e ne amplifica l'efficacia (Shaked-Ford-Bhayro 2013, 15); è però dubbio se la prima persona indichi che il parlante è lo specialista che redige l'incantesimo oppure addirittura il cliente stesso. Nelle *historiolae* mandaiche il parlante è più spesso l'essere superiore incaricato di contrastare i demoni, mentre ciò non è sempre evidente per le *historiolae* in grafia quadrata. I diversi paragrafi possono essere integrati da citazioni da testi

¹¹⁷ Si veda il cap. 3.1.3. per i demoni lunari presso i Mandei.

sacri¹¹⁸, *voces magicae* o anche passi in pseudografia, che certamente corrispondono a passaggi del rituale al momento non ricostruibili. La sezione centrale contiene inoltre sia i nomi dei demoni da neutralizzare, che possono essere variamente caratterizzati con epiteti, come anche l'invocazione di nomi (su tutti il tetragramma) cui ci si appella per sconfiggere le forze malvagie.

Nonostante il linguaggio e lo stile di questi testi siano stati spesso definiti ripetitivi e privi di una struttura chiara e ordinata (Segal 2000, 29), un'analisi più attenta ne rivela invece il carattere almeno in parte letterario¹¹⁹. Oltre a veri e propri passi poetici ispirati a opere come *Hekhalot* (Shaked-Ford-Bhayro 2013, 23-27), è attestato l'utilizzo di parallelismi, anafore e figure di suono come le allitterazioni. L'uso dei parallelismi è preponderante e si riconosce ad esempio in formule usate per rendere innocuo il demone; anche l'uso di coppie di termini è estremamente frequente, soprattutto con sinonimi, talora integrati da oggetti interni o figure etimologiche (Müller-Kessler 1999-2000, 297-300). La ripetitività è funzionale alla pratica magica, in quanto ha lo scopo di persuadere il demone ad abbandonare la casa del cliente (Shaked 1999, 175). Molto frequente è anche l'uso di formule del linguaggio legale, ad esempio per scacciare il demone femminile Lilit facendolo divorziare dal cliente (Shaked 1999; Bhayro 2015b; Moriggi 2015 per il motivo nelle coppe siriane; Folmer 2016, 284-292).

Queste considerazioni sulla struttura degli incantesimi portano a riflettere su un tema più ampio affrontato da Häberl in due studi (2009; 2015) dedicati rispettivamente alla composizione e ricezione degli incantesimi mandaici, soprattutto su coppa, e alla relazione tra oralità e testualità nel corpus delle coppe in generale. Come anticipato¹²⁰, Häberl ritiene che questi testi facciano largo uso di una lingua vernacolare e che gli elementi formulari diano prova di una loro composizione in ambiente orale. Lo studioso ha inizialmente proposto che vi sia stato un passaggio graduale dall'azione della scrittura come "*mimicry of speech*" fino a giungere a una cultura letteraria mandaica pienamente compiuta e fondata sulla tradizione scritta (Häberl 2009, 134). Più di recente, l'autore ha applicato il medesimo punto di vista all'intero corpus delle coppe magiche (Häberl 2015). Pur riconoscendo l'importanza dell'oralità nella redazione di tali testi (si veda *infra*), va rilevato che in questo studio non vengono tenute in considerazione le specificità linguistiche e culturali che contraddistinguono ciascun sottogruppo di testi. Inoltre, il fenomeno delle coppe viene circoscritto in un lasso temporale molto ristretto che va dalla tarda età sasanide alla prima età islamica, senza contemplare la possibilità di un'origine più antica dei repertori di formule e i loro

¹¹⁸ Oltre alle citazioni dall'Antico Testamento ebraico, si veda Sanzo-Korsvoll (2017) per il riconoscimento in una coppa siriana (Moriggi 2014 n°49) di passi della Lettera agli Efesini. Un'altra coppa siriana contenente il passo Mt 4:23 è di prossima pubblicazione (Sanzo-Korsvoll 2017, 431 nota 57).

¹¹⁹ Si veda *infra* (2.2.3.3.) per questi elementi nei testi mandaici. Per un punto di vista divergente, cf. "... *various literary features, not all of them necessarily used in a conscious manner*" (Shaked-Ford-Bhayro 2013, 13).

¹²⁰ Si veda il cap. 2.2.1.3.

punti di contatto con la letteratura accadica.

La preparazione di questi manufatti e il rituale ad essi associato prevedeva certamente una componente orale, che si desume innanzitutto dal lessico impiegato in alcuni passi che fanno menzione di formule recitate, bisbigliate o gridate (*MIT*, 54; Häberl 2009, 134-136). Un altro elemento degno di nota a questo riguardo è il tasso di variabilità presentato dalle formule standard, ‘*refrain*’ in Segal 2000. L’analisi accurata delle attestazioni del ‘*refrain A*’ (con particolare attenzione alle varianti in tema sia di inserimento di termini diversi, sia di ordine della loro elencazione) dimostra che la formula poteva essere manipolata dallo scriba con una certa flessibilità a seconda dei casi posti dai clienti¹²¹. L’attestazione della medesima formula in città diverse (ad es. Babilonia e Sippar) presuppone però l’esistenza di una o più scuole scribali e di un curriculum educativo condiviso; anche le modifiche alla formula seguono convenzioni compositive che non possono che essere il prodotto di un’apposita educazione scribale (Hunter 2002, 270-273)¹²². Considerando questi fattori, congiuntamente alla presenza di tratti letterari codificati, sembra più opportuno sostenere che questi testi, pur presentando una variabilità dipendente da una dimensione orale, siano il prodotto di una cultura scritta, che adoperava elementi propriamente letterari ed era tramandata in scuole scribali.

Le coppe rinvenute in contesto stratigrafico sono spesso capovolte. Le ragioni di questo posizionamento sono state oggetto di un dibattito acceso. La visione più diffusa, a partire da Pognon (1898, 3), unisce la principale caratteristica delle coppe (la loro concavità) alla posizione in cui queste sono state spesso ritrovate in strato: una coppa è capovolta cosicché i demoni restino bloccati al di sotto e vedano i loro poteri annichiliti; il rinvenimento di coppe giustapposte l’una contro l’altra corroborerebbe del resto l’idea di vere e proprie trappole. Questa ipotesi è stata variamente integrata: Harviainen (1978, 16) suggerisce che l’incavo della coppa ricreerebbe il microcosmo e l’ordine degli elementi, cui alluderebbe un testo noto da alcune coppe siriane¹²³; secondo Morony (2003, 96), sulla base di un incantesimo mandaico (Pognon 1898 n°13), la coppa capovolta richiamerebbe il firmamento celeste, che a sua volta alluderebbe al mito di Marduk che fissa i demoni nella volta celeste come pianeti; Hunter (1996, 231) propone invece un procedimento analogico, per cui capovolgere la coppa sarebbe stato equivalente all’annientamento delle forze

¹²¹ Si veda, nel cap. 8.4.2., l’analisi delle formule della coppa Segal 2000 n°107M (BM 91777).

¹²² Si può aggiungere che sia la Geniza del Cairo sia quella di Damasco hanno restituito repertori di formule magiche usati dagli specialisti per la redazione dei testi, ossia prontuari da cui le formule più adatte venivano selezionate (Shaked 2011, 205; Bohak-Morgenstern 2014). Si noti che “*the Damascus booklet is distinct from its Cairene siblings in the strong Babylonian flavor of its spells, and perhaps also of some of its ritual instructions*” (Bohak-Morgenstern 2014, 13*).

¹²³ Si vedano i paralleli in *AMB* (Bowl n°1).

negative. Le obiezioni mosse da C. Gordon, secondo cui non sarebbe stato logico intrappolare in casa un demone, per quanto inoffensivo, sono state confutate da Naveh e Shaked (*AMB*, 15): i testi delle coppe sono finalizzati sia ad annientare sia ad allontanare i demoni, e garantiscono pertanto una protezione senza controindicazioni.

Rispetto alle modalità del loro utilizzo, la ragione soggiacente all'uso delle coppe è un tema relativamente poco trattato. Si sottolinea spesso il dato di fatto per cui coppe da cucina in terracotta siano un supporto scrittorio facilmente disponibile. Agli albori della ricerca fu ipotizzato che fossero funzionali all'idromanzia (Schwab 1890); altri hanno invece sostenuto, sulla base del parallelo con coppe in metallo con citazioni coraniche, che dopo la scrittura del testo la coppa fosse riempita d'acqua e che questa fosse poi bevuta dal beneficiario della magia, che così ne avrebbe assimilato il potere (*AMB*, 16 con bibliografia; Frankfurter 2015, 13). L'oggetto sarebbe stato quindi scelto perché estremamente comune e adatto a contenere l'acqua necessaria per il rituale. Di recente Frankfurter (2015, 13-18) ha preso le mosse da un passo della *Mishna* (*Shabbat* 16.7) che afferma che durante lo Shabbat è lecito coprire uno scorpione con una coppa per evitarne la puntura, sostenendo che questa attestazione provverebbe il costume di intrappolare un animale pericoloso sotto un oggetto che si poteva trovare facilmente in casa, e che tale atto dovesse essere accompagnato da preghiere o scongiuri. Lo stesso Frankfurter riconosce tra i punti deboli di questa possibile spiegazione l'assenza di una tradizione testuale e iconografica forte relativa allo scorpione in questi testi, come anche la necessità di dover giustificare più solidamente la migrazione di questa tradizione dalla Palestina alla Mesopotamia, ma afferma allo stesso tempo che “*these objections do not eliminate the possibility of the proposed derivation so much as illustrate the degree of cultural shift and ritual development the apotropaic bowls would have undergone in the multi-cultural world of late antique Mesopotamia*” (Frankfurter 2015, 17). Al momento, pertanto, risulta più prudente fare affidamento all'interpretazione tradizionale. A ogni modo, l'utilizzo di un recipiente (coppe o, meno frequentemente, anfore e olle) come supporto scrittorio doveva avere un legame di prima importanza col rituale magico: si noti altresì l'uso pressoché esclusivo di recipienti integri, malgrado frammenti da usare come ostraka dovessero essere largamente disponibili¹²⁴.

I testi non forniscono informazioni dettagliate sui rituali connessi a coppe e amuleti. A livello sia concettuale sia di prassi, sono stati sottolineati molti paralleli innanzitutto con la magia ebraica (*MSF*, 17-31) e mesopotamica più antica (Müller-Kessler-Kwasman 2000, 164), ma anche con incantesimi greci e romani (Saar 2015). Segal (2000, 27-28) e Häberl (2009, 132-133) hanno analizzato passi di testi su coppa che fanno riferimento all'atto della scrittura della coppa stessa, alla

¹²⁴ Di recente pubblicazione è la fotografia di un ostrakon che reca un testo siriano racchiuso in una cornice tracciata con l'inchiostro (Müller-Kessler 2017a, 60 e Taf. 3A).

realizzazione di disegni, a possibili circumambulazioni attorno alla casa del cliente, oltre a soffermarsi sulle modalità di recitazione dell'incantesimo (Häberl 2009, 134-136). Si vedano anche le menzioni della realizzazione di “quattro coppe d'argento e tre d'oro” nell'amuleto mandaico de Vogüé (Lidzbarski 1909:268-269) o le dettagliate prescrizioni¹²⁵ dell'amuleto mandaico detto Christies-Bleirole (Müller-Kessler 1999c, 440-443 v. 58-74). Un caso interessante è quello delle coppe in pseudografia, ossia coppe che recano segni che imitano, con maggiore o minore accuratezza, un testo scritto. Si tratta di manufatti molto diffusi, che potrebbero ammontare al 20% del totale (Häberl 2015, 366 nota 4). Non è escluso che alcuni di questi testi siano dei falsi realizzati in antico da truffatori che avrebbero imitato la realizzazione di un testo scritto approfittando dell'analfabetismo dei clienti, come proposto da numerosi studi in materia (Pognon 1898, 15; *AIT*, 14; recentemente Müller-Kessler 2017a, 69). Tuttavia, almeno alcune di queste potrebbero essere autentici oggetti magici. Häberl (2009, 144) ipotizza che in questi casi il cuore del rituale consistesse nel pronunciare la formula magica: poiché la scrittura è un'azione più lenta dell'enunciazione, lo specialista avrebbe pronunciato le formule imitando nello stesso momento la scrittura di un testo. L'atto della scrittura sarebbe stato di per sé sufficiente a garantire la validità della pratica magica, anche senza la produzione di un testo di senso compiuto.

Recentemente Geller (2008, 44; 2017) ha proposto un contesto interamente babilonese per l'origine e lo sviluppo del fenomeno delle coppe magiche. Questi studi riprendono l'idea che la scrittura cuneiforme sia rimasta in uso fino al III sec. e che fino a quest'epoca la cultura scientifica e letteraria babilonese abbia continuato ad essere veicolata attraverso il mezzo tradizionale (Geller 1997). La scomparsa del cuneiforme è paragonata da Geller (2008, 44; 2017, 97) alla perdita di un hard disk e dei dati in esso contenuti, ovvero, su scala macroscopica, a un naufragio culturale di proporzioni inedite. In particolare, la perdita della possibilità di accedere alla conoscenza scientifica, soprattutto medica, avrebbe stimolato l'elaborazione di strategie alternative. Una di queste sarebbe stata la scrittura di testi magici funzionali ad allontanare i demoni responsabili delle malattie, che testimoniano la persistenza di nozioni magiche e concetti religiosi di derivazione più antica, ma allo stesso tempo hanno scarse corrispondenze con la pratica magica e medica testimoniata dai testi cuneiformi (Geller 2017, 97). Le innovazioni evidenziate da Geller sono le influenze dell'Antico Testamento, oltre al minor grado di complessità di questa pratica magica rispetto a quella dei testi accadici. Il fenomeno è considerato pienamente mesopotamico anche sulla base del confronto con la Palestina, dove non sono attestate coppe. Al cataclisma dovuto

¹²⁵ “Io ti prendo: piuma di una gallina, dal bordo arrugginito di un coltello, una scheggia di ferro, sale, olio e spezie aromatiche, lana di un agnello maschio e di una pecora femmina che non è stata tosata, lana della fronte di un cammello di Kewan, pelo dalle strisce oblique di una iena, lana dalla fronte di un caprone sordomuto, sette tessuti colorati. Preparaci un filo, legalo a un amuleto e facci sette nodi: quattro sul lato destro e tre sul lato sinistro.”

all'inaccessibilità delle conoscenze mediche e magiche verificatasi in Mesopotamia a partire dal IV sec. avrebbe infatti corrisposto una situazione ben diversa in Palestina, che avrebbe beneficiato della pratica scientifica greca (Geller 2017, 97-98). L'arrivo della scienza greca in Mesopotamia, dapprima mediata dal siriano e poi rielaborata dagli autori arabi, costituirebbe la ragione della cessazione dell'uso delle coppe. La pratica magica mediante le coppe, nata all'inizio dell'età sasanide per supplire all'impossibilità di avere accesso alla scienza tramandata in cuneiforme, si sarebbe rapidamente estinta con l'inizio dell'età islamica grazie al recupero della scienza greca¹²⁶.

2.2.2. I Mandei: tratti socio-culturali e produzione letteraria

2.2.2.1. Caratteristiche fondamentali e storia degli studi

I Mandei sono noti come l'unico gruppo gnostico ancora esistente. La loro origine, tuttora non chiara, è stata individuata in un'area che va dalla Palestina alla Mesopotamia alla Media: stanziati perlomeno dall'età sasanide nella Mesopotamia meridionale e nell'adiacente Khuzistan iraniano¹²⁷, in queste aree oggi sopravvivono solo ridotte comunità, cui però se ne aggiungono alcune sparse in diversi paesi, che vanno a costituire una nutrita diaspora.

Il nome deriva dal termine *m'nd()* "conoscenza", considerato il corrispettivo di 'gnosi'. I Mandei sarebbero pertanto, per loro stessa definizione, i depositari della conoscenza, perfettamente in linea col loro essere un gruppo gnostico¹²⁸. Questa denominazione pone però alcuni problemi, in quanto i Mandei stessi usano altri termini per autodefinirsi: *bhyry zydaq* "eletti della giustizia" e *n'swr'yy* "guardiani; possessori", forse prestito dall'accadico *našāru* "osservare" (Rudolph 2012; Müller-Kessler 2017b, 1733). Il termine *n'swr'yy* è usato dai Mandei anche per designare i depositari della conoscenza, gli iniziati che quindi sarebbero i veri e propri 'gnostici', mentre *m'nd'yy* "Mandei" farebbe riferimento a tutta la comunità laica (Lupieri 1993, 26). Il nome Našorei, trascrizione di *n'swr'yy*, è connesso in molti lavori a 'nazareno', ossia cristiano, e interpretato come una delle prove dell'origine palestinese dei Mandei. La stessa etimologia di 'Mandei' è problematica: Lupieri (1993, 25-26) riporta infatti che, oltre che alla radice 'conoscere',

¹²⁶ La teoria di Geller, però, presenta delle criticità nel suo impianto. Come nel caso dei contributi di Häberl sull'oralità (2009; 2015), si osserva la mancanza di distinzioni fra i diversi corpora, laddove invece essi sono connotati da specificità proprie. Anche la presunta scarsa corrispondenza fra i testi delle coppe e quelli accadici è un aspetto che merita ulteriori studi: se è pur vero che le prime non presentano traduzioni letterali dei secondi, è però dimostrato che i testi mandaici in particolare denotano sostanziali contatti con la cultura tardo-babilonese. Inoltre, è problematico sostenere che all'elaborata letteratura magica accadica, canonizzata in diverse serie, si siano sostituiti "relatively uncomplicated incantations" (Geller 2008, 44), idea che è smentita da un esame dei testi su coppe. Cf. anche in questo caso la discussione nel cap. 3.

¹²⁷ Si veda la discussione a seguire (2.2.2.4.) per le diverse ipotesi formulate sull'origine dei Mandei.

¹²⁸ Cf. però van Bladel (2017, 83) per una critica a questa classificazione.

il nome potrebbe essere connesso a *(by)m'nd'* “casa della conoscenza”, ossia il luogo di culto deputato alle cerimonie più sacre, ipotesi che troverebbe supporto in un altro nome dei Mandei, *m'skn'yy'* “quelli del tempio” (anche van Bladel 2017, 94-95). Un'altra ipotesi è che i Mandei prendano il nome dall'entità principale della loro dottrina, Manda d-Hiia (*m'nd' d-hyy'*) “Conoscenza della Vita”, esattamente come i cristiani prendono il loro nome da Cristo. Altri problemi terminologici dipendono dalle denominazioni date a questa comunità da altre fedi e culture. I Mandei sono noti in arabo come *ṣābī'a* o *ṣubba* “coloro che battezzano”, dal verbo aramaico *ṢB'* “immergere”, e il mandeismo è menzionato nel Corano tra le fedi che ricevono lo status di ‘religione del libro’, che garantisce la libertà di culto. Il termine sin dal Seicento è stato confuso con i Sabei (arabo *ṣābi'ūn*) di Harran, una comunità nord-mesopotamica ampiamente stigmatizzata nelle fonti islamiche del IX sec. per il proprio ostinato paganesimo (Green 1992, 144-161). I Mandei, inoltre, sono spesso definiti ‘cristiani di San Giovanni’ nei resoconti di missionari cattolici tra Cinquecento e Seicento, mentre è oggi chiaro che non si tratta di cristiani e che il Giovanni che ha un ruolo fondamentale nella dottrina mandaica non è l'evangelista bensì il Battista, precedente alla diffusione del cristianesimo stesso.

La comunità mandaica, che in Mesopotamia e Iran ha convissuto per secoli con cristiani, musulmani, ebrei e altre confessioni, ha sempre costituito un gruppo piuttosto chiuso e difficilmente accessibile¹²⁹. Le prime notizie su di loro da parte di un occidentale furono fornite verso il 1290 dal domenicano Ricoldo da Montecroce, il cui resoconto ha molti punti in comune con una delle principali fonti siriane sui Mandei, ossia i paragrafi dell'XI capitolo del *Libro degli scoli* di Teodoro Bar Kōnī (VIII sec.) dedicati alle eresie dei Kantei, dei Dostei e degli adoratori di Nerig (Scher 1912, 342.6-347.21; Lupieri 1993, 85-91)¹³⁰. Informazioni più dettagliate derivarono dai contatti coi Mandei ad opera di missionari cattolici portoghesi a metà del Cinquecento, motivati soprattutto dal desiderio portoghese di un'alleanza antiislamica per rafforzare la propria presenza nel Golfo Persico. I Mandei nei resoconti dell'epoca si presentano come cristiani, mentre solo dopo qualche decennio vennero correttamente riconosciuti come appartenenti a un'altra fede (Lupieri 1993, 91-108). Il Settecento vide la nascita di un interesse propriamente linguistico e scientifico verso i Mandei e la loro produzione letteraria, che portò nel corso dell'Ottocento, ad esempio, all'edizione del *Ginzā*¹³¹, testo sacro per eccellenza, da parte di Petermann (1867). Fino ai primi del

¹²⁹ Häberl (2013) analizza l'abitudine dei Mandei alla dissimulazione della propria fede e le relative implicazioni storico-antropologiche.

¹³⁰ La notizia di Ricoldo passò però inosservata fino al XX sec., quando fu pubblicata da Puech (1949). Si veda il cap. 6.4.3. per la trattazione dei passi del *Libro degli scoli*.

¹³¹ I titoli delle opere religiose sono dati in trascrizione; si veda *infra* (2.2.2.2.) per la loro traslitterazione.

Novecento, la maggior parte dell'interesse fu rivolta alla definizione della teologia mandaica, dei suoi rapporti col cristianesimo e dei legami tra i testi sacri e il Nuovo Testamento; la prima edizione del *Ginzā* fu seguita da traduzioni di altri testi sacri da parte di Lidzbarski (1915; 1920; 1925), cui si accompagnarono la pubblicazione delle prime coppe magiche (Pognon 1894; 1898) e del primo amuleto completo in piombo (Lidzbarski 1909)¹³². Un fondamentale contributo per ricostruire le tappe della conoscenza dei Mandei da parte dell'Occidente è Pallis 1933.

Gli studi sui Mandei ricevettero un energico impulso grazie al lavoro di Lady E. S. Drower (1879-1972)¹³³. Moglie di un ufficiale britannico di stanza a Basra e Baghdad tra il 1919 e il 1949, Lady Drower era già nota nel Regno Unito come autrice di romanzi e resoconti di viaggi in Oriente, ma solo a partire dagli anni '20 sviluppò un interesse particolare per i Mandei. Benché priva di una formazione accademica, Lady Drower si dedicò a osservazioni antropologiche e allo studio del mandaico e dell'arabo direttamente in loco. La conoscenza di prima mano delle comunità mandaiche, della loro lingua, e la possibilità di acquisire manoscritti religiosi e magici che oggi costituiscono la Drower Collection (DC) della Bodleian Library di Oxford (Drower 1937a, 20-29; 1953b; Drower-Macuch 1963, ix), oltre a una ricchissima documentazione fotografica, produssero risultati tuttora imprescindibili per qualsiasi ricerca sui Mandei, su tutti *The Mandaean of Iraq and Iran* (Drower 1937a). A questo volume seguirono edizioni di numerosi testi della collezione e, grazie alla collaborazione con il semitista R. Macuch, il dizionario di mandaico (Drower-Macuch 1963), non ancora sostituito¹³⁴. L'opera di Lady Drower presenta indubbiamente errori e incertezze metodologiche dovute alla sua formazione non accademica¹³⁵, ma ha il merito di avere messo a disposizione della comunità scientifica una messe di informazioni ricavate direttamente sul campo, oltre a una raccolta di manoscritti di inestimabile valore scientifico, tuttora in corso di pubblicazione.

Anche grazie ai dati raccolti da Lady Drower, la seconda metà del Novecento ha visto la pubblicazione di ricerche fondamentali su vari aspetti del mandeismo, che verranno citate in seguito. Per la religione mandaica, l'opera fondamentale è quella di Rudolph (1960; 1961; 1965); per la lingua si veda Macuch 1965a; valide introduzioni generali, con approfondimenti di carattere

¹³² Generalmente si fa riferimento all'amuleto edito da Lidzbarski nel 1909 come il primo amuleto in piombo pubblicato. In realtà una porzione di un amuleto rinvenuto a Tell Abu Šadr fu pubblicata già da F. Dietrich nel 1854, anche se si trattò di un tentativo infruttuoso. Si veda *infra* (2.2.3.2.).

¹³³ Per una sintetica biografia e parti consistenti del suo epistolario, si veda Buckley (2012). Il lavoro sul campo di Lady Drower è chiaramente descritto anche nelle sue stesse pubblicazioni.

¹³⁴ Si veda Morgenstern (2017) per le attuali ricerche finalizzate alla revisione ed espansione della lessicografia mandaica.

¹³⁵ Cf., di recente, "*the old-fashioned, relatively untheorized anthropology of Drower*" (van Bladel 2017, IX). Di ciò la stessa Lady Drower era consapevole (Drower 1937a, XXI), tanto da rivolgersi a diversi semitisti per essere supportata nel lavoro di edizione testuale, finché trovò in R. Macuch il collaboratore di più lungo corso.

storico e religioso, sono Lupieri 1993 (con appendice di testi in traduzione italiana) e Buckley 2002.

2.2.2.2. Dottrina, riti e fonti

Come anticipato, i Mandei sono un gruppo tradizionalmente definito gnostico¹³⁶. Come lo gnosticismo, anche il mandeismo fonda la propria dottrina sulla contrapposizione tra principi opposti: luce e oscurità, bene e male. La divinità suprema, al vertice del mondo della luce, è la Vita (*hyy*'), che riceve gli attributi Grande (*rby*') e Prima (*q'dm'yy*'), come anche Re della Luce (*m'lk' d-nwhr*'), Signore della Grandezza (*m'r' d-r'bwt*') e Grande Spirito (*m'n' rb*'). Da questa Prima Vita sono emanate, in sequenza gerarchica, la Seconda (Iušamin, *ywš'myn*), la Terza (Abatur, *'b'twr*) e la Quarta. Quest'ultima è nota come Ptahil (*pt'hyl*), il demiurgo, e occupa la posizione più lontana dalla Prima Vita, al confine tra il mondo della luce e quello delle tenebre¹³⁷. Il mondo della luce è altresì abitato da numerosi esseri superiori, tra cui i Malkia (*m'lky*') "re", gli 'Utria ('*wtry*') "ricchezze" (Häberl 2017a), Kušta (*kwšt*') "verità", che risiedono in apposite dimore (*škyn't*'). Il mondo dell'oscurità è invece caotico ed è rappresentato dall'"acqua oscura" (*my'sy'wy*): è retto dal Signore dell'Oscurità (*m'r' d-hšwk*') e ha tra le sue figure principali l'entità femminile Ruha, lo Spirito, detta anche Ruha d-Qudša (*rwh' d-qwdš*') "Spirito Santo"¹³⁸, e il mostruoso serpente 'Ur ('*wr*), generato dall'incesto tra Ruha e il fratello Gap. Affollano il regno delle tenebre nutrite schiere di esseri demoniaci (Furlani 1954a), in cui sono inclusi i Sette pianeti (*šyby'h*')¹³⁹ e i Dodici segni zodiacali (*trys'r*), tutti figli di Ruha e 'Ur (Furlani 1948, 147-159)¹⁴⁰. Secondo il mito cosmogonico più diffuso (Lupieri 1993, 211-215), la terra, Tibil (*tybyl*), fu creata da Ptahil su richiesta del padre Abatur dalla solidificazione delle acque dell'oscurità. La creazione di Tibil fu l'esito del conflitto tra luce e oscurità e vide l'intervento congiunto di Ptahil, Ruha e i suoi figli: la terra quindi, esattamente come l'uomo, contiene elementi negativi così come tratti instillati direttamente dal

¹³⁶ Le osservazioni che seguono sono una sintesi di trattazioni più ampie: Drower (1937a, 73-99); Rudolph (1965); Lupieri (1993, 61-78); Buckley (2002, 7-10). Rudolph (2004 e 2012) presentano delle sintesi molto efficaci. Morony (2005, 410-415) va invece integrato con ricerche più recenti. Una precisazione necessaria è che l'assenza di un'autorità religiosa centrale ha fatto sì che nei testi sacri mandaici convivano versioni anche contraddittorie di aspetti dottrinali basilari. Ad esempio, nel *Ginzā* confluiscono almeno sette racconti cosmogonici, che contemplano sia una visione nettamente dualistica, più arcaica, sia versioni influenzate probabilmente dalla dottrina cristiana o islamica, in cui anche la terra è vista in modo interamente positivo, quale creazione ad opera esclusiva del mondo della luce (Drower 1937a, 73; Lupieri 1993, 61-62). Anche la variazione dei nomi degli esseri superiori e dei loro aiutanti va imputata a diversi canali di trasmissione e fasi storiche.

¹³⁷ Lupieri (1993, 63-65); si vedano anche i relativi passi del *Ginzā Yamīnā* in Lupieri (1993, 211-220); Aldihisi (2008, 133-140).

¹³⁸ Si veda il cap. 9.3.4.2.

¹³⁹ Si veda Furlani (1948, 121-125) per la discussione etimologica di *šyby'h*' e la resa italiana "Settimani".

¹⁴⁰ Si veda *infra* (2.2.3.3.) per la descrizione della demonologia mandaica che si desume dalle coppe e dagli amuleti metallici.

mondo superiore della luce. La concezione antropologica mandea prevede che l'anima umana sia il principale elemento che lega al mondo della luce. In accordo con la concezione dualistica gnostica, l'anima deve essere salvata dall'oscurità che la circonda, rappresentata in primo luogo dal corpo e da Tibil stesso. I Mandei non conoscono figure messianiche ma il compito di salvare l'anima è affidato a dei messaggeri della Vita, tra cui Manda d-Hiia (*m'nd' d-hyy*) "Conoscenza della Vita" e gli 'Utria Hibil (*hybyl*) o Abele, Šitil (*šytyl*) o Set, e Anōš (*'nwš/'nwš*) o Enos. A metà tra Tibil stessa e le dimore celesti occupate da Abatur e Ptahil, si collocano i Dodici e i Sette, che influenzano ogni aspetto della vita umana. I cieli in cui essi risiedono sono "case di punizione" (*m't'r't'*) in cui le anime dei defunti trascorrono periodi di purificazione. Direttamente derivante da quella babilonese, l'astrologia mandea è straordinariamente sviluppata e investe ogni aspetto della vita umana. Ogni individuo riceve un nome zodiacale, o *malwāšā* (*m'lw'š'*), assegnato sulla base di un complesso calcolo e usato nella pratica magica e religiosa, ma tenuto rigorosamente segreto nella vita quotidiana. Il nome *malwāšā* è anche quello che ricorre nei testi magici su coppa e amuleto, che quindi possono fornire indicazioni sui rapporti familiari tra i clienti, ma non fanno mai uso della vera onomastica.

La religione mandea prevede un complesso sistema di riti, officiati da una classe sacerdotale che, pur priva di un'autorità centrale, è chiaramente strutturata. I sacerdoti, detti "discepoli" (*t'rmydy*), fungono spesso da capi delle comunità e in termini sociali sono spesso paragonati agli sheikh arabi. Il grado sacerdotale superiore è quello di "tesoriere" (*g'nzybr*), frequentemente equiparato al vescovo cristiano. Sacerdoti e tesoriere conoscono il mandaico classico e i testi sacri; i laici che hanno la stessa abilità sono noti come *y'lwpy'* (Drower 1937a, 146-177). I riti mandei sono generalmente molto articolati e particolarmente sentiti, in quanto la dottrina prevede che la salvezza dell'anima dipenda non solo dall'intervento di Manda d-Hiia o altri esseri superiori, ma anche dal corretto svolgimento e partecipazione ai riti religiosi. Centrale è il battesimo (*m'sbwt'*), celebrato ogni domenica e consistente in una serie di abluzioni in acqua corrente (Drower 1937a, 100-123; Buckley 2002, 79-86). L'acqua corrente, "viva" nella definizione mandea, è diretta emanazione del mondo della luce sulla terra e tradizionalmente non può essere incanalata in strutture quali acquedotti, pena la perdita della sua carica vitale. L'acqua corrente ha il nome del fiume Giordano, *y'rdn'*, elemento considerato una delle prove decisive per l'origine palestinese della comunità. L'acqua è deviata dal fiume all'interno di un'area sacra (*m'ndy*) mediante un canale che alimenta una vasca (Drower 1937a, 124-145), in cui si compiono cicli di immersioni in numero proporzionato alla gravità dei peccati e al grado di purificazione da ottenere. Si compiono abluzioni anche nelle occasioni più svariate, quali il matrimonio, le cerimonie funebri o l'ordinazione dei sacerdoti; sono previste anche abluzioni quotidiane. Proprio la centralità dell'acqua nel culto e nella

stessa dottrina dei Mandei ha dato origine al loro appellativo arabo. Il rito funebre, detto “ascensione” (*m'syqt*), è caratterizzato da una certa variabilità quanto alle preghiere e alla loro sequenza (Drower 1937a, 178-203; Buckley 2002, 87-97). Connessi al rito funebre sono anche vari pasti comunitari (Drower 1937a, 204-224; Müller-Kessler 2017b, 1735-1743 per i pasti sacri in genere), cui si ritiene che partecipi l'anima stessa del defunto e che hanno lo scopo di fortificarla nella sua ascesa verso la Luce.

I Mandei hanno prodotto una ricca letteratura che conta opere magiche e religiose. Generalmente ci si riferisce alle opere religiose più importanti con l'etichetta ‘letteratura classica’, spesso contrapposta ai testi ‘pre-classici’, rinvenibili su coppe e amuleti metallici, considerati per lungo tempo scritti da semianalfabeti in una lingua vernacolare, ripetitiva e colma di errori¹⁴¹. In questa sezione si procede con la presentazione delle principali opere del corpus religioso¹⁴² cui si farà anche riferimento nel corso della discussione successiva; la letteratura magica sarà presentata in seguito, contestualmente all'approfondimento del corpus delle coppe e degli amuleti in metallo.

Lo stile delle opere religiose è prettamente poetico e funzionale all'esposizione della materia mitologica; questa è frequentemente inclusa al loro interno, poiché, come la dottrina gnostica, anche quella mandea non fa uso di speculazione filosofica o teologica ma espone i concetti tramite la mitologia (Lupieri 1993, 61). In genere la compilazione dei maggiori testi sacri si data all'età islamica, anche se i loro nuclei sono ben più antichi e datano all'età sasanide, se non addirittura tardo-arsacide. Uno dei maggiori interrogativi riguarda proprio il momento della canonizzazione dei testi sacri, le cui fasi redazionali sono difficilmente distinguibili (Lidzbarski 1915, VII; 1925, XII-XIII). La corrispondenza con concetti religiosi attestati negli amuleti e nelle coppe indica che perlomeno già in età sasanide, se non prima, vi fosse un'intensa attività redazionale e che il corpus religioso fosse stato trascritto presumibilmente su supporti deperibili. Per la pratica scribale mandea è noto l'uso di codici e rotoli in materiale deperibile¹⁴³; quelli moderni sono in carta. L'utilizzo di questi materiali, oltre alla distruzione del patrimonio librario verificatasi in occasione di alcune persecuzioni (Buckley 2002, 154), ha fatto sì che si possiedano testimoni di opere religiose non antecedenti il XVI sec. (Häberl 2012, 265). Per la fase precedente al XVI sec. si conoscono solo coppe e amuleti, e vi è quindi uno iato di un millennio nella conoscenza della trasmissione testuale. Libri più rari e preziosi sono realizzati in piombo, in modo da poter essere ritualmente lustrati con acqua (Drower 1937a, 23; Buckley 2002, IX; 13 per la notizia di una copia del *Libro di Giovanni*).

¹⁴¹ Si vedano i giudizi riportati in precedenza (2.2.1.3.).

¹⁴² Si vedano le presentazioni generali di Drower (1937a, 20-29; 1953b); Lupieri (1993, 79-83); Buckley (2002, 10-16); Rudolph (2012).

¹⁴³ Non in pelle bovina, materiale impuro (Drower 1937a, 23).

La trasmissione testuale generalmente molto accurata è indicativa dell'esistenza di una classe scribale altamente competente sin dall'origine della comunità¹⁴⁴, per la quale funge anche da punto di riferimento sociale. È generalmente riconosciuto che la qualità dei manoscritti declinò a partire dal Cinquecento. L'importanza per tutta la comunità dei sacerdoti con competenze scribali è però ancora più evidente se si analizzano gli avvenimenti del 1831, anno in cui una pestilenza e un'epidemia di colera decimarono la classe sacerdotale (Lupieri 1993, 144-145): la comunità venne ricostituita, pur faticosamente, ma da quel momento la qualità dei manoscritti declinò vistosamente.

Il testo sacro principale del mandeismo è il *Ginzā* (*gynz'*) "tesoro", detto anche *Sidrā Rabbā* (*sydr' r'b'*) "Grande Libro", diviso in due parti, *Ginzā Yamīnā* (*y'myn'*) "destra" e *Ginzā Smālā* (*sm'l'*) "sinistra" (Petermann 1867; Lidzbarski 1925)¹⁴⁵. Il *Ginzā Yamīnā* si compone di 18 libri di argomento vario: ad esempio, i primi due contengono lodi al Signore della Luce e al mondo della luce, il terzo è dedicato alla creazione, il quarto narra il battesimo di Manda d-Hiia nel Giordano celeste da parte del Signore della Grandezza assieme alla discesa nell'aldilà di Hibil Ziwa, etc. Il *Ginzā Smālā* invece è la sezione più antica e tratta della morte e della sorte dell'anima. La redazione definitiva avvenne presumibilmente subito dopo la conquista araba della Mesopotamia, ma l'attestazione di certi passi in coppe magiche di età sasanide prova la circolazione della letteratura sacra e la sua interazione con quella magica in una fase precedente alla canonizzazione (Häberl 2012, 269-271; 2017b). Il *Ginzā* si compone di sezioni talora anche in aperta contraddizione l'una con l'altra, redatte in diversi momenti della storia mandea e accorpate piuttosto rapidamente in seguito alla conquista islamica. Un'evidente incongruenza si osserva, ad esempio, nell'approccio al cristianesimo: a passi di cui possediamo testimoni grazie a coppe e amuleti di epoca sasanide, in cui però il cristianesimo non viene quasi mai nominato se non sporadicamente¹⁴⁶, si affiancano sezioni apertamente anticristiane, di età islamica. La redazione del libro sacro garantì ai Mandeï i benefici connessi allo status di 'popolo del libro' a loro attribuito nel Corano (Müller-Kessler 2004, 48-49).

Un altro testo di grande rilievo per il mandeismo è noto come *Drāšā d-Iahia* (*dr's' d-y'hy'*) "Discorsi/Libro di Giovanni" o *Drāšā d-Malkia* (*dr's' d-m'ky'*) "Discorsi/Libro dei Re" (Lidzbarski 1915). Molto diverso dal *Ginzā* per contenuti e tono, definito più intimo e vicino al sentire popolare da Lidzbarski (1915, VI), si compone di 76 capitoli di argomento vario: si riconoscono un nucleo relativo a Giovanni Battista e un altro contenente i "discorsi dei re",

¹⁴⁴ Si veda *infra* (2.2.3.2.) per i paralleli che si riscontrano tra testimoni testuali a distanza anche di quindici secoli.

¹⁴⁵ Un'edizione inglese del *Ginzā* è in preparazione da parte della comunità mandea residente in paesi anglofoni (Häberl 2012, 274 nota 2); studi aggiornati di critica testuale invece sono ancora assenti.

¹⁴⁶ Si vedano il demone "Mšiha, che (è) il Salvatore, che dimora nella chiesa di Qrabul" (BM 132947+:121'-122'; Müller-Kessler 1998b, 112; 1999a, 208) e "gli apostoli della casa di Mšiha" nel München-Bleirolle IIa:71 (in Appendice, cap. 12.2.3.). Traduzione completa di BM 132947+:121'-122' di James Nathan Ford (comunicazione personale, 22-11-2018).

affiancati da capitoli sulla Leggenda di Miriai, una giovane ebrea convertita al mandeismo (Buckley 2002, 50-53), e altri. Anche in questo caso vi è la compresenza di sezioni redatte in età islamica, come del resto testimonia lo stesso titolo, in arabo, dal tono fortemente polemico verso il cristianesimo, e altre più antiche¹⁴⁷.

La raccolta di testi liturgici di maggior rilievo è il *Qulastā* (*qwl'st*), noto come *Canonical Prayerbook* (Drower 1959) e già parzialmente tradotto da Lidzbarski (1920), che contiene inni e preghiere per svariate occasioni religiose. Il libro si compone di oltre 400 preghiere, alcune delle quali duplicate, originariamente separate. Il corpus interessa tutti i fondamentali momenti della vita religiosa mandaica: una sezione nota come *Sidrā d-nišmātā* (*sydr' d-nyšm't*) “Libro delle anime” contiene preghiere per il rito battesimale; vi sono inoltre preghiere per i riti funebri, il matrimonio, l'ordinazione sacerdotale, preghiere quotidiane e altro.

Un ulteriore importante testo è noto dal suo incipit come *Harān Gawāitā* (*h'r'n g'w'yt*); Drower 1953a, 1-23; riesame in Buckley 2008, 29-35), “Harran interiore”. Datato all'età islamica e lacunoso soprattutto nella parte iniziale, il testo riporta l'esodo dei Mandeï, qui chiamati costantemente Našorei, da Gerusalemme per sfuggire alla persecuzione da parte degli Ebrei e il successivo viaggio compiuto dalla comunità attraverso l'Alta Mesopotamia (Harran) e la Media¹⁴⁸ fino al reinsediamento definitivo in Babilonia. La fuga sarebbe stata favorita dal re arsacide Artabano, identificato dai più con Artabano II (12-38 d.C.)¹⁴⁹. Il testo è stato molto discusso soprattutto in relazione alla sua validità per dimostrare l'origine palestinese dei Mandeï¹⁵⁰.

La letteratura religiosa mandaica consta di numerose altre opere. In generale, un nutrito gruppo di testi reca la denominazione *š'rh* “commento”; altri invece sono noti come *dyw'n* “rotolo” dal loro supporto scrittorio. Un'opera di carattere diverso è lo *Sfar malwāšā* (*sp'r m'lw'sš*), il *Libro dello zodiaco*, una compilazione dalla natura fortemente eterogenea¹⁵¹ a tema astrologico (Drower 1949). Si distinguono chiaramente alcuni stadi fondamentali della redazione: delle due parti che lo compongono: la prima contiene osservazioni astronomiche e astrologiche sul comportamento umano e predizioni di ordine globale spesso in forma di omina, che seguono una struttura pienamente babilonese, oltre all'elenco dei nomi zodiacali (*malwāšā*) tra cui viene scelto quello da assegnare alla nascita; la seconda, considerata da Drower (1949, 168) più tarda per via degli abbondanti prestiti dall'arabo e dal persiano¹⁵², consiste in realtà interamente di omina di derivazione accadica ed è certamente una compilazione più antica, confluita nel libro in un secondo

¹⁴⁷ Una nuova edizione e traduzione è di prossima pubblicazione (Häberl-McGrath *in corso di stampa*).

¹⁴⁸ Si veda il toponimo Tūra d-Madai (*twr' d-m'd'y*), riferito alle colline della Media.

¹⁴⁹ Macuch nei suoi studi indica sempre Artabano III ma si riferisce ad Artabano II (Buckley 2008, 33).

¹⁵⁰ Si veda *infra* (2.2.2.4.).

¹⁵¹ Si veda Rochberg (1999-2000, 237) per i giudizi negativi apparsi dopo la pubblicazione di questo materiale.

¹⁵² Si veda anche Furlani (1954b, 258-262), che analizza gli omina relativi a Babilonia partendo da questo presupposto.

momento non meglio precisato (Müller-Kessler 1999c, 435-438; Rochberg 1999-2000). Müller-Kessler (1999c, 439) sostiene l'origine tardo-arsacide di una parte consistente del materiale¹⁵³.

2.2.2.3. *Lingua e grafia*

Il mandaico è una varietà orientale dell'aramaico tardo che, grazie a una storia ininterrotta dalle sue prime attestazioni nelle coppe e negli amuleti fino a forme di neo-mandaico parlate ancora oggi, permette studi diacronici non possibili per altre varietà dell'aramaico¹⁵⁴. La grafia fa largo uso di *scriptio plena*, in cui anche <'> può essere *mater lectionis*. Il consonantario comprende 24 grafemi a differenza dei 22 usuali dell'aramaico, ossia è ampliato con l'aggiunta di <ḏ>, usato per il nesso relativo, e la ripetizione di <'> alla fine. La presenza di due <'>, all'inizio e alla fine, conferisce un senso di compiutezza ed è funzionale al raggiungimento delle 24 lettere, numero indispensabile a fini magici (Drower 1937a, 240-244; Macuch 1965a, 9; Buckley 2002, 144-146). Alcune grafie particolarmente conservative si ricollegano all'aramaico d'impero (<z> per /ḏ/; <q> per /ḏ/). L'aspetto più caratteristico della fonologia è la totale caduta delle faringali, dovuto certamente all'ambiente linguistico plasmato da secoli di uso dell'accadico; non c'è un grafema specifico per <ḥ>, che confluisce in <h>, che a sua volta assume una forma simile a <'> se si trova in posizione finale. Le radici con originarie faringali sono spesso soggette a metatesi (ad es. *myhl'* "sale"), mentre non si verificano le apocopi tipiche dell'aramaico talmudico; è altresì frequente la dissimilazione delle geminate. Il mandaico è caratterizzato anche da una ricca serie di dimostrativi (*h'hw*, *h'h'*; *h'zyn*, *h'z'*, *h'lyn*; *h'k*, *h'nyk*), dalla sintassi generalmente più libera rispetto ad altre varietà e dalla presenza di numerosi prestiti lessicali: quelli dall'accadico o di origine iranica sono riconducibili alla fase più antica della lingua, mentre prestiti dall'arabo o dal persiano risalgono a una fase più recente. I prestiti aramaici di area occidentale, meno numerosi ma che interessano termini fondamentali per la dottrina religiosa, sono stati spesso interpretati come prova dell'origine occidentale dei Mandei.

Le tappe fondamentali della ricerca linguistica sul mandaico sono le grammatiche di Nöldeke (1875) e Macuch (1965a), e il dizionario di Drower-Macuch (1963). Gli studi linguistici si sono concentrati su fasi e corpora di fonti differenti: generalmente si parla di mandaico pre-classico in riferimento alla lingua delle coppe e degli amuleti, mandaico classico per le opere letterarie religiose standardizzate tra il III e il VII sec., mandaico post-classico per l'epoca islamica, e neo-mandaico per l'età moderna. La grammatica di Nöldeke (1875), redatta sulla base delle opere

¹⁵³ Si veda la discussione nel cap. 3.3.

¹⁵⁴ Si veda la recente sintesi di Burtea (2011).

religiose dato che all'epoca non erano noti testi su coppa, è tuttora quella di riferimento; Macuch (1965a) si concentra in particolar modo sulla fonologia del neo-mandaico di Ahvāz in Iran, riconoscendo la validità dello studio morfo-sintattico di Nöldeke. La recente disamina di Abudraham (2017a) si concentra sulla lingua delle coppe e degli amuleti, presentando molti dati tratti da testi tuttora inediti¹⁵⁵; Morgenstern (2017) offre uno stato dell'arte aggiornato e indicazioni sugli studi lessicografici in corso. Per quanto riguarda il neo-mandaico, all'analisi di Macuch del dialetto di Ahvāz si è aggiunta quella del dialetto di Khorramshahr, in Iran; si presume inoltre che, se la lingua classica è relativamente nota presso i Mandei contemporanei, il neo-mandaico conti al massimo poche centinaia di parlanti e non sia correntemente insegnato (Häberl 2011).

I testi delle coppe e degli amuleti sono scritti una peculiare grafia corsiva, coerente e omogenea, dall'origine ampiamente dibattuta (Häberl 2006, 54). Klugkist (1986) sottolinea i consistenti paralleli con la grafia monumentale delle iscrizioni dell'Elimaide (Elam) e quella semi-monumentale delle legende monetali della Characene (Mesene). Le tre grafie sono pienamente affini nonostante la diversità dei rispettivi supporti: Klugkist (1986, 116) sottolinea soprattutto come sia errato postulare la superiorità della grafia monumentale su quella corsiva, e il fatto che del mandaico sia attestata unicamente la grafia corsiva dimostra solo la funzionalità del corsivo rispetto al supporto scrittoria utilizzato¹⁵⁶. I paralleli con le iscrizioni dell'Elimaide e le legende monetali della Characene erano già stati ampiamente trattati da Naveh (1970)¹⁵⁷ e Coxon (1970), i quali avevano riconosciuto rispettivamente nel primo e nel secondo corpus l'antecedente della grafia mandaica. Il dibattito aveva visto una pronta risposta da parte di Macuch (1971), che, sottolineando nuovamente le forti somiglianze con le grafie di Elimaide e Characene e riprendendo la teoria di M. Lidzbarski, aveva sostenuto che la comunità mandea dovesse essere dotata di una grafia sufficientemente sviluppata e standardizzata già al momento della sua presunta migrazione dalla Palestina in Babilonia (Macuch 1971, 190)¹⁵⁸. Häberl (2006), indipendentemente da Klugkist (1986), peraltro non citato in bibliografia, vede invece nella frammentazione della grafia ufficiale arsacide l'impulso per la nascita di grafie locali distribuite dall'Elimaide e Characene fino all'Anatolia e al Caucaso. La grafia mandaica non si limiterebbe pertanto a condividere certi tratti con quelle di Elimaide e Characene, ma vi si accosterebbe come uno degli sviluppi bassomesopotamici della grafia della cancelleria arsacide. Häberl (2006, 54-55) considera determinante che le grafie di Elimaide e Characene si siano sviluppate proprio nella tarda età arsacide, l'età in cui

¹⁵⁵ Si fa riferimento a testi di collezioni private in corso di pubblicazione da parte di J. N. Ford, M. Morgenstern, Sh. Shaked, etc. La necessità di una grammatica del mandaico delle coppe era stata già sottolineata da Müller-Kessler (2002d, 94).

¹⁵⁶ A questa interpretazione aderisce anche Müller-Kessler (2017b, 1732 nota 3).

¹⁵⁷ Naveh (1970), però, non reputa i dati paleografici sufficienti a stabilire l'origine mesopotamica dei Mandei.

¹⁵⁸ Si veda il paragrafo seguente (2.2.2.4.) per la discussione relativa all'origine palestinese o babilonese dei Mandei.

il partico vide un incremento del suo uso come lingua ufficiale a spese del greco e al contempo l'età cui gli stessi testi sacri mandaici fanno riferimento come il momento in cui la comunità si sarebbe costituita. Le grafie di Elimaide e Characene si sarebbero limitate a essere usate da dinastie locali e sarebbero scomparse con queste. La grafia mandaica, invece, avrebbe avuto una notevole continuità fino all'età sasanide grazie all'incessante attività delle scuole scribali testimoniata dalle coppe. La proposta, per quanto interessante poiché si appoggia al modello della frammentazione dell'unitarietà dell'aramaico d'impero, non tiene però in considerazione il numero non trascurabile di tratti in comune tra il mandaico e altre grafie dell'aramaico medio, anche occidentali (palmireno, antico siriano, nabateo), che non derivano dall'attività della cancelleria arsacide (Klugkist 1982, 11-84; 221-224; 1986, 117). L'esatto avvicinarsi di circostanze che portarono i Mandeï nella tarda età arsacide a fissare per iscritto i loro testi fondamentali non è chiaro; la questione, però, si lega all'origine di questa comunità e al suo *Sitz im Leben* mesopotamico.

2.2.2.4. Problematiche storiche e cronologiche; la "questione mandea"

I Mandeï sono stanziati in Bassa Mesopotamia e nel Khuzistan iraniano perlomeno dall'età sasanide. La mancanza di una tradizione storiografica, la lacunosità delle fonti e il carattere chiuso della comunità rendono difficile tracciarne un profilo storico completo (Buckley 2010). Anche la ricerca archeologica è molto difficile: se i rinvenimenti di coppe e amuleti, laddove documentati, possono testimoniare l'uso di testi magici in mandaico, essi non sono un indicatore sicuro della presenza di un insediamento mandeo per via della loro popolarità presso diverse comunità della Mesopotamia sasanide. Gli stessi insediamenti, di strutture di canne, non sono archeologicamente riconoscibili. Tra la tarda età sasanide e i primi secoli della dominazione islamica fu terminata la canonizzazione della letteratura religiosa, che valse ai Mandeï lo status di 'popolo del libro' presso i musulmani e un trattamento privilegiato quale comunità religiosa riconosciuta. Lo studio dei colofoni (Macuch 1965a, LXVI-LXVII; Buckley 2010) dimostra altresì la presenza di un'intensa attività scribale nel periodo in questione. Autori siriani, come Teodoro Bar Kōnī nel VIII sec., e arabi fanno riferimento ai Mandeï talora con sorprendente precisione di dettagli, segno che avevano a disposizione fonti di prima mano. L'incontro coi missionari cattolici portoghesi a partire dal XVI sec. determinò l'ingresso dei Mandeï nell'orbita politica portoghese. Tra le varie occasioni di interazione tra missionari e Mandeï nel tormentato contesto politico del tempo è molto significativo ricordare che verso il 1625 l'ordine dei Carmelitani diede il via, infruttuosamente, a un progetto di conversione dei Mandeï al cattolicesimo che prevedeva anche il loro trasferimento di massa in aree

del Golfo sotto il controllo portoghese (Lupieri 1993, 112-132). Il progetto fu abbandonato definitivamente dalle gerarchie ecclesiastiche alla fine del Seicento (Lupieri 1993, 137). Si ha notizia inoltre di alcune persecuzioni tra XVI e XVII sec., che comportarono esodi forzati, conversioni di massa all'Islam e la distruzione di un ingente patrimonio manoscritto; un altro durissimo colpo fu inferto dalle epidemie del 1831, che costrinsero la comunità mandea a ricostituire quasi *ex nihilo* la propria classe sacerdotale. Un nuovo massacro ebbe luogo attorno al 1870 e portò a nuovi esodi; gli sviluppi politici degli ultimi decenni, su tutti le guerre del Golfo, hanno avuto tra i loro esiti anche una diaspora mandaica soprattutto in paesi anglofoni e scandinavi.

Centrale in ogni studio sui Mandeï è la *Mandäerfrage*, ossia l'interrogativo sulla loro origine. Gli studiosi si dividono piuttosto nettamente tra coloro che sostengono un'origine palestinese dei Mandeï, che sarebbero successivamente migrati in Mesopotamia, e coloro che invece individuano nella Babilonia il solo *Sitz im Leben* del mandeismo. Anche il dato cronologico è dibattuto: se le coppe e gli amuleti in metallo datano alla tarda età sasanide, vi è anche chi postula uno stanziamento dei Mandeï in Babilonia già nella tarda età arsacide sulla base di riferimenti interni e della datazione delle *Vorlagen* da cui questi testi furono copiati¹⁵⁹.

La posizione di più lunga tradizione è che i Mandeï avrebbero avuto origine in Palestina come una setta ebraica o cristiana. I primordi di questa tesi si riscontrano negli scritti dei missionari cattolici dal XVI sec., che chiamano i Mandeï 'cristiani di San Giovanni' (Lupieri 1993, 93-94). La decisa posizione di Lidzbarski (1915, XVI-XXI) a favore della nascita del mandeismo in seno all'ebraismo, riconoscibile dall'eredità terminologica religiosa che si ricollegerebbe all'Antico Testamento, oltre che dall'origine occidentale di *m'nd'*, *kwšt'*, *y'rdn'*, *m'skn'* e altri termini basilari, ha avuto un largo seguito nel corso degli studi successivi. La pubblicazione di *Harān Gawāitā* (Drower 1953a, 1-23; Buckley 2008, 29-35) ha ulteriormente corroborato questa idea. Come già visto, la porzione di testo preservata narra la migrazione dei Mandeï (Naṣorei), perseguitati dagli Ebrei, da Gerusalemme all'Alta Mesopotamia (Harran) e la Media, fino alla Babilonia. I Mandeï avrebbero goduto della protezione del re Artabano II nella prima metà del I sec. d.C. A questo riferimento cronologico si aggiunge quello relativo al primo scriba mandeo noto, Zazay d-Gawazta, originario di Ṭīb in Mesene e attivo attorno al 272 d.C. (Macuch 1965b, 159; passi in Lupieri 1993, 197-201). Ciò fungerebbe da *terminus ante quem* per la presenza di una tradizione scribale e letteraria mandea in Babilonia. A partire da *Harān Gawāitā*, assieme alla ripresa delle argomentazioni lessicali di Lidzbarski, K. Rudolph ha ribadito che l'origine dei Mandeï sarebbe da

¹⁵⁹ Si vedano, per lo stato dell'arte, van Bladel (2017, 78-88), anche se questo studio non include tutti i contributi più recenti sulla questione, e Paz (2018, 62-64).

rintracciare in una setta ebraica della valle del Giordano che si sarebbe stabilita in Babilonia al più tardi nel II sec. d.C., avendo il tempo di assimilare numerosi elementi della religione babilonese, entrando in contatto col manicheismo e integrando i tratti occidentali con altri più spiccatamente orientali e iranici (Rudolph 2012 per una sintesi dei suoi studi precedenti). L'origine palestinese dei Mandei è stata sostenuta con vigore anche da Macuch (1965b), che, oltre ad ampliare la discussione linguistica di Lidzbarski (Macuch 1965b, 82-109), ha addotto a favore della tesi occidentale lo studio di *Harān Gawāitā* e delle citazioni di Gerusalemme presenti nella letteratura religiosa, facendo ricorso anche a fonti arabe che documentano il legame dei Mandei con Harran (Macuch 1965b, 110-131). Un compromesso è stato invece elaborato da Yamauchi (1970), che, partendo dall'analisi dei paralleli tra la letteratura religiosa mandaica e i testi gnostici, ha ritenuto che i Mandei siano originari della Palestina ma che la loro dottrina sia priva di influenze occidentali, specialmente ebraiche. Il loro viaggio si sarebbe snodato tra Antiochia, Harran e l'Adiabene, da dove, in polemica col crescente successo del cristianesimo, si sarebbero diretti verso sud: è infatti in Babilonia che la loro dottrina si sarebbe consolidata definitivamente. Dal punto di vista linguistico, Beyer (1984, 61-62) ha invece datato la composizione dei primi testi dei Mandei all'età arsacide, in aramaico d'impero ("*arsakidisch*"), cui sarebbe seguita una redazione definitiva in mandaico vero e proprio. L'aramaico d'impero sarebbe stato adottato dalla comunità in Mesopotamia meridionale, dopo la migrazione dalla Palestina attraverso Harran. Più di recente Buckley (2008, 30) ha posto l'accento sul carattere di luogo mitico dello "Harran interiore", rielaborazione del Wadi Ḥawran tra le attuali Siria e Giordania, la via attraverso la quale i Mandei sarebbero giunti in Mesopotamia dalla Palestina. I Mandei si sarebbero identificati, e sarebbero anche stati identificati dall'esterno, come una delle comunità ebraiche mesopotamiche (Buckley 2008, 33), finché attorno al 30/40 d.C. sarebbero stati coinvolti nei tumulti verificatisi in Babilonia contro Artabano II, che avrebbe favorito la loro migrazione in Media. La posizione strategica della Media lungo la Via della Seta, unita alla loro permanenza piuttosto lunga, avrebbe favorito l'assimilazione di tratti zoroastriani, ebraici, cristiani e antico-babilonesi, rielaborati in forma originale prima del loro ritorno in Mesopotamia (Buckley 2008, 42-44)¹⁶⁰.

Diversamente, una rianalisi più recente punta alla Mesopotamia come luogo d'origine dei Mandei e respinge una migrazione dalla Palestina o da altrove. Innanzitutto, molte perplessità sono suscitate dall'utilizzo di *Harān Gawāitā* come fonte storica: pur essendo ritenuto dai Mandei un resoconto veritiero della propria storia (Drower 1953a, V), il testo non può essere ascritto a una vera e propria tradizione storiografica, in quanto, oltre alla sua incompletezza, sono la tradizione testuale

¹⁶⁰ Si osservi però che la stessa Buckley ammette (2008, 33) che la sua ipotesi, che vede la Media quale vera e propria culla del mandeismo, potrebbe presumere uno stanziamento dei Mandei in Babilonia di ben più lungo corso.

incerta e il suo tono marcatamente mitico a non consentire di considerarlo una fonte affidabile (Lupieri 2008, 138-141). Un elemento ancora più interessante in questo frangente è però il dato linguistico: il mandaico è una varietà puramente orientale, permeata di influenze accadiche dalla fonologia al patrimonio lessicale e non preserva nessun tratto riconducibile all'aramaico occidentale o al siriano, come invece sarebbe legittimo aspettarsi dopo una permanenza in aree dominate da queste varietà linguistiche (Kaufman 1974, 163; Müller-Kessler 2004, 51-52; 58-59). Inoltre, la presenza in mandaico di prestiti iranici preservati nella loro forma partica (Widengren 1960, 89-108) testimonierebbe la presenza dei Mandei in Mesopotamia in quell'epoca¹⁶¹. Agli argomenti fonologici e morfologici si può unire la discussione sull'origine della grafia mandaica, che ha il suo *Sitz im Leben* nella Mesopotamia meridionale, in quanto sviluppo locale della grafia dell'aramaico d'impero.

È però il dato culturale quello più probante per l'individuazione dell'origine babilonese dei Mandei. La ricchezza di teonimi ed elementi religiosi assimilati dalla teologia tardo-babilonese costituisce forse la prova più evidente della necessità di postulare una stretta vicinanza dei Mandei all'ambiente templare babilonese nella fase costitutiva della comunità. La posizione di Müller-Kessler (2004, 54-60), già formulata in Müller-Kessler-Kessler 1999 e ripresa in studi successivi, è che i Mandei, rappresentanti di una tradizione culturale aramaica parallela a quella accadica, sarebbero stati parte della popolazione babilonese tardo-arsacide e avrebbero formulato la loro dottrina e redatto il loro repertorio magico in apposite scuole scribali che convivevano a stretto contatto coi santuari babilonesi, da cui deriverebbe l'evidente assimilazione non solo di tratti linguistici e letterari ma anche di interi concetti religiosi¹⁶². La recente disamina di van Bladel (2017), invece, utilizza principalmente fonti siriane e arabe e sostiene che il mandeismo sarebbe nato in età sasanide, conseguentemente alla chiusura definitiva dei santuari babilonesi e in accordo con la nascita, nella stessa epoca, di movimenti che rispondevano alla necessità da parte della popolazione di supplire ai loro “*ancestral cults*” ormai eradicati dal potere centrale (van Bladel 2017, 113-114)¹⁶³.

¹⁶¹ Si vedano lo *status quaestionis* e le osservazioni sulla necessità di affiancare l'analisi puramente linguistica a quella socio-culturale in Mancini (1995, 82-86); lo studioso aderisce all'idea della migrazione dei Mandei da Occidente. La questione sarà ripresa nel cap. 3.3.

¹⁶² Morony (2007, 11) propone che i Mandei siano nati da un sostrato babilonese sottoposto a influenze gnostiche dopo il III sec. L'origine mesopotamica dei Mandei viene sostenuta anche da Lupieri (2008, 138-141), che però rilegge i miti fondativi mandei, tra cui *Harān Gawāitā*, quali prodotti di una forte polemica anticristiana e antiebraica. Il mandeismo sarebbe il risultato di un movimento cristiano-gnostico mesopotamico che avrebbe fatto riferimento alla Palestina solo in termini letterari, senza implicare alcuna effettiva migrazione, ma che invece si sarebbe sviluppato in Characene. Il dio principale della regione, Bihram, sarebbe stato posto a capo del rito fondamentale, ossia il battesimo (Lupieri 1993, 157-195, specialmente 192-193). Cf. le critiche di Buckley (2008, 35-36) all'argomentazione piuttosto nebulosa di Lupieri.

¹⁶³ Le testimonianze relative ai culti mesopotamici vengono pressoché ignorate da questo studio. Il quadro che ne

2.2.3. Coppe e amuleti mandaici

2.2.3.1. Storia degli studi

La storia degli studi relativi alle coppe e agli amuleti mandaici è stata già parzialmente presentata nel corso della discussione generale. L'elenco delle pubblicazioni consente di seguire le tappe dell'edizione di questi testi, caratterizzate da approcci differenti.

Le prime coppe mandaiche furono pubblicate da Pognon (1894, da Bismaya/Adab; 1898, 31 coppe da Khouabir, nei pressi dell'Eufrate), che corredò le edizioni con ottime copie. Le coppe da Khouabir, attualmente disperse, testimoniano alcune delle modalità di fruizione di questi manufatti nel medesimo sito. Diversi duplicati furono preparati per clienti diversi; inoltre, benché gli esatti contesti di rinvenimento non siano noti, alcune coppe sono espressamente designate “per il cimitero” e provengono con ogni probabilità da sepolture. Da Nippur, e da contesti archeologici documentati, provengono tre coppe mandaiche (*AIT* n°38, 39, 40). A queste si accompagnano edizioni di coppe conservate in svariati musei e di provenienza incerta. Le coppe pubblicate fino al 1967, oltre all'amuleto in piombo de Vogüé (Lidzbarski 1909) sono ripubblicate in *MIT*¹⁶⁴. Un altro corpus di 40 coppe è incluso nell'edizione della collezione del British Museum (Segal 2000, 103-146), che va consultata con l'ausilio di Müller-Kessler 2001-2002 e Ford 2002a. *ZHS* contribuisce con alcune coppe mandaiche da Nippur e i relativi paralleli, editi e inediti; si veda anche la recente pubblicazione delle coppe del Vorderasiatisches Museum (Bhayro-Ford-Levene-Saar 2018). Prosegue tuttora la pubblicazione di coppe in collezioni private: si veda ad esempio Morgenstern 2012, pubblicazione preliminare delle coppe mandaiche nella collezione Moussaieff; la pubblicazione delle coppe mandaiche nella collezione Schøyen è in preparazione da parte di J. N. Ford e M. Morgenstern.

La storia delle ricerche sugli amuleti è stata sintetizzata da Müller-Kessler (1999a, 197-198). I primi amuleti in piombo noti agli studiosi occidentali provengono da Tell Abu Šaḍr, nei pressi dello Šaṭṭ al-‘Arab, dove ne furono rinvenuti otto¹⁶⁵ in urne poste in tombe; il verso di uno di questi fu pubblicato da Dietrich (1854), che vi lesse un testo arabo. Altri dodici amuleti in piombo, oro e argento furono rinvenuti nei pressi di al-Qurna, ancora in prossimità dello Šaṭṭ al-‘Arab, attorno al 1920, in un recipiente in piombo sigillato con bitume e sepolto sotto il piano di calpestio di un edificio privato: i testi formano un archivio appartenente a un certo “Māh-Ādur-Gušnasp detto

risulta, per quanto innovativo, è pertanto incompleto. La questione, con le posizioni espresse al riguardo da vari studiosi, sarà ampiamente ripresa nel cap. 3.

¹⁶⁴ L'autore però non inserisce tutti i duplicati di Pognon (1898).

¹⁶⁵ Attualmente al British Museum, ma almeno quattro risultano dispersi (Müller-Kessler 1999a, 197 nota 2).

Bewazig, figlio di Mama” o ai suoi genitori, Mama e Šābur figlio di Narsaydukht¹⁶⁶. Sono questi gli unici rinvenimenti documentati di più amuleti metallici sigillati in un recipiente¹⁶⁷; un altro rinvenimento *in situ* è quello di un frammento sotto la soglia di un edificio privato sasanide a Tell Baruda/Coche, nei pressi di Ctesifonte (Franco 1982). Gli amuleti sono spesso pubblicati solo parzialmente; si vedano i passi di amuleti tuttora inediti in vari contributi di Ch. Müller-Kessler citati in seguito¹⁶⁸. È stato annunciato il primo volume dell’edizione degli amuleti del British Museum (Müller-Kessler *in preparazione*); è altresì in corso la pubblicazione degli amuleti della collezione Schøyen (Morgenstern 2015; Morgenstern-Schlüter 2016; Abudraham-Morgenstern 2017). Si ha anche notizia di altri amuleti inediti¹⁶⁹.

2.2.3.2. Coppe e amuleti metallici editi

In mancanza di una numerazione sequenziale, si elencano di seguito le coppe e gli amuleti metallici mandaici pubblicati sinora, che costituiscono il corpus di riferimento del presente studio. Non tutti questi testi verranno citati nel corso della tesi perché non in tutti si riscontrano teonimi ed elementi religiosi di derivazione babilonese.

| Publicazione | Numero di coppe | Ripubblicazione / note |
|--|-----------------|---|
| Pognon 1894 | 1 | Da Bismaya. <i>MIT</i> n°17. |
| Pognon 1898 | 31 | Da Khouabir. N°1 = <i>MIT</i> n°1; n°2 = <i>MIT</i> n°2; n°3 = <i>MIT</i> n°3; n°7 = <i>MIT</i> n°4; n°13 = <i>MIT</i> n°5; n°14 = <i>MIT</i> n°6; n°15 = <i>MIT</i> n°7; n°16 = <i>MIT</i> n°8; n°18 = <i>MIT</i> n°9; n°22 = <i>MIT</i> n°10; n°23 = <i>MIT</i> n°11; n°24 = <i>MIT</i> n°12; n°27 = <i>MIT</i> n°13; n°28 = <i>MIT</i> n°14; n°29 = <i>MIT</i> n°15; n°31 = <i>MIT</i> n°16. |
| Lidzbarski 1902, 89-106 | 5 | n°I = <i>MIT</i> n°18; n°II = <i>MIT</i> n°19; n°IV = <i>MIT</i> n°20; n°V = <i>MIT</i> n°21. |
| De Morgan 1904 Planches I-II (solo foto) | 2 | Da ‘Amāra e canale Al-Ġarrāf. Una duplica Segal 2000 n°104M, si veda |

¹⁶⁶ Anche questi sono conservati al British Museum.

¹⁶⁷ Per altri rinvenimenti comparabili, contenenti però amuleti non più leggibili, è stata anche avanzata l’ipotesi che si trattasse di proto-batterie in grado di generare elettricità a basso voltaggio e che fossero utilizzate nella lavorazione dei metalli (Winton 1962; cf. la corretta interpretazione di Paszthory 1989).

¹⁶⁸ Passi di alcuni amuleti del British Museum sono citati già nell’edizione del *Libro di Giovanni* (Lidzbarski 1915).

¹⁶⁹ “*Two dozens*” di proprietà di uno sheikh (*t’rmyd’?*) Mandeo iracheno (Müller-Kessler 1999a, 198 nota 14); uno nella collezione Ligabue, Venezia (Müller-Kessler 2004, 60; 2012, 7); uno in una collezione privata a Monaco, il cosiddetto München-Bleirolle (*ZHS*, 142; si veda l’Appendice, cap. 12.2.3., per alcune sezioni); uno rinvenuto *in situ* a Kiš (Müller-Kessler 2017a, 66); due all’Ashmolean Museum di Oxford (Müller-Kessler 2017a, 67).

| | | |
|--|---|---|
| | | Ford 2002a, 260. |
| <i>AIT</i> n°38, 39, 40 | 3 | Da Nippur. N°38 = <i>MIT</i> n°23; n°39 = <i>MIT</i> n°24; n°40 = <i>MIT</i> n°25. |
| Driver 1930 | 1 | Dai pressi di Nippur. |
| Gordon 1937 M, N, O | 3 | O da Kutha. M = <i>MIT</i> n°26; N = <i>MIT</i> n°27; O = <i>MIT</i> n°28. |
| Borisov 1939 | 1 | Fain-Ford-Lyavdanskij 2016 n°VII. |
| Gordon 1941b, coppe Fitzwilliam, Hilprecht h, Malmö, Princeton. Solo menzionate le coppe Metropolitan 32.150.89 e Louvre <i>uncatalogued</i> | 6 | Coppa Malmö da Hamadan. Coppa Hilprecht h da Nippur. Fitzwilliam = <i>MIT</i> n°29; Hilprecht h = <i>MIT</i> n°30 = <i>ZHS</i> n°30; Malmö = <i>MIT</i> n°31; Princeton = <i>MIT</i> n°32. Coppa Fitzwilliam ripubblicata in Müller-Kessler 1999a, 202-204. |
| Gordon 1951, 309-310 | 1 | Da Hamadan. |
| <i>MIT</i> | 32 coppe + amuleto de Vogüé | |
| McCullough 1967 C, D, E | 3 | |
| Yamauchi 1967-1968 | 1 | <i>MIT</i> n°33. Ripubblicata in Müller-Kessler 1996. |
| Delcor-Aggoula 1986 | 1 | Apparentemente non nell'elenco di Gordon 1941b, 352-353. |
| Hunter 1994 | 2 | Rilette in Müller-Kessler 1999a, 198 nota 15. |
| Hunter 1997-1998, 114-119 | 1 | Da Tell Assafa. Ripubblicata in Hunter 1998, 103-108. |
| Segal 2000, 103-146 | 40 | Luoghi di rinvenimento alle pag. 35-39. Da consultare con Müller-Kessler 2001-2002; Ford 2002a. SI veda l'edizione per eventuali coppe già pubblicate in precedenza. Ford 2002b ripubblica n°084M. |
| Gorea 2001, 73-78 | 1 | |
| Moriggi 2001 | 5 | |
| Jursa 2001-2002 | 1 | Duplicato di Segal 2000 n°081M. |
| <i>ZHS</i> n°38-41; 38a; 40a-b-c-d; 41a-b-c-d-f; 1A; 2A | 17 + ripubblicazione dell'amuleto dal Khuzistan (a) e del manoscritto DC 43 | Da Nippur. Cf. Morgenstern 2010; Gzella 2006a. |
| Morgenstern 2011 | 1 | Parallelo di Segal 2000 n°079A. |
| Morgenstern 2012 | 9 | Citazione di passi; pubblicazione preliminare all'edizione. |
| Abu Samra 2013 | 1 | |
| Abudraham 2014 | 3 | |
| Faraj 2017 | 1 | Da Babilonia. |
| Ford-Abudraham 2018, 100-106 | 2 | |

| | | | |
|---|------|---|--|
| Bhayro-Ford-Levene-Saar n°VIII; IX; X; XI ¹⁷⁰ | 2018 | 4 | |
|---|------|---|--|

Tabella 6: Coppe mandaiche edite.

| Pubblicazione | Numero di amuleti | Ripubblicazione / note |
|-------------------------------|--------------------------|--|
| Dietrich 1854 | 1 | Pubblicazione parziale. |
| Lidzbarski 1909 | 1 | <i>MIT</i> n°22. Detto amuleto de Vogüé. Archivio di Pir Nukrāya (Müller-Kessler 1999a, 198; <i>in preparazione</i>). |
| Macuch 1967 | 1a-e | |
| Macuch 1968 | 2a-d, 3a-b, 4a-e | |
| Caquot 1972 | 1 | Detto amuleto Leroy. |
| Naveh 1975 | 1 | |
| Franco 1982 | 1 | Da Tell Baruda / Coche. |
| Greenfield-Naveh 1985 | 1a-d | Dal Khuzistan iraniano. 1a è ripubblicato in <i>ZHS</i> n°41e e detto Khuzistan-Bleirolle. |
| Müller-Kessler 1996 | 1 | Archivio di Pir Nukrāya. |
| Müller-Kessler 1998a | 1 | Da al-Qurna. Archivio di Māh-Ādur-Gušnasp. |
| Müller-Kessler 1998c, 337-341 | 1 | Forse dal Khuzistan. Detto Macuch-Nachlass M1. |
| Müller-Kessler 1999a, 199-202 | 1 | Pubblicazione parziale di BM 132947+. Archivio di Pir Nukrāya. |
| Müller-Kessler 1999c | 2 | Pubblicazione parziale di BM 135794 (= IA). Da al-Qurna. Archivio di Māh-Ādur-Gušnasp. Il secondo amuleto è noto come Christies-Bleirolle. |
| Müller-Kessler 2002a, 205-206 | 1 | Pubblicazione parziale di BM 135793 (II = 2Ab). Da al-Qurna. Archivio di Māh-Ādur-Gušnasp. |
| Müller-Kessler 2002e | 1 | Pubblicazione parziale di BM 135794 (II:10-109 = 1Ac). Da al-Qurna. Archivio di Māh-Ādur-Gušnasp. |
| Müller-Kessler 2010 | 2 | Due varianti dello stesso incantesimo. Il primo è noto come amuleto Kelsey, il secondo come amuleto <i>Babylon</i> . |
| Morgenstern 2015 | 1 | |
| Morgenstern-Schlüter 2016 | 1 | |
| Abudraham-Morgenstern 2017 | 3 | Probabilmente parti di un unico amuleto. |

Tabella 7: Amuleti mandaici in metallo editi.

È già stata sottolineata l'importanza di coppe e amuleti come fonti per il mandaico pre-classico, di cui contribuiscono ad affermare la piena dignità (Morgenstern 2012, 165-169; Abudraham 2017a).

¹⁷⁰ Di queste coppe si dà un'edizione completa. Si vedano anche nella sezione "Catalogue" le voci n°2(?), 15, 23, 31, 35, 41, 45, 47(?), 87, 92, 97.

È opinione condivisa che i testi risalgano alla tarda età sasanide, come dimostrano i pochi che non provengono dal mercato antiquario. Lidzbarski (1909, 350) propose che l'amuleto de Vogüé fosse più antico delle coppe di circa due secoli per via di tratti linguistici arcaici (ad es. la grafia *m'nd'* anziché *m'nd'* o il prefisso *l-* per l'imperfetto 3 m.s.) e lo datò attorno al 400 d.C. In realtà, <'> etimologica è ben attestata nel corpus (Abudraham 2017b, 203) e non può essere quindi considerata come un indicatore cronologico univoco.

È dimostrato che almeno una parte dei testi su coppa e lamina metallica consista in copie di *Vorlagen* più antiche¹⁷¹. Proprio l'accuratezza della trasmissione dei testi magici è una delle caratteristiche salienti della tradizione scribale mandaica, che consente di determinare la preservazione di formule o intere sezioni di incantesimi o liste di demoni anche a distanza di molti secoli, fatta salva l'inevitabile presenza di passi corrotti perché verosimilmente non più compresi dagli scribi. Il corpus di amuleti su rotoli in carta copiati nel XIX e XX sec. fornisce un caso esemplare: pur contenendo passi corrotti e talora completamente travisati, forniscono spesso paralleli e varianti di testi noti da esemplari più antichi. La più ricca collezione è quella raccolta da Lady Drower e attualmente a Oxford, di cui la stessa studiosa redasse un catalogo (Drower 1953b, 38-39). Tra i testi editi, quelli più rilevanti per questo lavoro sono:

- DC 21: *š'pt' d-pyšr' d-'yny'* o *Scroll for the Exorcism of the Eyes* (Drower 1937b; 1938a). Si tratta di un lungo incantesimo contro il malocchio, molto diffuso tra i Mandei e noto da un certo numero di copie tarde (Drower 1938a, 18); alcune sezioni sono già attestate su amuleti in piombo dell'archivio di Māh-Ādur-Gušnasp (Müller-Kessler 2002c, 196-199 per BM 135793 II; 2002e per BM 135794 II). A una lunga *historiola* (righe 9-318) che definisce il carattere dell'Occhio e che assegna, tra gli altri, un ruolo di particolare importanza a Bēl, seguono diverse formule, alcune delle quali ricorrono anche nel *Book of Black Magic* (Drower 1943)¹⁷².
- DC 43: non completamente edito, *š'pt' d-q'š'tyn'* "Incantesimo contro le convulsioni". *ZHS*, 141 dà una sintesi degli studi precedenti e stabilisce una nuova numerazione delle nove sezioni che compongono il testo, già numerate A-J da Lady Drower ma non separate in sottoparagrafi. Per l'incantesimo Aa, l'unica sezione del testo pubblicata, sono noti paralleli con amuleti in piombo: si veda Caquot (1972) per l'edizione sinottica tra l'amuleto Leroy e due incantesimi di DC 43 (n°I, righe 1-66 = Aa; n°II, righe 72-115 = Ab); in *ZHS*, 136-141 si segnalano ulteriori paralleli nell'amuleto dal Khuzistan (Greenfield-Naveh 1985 sezione a) e si presenta una nuova scansione del testo di DC 43 Aa (righe 1-71).

¹⁷¹ Si veda il cap. 3.3. per la probabile datazione di parti di queste alla prima età sasanide.

¹⁷² Si veda Müller-Kessler (1999-2000, 300-302) per il lessico specifico pertinente al malocchio.

- DC 45 e 46: raccolta di incantesimi pubblicata da Lady Drower nel 1943 col titolo di *Book of Black Magic*. Il nome riprende l'espressione mandaica *h'ršy' byšy'* "magia malvagia" e indica una raccolta di incantesimi suddivisi per gruppi tematici: curativi; per favorire la gravidanza e proteggere il feto; per colpire nemici e demoni; per far calmare un bambino; per proteggere uccellatori e pescatori; incantesimi d'amore; incantesimi per separare due amanti (Drower 1943, 150; Saar 2013, 249-250). Sebbene la qualità delle copie sia piuttosto bassa, sia in quanto a stato di conservazione sia per i numerosi errori scribali, la raccolta testimonia una trasmissione di formule di origine tardo-antica relativamente fedele all'originale, in cui si continuano a riconoscere elementi babilonesi. Si veda ad esempio nell'incantesimo n°28 (Drower 1943, 169; 181) l'occorrenza di *nyryg mn p'ršwp'* "Nerig di Borsippa"¹⁷³, forma corrotta per "Nabû di Borsippa" (Drower 1943, 169 nota 1)¹⁷³.
- DC 47: *š'pt' d-š'mbr'* o *Phylactery for Rue* (Drower 1946). Il testo pone sotto giuramento la ruta, pianta medicinale dai molteplici impieghi, per farle contrastare uno spirito malvagio (*rwh' byšt'*) responsabile di varie malattie. A una breve introduzione canonica segue una *historiola* che ha come protagonista la ruta personificata: a questa viene inizialmente attribuita una genealogia che la fa discendere da sole e luna¹⁷⁴; essa successivamente viene posta sotto giuramento¹⁷⁵ e il testo prosegue: "la Signora degli dei e degli uomini (= Dlibat) ti prese e ti condusse presso gli dei maschili e le Ištar femminili e diede testimonianza favorevole su di te"¹⁷⁶ (Drower 1946, 326,5/10-7/3¹⁷⁷). L'influenza accadica si manifesta con evidenza ancora maggiore nelle prescrizioni rituali con cui si chiude la prima parte del testo, che prevedono l'assunzione della ruta in unione alla recitazione dell'incantesimo (Müller-Kessler 1999d, 345), e nella successiva lista di malattie di cui lo spirito malvagio è responsabile. Ogni malattia è descritta in un paragrafo strutturato con protasi e apodosi, alla maniera degli omina accadici¹⁷⁸, e le parti del corpo colpite sono elencate procedendo dalla testa ai piedi. Alla lista delle malattie seguono formule con cui si rinnova il giuramento imposto alla ruta, menzionando anche i demoni che dovrà annientare.

¹⁷³ Si veda il cap. 6.4.1.

¹⁷⁴ *š'myš wšyr' ldyl'k nyhwn mr'by'n' my' wnw'r' l'k mr'by'n wzyq' w'y'r ldyl'k n'sym* "Šamiš e Sira [la Luna] siano i tuoi genitori adottivi; acqua e fuoco siano la tua balia; vento e aria soffino sopra di te".

¹⁷⁵ *bbyl w'nbw m'ry' l'hy' wbnryg m'ry' h'yl' wz'yn'* "per Bēl e Nabû signori degli dei, e per Nerig signore della forza e dell'arma".

¹⁷⁶ *ns'bt'k m'r't l'hy' w'n'sy' 'st'b'b'k l'l'hy' zykry' wl'styr't' nwqb't' wšyhd't l'k l't'b.*

¹⁷⁷ Si adotta qui la numerazione usata in Müller-Kessler (1999d): numero di pagina, numero di riga/numero parola.

¹⁷⁸ Drower (1946) interpreta la congiunzione '(y)n che dà inizio a ciascun paragrafo come una particella asseverativa "Yea". Cf. Müller-Kessler (1999d, 345-346 nota 23). Per la tradizione degli omina di ambito astronomico nel *Libro dello zodiaco*, si vedano Müller-Kessler (1999c, 435-439) e, più in generale, Rochberg (1999-2000).

Oltre ai paralleli tra amuleti redatti su supporti diversi e separati anche da oltre un millennio, ne sono stati riconosciuti di sostanziali anche tra coppe e amuleti. Come osserva Müller-Kessler (1999a, 199), tali corrispondenze non sorprendono. Le formule denominate ‘*refrain*’ da Segal (2000) dimostrano la circolazione dei modelli testuali e il fatto che gli scribi facessero riferimento ad appositi repertori da cui selezionavano i passi più adatti ai singoli casi che venivano loro sottoposti. I paralleli possono verificarsi su molteplici livelli: talora intere sezioni sono riportate in forma sostanzialmente identica, fatto salvo per alcuni passi corrotti, come la *historiola* di Buznay/Bguzan-Lilit, figlia di Zanay-Lilit, attestata in una coppa (Yamauchi 1967-1968) e nell’amuleto dell’archivio di Pir Nukrāya BM 132948 (Müller-Kessler 1996); altri paralleli interessano i demoni menzionati negli incantesimi. La struttura generale della formula prevede l’elencazione di azioni atte a sopprimere uno o più demoni, che in molti casi ricorrono in sequenze fisse: si vedano quelle presentate in forma sinottica in Müller-Kessler 1999a, 206-208, cui si può aggiungere ad esempio l’attestazione nella coppa Segal 2000 n°107M:15’-17’ di “Nerig di Kaškar” e “[Nešrā di Ka]škar”, preceduti da una lacuna in cui si potrebbe integrare “Nerig del fiume Kuptia” (BM 132947+:170’-171’, Müller-Kessler-Kessler 1999a, 79; coppa MS 2054/23:4-5, Ford 2002a, 269) o “Nabû di Borsippa” come in DC 46 VII.27 (Drower 1943, 168; Greenfield 1984, 81-82).

I casi di sequenze di demoni che ricorrono in forma standardizzata sono di estrema importanza poiché puntano al tipo di *Vorlage* usata dagli scribi. La lunga lista di esseri demoniaci testimoniata dagli amuleti BM 132947+ e BM 132954, detta *Great Mandaic Demon Roll* o *Große Dämonenrolle* e che consta di oltre 360 demoni con epiteti geografici (Kessler 2008, 477)¹⁷⁹, oltre a fungere da termine di confronto per le attestazioni di demoni in incantesimi mandaici, indica la consultazione da parte degli scribi di repertori in cui queste liste erano standardizzate. Se per la maggior parte delle formule si può immaginare che fossero imparate a memoria e che quindi potessero essere soggette a un certo tasso di variabilità, la lunghezza e la complessità di queste liste rendono più plausibile che siano state copiate da una fonte scritta. La lista di BM 132947+ e BM 132954 non è l’unica esistente, come provano le porzioni di liste di demoni in Levene-Bohak 2012, non combacianti con quelle già menzionate e perciò estratte da altre fonti.

2.2.3.3. *Caratteristiche testuali: struttura e tratti stilistici*

Gli incantesimi mandaici condividono tratti strutturali con quelli in altre varietà dell’aramaico:

¹⁷⁹ Tuttora inedita nella sua interezza. Pubblicata in parte in Müller-Kessler (1998b) e (1999a, 199-208); alcuni passi sono citati in diversi contributi della medesima studiosa. La pubblicazione è prevista in Müller-Kessler (*in preparazione*).

un'introduzione e una conclusione che fungono da cornice; la frequente inclusione di una *historiola*; la presenza di una o più formule. Altre caratteristiche però, sia strutturali sia stilistiche, li rendono ben riconoscibili e consentono di individuare la presenza di una *Vorlage* mandaica anche alla base di testi, o porzioni di questi, redatti in altre varietà¹⁸⁰. I caratteri fondamentali della natura originale del corpus mandaico, possono essere enumerati come segue: il frequente ricorso a figure superiori, concetti religiosi e talora passi di opere sacre mandaiche; le numerose influenze babilonesi nella demonologia, nel formulario e nel lessico specifico; influenze iraniche, anche se dibattute, nella demonologia e nel lessico. L'influenza ebraica è invece piuttosto limitata e si riscontra nell'assimilazione di alcune formule fisse, ad esempio il conclusivo *amen amen selah*, nomi di angeli o alcune attestazioni della pratica del divorzio demoniaco tramite il *geṭ* (ad es. Lidzbarski 1902 n°IV; Segal 2000 n°098M sembra in realtà la trascrizione di un testo interamente di origine ebraica; Folmer 2016, 291-292). Tra questi tratti, i più commentati sono la presenza di *historiolae* molto sviluppate e lunghe liste di demoni, e, sul versante stilistico, l'uso di figure retoriche di derivazione accadica, oltre a topoi e un lessico tipici di questo corpus (Müller-Kessler 1999-2000, 296-297). La struttura standard degli incantesimi mandaici è illustrata in sintesi in Müller-Kessler (1999a, 205).

Le *historiolae* degli incantesimi mandaici sono spesso molto vivaci e talvolta in forma dialogica. L'essere superiore incaricato di sconfiggere i demoni parla in prima persona e detta il passo della narrazione. Questi è solitamente Ptahil o uno 'Utra quale Hibil, ma può essere a sua volta un demone opportunamente posto sotto giuramento, come si vedrà nei capitoli a seguire (ad es. i casi di Nerig e Nanay).

Una *historiola* mandaica esemplare è quella di Buznay- o Bguzan-Lilit figlia di Zanay-Lilit, attestata in una coppa, con cliente Farrokhzād figlio di Kumay, e in un amuleto dell'archivio di Pir Nukrāya (Yamauchi 1967-1968; Müller-Kessler 1996). Nella storia, narrata inizialmente in prima persona dal demone Bābgun-Abugdānā, la Lilit agisce come *succubus* e si annida col suo esercito di 360 demoni nella casa del cliente: prende le sembianze della moglie e ha rapporti con lui, uccidendone i figli fino a provocare l'allontanamento della vera moglie, accusata di adulterio e trattata come tale benché di fatto innocente. La donna, per scacciare la Lilit, si rivolge al potente re dei demoni Buznay, il quale invia i suoi due figli Gubaq-Dēw e 'Uz, che a loro volta constatano che la casa è caduta in totale rovina. La vicenda si conclude con una vera e propria scena di esorcismo in cui la Lilit viene afferrata, annientata e costretta ad abbandonare la casa.

¹⁸⁰ Si veda *infra* (2.2.3.4.).

Una *historiola* ancora più articolata è presente nell'amuleto de Vogüé (Lidzbarski 1909). Il testo è di grande complessità narrativa e non è privo di passaggi apparentemente incoerenti e probabilmente ellittici, attribuiti da Lidzbarski (1909, 351) alla ripresa non perfettamente accurata di un modello originario. Lo scriba avrebbe avuto delle difficoltà a ricordarsi il testo e da questo deriverebbero le incongruenze che si possono osservare in relazione ai personaggi nominati e alle loro esclamazioni. L'amuleto, che consta di due incantesimi separati (righe 1-114 e 115-278), assicura protezione a Pir Nukrāya bar Abandukht; si nomina anche Yukabar bar Anošag, probabilmente un secondo cliente che beneficia dell'incantesimo, forse un familiare del primo¹⁸¹. Nel primo incantesimo, lo 'Utra Hibil (riga 28) narra di essere giunto alla porta di Pir Nukrāya e aver trovato miseria e devastazione. Alle righe 49-73 la Vita si rivolge a Yawar ("lo splendente"), lo arma e lo incarica di sconfiggere i demoni che infestano la casa e il villaggio di Pir Nukrāya e Yukabar. Alle righe 74-114, Hibil parla in prima persona: dapprima descrive le armi e i poteri che gli vengono dati dalla Vita, poi si dirige verso i responsabili del dolore arrecato ai clienti, ossia i Sette, allontanandoli dalla casa e sigillandone l'accesso. Nel secondo incantesimo, la *historiola* è ancora più vivida. Alle righe 119-146 Hibil agisce da messaggero per conto della Vita. Hibil interroga Šamiš sulle ragioni dello sconvolgimento sulla terra, ma questi è reticente e rinvia Hibil a Sīn. Anche Sīn però è reticente e dà la colpa ai Sette; successivamente richiama il Mlaka Qarqiel, "signore della sfortuna e della distruzione", per chiedergli chi sia il responsabile. Qarqiel rivela che l'ordine gli è stato impartito da Šamiš stesso. L'interrogatorio prosegue alle righe 146-181: Hibil si arma nuovamente e interroga più duramente Qarqiel, chiaramente corresponsabile. Per via della sua reticenza, Hibil interroga altrettanto duramente il Mlaka Harbiel¹⁸², facendo ricorso ai suoi poteri e invocando la Vita per terrorizzarlo e renderlo inoffensivo, tanto che Harbiel alla fine cede e dichiara di essere disposto a rimuovere tutto il male e la sfortuna dalla casa di Pir Nukrāya (182-193). Dalla riga 194 alla 240, Hibil insiste e cerca di scoprire il segreto di Harbiel e le azioni malvagie che svolge di notte. Harbiel si rifiuta: i segreti sono sotto la custodia dei demoni Ruha e Yurba. Hibil insiste, minaccia Harbiel e lo allontana definitivamente facendogli ammettere la sconfitta. Nella conclusione (240-278) l'ordine viene ristabilito e si garantisce l'invulnerabilità della casa.

Gli incantesimi mandaici preservano spesso lunghe liste di esseri demoniaci, che, a seconda dei casi, devono essere "legati", "calpestati", "messi ai ceppi", "incatenati", "immobilizzati", "rovesciati", "confusi", "respinti" o annientati in altri modi. I Mandei si distinguono dalle altre

¹⁸¹ Yamauchi (*MIT*, 15) invece sostiene che "In text 22 Yokabar acts on behalf of the client Per Nukraya and seeks the aid of Manda d-Hiia for him. In the Erech cuneiform text a practitioner also functions on behalf of the afflicted client."

¹⁸² Il nome, parlante, si basa sul termine "spada".

comunità della Mesopotamia tardo-antica per la loro ricchissima demonologia, che influenzò significativamente i testi magici coevi. Già lo studio di riferimento sul tema (Furlani 1954a) individua elenchi di questi esseri nelle opere religiose e negli incantesimi pubblicati sino a quel momento, osservando che i demoni possono essere connotati come gruppo o individualmente, con nomi ed epiteti (Furlani 1954a, 391-393). I demoni mandaici spesso sono rappresentati come bramosi di carne e sangue umano, come negli incantesimi accadici *Utukkû Lemnūtu* o nella serie contro la Lamaštu (Müller-Kessler 1999-2000, 302-304); un altro loro tratto tipico è che si annidano nelle strade, nei mercati o in spazi aperti quali il deserto (Müller-Kessler 1999-2000, 304-305). I nomi delle principali classi di demoni mandaici, per richiamare il contributo di Furlani, dimostrano la compresenza di diversi apporti culturali: aramaici (Humria “spiriti degli amuleti/furie”¹⁸³; Sahria, demoni lunari; Mlakia “angeli”; Saṭana; Alahia “dei”; Prikia “altari” da *prakkā*, prestito dall’accadico *parakku*¹⁸⁴; Ruha), iranici (Dēw “demoni” da *dēw*; Patikria “idoli” da *pat(i)kar*), accadici (Šidia “demoni”, da *šēdu*; Lilit¹⁸⁵; Ištar (pl.) o “dee”, da *išartu*; Ekuria “demoni dei templi pagani”; Laṭābia, da *lā ṭābu*; Niula “*incubus/succubus*”, da *nālu*¹⁸⁶).

Altri demoni presentano un’individualità propria. È il caso innanzitutto dei Sette, direttamente provenienti dal sistema astrologico babilonese: Šamiš, D(e)libat, Nabû, Sîn, Kewan, Bēl, Nerig (Furlani 1948, 125-138). A questi si aggiungono demoni probabilmente di area iranica, come Bagdānā (Shaked 1985, 514-520) e Dan(h)iš (Müller-Kessler 2000). Questi nomi di demoni possono essere caratterizzati individualmente. Ciò può avvenire innanzitutto assumendo un nome proprio, che può essere un teonimo ereditato dai secoli precedenti, di origine babilonese o iranica, o un nome basato su una radice che esprime una delle malefatte del demone stesso (ad es. Taklat-Lilit, da *TKL* “essere senza figli”, Müller-Kessler 2001, 344-345). Al nome può aggiungersi un epiteto geografico solitamente espresso con *d-šry’* “che dimora ...”, oppure una descrizione del comportamento del demone, talora basata su una figura etimologica o un gioco di parole. Un altro fenomeno attestato è l’assimilazione tra demoni affini, talora in continuità con assimilazioni già attestate nel pantheon dei secoli precedenti, espressa dalla formula DN₁ ... *wqr’t lnpš’* DN₂ “DN₁ ... e che si chiama DN₂”.

Il cosiddetto amuleto del Khuzistan (Greenfield-Naveh 1985 d) offre un caso esemplare di lista di demoni accompagnati da epiteti che ne illustrano le prerogative. L’incantesimo è l’ultimo di una serie di quattro, redatti sulla medesima lamina di piombo per il cliente Aban figlio di Sisin-

¹⁸³ Si veda Furlani (1954a, 393-395) per le varie discussioni etimologiche; si aggiunga Niditch (1979).

¹⁸⁴ Shaked (1985, 512 nota 5) invece aderisce all’interpretazione di *prky’* quale prestito dall’iranico *parikā-*, medio-persiano *parīg-* “strega” (MacKenzie 1971, 65).

¹⁸⁵ Si veda il cap. 9.3.4.3.

¹⁸⁶ Si veda ZHS, 142 per una rassegna degli studi in merito. Shaked (1985, 512) propone che il nome derivi dall’iranico *nāl-* “lamento”.

Anāhīd. Le righe 4-16 offrono l’elencazione dei Sette: ogni pianeta è introdotto da *’kys wm ’k’s* “confuso e respinto” e per ciascuno si indicano i principali tratti:

1. Nel nome della Vita, salvezza
2. sia per Aban figlio di Sisin-
3. Anāhīd. Confusi i cieli
4. e respinta la terra; confuso
5. e respinto lo splendore di Šami-
6. š; confuso e respinto il brilla-
7. re di Delibat; confusa e re-
8. spinta la scrittura di Nabû; confu-
9. si e respinti il comando
10. e le “separazioni”¹⁸⁷ di Sīn;
11. confusi e respinti la forza
12. e il dominio di Kewan;
13. confusi e respinti la corona
14. e il regno di Bēl; con-
15. fusi e respinti la forza, l’arma
16. e il ferro di Nerig (...)

Segue l’elenco dei Dodici (d:16-41), ciascuno dei quali è preceduto da *’kys wm ’k’s hylh wr ’zh d-* “confusi e respinti la forza e il segreto di ...”, con poche varianti rispetto a questo schema¹⁸⁸. Il testo si chiude (d:41-47) con una sorta di breve paragrafo riassuntivo: ai pianeti e ai segni zodiacali è attribuita la responsabilità del malessere che affligge il cliente.

Altre liste paradigmatiche, già citate, sono quelle trascritte dai repertori a disposizione degli specialisti: la “Grande lista di demoni” (*Great Mandaic Demon Roll* o *Große Dämonenrolle*) di BM 132947+ e 132954 (Müller-Kessler 1999a, 199-200) e la lista in Levene-Bohak 2012. Si noti anche la lista inclusa nell’amuleto Leroy (Caquot 1972), che inizia con antiche divinità mesopotamiche (r. 29’-35’): *’syr nbw w’syr nyryg w’syr ’nn’y wš’dy’ w’syr ’str’ w’syr ’m’myt {’m’myt} ’syr ’trbwšnyt’ w’syr ’mwlyt (...)* “legato Nabû; legato Nerig; legate Nanay e Šadya¹⁸⁹; legata Amamīt; legata Tarbušnita; legata Mulit (...)” e prosegue con altri demoni (r. 36’-v. 7)¹⁹⁰. Una lista di tono omnicomprendente è quella dei demoni che, nella *Phylactery for Rue* (DC 47, Drower 1946), la ruta deve annientare. Una sezione riporta parimenti nomi di antiche divinità babilonesi e di area iranica: *kwl rwh ’wkw’l rwh ’n’n’y wkw’lhyn qyry’tḥ wkw’l rwh ’styr’ wkw’lhyn qyry’tḥ wkw’l rwh syn wkw’lhyn*

¹⁸⁷ Per il termine *dstwry’* si veda Shaked (1985, 513, s.v. *dstbyr’*), che individua l’origine nella pratica legale di ambito iranico e che vi assegna i significati “*authority, record, formula; dismissal*”. La grafia con <w>, anziché la più comune *dstbyr’*, indica la spirantizzazione di [b]. Si veda anche Ciancaglini (2008, 153).

¹⁸⁸ Si vedano le righe 31-33 “confusi e respinti la forza, il segreto e la violenza dello Scorpione”; righe 39-41 “confusi e respinti la forza, il segreto e la ‘cura’ dei Pesci”.

¹⁸⁹ Si riporta l’emendazione di Müller-Kessler (1998a, 86).

¹⁹⁰ La lista ha un parallelo nel manoscritto della collezione Drower DC 43 Aa:42-46 (Caquot 1972; *ZHS* n°41f, 138-142); si veda *ZHS*, 142 per commenti e per la presenza di un ulteriore parallelo, anche se parziale, nel München-Bleirole I Vs. b:1-7. Un passo identico è attestato anche nell’amuleto in piombo BM 135791 I (13Ab):1-28, inedito.

qyry'th wkwł rwh kyw'n wkwłhyn qyry'th wkwł rwh byl wkwłhyn qyry'th wkwł rwh nyryg wkwłhyn qyry'th wkwł rwh br 'ng'ry' wkwłhyn qyry'th wš'kb' 'wyr' w'dwn'y wd'nyš wz'kry' brspwhr' w'l'hy' wp'tykry' zykry' wkwłhyn rwhy' byš't' zykry' wnwqb't' (...) “ogni spirito; ogni spirito di Nanay e tutte le sue imprecazioni; ogni spirito di Astira¹⁹¹ e tutte le sue imprecazioni; ogni spirito di Sīn e tutte le sue imprecazioni; ogni spirito di Kewan e tutte le sue imprecazioni; ogni spirito di Bēl e tutte le sue imprecazioni; ogni spirito di Nerig e tutte le sue imprecazioni; ogni spirito del Demone del tetto¹⁹² e tutte le sue imprecazioni; Šakba Awira¹⁹³, Adonai, Daniš, Zakria Bar Spuhra (?)¹⁹⁴, Alahia, Patikria maschili e tutti i loro spiriti malvagi, maschili e femminili (...)” (Drower 1946, 331,3/1-8/3).

I tratti poetici della letteratura mandaica sono stati esaminati da Greenfield (1989), che ne ha riconosciuto la presenza anche nell'amuleto de Vogüé soprattutto nel caso di parallelismi e ripetizioni di intere espressioni, talora con l'uso di chiasmi (Greenfield 1989, 107). A queste figure si aggiunge il frequente uso di coppie di termini (Müller-Kessler 1999-2000, 297-300). È altresì particolarmente sviluppata la *variatio* semantica: spesso lunghe liste di termini danno enfasi a una stessa azione, come nel caso dei verbi usati per descrivere la soppressione dei demoni (Müller-Kessler 1999-2000, 306-308), nella descrizione del loro aspetto o delle loro malefatte, come il lessico relativo a urla, lamenti o ululati (coppa IsIAO 5205, Moriggi 2001, 211-215). Caratteristico è anche l'uso di anafore o ripetizioni di incipit di intere frasi: ancora Greenfield (1993) ha individuato in una di queste sequenze di espressioni l'esito mandaico di un antecedente babilonese attestato nella serie di incantesimi *Šurpû*, evidenziando l'origine accadica di questo espediente poetico¹⁹⁵.

Gli incantesimi mandaici si caratterizzano anche per il peculiare lessico magico e la presenza di concetti prettamente mandaici o di derivazione accadica. I topoi più ricorrenti riguardano le modalità di respingimento del malocchio, la caratterizzazione dei demoni come acquattati in strade e spazi aperti, desiderosi di cibarsi della carne e del sangue degli esseri umani, oltre a peculiari tecniche impiegate dagli esseri superiori per sconfiggere i demoni (Müller-Kessler 1999-2000, 300-309). Come già illustrato in riferimento all'intero corpus delle coppe, anche per i testi mandaici si può ipotizzare la presenza di una componente orale nella loro redazione, dato che gran parte delle formule, che sono soggette a una certa variabilità, doveva essere imparata a

¹⁹¹ Ossia una forma di Ištar, si veda la discussione della coppa Segal 2000 n°039A nel cap. 8.4.3.

¹⁹² Il demone si lega all'epilessia. Si veda Kwasman (2007).

¹⁹³ Drower (1946, 342) traduce “*Sleeping-Walking*”.

¹⁹⁴ Incerto anche in Drower (1946, 342). Forse si tratta di un unico nome di demone.

¹⁹⁵ Si veda il cap. 3.2.2. per la discussione dell'incantesimo aramaico in cuneiforme da Uruk come possibile antecedente di quelli mandaici.

memoria e trascritta. I tratti poetici abbondantemente attestati nei testi, oltre alla ricorrenza di topoi letterari, contribuiscono però a confermare l'esistenza di una solida tradizione scribale, che garantiva l'uniformità di fondo del formulario usato e delle tecniche compositive di questi incantesimi, e che d'altra parte ne garantì anche la continuità fino all'età contemporanea, come attestano i manoscritti della Collezione Drower.

2.2.3.4. *Testi con Vorlage mandaica*

Il fatto che un testo venga redatto in una determinata varietà dell'aramaico e in una certa grafia non preclude che il suo contenuto possa essere soggetto ad influenze che esulano dall'ambito culturale della varietà e della grafia utilizzate. Si è visto, ad esempio, che la grande fortuna della pratica magica di matrice ebraica determinò una larga diffusione di elementi formulari e contenutistici ebraici nella Mesopotamia sasanide. Per quanto riguarda il corpus mandaico, benché numericamente inferiore a quello aramaico giudaico, esso testimonia un altrettanto forte impatto e un'ampia diffusione di elementi lessicali, compositivi, stilistici e contenutistici. Un esame più approfondito di alcuni testi in grafia quadrata rivela infatti tratti appartenenti a un milieu non ebraico, bensì mandaico. A livello linguistico, svariate apparenti irregolarità ortografiche, morfologiche e sintattiche, solitamente imputate alla scarsa competenza degli scribi, possono segnalare l'interferenza del mandaico. Un approccio diverso a queste presunte irregolarità è infatti quello che considera l'importanza della letteratura magica mandaica, frequentemente tradotta in SLBA, aramaico di koinè e in siriano; il fenomeno contrario, invece, non sarebbe avvenuto che raramente, come testimonierebbe la già citata coppa Segal 2000 n°098M, probabilmente trascrizione mandaica di un testo di origine ebraica. La presenza della *Vorlage* mandaica può essere confermata se ai tratti linguistici, quali grafie aberranti e apparentemente corrotte, si accompagnano elementi contenutistici caratteristici, quali elementi religiosi, nomi di esseri superiori, divinità di origine babilonese demonizzate, espressioni tipiche, *historiolae* (Müller-Kessler 1998c; 1999b; 1999-2000; 2012).

Recentemente (Morgenstern-Ford 2017) questa posizione è stata ridimensionata soprattutto per quanto riguarda l'impatto linguistico che il mandaico avrebbe avuto sulle altre varietà aramaiche mesopotamiche, a favore invece dell'idea di un continuum che avrebbe favorito la condivisione di molti tratti, quali la perdita delle faringali. Il medesimo studio mette in dubbio anche l'impatto che la dottrina mandea avrebbe avuto sul piano culturale, suggerendo anche in questo caso che determinati concetti sarebbero stati condivisi da ebrei, mandei e cristiani, e che

quindi non dovrebbero essere necessariamente identificati come un'influenza o eredità mandaica (Morgenstern-Ford 2017, 227 nota 136). È indubbio che postulare una separazione netta fra varietà può rivelarsi un errore metodologico, come è anche plausibile che alcune forme, esattamente come certe espressioni formulari e concetti, facessero parte di un patrimonio condiviso. Posti questi *caveat*, vi sono invece casi in cui la derivazione di almeno parte del testo da un modello mandaico è confermata dalla presenza di tratti strutturali, stilistici e contenutistici pienamente distintivi.

Alcuni testi che contengono sezioni con *Vorlage* mandaica particolarmente rilevanti per il presente lavoro sono presentati di seguito; una loro discussione più puntuale si trova nei capitoli a seguire e in Appendice. Oltre a dar prova della fortuna della pratica magica mandaica anche in un contesto ebraico, questi testimoniano la capacità degli scribi di rapportarsi a fonti in varietà diverse e talora poco comprensibili in quanto al loro contenuto (si veda il caso di BM 1957-9-25.1, Levene-Bohak 2012).

- **Segal 2000 n°039A (BM 91771):** coppa in grafia quadrata e aramaico babilonese di koinè; la conclusione (righe 17-18) è in SLBA (Müller-Kessler 2001-2002, 125). Il testo è un *qybl* "controincantesimo" diretto contro un certo Mar-Zuṭra figlio di Ukmay dal cliente Maḥlafa figlio di Bat-Šitin, di cui Mar-Zuṭra è in qualche modo un avversario. La presenza di elementi ebraici (ad es. lo shofar, la sinagoga, *amen amen selah* conclusivo) indicano l'appartenenza culturale dello scriba e che il testo, noto anche da altri esemplari, ebbe origine in una delle comunità ebraiche babilonesi. Allo stesso tempo, risalta l'elaborazione di materiale di origine mandaica, la cui presenza è evidente per i teonimi di origine babilonese, alcuni dei quali sono accompagnati da epiteti assai complessi, oltre all'attestazione di concetti religiosi mandaici quale il nome dato al cosmo, Ḥilbuna, o la Vita. L'articolata caratterizzazione data alle antiche divinità babilonesi ha maggiori riscontri nel corpus mandaico che in quello di matrice ebraica, pur dovendo tenere presente che non è ancora nota una versione mandaica dello stesso incantesimo. Le due formule di cui si compone la sezione principale dell'incantesimo hanno come protagonista il demone Nanay, l'antica dea Nanaya, cui viene assegnato un ruolo di primo piano nel ricco gruppo di demoni chiamati in causa dal testo¹⁹⁶.
- **Levene-Bohak 2012 (BM 1957-9-25.1):** testo che mostra una complessa stratificazione linguistica e culturale, con alcune sezioni ancora poco chiare. Scritta a beneficio di Khwaraq figlio di Afrididay, la coppa è in grafia quadrata e principalmente in SLBA, pur essendovi

¹⁹⁶ Si vedano i capp. 8.4.3. e 12.2.1. per una sua analisi dettagliata.

sezioni in aramaico di koinè e citazioni dall'Antico Testamento in ebraico, oltre a *vores magicæ*. La sezione centrale del testo è una lunga lista di origine mandaica, in cui i demoni sono frequentemente associati a toponimi. La parte iniziale (paragrafi **A** e **B**) dà conto dell'accostamento di formule estratte da repertori in varietà aramaiche diverse e riportate dallo scriba con precisione, senza uniformarne le differenze. La sezione centrale (paragrafo **C**) è in SLBA ma presenta, oltre ai nomi di demoni, delle grafie distintamente mandaiche che ne indicano la *Vorlage*. Come sarà esaminato in seguito, almeno una parte di questa *Vorlage* mandaica data con tutta probabilità all'inizio dell'età sasanide. La coppa, che risale come il resto del corpus alla tarda età sasanide, dimostra la trasmissione di una lista mandaica di demoni per almeno tre secoli; questa in un momento non precisato fu tradotta in SLBA, integrata con formule in aramaico babilonese di koinè e utilizzata in ambito ebraico, visto l'uso della grafia quadrata e i riferimenti al testo biblico¹⁹⁷.

- **Segal 2000 n°049A (BM 135563):** non trattata in Appendice perché oggetto di un'accesa ed esaustiva discussione sin dalla pubblicazione dell'*editio princeps* (Müller-Kessler-Kwasman 2000)¹⁹⁸. La coppa è redatta in aramaico talmudico per la cliente Gušnazdukht figlia di Aḥat ma dimostra di dipendere da una *Vorlage* mandaica, a sua volta ricca di elementi accadici¹⁹⁹. L'*editio princeps* osserva che sono assenti l'usuale formula introduttiva e la specificazione del motivo della preparazione della coppa, e suddivide il testo in una *historiola* (righe 1-10), seguita da indicazioni rituali (righe 10-11) e una tradizionale formula conclusiva (riga 12).

2.3. Fonti siriane (ante IX sec.) sui culti pagani

Un contributo talora decisivo alla discussione dell'attestazione di divinità assire e babilonesi nelle fonti aramaiche mesopotamiche è fornito da passi di opere in siriano. Il siriano, lingua dei cristiani d'Oriente, a partire dal II sec. fu impiegato non solo per la traduzione e il commento del testo biblico, ma anche per trattati, omelie, argomentazioni teologiche, poesia, letteratura agiografica, scientifica e cronachistica, che costituiscono un corpus immenso e solo in parte conosciuto. La letteratura siriana è oggetto di crescente attenzione da parte della comunità scientifica, che fa da contraltare al fatto che per secoli sia stata considerata a margine della letteratura cristiana in greco e latino. Oltre ad apportare un fondamentale contributo alla storia del cristianesimo e della trasmissione del sapere scientifico greco verso l'arabo, gli scritti siriani restituiscono numerose

¹⁹⁷ Se ne vedano l'analisi in Appendice (cap. 12.2.2.) e il commento di alcune parti nei capp. 4.2.2.2., 9.3.2. e 10.3.

¹⁹⁸ Si vedano Morgenstern (2004 e 2005); Geller (2005); Kwasman-Müller-Kessler (2012); Morgenstern (2013b).

¹⁹⁹ Si vedano i capp. 3.1.3. e 9.3.3.

informazioni sull'esistenza di culti classificati come pagani o eretici, la cui origine è spesso anteriore all'avvento del cristianesimo. Gli autori usano di frequente un tono aspramente denigratorio nei confronti di questi culti, fornendo però al contempo anche utili dati per una loro contestualizzazione storica e geografica (Drijvers 1980, 33; Morony 2005, 415-418). L'indagine dei culti menzionati negli scritti siriaci non è stata ancora compiuta estensivamente, per quanto si annunci estremamente promettente. Ai fini di questo lavoro, si terrà in considerazione una selezione di passi significativi; data l'ampiezza del corpus letterario, ci si limiterà a opere datate non oltre la fine del VIII sec., cui risale la composizione del *Libro degli Scolii* di Teodoro Bar Kōnī. A queste si aggiungeranno sporadiche citazioni da opere di Iš'ōdād di Merv, vescovo di Ḥdatta (in Adiabene) vissuto nel IX sec. (Van Rompay 2011), che però non saranno analizzate nel dettaglio.

La scelta di questi passi dipende anche dalla situazione delle edizioni testuali. Per numerose fonti sono disponibili *editiones principes* in siriano, spesso ottocentesche, prive di commenti filologici e talora basate su manoscritti già pesantemente emendati dai copisti (ad esempio la raccolta di testi agiografici curata da P. Bedjan tra il 1890 e il 1897 = *Bedjan*²⁰⁰). In molti altri casi, i testi sono stati pubblicati solo parzialmente, dopo un'arbitraria selezione di alcune porzioni ritenute significative. Considerando ancora il caso della letteratura agiografica, alcuni dei riferimenti ai culti pagani attestati in questi scritti sono inclusi in trattazioni quale quella di Hoffmann (1880), che costituisce tuttora una base fondamentale per qualsiasi studio in materia ma che necessiterebbe di un sostanziale aggiornamento. In altri casi, ricerche in materia sono state annunciate ma mai portate a compimento, come la pubblicazione di opere di Teodoro di Mopsuestia (IV-V sec.) che potrebbero contribuire molto significativamente alla conoscenza del panorama religioso pagano per la loro abbondanza di riferimenti al tema (Drijvers 1980, 38 nota 74).

Utilizzando queste fonti in merito alla persistenza dei culti di origine assira e babilonese nella tarda antichità è necessario interrogarsi sulla loro validità quali testimonianze storiche. La questione è affrontata nello studio di Drijvers su Edessa (1980, 35), che, oltre alle fonti epigrafiche, fa largo uso di testimonianze sui culti edesseni attestate nella letteratura religiosa. Lo studioso sostiene l'irrinunciabilità del confronto con fonti primarie quali i documenti epigrafici e l'iconografia, per ricostruire il contesto di tali attestazioni e quindi determinarne con maggior fondatezza la plausibilità o, al contrario, l'eventuale natura esclusivamente letteraria. Una posizione ancora più netta è quella di Greisiger (2005, 219) relativamente alla letteratura agiografica: "*Märtyrerberichte sind Propagandaschriften. (...) Als historische, zumal religionshistorische*

²⁰⁰ Attualmente in fase di revisione e traduzione nella collana *Persian Martyr Acts in Syriac: Texts and Translation*, editore Gorgias Press. Si veda il catalogo degli Atti di martiri persiani in Brock (2008, 77-125), con riferimenti bibliografici e indici.

Quellen können diese Texte daher im allgemein zumindest als zweifelhaft, wenn nicht als gänzlich unbrauchbar gelten". Tenendo conto di questa prospettiva, però, è possibile discernere alcune informazioni verosimili. Gli scritti agiografici siriaci fanno di frequente riferimento alla convivenza delle comunità cristiane con quelle ebraiche e con nutriti gruppi di fedeli di culti ben più antichi come a un dato di fatto che rispecchia il contesto socio-culturale della Mesopotamia quantomeno all'inizio dell'età sasanide. In alcuni casi, inoltre, la narrazione non si limita a dare conto del composito panorama culturale dell'epoca, ma presenta un atteggiamento piuttosto inclusivo nei confronti del paganesimo, volto a evitare aperte polemiche e occasioni di conflitto sociale. Si noti anche che le opere prese in esame da Greisiger (2005, 243) nel suo contributo non attribuiscono esplicitamente ai pagani la persecuzione dei cristiani e gli episodi di martirizzazione²⁰¹. Considerato il contesto sociale di riferimento e il quadro complessivo che essi dipingono, gli scritti agiografici pertanto possono essere considerati ricchi di informazioni verosimili, o che perlomeno possono essere discusse a buon diritto alla luce di paralleli epigrafici o iconografici. Tali riferimenti a culti più antichi non forniscono solamente paralleli alle attestazioni individuate in fonti mandaiche e nord-mesopotamiche, ma possono anche testimoniare la presenza di contatti tra corpora testuali e aree geografiche quali la Mesopotamia settentrionale e meridionale nell'epoca in questione.

Una ricognizione dettagliata delle menzioni dei culti di matrice mesopotamica nella letteratura siriana esula dai limiti e dalle finalità di questo lavoro. Si presentano di seguito le principali fonti da cui si desumono utili termini di confronto per i casi di studio trattati. Alcune di queste, come l'omelia di Giacomo di Sarūg *La caduta degli idoli* (V-VI sec.), sono state studiate approfonditamente in questa prospettiva; risultati promettenti, però, possono essere ottenuti anche da fonti indagate meno analiticamente, come il *Libro degli scolii* di Teodoro Bar Kōnī (fine VIII sec.), o ristudiate solo recentemente, come gli scritti agiografici menzionati.

- Il testo più antico cui si può far riferimento per questa indagine è la *Doctrina Addai* (Desreumaux 1993 con bibliografia), che narra la conversione al cristianesimo di Edessa compiuta da Addai, apostolo inviato direttamente da Gesù in seguito a una celebre corrispondenza epistolare col re Abgar V. Il testo assunse la sua forma definitiva al più tardi all'inizio del V sec. (Drijvers 1980, 33) ma è probabile che rielabori materiali già del III (Desreumaux 1993, 33-36 per la problematica datazione). In un celebre passo, ampiamente commentato da Drijvers (1980, 34 con analisi dettagliate di ciascun teonimo nei capitoli seguenti), l'apostolo si rivolge agli abitanti di Edessa denunciandone i culti e i riti pagani

²⁰¹ Si tratta degli Atti di Šarbēl, Barsamya, Šmōna e Gurya, e Ḥabbīb.

(Desreumaux 1993 §50); si veda anche il §67 per la menzione dell'altare di Nabû e Bēl. Gli eventi narrati avrebbero avuto luogo nella prima metà del I sec.

- La *Doctrina Addai* ha la sua ideale prosecuzione negli *Atti di Mār Mārī* (Harrak 2005 con bibliografia; Ramelli 2005), che narrano l'evangelizzazione della Mesopotamia a opera di Mārī, discepolo di Addai stesso, tra il I e il II sec. Il testo, probabilmente redatto nel VI sec., dimostra la conoscenza di diverse fonti, in particolare di scritti apocrifi (Harrak 2005, xiv-xxvii); si veda, in particolare, a questo riguardo, l'analisi dell'episodio di Mār Mārī presso l'assemblea di Seleucia (§§19-23), che sarebbe plasmato sul modello dell'assemblea divina già presente in *Enuma eliš* III: 130-138 e VI: 72-75 e darebbe quindi prova della persistenza in Mesopotamia di questo topos letterario (Harrak 2002).
- *La caduta degli idoli*, un'omelia di Giacomo di Sarūg (451-521), vescovo di Baṭnān d-Srūg nei pressi di Edessa e autore di centinaia di omelie su svariati argomenti religiosi (Brock 2011a con bibliografia)²⁰². Il testo, edito per la prima volta da Martin (1875), contiene una descrizione dei culti pagani posti da Satana in varie zone del Vicino Oriente e del Mediterraneo. Il passo (righe 51-54), commentato a più riprese, recita “Egli (Satana) pose Apollo come idolo ad Antiochia insieme ad altri; a Edessa innalzò Nabû e Bēl con molti (altri). Fece deviare Harran con Sīn, Ba'alšamīn, Bar-Nemrē, “il Signore coi suoi Cani” e le dee Tar'ata e Gadlat”²⁰³. L'autorevolezza della fonte è suffragata dalla precisione con cui l'autore descrive il panorama religioso tra Siria settentrionale e Alta Mesopotamia, dovuta alla sua familiarità con l'area (Drijvers 1980, 37).
- Sulla problematica *Apologia dello Pseudo-Melitone* è stata recentemente richiamata l'attenzione da Lightfoot (2007). Il testo è noto da un manoscritto del VI-VII sec. ed è attribuito al vescovo di Sardis Melitone, morto verso il 190. Originariamente composto in siriano, si struttura come un'apologia del cristianesimo che però allo stesso tempo cerca di convertire un non precisato imperatore della dinastia degli Antonini (Lightfoot 2007, 60-62); a questi elementi che lo fanno risaltare nel panorama della letteratura apologetica si aggiunge la presenza di una lunga sezione dedicata alla descrizione di culti greco-romani e vicino-orientali²⁰⁴. L'autore, descrivendo i culti, adotta una prospettiva evemeristica

²⁰² Per un elenco delle edizioni delle sue opere si veda <http://syri.ac/jacobofsarug> (ultimo accesso: 04-06-2018).

²⁰³ La traduzione cerca di rispettare per quanto possibile l'originale siriano. Per diverse traduzioni e commenti si vedano anche Landersdorfer (1914); Vandenhoff (1915); Segal (1973); Drijvers (1980, 37-38; 43-45; 96-98; 143-145); Kaizer (2007, 39-40); Dirven (2009, 47-49). Le varie divinità citate sono state studiate in questi lavori. Greenfield (1988, 137-138 nota 17) suggerisce che Bar-Nemrē, letteralmente “il figlio dei leopardi” e tuttora non identificato, possa essere una forma corrotta di Barmaren e che quindi nel passo confluiscono descrizioni del pantheon di Harran e di Hatra. La proposta non è discussa nella disamina più recente del teonimo (Grassi 2013, 172-175). Cf. il cap. 3.3.

²⁰⁴ Ciascun paragrafo è definito *historiola* da Lightfoot (2007, 59).

piuttosto esasperata per dimostrare che essi derivano dalla divinizzazione di sovrani del passato, alla stregua del culto imperiale. Il tono della trattazione evemeristica stessa, però, non sembra coerente col messaggio che il testo si propone di trasmettere: le immagini divine sono menzionate solo in pochi paragrafi; gli dei sono spesso autori di gesta eroiche o detentori di qualità positive; l'atteggiamento generale, in ultima analisi, sembra favorevole ai culti pagani (Lightfoot 2007, 69-71). L'ordine dell'enunciazione dei culti adottato dello Pseudo-Melitone ricorda quello di altri attacchi ai culti pagani, quale quello di Giacomo di Sarūg (Lightfoot 2007, 73), ma è altresì certo che lo Pseudo-Melitone abbia utilizzato fonti cui più tardi attinse anche Teodoro Bar Kōnī²⁰⁵ (Lightfoot 2007, 91-93).

- La ricchissima letteratura agiografica siriana, datata per la maggior parte al VI sec., è di estremo interesse per ricercare tracce di culti più antichi. Nel presente lavoro sono ripresi alcuni passi già trattati da Hoffmann (1880), oltre che da lavori di più recente pubblicazione:
 - Gli *Atti di Šarbēl, che era un sacerdote degli idoli e si convertì alla confessione del cristianesimo di Cristo* (prima metà del V sec.), narrano la vicenda di Šarbēl, sacerdote pagano di Edessa che al tempo di Traiano (98-117) fu convertito dal vescovo Bar-Samya in concomitanza con una grande festività l'8 di Nisan sui gradini del grande altare che si ergeva a Edessa, e martirizzato nel 105 o 112 (Cureton 1864, 41-62; Greisiger 2008, 128 nota 5 con bibliografia²⁰⁶).
 - La *Storia di Karkā d-Bēth Slok* narra la persecuzione e il martirio di numerosi cristiani nell'omonima città, l'attuale Kirkuk, sotto il sovrano sasanide Yazdgard II (439-457)²⁰⁷. Il testo, inoltre, si apre con la storia della città di Bēth Slok, capoluogo della provincia di Bēth Garmē, Girmay in mandaico, che sarebbe stata fondata dal sovrano assiro Sardana (Sardanapalo-Assurbanipal) e poi ribattezzata Karkā d-Sargon dopo che l'omonimo re assiro vi costruì un palazzo. Sarebbe invece stata ribattezzata una seconda volta Bēth Slok dopo la sua rifondazione in età seleucide (Morony 1990).
 - La *Storia del santo Mar Mu'ain* (Brock 2008) riporta la conversione e la conseguente persecuzione del generale sasanide Mu'ain, sotto il regno di Šāpur II (309-379): l'attenzione degli studiosi è stata attirata a più riprese dal passo in cui il sovrano ordina al generale di compiere sacrifici al sole, alla luna, al fuoco (zoroastriano), al "grande dio Zeus", a Nanay e ai "potenti dei Bēl e Nabû" (Hoffmann 1880, 29; Drijvers 1980, 48;

²⁰⁵ Si veda *infra*.

²⁰⁶ Si veda anche Greisiger (2009, 75 nota 1 con bibliografia). Poiché Greisiger (2009) riprende quasi *verbatim* molte sezioni dello studio del 2008, si fa riferimento solo al primo.

²⁰⁷ Per i riferimenti bibliografici si veda Brock (2008, 83 §53); traduzione (con emendazioni all'edizione del testo siriano) in Hoffmann (1880, 43-60).

Müller-Kessler 2001-2002, 126-127; Brock 2008, 32-33 §39).

- Il *Martirio del sacerdote Aitīlāhā e del diacono Hapsay* riferisce il martirio dei due religiosi nel 354/5, ancora sotto il regno di Šāpur II, dopo la loro conversione (*Bedjan* IV, 133-137; Brock 2011b). Il testo è chiamato in causa da S. Dalley (1998b, 38; 2007, 161) in riferimento alla continuità del culto di Ištar di Arbela in quanto si dice che “Aitīlāhā era sacerdote di Šarbēl, dea di Arbīl”²⁰⁸. Si tratta però di un testo fortemente modellato sulla struttura degli *Atti di Šarbēl*, di cui riprende molti elementi sia narrativi sia di dettaglio.
- La *Storia delle eroiche gesta di Mar Qardagh il martire vittorioso*, datata da Walker (2006, 246-279; 2006-2007) al 600-630, narra eventi della metà del IV sec.: Qardagh, valoroso giovane della stirpe di Nimrod e Sennacherib, è nominato governatore d’Assiria da Šāpur II (309-379) e, in seguito a un incontro e a un profondo scambio con il benedetto ‘Abdišō’, si converte al cristianesimo. Accusato di apostasia dello zoroastrismo, è lapidato nel 358/9. Il testo è trattato nel cap. 9.2.3. in riferimento alla sua rilevanza per la continuità del culto di Ištar di Arbela.
- Una delle opere più promettenti per la ricerca di testimonianze su culti pagani è il capitolo (*Memrā*) XI del *Libro degli Scolii (ktābā d-eskōlyōn)* di Teodoro Bar Kōnī. L’opera è per la maggior parte un voluminoso commento al testo biblico (*Memrā* I-V sull’Antico Testamento; VI-IX sul Nuovo), integrato da un dialogo fra un cristiano e un musulmano (*Memrā* X) e da un capitolo finale, il *Memrā* XI, dedicato alla polemica contro i culti eretici. Non è certo se Teodoro, vissuto a Kaškar, in Mesopotamia centrale, tra il VIII e IX sec., fosse un monaco o addirittura il vescovo della sua città; grazie alla testimonianza di un colofone, la sua opera sarebbe stata completata tra il 791 e il 793 (Hespel-Draguet 1981, 1-3; Butts 2011). Dell’opera si ha un’edizione completa (testo siriano in Scher 1910 e 1912; traduzione e note in Hespel-Draguet 1981 e 1982) ma solo su alcune sue parti sono state condotte ricerche approfondite (a partire da Pognon 1898, 105-244). Il *Memrā* XI consiste in una sequenza di paragrafi di diversa lunghezza, ciascuno dei quali si occupa di una specifica eresia, o culto pagano, cui Teodoro dedica un trattamento frequentemente evemeristico, spesso con tono polemico, facendo largo uso di giochi di parole e paretimologie. Il capitolo è stato molto studiato per la sua polemica contro lo zoroastrismo e il manicheismo (Asmussen 1989), oltre che per i paragrafi dedicati ai Mandeï, che riportano passi estratti *verbatim* dai testi sacri e che costituiscono la più antica fonte nota su questa comunità²⁰⁹. Un

²⁰⁸ Si veda la discussione nel cap. 9.2.3.

²⁰⁹ Si veda *supra* (2.2.2.4.) e il cap. 6.4.3.

grande interrogativo riguarda proprio quali fonti furono utilizzate da Teodoro per documentarsi sui culti eretici. Per le eresie cristiane, ebraiche e i culti greci l'autore si servì certamente di una sintesi del *Panarion* di Epifanio di Salamina (IV sec.); i punti di contatto con lo Pseudo-Melitone testimoniano inoltre della circolazione di fonti cui entrambi gli autori fecero ricorso. Per i culti orientali invece, a parte i casi dei Mandeï e dei culti iranici, non è chiara la provenienza delle informazioni. È però significativo che alcuni culti descritti da Teodoro in forma marcatamente evemeristica abbiano riscontri in fonti epigrafiche anteriori: Nerig in un amuleto mandaico recentemente pubblicato (Morgenstern-Schlüter 2016); Danḥiš e Birqā di Guznāyyā parimenti in coppe e amuleti mandaici (Müller-Kessler 2000 e Müller-Kessler-Kessler 1995, 243 rispettivamente); a questi si aggiunge, nel *Memrā* V, Nešrā, l'Aquila, importante divinità nel pantheon di Hatra (Furlani 1931). L'opera tratta inoltre divinità babilonesi quali Nabû e Nanaya. Tutti questi paragrafi dell'opera saranno citati nel corso della trattazione.

3. Gli elementi religiosi assiri e babilonesi e la loro trasmissione

3.1. La cultura assira e babilonese e l'aramaico (III sec. a.C. - VII sec. d.C.)

3.1.1. Caratteri generali; Edessa e Harran; Palmira; Nabatei

A partire dal I mill. a.C., in Mesopotamia, alla tradizione culturale di lingua accadica espressa mediante il cuneiforme si affiancò quella di lingua aramaica, in grafia consonantica²¹⁰. La più antica iscrizione aramaica preservata, la bilingue da Tell Fekheriye (Abou-Assaf-Bordreuil-Millard 1982; Dušek-Mynářová 2016 con bibliografia), mostra già l'alto grado di interazione fra le due lingue e fra i rispettivi apporti culturali. La complessità redazionale del testo dà prova della presenza di cancellerie ufficiali in grado di rapportarsi proficuamente con modalità espressive caratteristiche di due lingue e contesti culturali diversi²¹¹; l'iscrizione, inoltre, testimonia anche di un fenomeno che caratterizza i corpora aramaici successivi, fino a quelli di età arsacide e sasanide, ossia l'assimilazione di divinità, e più in generale di elementi religiosi, di origine assira e babilonese²¹².

Proprio l'ambito religioso, assieme a quello letterario, è riconosciuto come il terreno più fertile per la trasmissione di elementi assiri e babilonesi nel contributo di ampio respiro che Salvesen (1998) ha dedicato alla presenza di tali elementi culturali nelle fonti aramaiche. La presenza di prestiti lessicali accadici in questi ambiti specifici, con abbondanza di termini o espressioni di carattere tecnico, e l'assimilazione di espressioni fraseologiche e interi concetti,

²¹⁰ Si utilizza il singolare per ragioni di praticità, dato che, già dalle sue prime attestazioni, l'aramaico mostra una certa variabilità in quanto a varietà e grafie utilizzate.

²¹¹ Si tratta probabilmente della trascrizione sullo stesso monumento di un testo già esistente, in accadico e aramaico (testo A), integrato per l'occasione da una nuova sezione bilingue (testo B); il contenuto delle due versioni del testo coincide pienamente, ma le rispettive peculiarità linguistiche dimostrano la circolazione del modello testuale tra la cancelleria accadica e quella aramaica secondo un processo pienamente bidirezionale. Per l'iscrizione di Tell Fekheriye si parla infatti di "duplice bilinguismo" (Fales 1983), ossia una reciproca interferenza linguistica tra la sezione accadica e quella aramaica, che si manifesta su più livelli e non presuppone la predominanza di una lingua sull'altra. Analizzando le scelte lessicali e la fraseologia, Fales ha individuato l'ordine di composizione delle diverse parti della bilingue. La sezione più antica è quella accadica A, redatta in babilonese standard da uno scriba esperto nel repertorio stilistico e fraseologico delle iscrizioni reali accademiche. A questa seguì la corrispondente sezione aramaica A, in aramaico antico ma dalla forte impronta accadica, che si evince dai prestiti lessicali e dalla sintassi. Fu quindi aggiunta la sezione aramaica B, di tono semitico nord-occidentale per l'assenza di assirismi e la connotazione culturale generale, evidente ad esempio nelle maledizioni utilizzate; la lingua in questo caso sarebbe più rispondente all'aramaico mesopotamico dell'epoca. Infine, la sezione accadica B contenutisticamente deriva dal modello aramaico, mentre linguisticamente si orienta verso il neo-assiro pur mantenendo tratti di babilonese standard. L'intera sezione B può essere ritenuta propriamente bilingue, poiché le due parti furono composte congiuntamente e si influenzarono reciprocamente.

²¹² A Tell Fekheriye è attestato un caso emblematico per la trasmissione di questi elementi culturali: il teonimo Nergal, a riga 23 del testo aramaico (B), compare infatti nella grafia <nyrgl>, che si riscontra anche nelle fasi più tarde dell'aramaico (Lipiński 1994, 33). Si veda il cap. 6.1.

mostrerebbero l'influenza della tradizione scribale accadica e dei suoi frutti sulle culture vicine, anche a distanza di secoli dalla scomparsa del cuneiforme (Salvesen 1998, 158)²¹³. L'abbondanza di riferimenti al milieu accadico si riscontra anche in quello che probabilmente è il risultato più straordinario dell'interazione fra le due culture, ossia il *Romanzo di Aḥiqar*, nella cui versione più antica disponibile, quella su papiro proveniente da Elefantina e datata *post* 475 a.C., si riconosce un numero consistente di elementi tematici e stilistici assimilati dall'accadico, dalla fraseologia tipica del linguaggio della corte neo-assira alla presenza di proverbi contenutisticamente identici a loro corrispondenti accadici, e che presentano talora anche giochi di parole comprensibili solo alla luce di questa lingua (Contini 2005). Anche in un testo altamente problematico come il Papiro Amherst 63 (recentemente van der Toorn 2018), una miscellanea di carattere religioso in grafia demotica ma in lingua aramaica, databile attorno al IV sec. a.C., è evidente la rielaborazione di materiale letterario e religioso mesopotamico (Holm 2017), nonostante i paralleli più espliciti siano stati individuati tra alcune sue sezioni e l'Antico Testamento (Heckl 2014 con bibliografia).

Facendo riferimento ai corpora epigrafici dell'aramaico medio (II sec. a.C. - III sec. d.C.) e tardo (IV-VII sec. d.C.), lo studio della presenza di elementi accadici in queste fonti diventa ancora più rilevante perché è questo il periodo in cui si verificò l'abbandono della grafia cuneiforme²¹⁴. Queste fonti aramaiche danno conto della continuità di certi elementi e della scomparsa di altri, a seconda degli specifici contesti. Lo studio dell'ambito religioso si mostra privilegiato da questo punto di vista, data l'abbondanza delle sue articolazioni, la possibilità di riconoscervi apporti culturali diversi e il numero di fonti epigrafiche che vi fanno riferimento. I corpora dell'aramaico medio sono particolarmente ricchi di riferimenti a divinità e, anche se in misura minore, alla pratica cultuale. La presenza di una così consistente eredità religiosa è stata spesso rimarcata in occasione della pubblicazione delle fonti, ma è soprattutto negli ultimi decenni, sulla scia di studi più ampi relativi alla continuità di elementi culturali assiri e babilonesi *tout court*, che vi sono stati dedicati contributi di tono più sistematico. Tali elementi religiosi da un lato esemplificano la continuità di tradizioni più antiche e rilevano quanto sia errato considerare la cessazione dell'uso del cuneiforme come una cesura netta nella storia culturale del Vicino Oriente antico, e al contempo provano la loro rielaborazione e trasformazione. Già Salvesen (1998, 151-157) ha fornito una disamina complessiva dei tratti di origine mesopotamica che si riscontrano a Hatra, Assur, Edessa, Harran, fino al Talmud

²¹³ L'influenza si può però ampliare ad altri settori: a Hatra per esempio, molti prestiti accadici si riscontrano nel lessico dell'architettura e degli utensili (Contini-Pagano 2015, 139-145; si veda *infra*); anche in mandaico ricorrono numerosi prestiti accadici nel lessico della cultura materiale (Kaufman 1974, 163-164; si veda *infra*). Già l'esposizione di Salvesen (1998), che prende in considerazione diversi corpora, generi testuali e fasi storico-linguistiche dell'aramaico, sostiene la necessità di separare le varie fasi storiche ed esaminare le tracce dell'eredità culturale mesopotamica nel relativo contesto di attestazione.

²¹⁴ Si veda *infra* (3.2.1.) per la relativa discussione.

babilonese, concentrandosi soprattutto sul mondo divino e sulle testimonianze di festività e momenti della vita culturale²¹⁵.

Edessa e la regione dell'Osroene, culla della cristianità orientale e del siriano, sono state oggetto di approfonditi studi sul substrato culturale, e specialmente religioso, su cui si innestò la cristianità. L'imprescindibile studio di Drijvers (1980) descrive efficacemente le problematiche connesse alle fonti archeologiche, epigrafiche e letterarie disponibili (Drijvers 1980, 19-39). Poiché le indagini archeologiche sono limitate dalla presenza della città moderna nel sito dell'insediamento più antico, si fa ricorso all'iconografia (mosaici, sculture, monete) e ai documenti epigrafici (raccolti in *OSI*), frequentemente integrati dalla letteratura in siriano di argomento religioso²¹⁶, dopo un'adeguata contestualizzazione. Il pantheon edesseno pre-cristiano, venerato anche dopo l'affermazione del cristianesimo in città, comprendeva divinità siriane come Atargatis e Hadad, divinità arabe legate alla componente nomadica della società come Nešrā (Aquila) e Bat Nikkal/'Uzzā (Venere), e altre divinità mesopotamiche più antiche, che continuavano ad avere un ruolo di grande importanza. Il culto più importante nella città di Edessa sembra essere stato quello di Nabû e Bēl (Drijvers 1980, 40-75), che forse erano al vertice del pantheon cittadino. A circa 60 chilometri da Edessa, invece, il sito di Sumatar Harabesi ha restituito consistenti attestazioni del culto del dio lunare Sîn, noto anche come Māralāhē "Signore degli dei" (Drijvers 1980, 122-145; Green 1992, 65-72)²¹⁷. Il sito ospitava un santuario associato a una fonte d'acqua e a un monte su cui furono realizzati rilievi rupestri; una vicina caverna ha parimenti restituito rilievi e iscrizioni. Sumatar era un fondamentale luogo di culto per l'autorità locale, nota come *šlyt' d'rb* "governatore degli Arabi", e i rinvenimenti danno prova del legame tra il culto e la sfera politico-sociale; il sito avrebbe anche potuto fungere da luogo di sepoltura dei governatori (Drijvers 1980, 138).

A una quarantina di chilometri da Sumatar Harabesi, il legame col culto di origine mesopotamica è ancora più forte per la città di Harran, considerata una roccaforte del paganesimo sino ai primi secoli dell'Islam²¹⁸. Harran è sede di una stratificazione religiosa e culturale millenaria: snodo commerciale sin dal periodo paleo-assiro (XVIII sec. a.C.) e prestigiosa sede culturale di Sîn, soprattutto in età neo-assira e ancor di più neo-babilonese, quando Nabonedo (555-539 a.C.) ricostruì il santuario dell'Eḥulḥul (E₂.ḤUL₂.ḤUL₂; Green 1992, 19-22); tappa intermedia

²¹⁵ Per quanto riguarda il Talmud babilonese, indagini di ampia portata non sono state ancora condotte per via della mole e della complessità redazionale del materiale testuale. Si vedano, ad esempio, i recenti contributi di Geller (2000; 2004; 2017) in tema di ricezione della scienza medica e della pratica magica babilonese nel Talmud, o l'analisi di Frahm (2011, 367-383) sull'eredità della pratica ermeneutica assira e babilonese, che dedica ampio spazio al contesto ebraico. Alcuni di questi contributi saranno discussi *infra* (3.2.1.; 3.2.2.).

²¹⁶ Si veda il cap. 2.3.

²¹⁷ Si vedano i capp. 6.2.3. e 12.1.1.2. per l'iscrizione in grafia hatrena di Sa'adīya, che prova l'esistenza del culto di Māralāhē anche a 25 chilometri da Hatra.

²¹⁸ Si veda, per Harran in età islamica, la recente analisi di Strohmaier (2011).

di Abramo nel suo viaggio da Ur a Canaan, e pertanto luogo di grande sacralità per la tradizione ebraica, cristiana e islamica (Green 1992, 10-14); tappa intermedia anche del viaggio che avrebbe portato i Mandei dalla Palestina alla Mesopotamia meridionale, secondo la tradizione preservata in *Harān Gawāitā* (Drower 1953a, 1-23; Green 1992, 205-207)²¹⁹. La caratterizzazione di Harran come baluardo del paganesimo e la celebrazione del culto di Sīn e della paredra Nikkal²²⁰ sono ben note, se non famigerate, grazie a numerose menzioni della città da parte di autori cristiani, come Egeria (IV sec.), Isacco d'Antiochia (V sec.) o Giacomo di Sarūg (V-VI sec.), oltre all'anonima *Doctrina Addai* (Green 1992, 55-59), ma soprattutto per merito di autori arabi di epoca islamica, che forniscono copiosi dettagli sulla vita religiosa dell'area. Harran, presso gli autori arabi, ospita la comunità nota col nome di Sabei (*ṣābi'ūn*), spesso confusa con i Mandei, di cui gli autori descrivono accuratamente le pratiche pagane (Green 1992, 101-123; Hämeen-Anttila 2006, 46-52). Sono preservati elenchi di festività, descrizioni di offerte e pratiche rituali, oltre a teonimi e riferimenti a culti astrali condivisi anche nelle aree limitrofe a Harran (Green 1992, 145-159; 191-203). Le celebrazioni per il Nuovo Anno hanno interessanti paralleli anche nell'*Agricoltura Nabatea (al-Filāḥa an-Nabaṭīya)*, una controversa opera del X sec. a firma di Ibn Waḥṣīya (morto nel 930) che dichiara di essere la traduzione araba di opere in "antico siriano" raccolte da un certo Qūṭāmā²²¹ (Hämeen-Anttila 2006, 233-235 Text n°26).

Il caso più emblematico dell'attenzione rivolta alla continuità della cultura mesopotamica in questi materiali aramaici, tuttavia, è lo studio della festa del Nuovo Anno, l'*akītu* assiro e babilonese (Pongratz-Leisten 1994), a Palmira. L'analisi prende le mosse dall'origine babilonese del teonimo Bēl, epiteto di Marduk a Babilonia, che a Palmira coesiste con la forma locale Bōl, di etimologia invece incerta²²². Oltre al teonimo, tra le numerose altre influenze babilonesi riconoscibili nel lessico culturale, nella struttura del pantheon²²³ e nell'arte figurativa emerge proprio la celebrazione dell'*akītu* nel mese di Nisan, in accordo coi culti babilonesi. Celebrazioni della festa del Nuovo Anno in onore di divinità diverse da Marduk/Bēl e fuori da Babilonia sono note fino ai primi secoli d.C. e provano l'unione di tratti della tradizione liturgica e teologica assira o babilonese ad elementi locali; è certo, ad esempio, che l'*akītu* venisse celebrato anche ad Assur, come testimoniano le date delle iscrizioni trovate nel santuario del dio eponimo (Livingstone 2009)²²⁴. Riguardo all'*akītu* palmireno, è di grande interesse che un rilievo dal peristilio del santuario di Bēl raffiguri la lotta di

²¹⁹ Per la discussione di questo testo si vedano i capp. 2.2.2.2. e 2.2.2.4.

²²⁰ È attestato anche il culto di Tammuz (Green 1992, 158); si veda il cap. 9.3.4.1.

²²¹ Si veda anche *infra* (3.2.3.).

²²² Gawlikowski (2015, 247) ribadisce con cautela una sua ipotesi precedente, secondo cui Bōl potrebbe rispecchiare una varietà semitica (occidentale) del II mill. a.C., quindi precedente all'aramaico.

²²³ Ad esempio, la vicinanza fra Bēl e Nabû.

²²⁴ Si veda il cap. 5.4.

Bēl e Nabû contro Tiamat, un episodio cardine del poema della creazione *Enūma eliš* che, singolarmente, è noto iconograficamente proprio solo a Palmira (Dalley 1995, 137). Oltre ai dati storico-religiosi, dal corpus palmireno si evincono anche alcuni risvolti sociali della celebrazione: l'iscrizione celebrativa *PAT* 1347, datata al Tišri 357 (46 d.C.), ad esempio, commemora la dedica del tempio a Bēl, Yarhibōl e 'Aglibōl il 6 Nisan del 343 (32 d.C.) da parte di Lišamš, membro dei Bani Komarē, e carica sacerdotale massima per quell'anno (Dalley 1995; Tubach 1995; Gawlikowski 2015, 248-249).

Il corpus epigrafico nabateo, invece, non restituisce la medesima abbondanza di attestazioni di culti di origine mesopotamica. Tale scarsità è imputabile alla diversa caratterizzazione culturale di tali materiali, che presentano tratti spiccatamente arabi e sono meno ricchi di elementi mesopotamici. I due casi più significativi, probabilmente, sono le numerose attestazioni del termine *'pkl* "sacerdote-*afkallā*" (Maraqten 2000, 266-268), che fungono anche da termine di paragone per le attestazioni della medesima carica a Hatra²²⁵, e la fortuna della dea al-'Uzzā, il cui nome probabilmente trae origine dall'epiteto *ezzetu* "maestosa" attribuito a Ištar di Uruk (*AIT*, 217; Müller-Kessler 2002b, 142-144; 2012, 25)²²⁶.

3.1.2. Hatra e Assur

La presenza di elementi religiosi di derivazione mesopotamica più antica a Hatra è stata frequentemente notata. Come già visto, nella cultura hatrena è riconoscibile un'imponente matrice mesopotamica più antica. L'influenza accadica a Hatra si manifesta innanzitutto nel lessico, in cui sono stati individuati 20 prestiti accadici afferenti ad aree semantiche specifiche: si tratta di termini relativi all'architettura, alla topografia e/o all'amministrazione, assieme a nomi di professione o cariche (Contini-Pagano 2015, 139-145; 149). Si tratta di ambiti lessicali conservativi, che anche in altri corpora (come quello palmireno o quello aramaico babilonese) sono influenzati dall'accadico. L'ingresso di questi prestiti nel patrimonio linguistico risale al contatto verificatosi nella fase dell'aramaico d'impero (Kaufman 1974, 161; Gzella 2015, 119-124), per cui si tratta di termini di origine accadica profondamente assimilati. Anche l'onomastica testimonia un fenomeno simile, in quanto sono attestati alcuni nomi accadici o aramaici ma di chiara origine accadica (Marcato 2018, 140). Anche il nome *rbyt* dato a una classe di funzionari templari deriva dall'accadico *rab bīti*, e si osserva in certa misura che il primo continuava ad avere le prerogative del secondo (Marcato 2015).

In architettura, la continuità del modello mesopotamico è ben testimoniata, per esempio,

²²⁵ Si veda il cap. 4.1.4.

²²⁶ Si veda il cap. 8.4.3.

dall'adozione della pianta babilonese nei santuari minori (Venco Ricciardi 2000, 95-96). L'arte figurativa mostra dettagli iconografici di tradizione mesopotamica, come la barba della celebre statua acefala di Nabû/Apollo dal Tempio V²²⁷, ma si tratta di elementi sporadici a fronte di una prevalente influenza ellenistica e partica²²⁸.

Anche nel caso di Hatra, però, è la religione la sfera in cui l'eredità accadica si manifesta maggiormente²²⁹: ciò dipende certamente dall'importanza della pratica religiosa per la stessa natura della città, sacra al dio solare Šamš in cui ogni azione era rivestita di un valore culturale, che ha fatto in modo che i riferimenti al culto nell'epigrafia e nell'iconografia siano preponderanti. Oltre al dio principale, Šamš, che reca l'epiteto babilonese Bēl, altre divinità di origine più antica del pantheon hatreno sono Nabû, Nanaya, Nergol, Zaqīqā e Iššarbēl; elementi emblematici, ripetutamente sottolineati, sono anche il nome dato al tempio di Šamš, Sagil, ossia la resa aramaica dell'Esagila (E2.SAG.IL₂) di Babilonia, e l'epiteto di Nabû "scriba di Maren" (H 389:1). Hatra però è ben lungi dall'essere "*the last refuge of the Assyrian gods*" (Oppenheim 1977, 134), se l'espressione viene intesa come il riferimento a una roccaforte in cui si veneravano le antiche divinità in forma immutata, ma, in quanto città di nuova fondazione, comprova l'esistenza di un pantheon che preserva notevoli tratti di continuità con quello più antico ma anche elementi innovativi e pienamente originali.

Colpisce il confronto con Assur, situata a soli 50 chilometri da Hatra: qui la continuità con la città neo-assira si riconosce nella preminenza di Assor nel pantheon e nell'onomastica, nella riedificazione del tempio di Assor e Serū al di sopra del santuario neo-assiro, del tempio dell'*akītu* al di fuori della cinta muraria, e nelle attestazioni della celebrazione dell'*akītu* nel santuario principale della città. Dirven (2014, 219) osserva invece che Hatra offre attestazioni più numerose di tratti religiosi di ascendenza babilonese, che potrebbero dipendere dalla provenienza dei fondatori della città, di origine araba e nomade, dalla Mesopotamia centro-meridionale²³⁰.

3.1.3. I Mandei

Il contesto culturale mandaico, e in particolar modo la fase più antica, cui datano coppe magiche e

²²⁷ Si veda il cap. 7.2.1.2.

²²⁸ Si veda il cap. 2.1.1.2. per la discussione relativa.

²²⁹ I riferimenti seguenti saranno trattati nello specifico nei capitoli successivi.

²³⁰ Queste considerazioni saranno analizzate più dettagliatamente nel cap. 10.2. Oelsner (2002a, 32-33) menziona proprio i culti di età arsacide ad Assur come esempio della chiara continuità dei culti più antichi, invitando anche ad approfondire indagini comparate fra la Mesopotamia settentrionale e centro-meridionale di quest'epoca.

amuleti in metallo, presenta una situazione ambivalente. Se da un lato, infatti, il mandaico è permeato di prestiti, tratti fonetici e in parte anche morfologici accadici (Kaufman 1974, 163), dall'altro la frequente adesione degli studiosi alla teoria dell'origine palestinese della comunità mandaica ha spesso fatto trascurare un'analisi sistematica di queste influenze e della loro portata culturale²³¹.

Grazie alla recente pubblicazione di un numero considerevole di testi magici mandaici, è stata confermata innanzitutto la poderosa influenza linguistica accadica su questa varietà aramaica, e di conseguenza anche la presenza di numerosi tratti culturali, che rafforzano l'idea di un'origine pienamente babilonese dei Mandeici²³². Alcuni tratti fonetici del mandaico sono imputabili all'influenza dell'accadico, su tutti la caduta dei fonemi faringali e la frequente dissimilazione delle consonanti geminate con <n>; più incerto è il fenomeno di dissimilazione delle enfatiche (Kaufman 1974, 119-122). Il lessico mostra prestiti soprattutto in ambito religioso, astrologico e nel lessico tecnico della cultura materiale (Kaufman 1974, 163-164), che danno l'occasione per considerazioni sociolinguistiche più specifiche. Kaufman osserva infatti che prestiti accadici quali Ekuria “demoni dei templi pagani”, *gyny*’ “offerte”, da *ginû*, e Prikia “(demoni-)altari” da *parakku*, nei testi mandaici si riferiscono sempre a culti pagani, ossia culti locali di origine babilonese (Kaufman 1974, 164; anche Koch 2000, 88). Anche alcuni importanti termini tecnici pertinenti alla magia sono prestiti accadici: *š'pt*’ “incantesimo/serie di incantesimi”, da *šiptu*, e *pyšr*’ “esorcismo”, da *pišru* (Müller-Kessler 2004, 57). Nella *Phylactery for Rue* (Drower 1946) i prestiti si riconoscono, oltre che nei nomi di numerose malattie e nei rimedi proposti (Müller-Kessler 1999d, 345-351), anche nel termine stesso per “ruta”, *š'mbr*’, che potrebbe essere *šiburratu* (Müller-Kessler 1999d, 343); la stessa struttura dell'incantesimo ricalca quella degli omina accadici e prevede che se il demone Ruha siede su una certa parte del corpo, allora vi sarà una certa malattia. Omina che potrebbero derivare da un contatto diretto con la letteratura divinatoria babilonese sono altresì inclusi nello *Sfar malwāšā*, il *Libro dello zodiaco* (Drower 1949)²³³.

L'influenza accadica si riscontra anche per intere espressioni. Ancor più dei singoli lemmi, infatti, è la presenza di metafore e interi concetti a essere un indicatore importante del contatto fra la produzione letterario-religiosa accadica e quella aramaica (Greenfield 1993). Un esempio efficace è fornito dagli elementi fraseologici presenti nell'amuleto BM 135794 Ia = BM 135793 II (Müller-Kessler 1999c, 433-434; 2002a, 205 nota 58). L'espressione “io cavalco la tempesta” (righe 3-4),

²³¹ La presentazione che segue ha carattere introduttivo. Il tema necessita di indagini specifiche e di un riesame delle fonti ad ampio spettro, che esula dallo scopo del presente lavoro.

²³² Si veda il cap. 2.2.2.4.

²³³ Si veda *infra* (3.3.).

pronunciata dall'essere superiore che sopprime il demone Gabra, è di origine accadica: non solo la struttura è la medesima dell'espressione accadica "cavalcare il vento", ma è anche più opportuno tradurre l'aramaico *ywm* non "giorno" ma "vento, tempesta" in quanto prestito dall'accadico *ūmu* "vento". Altri concetti provenienti dal milieu accadico sono variamente rielaborati: Müller-Kessler (1999c, 435) sottolinea che l'immagine di un demone incatenato che viene posto su una montagna (righe 20-21) non è estranea al genere degli incantesimi accadici; a questa si potrebbe aggiungere che Gabra "si erge nel palazzo, in tutti e quattro i suoi angoli" (riga 6), riprendendo il ben noto topos letterario accadico. Anche l'immagine di un demone che si nasconde in un albero, al pari di Lilit²³⁴, è significativa. La descrizione di un albero formato da vari demoni è attestata nell'amuleto BM 135794 II (1Ac):75-78, in un incantesimo molto più lungo appartenente alla serie *š'pt' d-pyšr' d-'yny'* (*Scroll for the Exorcism of the Eyes*, DC 21; Müller-Kessler 2002e)²³⁵. Quest'ultimo amuleto è diretto contro demoni che corrispondono alle singole unità in cui il tempo viene suddiviso: *pyg'*, "minuto", *p'lg'*, "mezzo minuto", *šwš'* "1/12 di ora", *š'y'y't'* "ora", etc. (Müller-Kessler 2002e, 187-188). Il caso di *šwš'* è interessante: mentre l'accadico *šuššu* o *šūšu'u* in età seleucide indica 1/60 del giorno, il mandaico *šwš'* indica ciascuna delle dodici suddivisioni dell'ora e può anche essere, come in questo testo, il nome proprio del relativo demone, Šuša (Nöldeke 1875, XXVIII; Kaufman 1974, 105; Müller-Kessler 2002e, 188).

La profondità dell'assimilazione di questi elementi è evidente anche nel caso della loro preservazione in testi mandaici rielaborati in altre varietà e grafie, come dimostra la coppa in aramaico talmudico (Müller-Kessler-Kwasman 2000), studiata a più riprese proprio per i suoi tratti lessicali, fraseologici e contenutistici di derivazione accadica. Il testo presenta una sezione che riprende la fraseologia tipica di alcuni incantesimi accadici e consiste nella ripetizione, con parallelismi, della formula "Io sono / Tu sei ... cosicché nessuno può ..."; nella prima parte sono attestati vari elementi naturali (terra, cielo, pianta *harzipa*, fiume) con un aggettivo che fa riferimento alla loro irraggiungibilità o intoccabilità, mentre la consecutiva include un verbo che amplia e ribadisce l'idea di irraggiungibilità o intoccabilità esposta subito prima. A seconda degli approcci, paralleli sono stati individuati nel rituale *Maqlû*²³⁶ (III, 147-150; Müller-Kessler-Kwasman 2000, 161) o nella serie bilingue *Udug-hul / Utukkû Lemnūtu* (IV: 158'-160'; 174'-175') e nel *Trattato di diagnostica e prognostica* (Geller 2005, 58-59).

²³⁴ Si veda il cap. 9.3.4.3.

²³⁵ Una versione abbreviata potrebbe essere attestata nell'amuleto BM 135791 (Müller-Kessler 1998a, 86), in cui alla riga 10 si menziona un albero (*l'n*) e alla riga 11 "loro padre" (*bhwn*), forse riferimenti a una formula simile a quella di BM 135794.

²³⁶ Si vedano le nuove edizioni di Abusch (2015 e 2016); anche Schwemer (2017) per un inquadramento storico-culturale.

Il panorama demoniaco mandaico mostra influenze accadiche già nei nomi di alcuni dei principali demoni attestati nei testi magici²³⁷. Uno dei casi più lampanti interessa però la caratterizzazione dei Sette: Šamiš, D(e)libat, Nabû, Sîn, Kewan, Bēl, Nerig (Furlani 1948, 125-138). In molti studi i pianeti sono stati considerati un caso di “*Babylonischer Hellenismus*”, ovvero testimoni della diffusione nella Siro-Palestina di elementi culturali babilonesi (Müller-Kessler 2004, 54), mentre l’origine di questi nomi di demoni, antichi teonimi, è ancora una volta pienamente mesopotamica. In letteratura si fa frequentemente riferimento a un processo di degradazione delle antiche divinità, che sarebbero state declassate dal rango di esseri divini a quello di demoni. La demonizzazione delle antiche divinità dipende invece dalla ricezione di queste figure in un contesto culturale diverso da quello babilonese. Se ne offre una sintetica presentazione, con eventuali rimandi alla discussione a seguire:

- Šamiš: l’antico dio solare mesopotamico, benché non sia attestato in connessione con Sippar, sede del suo santuario principale, occupa una posizione di prestigio nella demonologia mandaica, dove riceve gli epiteti Adunai e Iurba/Iurabba ed è protagonista di miti che ne esaltano la potenza, il ruolo di detentore del giorno, della domenica e dell’anno solare, e talora di capo degli altri pianeti (Furlani 1948, 125-129; Müller-Kessler-Kessler 1999, 84). Si veda innanzitutto la lunga *historiola* del secondo incantesimo dell’amuleto de Vogüé (Lidzbarski 1909), in cui il Mlaka Qarqiel dopo un serrato interrogatorio rivela che è proprio Šamiš il responsabile del disagio arrecato al cliente, Pir Nukrāya²³⁸. L’amuleto dal Khuzistan (Greenfield-Naveh 1985 d:5-6) riporta *kys wm ’k’s zywh d-š’myš* “confuso e respinto lo splendore di Šamiš”; *š’myš rbwt ’n* “il grande Šamiš” è attestato nella coppa da Kutha SD 63:11 (Morgenstern 2011); nel parallelo Segal 2000 n°079M:7 è stato ricostruito [*š’myš*] *rbwt[’n*]. Un riferimento più chiaro alla supremazia di Šamiš è attestato in Segal 2000 n°084Ma:6, che, in una *historiola* che ha come protagonista Azat/Arwazaṭ-Lilit, riporta *kd š’myš t’g’ lg’ṭ wmlkwt’ q’byl* “Quando Šamiš prese la corona e ricevette il regno ...”²³⁹.
- D(e)libat: il caso del pianeta Venere è uno dei più articolati in merito alla continuità delle divinità babilonesi²⁴⁰. Nei testi mandaici, il demone D(e)libat presenta una forte

²³⁷ Si veda il cap. 2.2.3.3. per l’elencazione di Šidia, Lilit, Ištar o “dee”, Ekuria, Laṭābia, Niula; si vedano *infra* le divinità babilonesi, iraniche e in generale della Mesopotamia arsacide attestate come demoni nei testi mandaici e la loro importanza per il *Sitz im Leben* del corpus magico mandaico e dell’origine stessa dei Mandei.

²³⁸ Si veda il cap. 2.2.3.3.

²³⁹ Si vedano le analisi della coppa in Ford (2002a, 246-248); Müller-Kessler (2002a, 203-205); Ford (2002b). La seconda parte della frase è stata letta e tradotta diversamente: *tlm’ wšyṭyn wh’d šny’ ’k’l* “he reigned three hundred and sixty one years” (Ford 2002a; 2002b); *tlm’ wšyṭyn ḥ’ršny’ ’k’l* “verschlang er dreihundertsechzig Zauberer” (Müller-Kessler 2002a). La *historiola* procede con lo spodestamento di Šamiš da parte della Lilit.

²⁴⁰ Si vedano i capp. 8.4.3. e 10.4.

associazione a Ištar e a Nanaya; nelle sue vesti di pianeta, oltre alle prerogative erotiche, è significativa la sua funzione di ispiratrice di invenzioni (Furlani 1948, 133-134).

- Nabû: corrispondente a Mercurio, il pianeta mantiene le prerogative di sapiente e scriba, e viene identificato con Mšiha (*mšyh*'), Cristo (Furlani 1948, 134-135)²⁴¹.
- Sīn: la Luna, nonché dio venerato sin dal III mill. a.C. e il cui culto, come già visto, era ancora fiorente a Sumatar Harabesi e Harran in epoca cristiana e islamica. In mandaico è attestato anche il demone lunare Sira (*syr*'), spesso insieme a Sīn. La letteratura religiosa mandaica riporta una caratterizzazione ambivalente della Luna, pura e splendente, ma che ha anche influssi negativi sugli uomini (Furlani 1948, 129-132). Sīn è *br byl mlk' d-'l'hy'* "Figlio di Bēl re degli dei" nell'amuleto de Vogüé (Lidzbarski 1909:130-131), mentre nell'amuleto dal Khuzistan (Greenfield-Naveh 1985 d:10) si afferma: *'kys wm'k's prm'n' wdstwry' d-syn* "confusi e respinti il comando e le 'separazioni' di Sīn". È possibile localizzare un culto del dio a est del Tigri grazie all'amuleto BM 132956+, dove si legge *syn d-byt gyrm'y wr'dyn* "Sīn di Bīt-Girmay e Radin" (BM 132956+ (2Ba):51-52; Müller-Kessler-Kessler 1999, 84; Müller-Kessler 2017b, 1738 nota 43). La *historiola* più complessa che ha come protagonista questo demone lunare, accompagnato da Sira, è però quella degli amuleti Macuch 1967 Ia e Id, provenienti dall'area di Susa²⁴². Ia (righe 36-37ff.) descrive i tormenti arrecati da Sidrus-Sira (*sydrws syr*') a uomini e donne; alla riga 67 gli si affianca Sīn-Dēw (*syn dyw*'), del quale si descrivono ugualmente le azioni dannose. La sezione Id offre una descrizione della sconfitta di Sīn-Dēw.
- Kewan: Saturno, il cui nome deriva dall'accadico Kayamānu, non ha tratti caratteristici spiccati. È associato al leone e può essere identificato con Mosè (Furlani 1948, 137-138).
- Bēl: dio babilonese per eccellenza, legato a Babilonia, nonché il pianeta Giove²⁴³. Ne viene altresì frequentemente dichiarata la superiorità sugli altri demoni (Furlani 1948, 135-136; Müller-Kessler-Kessler 1999, 67-69). Si vedano, ad esempio, le attestazioni di *byl mlk' d-'l'hy'* "Bēl re degli dei" nell'amuleto de Vogüé (Lidzbarski 1909:130-131) e *'kys wm'k's t' {l} <g> h w ml {p} <k> wt' { } d-byl* "confusi e respinti la corona e il regno di Bēl" nell'amuleto dal Khuzistan (Greenfield-Naveh 1985 d:14); la *Phylactery for Rue* (Drower 1946, 325/12; 331/13), invece, attesta Bēl come *m'ry' 'l'hy'* "signore degli dei", epiteto che ricorda l'accadico *bēl ilāni* (Müller-Kessler-Kessler 1999, 68). Lo *Scroll for the Exorcism of the Eyes* (DC 21; Drower 1937b; 1938a) attesta Bēl nelle vesti di guerriero alle righe 12-20

²⁴¹ Si veda il cap. 7.3.

²⁴² Si veda anche il parallelo recentemente pubblicato da Abudraham-Morgenstern (2017).

²⁴³ A Bēl si affianca la consorte Bēltīa (*bly*); si veda il cap. 9.3.3.

e 121-125, mentre alle righe 614-640 egli è padre dell'occhio malvagio. Nel München-Bleirole (II:73-74) vi è invece la menzione di un *sy'dh d-byt' byl* “il cacciatore della casa di Bēl”²⁴⁴. Per il legame tra il dio e Babilonia si vedano, nel *Book of Black Magic*, *'pyk byl mn b'byl* “Rovesciato è Bēl di Babilonia” (n°27 e 28; Drower 1943, 168-169; 181); si veda anche l'inedito manoscritto DC40:680 (Drower-Macuch 1963, 60) per *'n' hw byl 'l'h' rb' d-b'byl* “Io sono Bēl, il grande dio di Babilonia”. Anche Bēl, come altri demoni, può nascondersi in piante di uso comune: *byl 'tksy' btwm'* “Bēl si è nascosto nell'aglio” (BM 135791 IIB: 24; Müller-Kessler 1998a, 86). Si registra altresì la menzione degli otto figli di Bēl nella coppa in grafia quadrata e aramaico di koinè Segal 2000 n°036Ab:3 (Müller-Kessler 2001-2002, 124; 2005, 232). Un'altra coppa in grafia quadrata con *Vorlage* mandaica attesta *mry šmy' w'r'h* “Signore del cielo e della terra” (*AIT* n°28:1); la stessa espressione ricorre nell'inedita CBS 2937+2977 (Müller-Kessler 2002b, 140-145 – n°17), redatta dal medesimo scriba, ed è certamente un calco dall'accadico *bēl šamē u eršeti*.

- Nerig: è frequentemente attestato come demone dalla caratterizzazione molto articolata e non si limita solo a una figura di guerriero²⁴⁵, laddove invece come pianeta Marte non sembra molto caratterizzato. I testi fanno riferimento alla sua influenza in epoche difficili e faticose per l'uomo; a una fase polemica verso l'Islam si fa invece risalire la sua identificazione col profeta Muḥammad (Furlani 1948, 136-137).

3.2. Il contesto culturale e religioso della Babilonia di epoca tarda

Lo studio storico-culturale della Babilonia degli ultimi secoli a.C. e dei primi d.C. si concentra sulle dinamiche che portarono alla cessazione dell'uso del cuneiforme e sul momento in cui la cultura mesopotamica avrebbe perso la sua forza propulsiva e si sarebbe via via ridotta a un'eco di maggiore o minore portata in altri corpora e contesti culturali. È stato osservato a più riprese che la cultura babilonese, legata alla continuità delle istituzioni templari e del cuneiforme, sopravvisse di molti secoli alla perdita d'indipendenza della Babilonia, dovuta all'avvicendamento del potere achemenide (539-331 a.C.), ellenistico-seleucide (331-127 a.C.) e arsacide (127 a.C.-224 d.C.). Nel corso della storia degli studi, a ciascuna di queste dinastie non originarie della Babilonia è stata imputata la fine della cultura mesopotamica, che però è stata progressivamente posticipata col progredire degli studi sulle testimonianze cuneiformi risalenti a queste epoche (Hauser 1999, 209-

²⁴⁴ Si veda l'Appendice (12.2.3.).

²⁴⁵ Si veda il cap. 6.4.1.

210; Dirven 2014, 204-206). L'ultima tavoletta databile con sicurezza risale al 75 d.C., cui si aggiunge un frammento di almanacco astronomico pubblicato di recente, che potrebbe risalire al 79/80 (Hunger-de Jong 2014)²⁴⁶. Il dato di fatto che in età arsacide si sia verificata la cessazione dell'uso della scrittura cuneiforme coesiste però con l'eredità culturale antico-mesopotamica che si osserva nei corpora aramaici coevi o di poco successivi. Le posizioni a riguardo si dividono abbastanza nettamente tra chi enfatizza la continuità dei templi e chi invece predilige canali alternativi per spiegare tale persistenza di elementi religiosi, tra cui il ruolo della tradizione culturale di lingua aramaica e della cultura popolare. La discussione che segue ha lo scopo di presentare i due approcci, alla luce di contributi recenti in materia, concentrandosi su alcuni aspetti importanti per definire più precisamente il contesto storico-culturale delle attestazioni di elementi religiosi assiri e babilonesi studiati nella trattazione a seguire.

3.2.1. Continuità e scomparsa delle istituzioni templari babilonesi

Un caposaldo della ricerca sulla produzione testuale cuneiforme in queste fasi storiche si deve a Oelsner (1986), il cui lavoro, a dispetto del titolo²⁴⁷, non si limita a documentare la vitalità della cultura babilonese in età ellenistica-seleucide²⁴⁸, ma presenta le fonti archeologiche ed epigrafiche pertinenti all'intera tradizione cuneiforme dal tardo I mill. a.C. al I sec. d.C. Il nucleo della tesi sostenuta dallo studioso²⁴⁹ è che la cultura babilonese sia indissolubilmente connessa all'esistenza delle istituzioni templari e alla tradizione scribale cuneiforme promossa da queste; inoltre, l'uso dell'accadico non sarebbe terminato a metà del I mill. a.C., ma la lingua sarebbe sopravvissuta ancora per svariati secoli perlomeno come lingua scritta, accanto all'aramaico. I dati necessari a tale ricostruzione vengono ricavati da due principali tipologie di fonti: i testi cuneiformi, di cui si analizza la distribuzione geografica e cronologica, e le evidenze archeologiche di una continuità d'insediamento nei massimi centri urbani e culturali babilonesi.

Il corpus cuneiforme (Oelsner 1986, 138-238) dà conto non solo della continuità della tradizione scribale, ma anche di fenomeni innovativi. Le categorie rappresentate sono testi letterari, testi a uso culturale e rituale²⁵⁰, testi contenenti informazioni astronomiche come i Diari

²⁴⁶ Si vedano il riesame dei testi cuneiformi di carattere astronomico, tra cui gli ultimi documenti datati noti, operato da Brown (2008, 88-94) e le relative annotazioni di Cooper (2008).

²⁴⁷ *Materialien zur babylonischen Gesellschaft und Kultur in hellenistischer Zeit*.

²⁴⁸ Si veda la precisazione terminologica in Oelsner (1986, 15).

²⁴⁹ Sintetizzata e integrata da nuovi dati in contributi successivi (Oelsner 2002a; 2002b; 2005; 2007).

²⁵⁰ Oelsner (2005) riprende le considerazioni sulla continuità del cuneiforme declinandole sul corpus dei testi magici. Lo studioso osserva che, in virtù della loro importanza a fini pratici, questi sono attestati fino alla fine della tradizione cuneiforme, e frammenti di testi magici o correlati alla pratica magica ricorrono anche nel corpus delle Graeco-Babyloniaka (si veda *infra*).

astronomici²⁵¹, almanacchi e oroscopi; testi matematici, medici, lessicali e pertinenti all'educazione scribale; anche testi giuridici e amministrativi sono ben attestati. Analizzando i singoli centri urbani, si osserva che le tavolette più tarde datano al IV sec. per Ur, al III per Kiš e Larsa, mentre per Kutha, Nippur e Borsippa si arriva al II sec. I centri che testimoniano della tradizione cuneiforme di più lungo corso sono Babilonia, fino al 75 d.C., e Uruk, fino al 79/80 d.C. (Hunger-de Jong 2014); il triangolo Babilonia-Borsippa-Kutha è altresì considerato il nucleo della tradizione cuneiforme tarda²⁵². La diminuzione dell'uso del cuneiforme, fino alla sua scomparsa, è un fenomeno che sembra procedere parallelamente al decrescere, nei testi stessi, delle attestazioni di città e istituzioni religiose. I principali centri babilonesi, infatti, sono documentati solo fino alla prima età arsacide: Nippur (138 a.C.)²⁵³, Sippar, (106 a.C.), Uruk (83 a.C.), Kutha e Borsippa (78 a.C., in connessione con Babilonia; Oelsner 2002a, 17).

Opponendosi energicamente alla tradizionale interpretazione di questo corpus di testi cuneiformi tardi esclusivamente come copie di un patrimonio tramandato per secoli, Oelsner (2002b, 188-189; 2005, 42) osserva che il *Sitz im Leben* di questi testi presuppone che la loro stessa esistenza fosse legata al loro utilizzo pratico, nel culto come nell'educazione degli scribi. La trasmissione di tali testi implica una loro fruizione, e di conseguenza la continuità dei culti e della vita religiosa cui erano connessi; d'altro canto, una loro trasmissione disgiunta da ogni loro validità ai fini pratici risulterebbe quantomeno difficile da giustificare. All'età arsacide datano infatti copie di testi fondamentali per l'educazione scribale, oltre a rituali e testi letterari²⁵⁴: spiccano alcuni frammenti della Tavola X del poema di Gilgameš (Oelsner 1986, 206), commentari a testi

²⁵¹ I Diari astronomici (*našāru ša ginē* "osservazione regolare") formano uno dei corpora documentari più importanti dell'intera antichità (Pirngruber 2013, 197-198 con bibliografia). Attestati dal VII sec. fino al 61 a.C., essi raccolgono osservazioni di fenomeni celesti, atmosferici e terrestri, effettuate con cadenza regolare e raccolte annualmente. La struttura standard prevede una prima parte, di rilevante estensione, dedicata al resoconto di fenomeni astronomici e meteorologici osservabili da e a Babilonia, da cui il nome dato al corpus; la seconda parte registra i prezzi di orzo, datteri, sesamo, crescione, *kasū*-cuscuto e lana; la terza parte descrive le posizioni dei pianeti rispetto allo zodiaco; la quarta sezione registra la variazione del livello dell'Eufrate; la quinta presenta notizie di carattere storico, di portata sia locale sia sovranazionale. In virtù della mole di informazioni registrate, i Diari rappresentano una fonte irrinunciabile di dati storico-economici, ambientali e culturali in senso ampio. Si veda *infra* per le informazioni che si possono ricavare dalle sezioni storiche, soprattutto di età arsacide (Pirngruber 2013). I Diari sono stati generalmente interpretati come un immenso database a uso matematico o divinatorio; la revisione del corpus operata da Pirngruber (2013) sottolinea l'importanza dell'ottica divinatoria, che soggiace a questi testi assieme a quella matematico-predittiva, entrambe dipendenti dal contesto templare.

²⁵² Questa sarebbe proseguita fino al III sec. d.C.: tale datazione per l'attività degli ultimi templi babilonesi è stata proposta da Geller (1997, 46) alla luce della datazione tarda proposta per una tavoletta delle Graeco-Babyloniaka (n°10) e delle fonti indirette che testimonierebbero l'esistenza dei grandi santuari babilonesi e del cuneiforme anche dopo le ultime attestazioni di testi in questa grafia. Il triangolo Babilonia-Borsippa-Kutha è considerato anche l'area in cui le prime comunità mandee sarebbero nate, a stretto contatto coi templi babilonesi ancora attivi (Müller-Kessler-Kessler 1999, 84-85). Si veda la discussione *infra*. Si veda anche la presentazione più sintetica in Oelsner (2002a, 9-14). Per le problematiche storiche chiamate in causa dall'almanacco di Uruk e da una sua evidente origine in ambito templare, si vedano Hunger-de Jong (2014, 192-193) e Krul (2018a, 78).

²⁵³ Forse ancora nel 73 a.C. (Oelsner 2002a, 17 con bibliografia).

²⁵⁴ Si veda l'elenco in Oelsner (2002a, 12 nota 27 con bibliografia).

divinatori, incantesimi, la tavola I della serie Tintir (TIN.TIR^{ki}; George 1992, 37-41) e una favola. L'archivio amministrativo più rilevante è quello di Raḥimesu, che si compone di 36 testi databili al 94-93 a.C., redatti a Babilonia e probabilmente connessi al tempio di Gula (Van der Spek 1998; Oelsner 2005, 39; Hackl 2016). Un altro corpus di grande importanza è quello dei Diari astronomici, che proprio in età arsacide furono oggetto di grande cura redazionale (Sachs-Hunger 1996). Il recente riesame delle sezioni storiche attestate nei diari arsacidi ha posto l'accento sul loro incremento proprio in quest'epoca e sulla loro maggiore accuratezza rispetto ai secoli precedenti (Pirngruber 2013, 205-206). Il fenomeno può essere associato al diradarsi delle Cronache, di cui invece si ha un rilevante corpus fino all'età seleucide, e testimonia al contempo di un'attenzione per gli eventi storici secondo un'ottica tipicamente divinatoria e rispondente a una visione ciclica della storia, interpretabile secondo un paradigma predittivo. Il caso dei Diari esemplifica anche il fermento che caratterizzava l'ambiente templare in età arsacide: i testi disponibili danno conto di dinamiche culturali articolate e innovative, che sarebbe alquanto riduttivo considerare come gli ultimi strascichi di una cultura sclerotizzata.

Le indagini archeologiche, d'altro canto, hanno restituito evidenze più ambigue. Per Uruk è confermato l'enorme sviluppo di cui in età seleucide beneficiarono i santuari del Bīt Rēš e dell'Irigal, che raggiunsero dimensioni gigantesche finché furono distrutti da un incendio, presumibilmente all'inizio del I sec. a.C. (Oelsner 2002a, 20 nota 60 con bibliografia)²⁵⁵; per l'età arsacide sono testimoniate nuove fondazioni, come un edificio absidato talora interpretato come un mitreo e il tempio del dio Gareus, la cui persona tuttora non è chiara (Oelsner 1986, 90-91), ma la continuità dei santuari tradizionali non è archeologicamente nota (Krul 2018a, 77-78). A Babilonia è stato individuato un esteso quartiere di età arsacide con edifici di pregio; una continuità di utilizzo del santuario principale, l'Esagila, però non è chiaramente interpretabile archeologicamente e i testi cuneiformi ne attestano l'esistenza solo sino al 77 a.C. (Hauser 1999, 224-227)²⁵⁶. Per Nippur la situazione è altrettanto incerta e la presenza di un edificio arsacide di carattere militare edificato al di sopra del complesso templare di Enlil impedisce di valutare la continuità d'uso del luogo di culto (Oelsner 2002a, 21-23). Per altri siti, come Kutha, la situazione è ancora più oscura: la città fu certamente insediata fino all'età seleucide e il toponimo è citato da geografi arabi (Edzard-Gallery 1980-1983), ma l'assenza di scavi ufficiali non permette di cogliere le dinamiche di insediamento.

La tesi sviluppata da Oelsner è stata ripresa in numerosi studi, dei quali talora funge da presupposto,

²⁵⁵ Si veda anche la recente presentazione delle evidenze archeologiche della Uruk seleucide in Krul (2018a, 46-56).

²⁵⁶ Si può però fare riferimento al passo talmudico *Avodah zarah* 11b, che dà conto della piena attività del tempio di Bēl ancora nel III sec. (si veda *infra*).

anche metodologico²⁵⁷. Prendendo le mosse dall'attestazione di testi cuneiformi fino al I sec. d.C. e constatando al contempo la ricchezza di elementi culturali babilonesi in corpora coevi o di poco successivi, l'ambito di indagine più esplorato è quello dei possibili canali di trasmissione di questa cultura e del ruolo dei templi in questo frangente.

Uno dei corpora più indagati in relazione a questo tema è quello delle Graeco-Babyloniaka²⁵⁸, 16 tavolette di origine scolastica, provenienti da Babilonia, che presentano sul recto un testo cuneiforme in accadico, o bilingue in accadico e sumerico, mentre sul verso la sua trascrizione²⁵⁹ in caratteri greci (n°1-16 in Geller 1997, 68-83)²⁶⁰. I testi corrispondono a diversi stadi del curriculum educativo degli scribi e comprendono esercizi di sillabazione, estratti dalle serie HAR.RA=*hubullu* e Tintir, un passo di un inno a Šamaš e incantesimi (Geller 1997, 48; 2008; Oelsner 2005, 41). La datazione è molto dibattuta e fa ricorso soprattutto alla paleografia del testo greco: Geller (1997, 85-86) propone il I-II sec. d.C., mentre Westenholz (2007, 274 nota 3) retrodata i testi al 50 a.C.-50 d.C. Le caratteristiche formali delle tavolette, così come il loro contenuto, indicano che non si tratta certamente di casi isolati né di esperimenti, ma di esemplari relativi a una tradizione connotata da convenzioni proprie (Westenholz 2007, 274). Non vi è dubbio che si tratti di testi originati in seno a un contesto templare e che testimonino pratiche scribali innovative, con la complessa interazione tra la grafia cuneiforme, quella greca e le lingue accadica e sumerica. Si noti inoltre che il testo in alfabeto greco dà la trascrizione di quello accadico e non la sua traduzione, come invece risulterebbe più naturale alla luce dell'importanza dell'attività di traduzione nel curriculum scribale (Geller 1997, 48). Accantonata l'idea di Sollberger (1962, 63) di vedervi esercizi compilati da studenti di madrelingua greca desiderosi di apprendere il sumerico e l'accadico in cuneiforme²⁶¹, altre interpretazioni hanno cercato di esaminare il contesto socio-culturale del corpus. Secondo Geller (1997, 47-49) e Oelsner (2002a, 15-17; 2002b, 191; 2005, 41-

²⁵⁷ Si vedano soprattutto Geller (1997); Müller-Kessler-Kessler (1999); Kessler (2008); si veda anche l'elenco in Westenholz (2007, 295 nota 45).

²⁵⁸ Il dibattito su questi testi vede posizioni anche diametralmente opposte. Si vedano Geller (1997), Westenholz (2007), Clancier (2011, 768-769) e i contributi di Oelsner citati in seguito, anche per la relativa bibliografia.

²⁵⁹ Geller (1997; p. 64-68 per le regole ortografiche che caratterizzano questi testi) fa uso del termine "traslitterazione". In accordo con le critiche mosse da Westenholz (2007, 296), però, è più corretto parlare di "trascrizione".

²⁶⁰ A queste si aggiungono due testi interamente in caratteri greci e di interpretazione incerta: una possibile trascrizione di un incantesimo bilingue sumerico-accadico (n°17 in Geller 1997, 83-85) e un possibile testo aramaico (n°18 in Geller 1997, 85; Krebernik 2002). A proposito di quest'ultimo, la difficoltà di ricostruire alcune letture, la struttura e il contenuto stesso del testo non ne permette un'analisi completa; se fosse in aramaico, però, la presenza del suffisso det. m.pl. *-ayyā* e l'indicazione nella grafia di vocali brevi non accentate in sillaba aperta (Krebernik 2002, 426 e 428 nota 8) punterebbero all'aramaico d'impero e quindi a una datazione certamente anteriore al 300 d.C., proposto indicativamente su base contenutistica (ipotesi di C. Faraone; Geller 1997, 85).

²⁶¹ Si vedano *infra* le obiezioni di Oelsner (2002b) alla presunta ellenizzazione della Babilonia. Inoltre, i tratti fonetici riscontrabili nelle trascrizioni greche indicano che gli scribi fossero parlanti madrelingua di una lingua semitica, probabilmente l'aramaico (Clancier 2011, 769). Si vedano però, a questo proposito, le osservazioni di Westenholz (2007, 288-289), che ridimensiona notevolmente l'interferenza dell'aramaico. La questione, benché affrontata in un considerevole numero di studi, rimane aperta.

42; 2007, 221 n°20), con queste tavolette gli scribi avrebbero imparato a trascrivere testi accadici su supporti quali cuoio, papiro o ostraka, di cui del resto si fa menzione in svariati testi cuneiformi di età tarda²⁶². L'argilla sarebbe stata sostituita da materiali deperibili e la grafia cuneiforme da quella greca, che permette la notazione delle vocali, al contrario di quella aramaica²⁶³, ma i testi sarebbero stati trasmessi in lingua accadica. Si è anche proposto che alla trascrizione in grafia greca o aramaica si accompagnasse la traduzione in queste lingue, pur riconoscendo che per padroneggiare la traduzione di testi estremamente tecnici, come quelli divinatori, sarebbero state necessarie svariate generazioni e un impegno non comune da parte delle scuole scribali (Clancier 2011, 756; 769 con bibliografia). Una confutazione alla tesi di Oelsner e Geller considera invece le prove addotte da questi studiosi a favore della redazione di testi accadici in caratteri greci su cuoio non decisive, ma al massimo circostanziali. In una prospettiva di lunga durata, Westenholz (2007, 274-280) considera le Graeco-Babyloniaca esercizi di studenti che già padroneggiavano la grafia greca e la lingua accadica e che si avvicinavano alla tradizione cuneiforme. Il fenomeno potrebbe ricondursi alla volontà di trasmettere un patrimonio culturale ancora vitale ma sempre meno accessibile per via del sempre minor numero di scribi con una sufficiente perizia nel cuneiforme; l'uso della trascrizione in lettere greche avrebbe avuto finalità didattica ma l'accadico su supporto deperibile sarebbe stato ancora scritto in cuneiforme. Brown (2008, 87), ripreso da Cooper (2008), osserva anche che il passaggio a un supporto deperibile potrebbe essere un segnale della scomparsa del cuneiforme, che avrebbe reso obsoleta anche l'argilla come supporto scrittorio, mentre nella ricostruzione di Oelsner ne è una causa²⁶⁴.

Qualunque sia la posizione adottata nei confronti di questo corpus, esso testimonia certamente di un fatto, ossia che la presunta ellenizzazione della Babilonia, che avrebbe portato al tramonto della tradizione cuneiforme, in realtà non si verificò. Oelsner (2002b, 183) limita l'influenza culturale greca alla sfera politico-amministrativa, in cui si riscontrano anche gli unici prestiti greci in accadico. È certo che in Babilonia vi fossero comunità greche, ma la penetrazione di elementi culturali greci nella vita culturale e soprattutto religiosa babilonese non è visibile²⁶⁵; anche

²⁶² Si vedano ad esempio *sepīru* "scriba di testi alfabetici" o ^{KUŠ}*magallatu* "rotolo in cuoio" (Oelsner 1986, 242-244; 2002a, 16-17; Clancier 2011, 764-766); si vedano anche Müller-Kessler-Kessler (1999, 85); Kessler (2008, 467).

²⁶³ Anche il possibile ruolo dell'aramaico nella trascrizione di testi accadici è stato discusso, pur tenendo presente che l'assenza di vocalizzazione avrebbe fatto preferire l'alfabeto greco. Un testo che documenta la presenza dell'aramaico già allo stadio elementare dell'educazione scribale è una tavoletta tardo-babilonese che riporta nelle prime due colonne la trascrizione in cuneiforme sillabico dei nomi delle lettere del consonantario aramaico (Geller 1997-2000, 144-146; Cross-Huehnergard 2003). Non è però chiara la *ratio* della scelta delle parole accadiche che completano l'esercizio, apparentemente disgiunte dalla sequenza delle lettere in aramaico. Si veda anche Jursa (2005 con bibliografia) per altre attestazioni di nomi di lettere aramaiche in grafia sillabica e il loro ruolo nella pratica amministrativa.

²⁶⁴ Si veda *infra*.

²⁶⁵ Anche le attestazioni di sacrifici celebrati "alla greca", ossia con un pasto comune, hanno come protagonisti il

il caso di Berosso, sacerdote di Bēl che scrisse in greco una storia del mondo in chiave mesopotamica, i *Babyloniaka*, dedicandola ad Antioco I (281-261 a.C.), prova solo la volontà di presentare la ricchezza e il prestigio della cultura babilonese alla nuova dinastia regnante, ma non l'ellenizzazione del clero (Haubold-Lanfranchi-Rollinger-Steele 2013). Limitate influenze greche si riscontrano nell'onomastica, col fenomeno dei doppi nomi, nell'architettura e nelle arti figurative; soprattutto in quest'ultimo ambito, però, vi è la necessità di ricerche più approfondite (Oelsner 2002b, 184-195; 2007, 221 n°19).

Un altro ambito di ricerca cui gli studi di Oelsner hanno dato nuovo impulso riguarda le testimonianze dell'esistenza dei templi babilonesi indipendenti dal corpus cuneiforme. Vi sono infatti alcune prove indirette di questa continuità anche alcuni secoli dopo le ultime attestazioni di tavolette²⁶⁶. Uno dei testi più commentati a tal proposito è un passo del Talmud babilonese (*Avodah Zarah* 11b), in cui si riporta un'affermazione del rabbino Rav, fondatore dell'accademia talmudica di Sura e morto nel 247 d.C., che denuncia i cinque culti idolatrici di maggior vigore: “Vi sono cinque templi deputati all'adorazione degli idoli. Questi sono: il tempio di Bēl a Babilonia, il tempio di Nabû a Borsippa, Tar'ata che è a Mabbug, Zerifa (=Serapis) che è ad Askelon, e Nešrā²⁶⁷ che è in Arabia. (...) Sono ancora in piedi e i fedeli vi pregano tutto l'anno”. La frase, pronunciata da un uomo che conosceva bene il contesto culturale babilonese, è ritenuta affidabile; in particolare, il riferimento alle celebrazioni continue darebbe prova dell'immutata vita religiosa, almeno in questi santuari di grande prestigio (Dalley 1995, 143; Geller 2005, 57 nota 13)²⁶⁸. Già Plinio il Vecchio (*Naturalis Historia* VI.121-122) a metà del I sec. d.C. aveva menzionato l'esistenza del tempio di “Juppiter Belus” a Babilonia, unico edificio di prestigio in una città apparentemente abbandonata per via della vicinanza di Seleucia; l'attestazione è importante ma va contestualizzata, in quanto la descrizione della città in rovina non corrisponde alla realtà archeologica e non deriva dall'osservazione diretta dell'autore, ma si inserisce piuttosto in una tradizione stereotipata relativa al declino di Babilonia e all'ascesa di Seleucia (Dalley 1995, 142; Kessler 2008, 470). Nel caso particolare del santuario di Bēl citato in queste fonti, però, è opportuno riportare le critiche mosse da Dirven (2014, 216) relativamente alla sua identificazione con l'Esagila. La studiosa riprende la discussione di Hauser (1999, 227) e sottolinea l'incongruenza fra i dati archeologici noti per

sovrano, il principe ereditario o alti ufficiali (Dirven 2014, 210 e nota 41).

²⁶⁶ Per il contatto tra i primi Mandeï e i templi babilonesi (Müller-Kessler-Kessler 1999), spesso citato in letteratura, si veda la discussione seguente (3.3.).

²⁶⁷ Si veda il cap. 4.1.2. per il dio Aquila, Nešrā.

²⁶⁸ Si veda però, anche in questo caso, l'obiezione di Westenholz (2007, 305-306), secondo cui l'esistenza delle antiche strutture monumentali non implica necessariamente che vi si continuasse a celebrare il culto nelle stesse modalità dei secoli precedenti. L'opinione di Westenholz è che in un ambiente culturale caratterizzato da un grande pluralismo di contributi potessero sopravvivere comunità legate ai culti babilonesi più antichi, ma che queste non beneficiassero più dell'uso dei grandi santuari.

l'Esagila neo-babilonese e quelli relativi ai quartieri residenziali arsacidi circostanti. Fra il piano di calpestio degli edifici privati e quello dell'Esagila vi sarebbe stata una differenza di circa cinque metri, pertanto il tempio sarebbe stato collocato molto più in basso delle case. La mancanza di documentazione di scavo edita, assieme all'incertezza se tali indagini siano state effettivamente condotte, non consente di approfondire la questione. L'esistenza di un santuario arsacide al di sopra dei livelli neo-babilonesi dell'Esagila o altrove, seppur nelle vicinanze, permetterebbe di risolvere questa discrepanza (Hauser 1999, 227 nota 101); il Talmud e gli incantesimi mandaici non menzionano precisamente l'Esagila bensì in generale il santuario di Bēl a Babilonia, per cui l'ipotesi di un ricollocamento del santuario in un altro edificio deve essere tenuta in considerazione (Dirven 2014, 216).

Altre presunte prove analoghe sono invece ben più dubbie. Un altro passo talmudico (*Shabbat* 116a) narra di come il rabbino Mar Samuel (III sec. d.C.), rinomato astronomo e medico, consultasse saltuariamente il babilonese Ablat̄ in riferimento a problemi astronomici. Geller (1997, 57 nota 55; 2004, 5) ritiene Ablat̄ la trascrizione di un nome accadico come Ea-uballit̄ e sostiene che questi sarebbe stato in grado di consultare tavolette cuneiformi astronomiche altrimenti inaccessibili al rabbino. Kessler (2008, 472-473) propone anche che Ablat̄ sarebbe stato un sapiente babilonese, uno dei *chaldaioi* delle fonti classiche. La validità del passo come prova dell'esistenza del cuneiforme nel III sec., però, è molto dubbia: dal punto di vista linguistico la corrispondenza fra Ablat̄ ed Ea-uballit̄ è altamente incerta; inoltre, Ablat̄ avrebbe potuto consultare testi astronomici redatti in altre lingue e su altri supporti (Westenholz 2007, 297-298)²⁶⁹. Altre prove indirette della conoscenza dell'accadico successive alle ultime attestazioni di testi cuneiformi sono state riconosciute da Geller in fonti classiche, su tutte il romanzo *Babyloniaka* del siriano Giamblico (II sec. d.C.). Di questo sopravvivono solo frammenti assieme ad alcuni scolii, uno dei quali riferisce che Giamblico avrebbe appreso la lingua babilonese grazie agli insegnamenti di un babilonese stesso, scriba alla corte di Babilonia dopo l'invasione di Traiano. Geller (1997, 50) ipotizza pertanto che la tradizione scribale cuneiforme nel I sec. d.C. avesse ancora un ruolo di primo piano nella pratica amministrativa. In realtà non vi sono prove che Giamblico alludesse all'esistenza del cuneiforme: la pratica scribale avrebbe potuto essere in aramaico e il termine 'babilonese' nello scolio potrebbe essere sinonimo di 'partico', dato che si trattava della cultura della dinastia egemone (Westenholz 2007, 296).

²⁶⁹ Anche la diretta influenza accadica ipotizzata da Geller (2004; recentemente 2017, 102-104) sulla pratica medica talmudica va ridimensionata: gli stessi presunti prestiti accadici in campo medico sono in realtà parte del lessico semitico comune (Westenholz 2007, 297-298). Si veda *infra* (3.2.2.).

Oelsner data all'inizio della dominazione sasanide (III sec.) la fine dei templi babilonesi. L'iranizzazione avrebbe avuto un ruolo fondamentale nel declino del sistema templare babilonese, posto che né l'ellenizzazione né l'aramaizzazione²⁷⁰ della Babilonia avrebbero avuto un impatto determinante sul panorama culturale centro-mesopotamico. Già nella Babilonia achemenide vi fu l'assimilazione di tratti iranici, soprattutto in ambito amministrativo e ufficiale; questi però non modificarono in maniera sostanziale la struttura socio-culturale babilonese, tanto da essere passati in secondo piano in età ellenistica (Oelsner 2007, 223 n°27). Un fenomeno di iranizzazione molto più deciso è invece individuato nell'età tardo-arsacide²⁷¹ e ancor di più in età sasanide. Alla dominazione arsacide è riconosciuto un atteggiamento tollerante nei confronti dei culti locali, come del resto dimostra la continuità nella redazione di testi religiosi in cuneiforme fino al I sec. a.C., e non vi sono ragioni per ipotizzare che questa politica religiosa sia stata soggetta a un repentino cambio di orientamento dopo la scomparsa delle fonti in cuneiforme (Oelsner 2002a, 31). La cessazione del cuneiforme, la chiusura dei templi e il tramonto della cultura babilonese legata a questi fattori avrebbero invece coinciso con profondi mutamenti socio-culturali determinati dall'avvento della dinastia sasanide: è possibile che le campagne militari contro Roma abbiano indebolito il tessuto economico e di conseguenza anche la posizione già critica delle istituzioni templari rimanenti; vi fu certamente una più decisa affermazione dei culti iranici e soprattutto dello zoroastrismo, religione ufficiale sotto il dominio sasanide; si verificò l'arrivo in Babilonia di comunità iraniche, documentato ad esempio dalla sparizione dell'onomastica accadica a favore di quella iranica²⁷²; altri culti e correnti religiose, come cristianesimo, gnosticismo e manicheismo iniziarono a diffondersi e contribuirono a soppiantare i culti più antichi (Oelsner 2002a, 31-33; 2002b, 195; 2007, 223 n°28 e 30; Westenholz 2007, 307; Kessler 2008, 472).

Laddove vi è un generale consenso nell'attribuire all'avvento dei Sasanidi un mutamento culturale che portò al tramonto della cultura babilonese, anche se ne rimase una forte eredità in altre culture, la tesi di Oelsner è stata variamente integrata o rivista soprattutto per quanto riguarda le effettive responsabilità attribuibili alla nuova dinastia regnante.

Innanzitutto, la politica religiosa sasanide è stata tradizionalmente interpretata come intollerante verso i culti che non fossero lo zoroastrismo. Già Geller (1997, 63-64), però, osserva

²⁷⁰ Cf. *infra* (3.2.2.) per una presentazione del fenomeno e delle diverse posizioni al riguardo.

²⁷¹ A complemento della tesi di Oelsner, si può osservare che dall'età tardo-arsacide alcuni significativi elementi iranici si diffusero anche in Mesopotamia settentrionale, in ambito architettonico e artistico (ad es. l'iwan), oltre che nei nomi di titoli e professioni attestati ad esempio a Hatra.

²⁷² Si veda, ad esempio, il corpus delle coppe magiche, in cui le pur numerose influenze accadiche non si manifestano in ambito onomastico. Anche le deportazioni, attestate per esempio in fonti siriane, dovettero alterare il tessuto etnico e sociale (Morony 2005, 170-171); per questo aspetto si veda anche il cap. 10.3.

che ciò collide con la presenza nel regno di comunità ebraiche, cristiane, mandee, etc., come documenta ad esempio il corpus delle coppe magiche²⁷³. Anche la presunta iconoclastia promossa dai sovrani sasanidi, che avrebbe determinato la distruzione di ogni immagine culturale di età arsacide, è stata recentemente rimessa in discussione (Shenkar 2014, 182-183 con bibliografia; van Bladel 2017, 108-110). La chiusura definitiva dei templi babilonesi non è quindi imputabile a una diffusa politica di repressione da parte dei Sasanidi. È però altresì certo che l'attenzione della dinastia regnante per lo zoroastrismo, così come il deciso pluralismo religioso e culturale che caratterizzava la Babilonia sasanide, dovettero contribuire in modo significativo a relegare i culti più antichi sempre più ai margini della vita religiosa.

Riflessioni di più ampio respiro sono state invece compiute in relazione a fenomeni socioeconomici contestuali alla chiusura dei templi babilonesi. L'avvento dei Sasanidi comportò modifiche nel regime amministrativo²⁷⁴, specialmente nel supporto dato dalla casa regnante ai templi babilonesi (Müller-Kessler-Kessler 1999, 86; Kessler 2008, 473). Di tale sostegno è stata riconosciuta la continuità sotto la dominazione achemenide e seleucide, e anche per il periodo arsacide se ne può ipotizzare la presenza, viste le attestazioni di istituzioni templari fiorenti a Babilonia, Borsippa e Kutha; al contrario, l'atteggiamento sasanide sembra essere stato improntato a un certo disinteresse. Il patrocinio dato dai regnanti ai templi dalla metà del I mill. a.C. all'età sasanide è stato analizzato da Dirven (2014, 208-212), assieme a considerazioni di più vasta portata per indagare le ragioni profonde del declino e della chiusura dei templi²⁷⁵. Il modello proposto si fonda sulla necessità di considerare una certa variabilità nelle dinamiche che portarono al declino delle istituzioni più prestigiose. Fondamentale è il topos di tale patrocinio, che ricorre nelle iscrizioni reali, anche se sempre più raramente, fino all'età arsacide, in pieno accordo con gli stilemi delle iscrizioni neo-babilonesi. I testi registrano donazioni di terre, lavori di restauro²⁷⁶, e la partecipazione dei regnanti e di membri della famiglia reale e della corte a sacrifici. D'altro canto, però, si osserva anche quello che sembra essere un cambiamento sostanziale nella forma di questo patrocinio: in età neo-babilonese la casa regnante contribuiva in maniera sostanziale alla vita del tempio per mezzo di ingenti donazioni, ma per l'età successiva ciò non è attestato, e si può affermare che i fondi per l'ampliamento dei templi o altre operazioni massicce provenissero dalle casse templari stesse (Dirven 2014, 208-210). Anche la partecipazione dei regnanti a cerimonie nel

²⁷³ È però chiaro, d'altra parte, che si verificarono numerose persecuzioni anticristiane: si veda ad esempio il corpus siriano degli Atti di martiri persiani (si veda il cap. 2.3). In un lavoro successivo, Geller (2005, 53) sembra invece più propenso a rivalutare la tesi dell'intolleranza religiosa. Per una sintetica descrizione del panorama religioso del regno sasanide si veda De Jong (2013, soprattutto 42-43).

²⁷⁴ Si vedano anche, in generale, Morony (1982) e Morony (2005, 27-98; 125-164).

²⁷⁵ Si veda anche la recente analisi di Krul (2018a, 38-42) sul patrocinio dato dalla casa regnante seleucide ai templi di Uruk.

²⁷⁶ Ad esempio, sono molto frequenti quelli nell'Esagila. Si veda Del Monte (1997, 159-164).

tempio potrebbe non dar prova di un'effettiva presenza continuativa dei sovrani nella celebrazione del culto; ciò che si osserva, inoltre, è che sempre più di frequente a doni elargiti al tempio corrispondeva un prelievo di risorse per finanziare operazioni militari (Dirven 2014, 210-212). Il mutato atteggiamento delle nuove dinastie regnanti avrebbe quindi minato l'autosufficienza economica delle istituzioni templari, che avrebbero dovuto affrontare un progressivo impoverimento, unito al prelievo di risorse dall'esterno. Tornando al caso di Uruk, si osserva che i grandi santuari del Bīt Rēš e dell'Irigal, dopo aver assunto proporzioni colossali, furono abbandonati verso il 90 a.C., presumibilmente in seguito a un incendio (Oelsner 2002a, 20 nota 60; Krul 2018a, 77). All'impatto di un evento così catastrofico e alle mutate condizioni economiche, che avrebbero impedito una ripresa delle dinamiche che sino a quel momento avevano consentito alle enormi istituzioni di sostentarsi, potrebbe aggiungersi un drastico mutamento delle condizioni ambientali dovuto al cambio di corso del Tigri e dell'Eufrate, che in Bassa Mesopotamia determinò la formazione di nuove aree paludose e comportò l'abbandono e lo spostamento di interi insediamenti (Dirven 2014, 207 nota 21). Uruk non fu abbandonata, come testimoniano sepolture della tarda età arsacide, ma in un tale contesto è dubbio ipotizzare la continuità di grandi santuari (Krul 2018a, 77-78). L'almanacco astronomico databile al 79/80 d.C. potrebbe indicare la persistenza della tradizione scribale in istituzioni più piccole (Hunger-de Jong 2014, 192-193).

È stato altresì proposto che il disinteresse per i culti babilonesi, in concomitanza con la necessità di finanziare ingenti spese militari, avrebbero determinato l'appropriazione delle ricchezze di proprietà dei templi da parte della dinastia sasanide (van Bladel 2017, 103-104)²⁷⁷. La Babilonia fu un territorio estremamente fertile fino all'VIII sec. d.C. e ancora in età arsacide i templi dovevano fungere da centri economici di riferimento; allo stesso tempo, però, la loro progressiva perdita di importanza quali punti di riferimento culturale, assieme a una certa marginalizzazione della Babilonia a favore invece di nuove vie commerciali e delle aree a est del Tigri, li avrebbe resi particolarmente appetibili come fonte di ricchezze da incamerare con relativa facilità (Brown 2008, 75-78)²⁷⁸. Lo stesso carattere locale dei santuari, anche dei più grandi e prestigiosi, avrebbe contribuito alla loro vulnerabilità (van Bladel 2017, 104-105)²⁷⁹.

²⁷⁷ Van Bladel (2017) prende le mosse da queste considerazioni per corroborare la sua proposta di un'origine sasanide della comunità manda. Cf. *infra* (3.3.) per i punti critici della sua argomentazione.

²⁷⁸ Brown (2008, 82-84) sottolinea anche le modifiche attestate nella prassi amministrativa già dall'età achemenide e che avrebbero contribuito a rendere superfluo ('*redundant*') l'utilizzo del cuneiforme.

²⁷⁹ A ciò si può aggiungere che, mentre l'influenza esercitata sul territorio dai santuari neo-assiri aveva anche fondamentali risvolti politici, in linea con l'ideologia imperiale (Fales 2013, soprattutto 94-95 e 97-100), per i santuari babilonesi di epoca tarda questo ruolo politico era assente e la loro presenza sul territorio aveva ripercussioni eminentemente culturali, oltre che economiche.

3.2.2. La tradizione culturale aramaica

L'affresco della situazione socio-culturale della Babilonia tarda dipinto da Oelsner tratta anche il contributo della componente culturale aramaica. È nota la progressiva aramaizzazione della Mesopotamia nel I mill. a.C. e l'interferenza, sia linguistica sia culturale, tra aramaico e accadico è stata ampiamente indagata²⁸⁰. Oelsner (2007, 218-219 n°3-6) ritiene che l'aramaizzazione in Babilonia, al contrario dell'analogo fenomeno in Assiria, abbia giocato un ruolo duplice e problematico da valutare: da un lato il regno neo-babilonense doveva essere almeno in parte bilingue, ma dall'altro se ne riscontrano tracce limitate nell'onomastica e nel lessico accadico²⁸¹; influenze aramaiche sarebbero pure totalmente assenti dal pantheon (Oelsner 2002b, 189).

Valutazioni successive della questione invece enfatizzano la vivacità culturale e la presenza della lingua e della cultura aramaica sul territorio babilonense, dapprima come lingua vernacolare e poi come lingua franca amministrativa e ufficiale sotto la dominazione achemenide (recentemente van Bladel 2017, 104). L'unità linguistica e grafica dell'aramaico d'impero di età achemenide non doveva corrispondere all'effettiva situazione linguistica, che doveva presentare una certa variabilità dialettale anche nella stessa Babilonia (Kessler 2008, 467-468; Gzella 2015, 162-165). Il reinsediamento forzato di comunità ebraiche palestinesi, parlanti varianti occidentali dell'aramaico, ebbe certamente un'influenza non trascurabile sulla situazione dialettologica mesopotamica; l'eccezionale testo noto come incantesimo in cuneiforme da Uruk, di età tardo-seleucide, dà invece prova di una varietà orientale che si distanzia significativamente dall'aramaico d'impero e condivide alcuni tratti con varietà più tarde²⁸². Alla variabilità dialettale Kessler fa corrispondere una paragonabile articolazione del pantheon, che presenterebbe sviluppi dovuti anche all'influenza aramaica. Lo studioso attribuisce alla presenza aramea in Babilonia fenomeni come l'affermazione del teonimo Bēl al posto di Marduk, la diffusione del culto di Nanaya e la compresenza di Mammītu/Amamīt con Laš e Allatum come paretre di Nergal; viene anche suggerita la possibilità che tali mutamenti nel pantheon possano essere dovuti all'influenza di singole tribù che gravitavano attorno a maggiori centri urbani²⁸³.

²⁸⁰ Si veda *supra* (3.1.).

²⁸¹ Per i prestiti aramaici in accadico e la cautela metodologica richiesta dal loro studio, si veda Abraham-Sokoloff (2011).

²⁸² Si vedano il cap. 2.2.1.3. e *infra*.

²⁸³ Va però osservato che l'assenza pressoché totale di fonti aramaiche e la laconicità di quelle cuneiformi, perlomeno di quelle a oggi edite, impongono di considerare con cautela questa proposta. Peculiarità è il caso della dea Mammītu, le cui attestazioni nella forma Ammamītu (*Am-ma-mi-'i-ta-a*; [*Am-ma-m*]i-ta-a; *Am-mi-i-ta-a*), in tre copie di un diario astronomico del 168 a.C. danno prova della diffusione della forma aramaica del teonimo. Si veda il cap. 9.3.4.4. Riguardo a Nanaya, già Heimpel (1982, 17) ne aveva proposto cautamente la possibile origine aramaica; si veda il cap. 8.1.

Relativamente a questa indagine, il problema principale risiede nella natura delle fonti disponibili: l'aramaico era scritto su supporti in massima parte deperibili, cui fanno eccezione alcune epigrafi su tavolette cuneiformi, rare tavolette interamente in aramaico od ostraka, tutti documenti di carattere legale o amministrativo (ad es. Kessler 2008, 483-484)²⁸⁴.

Una fonte eccezionale è il già citato testo aramaico in grafia cuneiforme da Uruk, noto come "incantesimo" ma che in realtà accorpa tre incantesimi distinti (Geller 1997-2000, 127 nota 2 con bibliografia; Müller-Kessler 2002a; Geller 2006)²⁸⁵. La datazione generalmente proposta, su base paleografica, è alla tarda età seleucide; la grafia è corsiva e molto rapida, ma è altresì evidente che la tavoletta, benché "*not a library exemplar*" (Oelsner 2005, 33 nota 6), fu redatta con cura da uno scriba di livello avanzato. Il testo, però, oltre ai tratti tipici dell'aramaico orientale già visti in precedenza, presenterebbe anche caratteristiche lessicali e fraseologiche che lo potrebbero far considerare l'antenato della tradizione magica mandaica tardo-antica. Macuch (1994, 186) fa riferimento addirittura a un possibile parallelo inedito tra i manoscritti della collezione Drower, che però non è stato ancora identificato. Gli studi di Macuch, focalizzato sul lessico di questo unicum, e Müller-Kessler (2002a), che si concentra maggiormente sulla struttura e sugli elementi poetici (soprattutto p. 201), pongono l'accento sulla presenza di termini, tecniche compositive e concetti che si riscontrano nel repertorio magico mandaico; Müller-Kessler (2002a, 201-206) cita anche vari passaggi di coppe e amuleti paragonabili al testo da Uruk. Un elemento diagnostico per riconoscere in quest'ultimo l'antecedente degli incantesimi mandaici sarebbe l'utilizzo della prima persona, allo stesso modo delle *historiolae* mandaiche in cui l'essere superiore narra come sia giunto presso il cliente e abbia scacciato il demone. La tradizione magica aramaica viene fatta risalire sin all'amuleto di Arslan Taş, in fenicio ma in grafia aramaica, che, malgrado i dubbi sulla sua autenticità, mostra come tratto distintivo proprio l'uso della 1 persona s. nella pur assai ridotta *historiola* (KAI I n°27; Müller-Kessler 2002a, 201; Kessler 2008, 469). L'approccio è criticato da Geller (2006, 85-86), secondo cui questi studi applicherebbero *ex post* al documento cuneiforme le peculiarità di testi successivi di oltre mezzo millennio. Il corretto *Sitz im Leben* del testo risiederebbe invece nella tradizione accadica, dato che molti paralleli sarebbero riconoscibili con la serie Egalkurra (E2.GAL.KUR.RA), in cui il soggetto parla in prima persona rivolgendosi agli avversari. Si deve però osservare che gli incantesimi Egalkurra costituiscono un corpus molto specifico, in quanto il loro contesto è quello di corte e gli obiettivi delle formule sono dei rivali che scatenano calunnie e odio contro la vittima. Si dovrebbe quindi supporre che la tradizione magica

²⁸⁴ Si veda *supra* (3.2.1.) per il testo scolastico tardo-babilonese che attesta la trascrizione del consonantario aramaico in cuneiforme sillabico (Geller 1997-2000, 144-146; Cross-Huehnergard 2003) e per l'uso amministrativo delle trascrizioni di nomi di lettere aramaiche (Jursa 2005).

²⁸⁵ Si veda il cap. 2.2.1.3. per i tratti linguistici del testo.

aramaica testimoniata dal testo da Uruk abbia accolto questa tipologia di incantesimi estremamente specifica, fatto di cui non possediamo testimonianze.

L'intersezione tra la tradizione scribale cuneiforme e quella aramaica che emerge da queste pur sporadiche fonti permette di ipotizzare una fruttuosa interazione lungo l'intero arco cronologico in cui il cuneiforme restò in uso. Il caso dei testi magici consente un'indagine comparativa (Oelsner 2005), ma sarebbe metodologicamente errato considerare questi testi in aramaico traduzioni di testi accadici. Le caratteristiche dell'incantesimo da Uruk, esattamente come quelle dei testi magici della tarda età sasanide, dimostrano la fisionomia peculiare della tradizione aramaica, ben riconoscibile malgrado le consistenti assimilazioni dal milieu accadico. Questi tratti furono variamente rielaborati e il corpus magico della tarda età sasanide non dà conto di influenze babilonesi dirette, se non in casi limitati, né a livello strutturale né contenutistico (Geller 2005, 53; Wasserman 2014, 259-260; Geller 2017, 95).

Recentemente, Wassermann (2014, 262) ha interpretato l'incantesimo da Uruk come la testimonianza di un tentativo di età seleucide di colmare almeno in parte il divario tra la tradizione magica aramaica e quella accadica, e di preservare la tradizione aramaica, più giovane, ricorrendo al cuneiforme su argilla. I tentativi, però, sarebbero stati infruttuosi e solo un limitato numero di testi, come gli incantesimi di matrice accadica confluiti nella coppa in aramaico talmudico Segal 2000 n°049A, sarebbe riuscito a valicare le mura costituite dalla tradizione cuneiforme. Geller (2005, 53-54) propone anche che la dominazione sasanide abbia generato un vero e proprio baratro culturale che abbia inghiottito l'intera tradizione accadica impedendone la trasmissione organica in aramaico, greco o arabo. Sembra invece più corretto approcciarsi a questi testi aramaici tenendo in considerazione che derivano da una tradizione culturale parallela a quella accadica e connotata da specificità proprie. Non è pertanto necessario postulare, o ricercare, un rapporto di filiazione diretta della tradizione aramaica da quella accadica: dall'analisi di questi corpora emerge un fenomeno di costante assimilazione, durata svariati secoli, anziché un movimento evolutivo dalla seconda alla prima.

Un caso molto studiato, a questo riguardo, è quello della pratica magico-medica tardo-sasanide, attestata sia nelle coppe magiche in grafia quadrata sia nel Talmud babilonese. Geller (2017, 102-103) ha recentemente analizzato i termini medici aramaici attestati nella coppa Shaked-Ford-Bhayro 2013 n°12, accostandoli al rispettivo lemma accadico cognato e affermando che, pur non potendoli considerare prestiti poiché si tratta di termini del lessico semitico comune, il loro utilizzo si possa comprendere meglio alla luce dell'accadico anziché delle loro attestazioni parallele in ebraico o aramaico. Facendo riferimento anche alla tendenza conservativa della pratica medica,

per cui la medicina accadica utilizzava spesso sumerogrammi per indicare i termini tecnici, Geller sostiene che allo stesso modo il Talmud farebbe ricorso non tanto ai termini medici aramaici, ma in realtà ai corrispondenti accadici, e si riallaccerebbe quindi alla tradizione medica mesopotamica più antica. L'approccio, già presente in studi precedenti dello stesso autore (Geller 1997, 56-58; 2004), era già stato criticato da Westenholz (2007, 297): la farmacopea talmudica si basa su principi generali condivisi con svariate tradizioni mediche, non solo quella accadica²⁸⁶; non sembra altresì necessario ricorrere all'accadico per spiegare il contesto di tale terminologia medica, trattandosi di termini ben attestati in aramaico e pertinenti alla tradizione medica a sua volta pienamente aramaica.

3.2.3. L'accento sulla cultura popolare: continuità e discontinuità

Accanto al dibattito sulla continuità delle istituzioni templari e dell'utilizzo della scrittura cuneiforme, che occupa un posto di primo piano nella discussione storiografica sulla Babilonia di epoca tarda, se n'è sviluppato uno altrettanto intenso che mette in discussione alcuni assunti di base del primo: l'attenzione dedicata agli elementi di continuità anziché ai tratti innovativi e la predilezione per le istituzioni templari a discapito della presenza di una cultura, e soprattutto di una religiosità, popolare e del suo contributo alla persistenza di elementi religiosi babilonesi al di fuori dei templi e dopo la loro chiusura. Alla categoria della religione popolare si è spesso fatto ricorso in occasione dell'analisi delle coppe magiche mesopotamiche, ritenute il risultato di una cultura popolare capace di trascendere i confini delle singole comunità e di assimilare elementi magici e religiosi dei più disparati in maniera pienamente originale (si veda il classico Shaked 1997).

Una recente contestualizzazione di questo approccio nell'ambito degli studi sulla religione tardo-babilonese e sull'eredità culturale mesopotamica più antica si deve a Dirven (2014). La principale obiezione mossa dalla studiosa riguarda l'eccessiva attenzione che sarebbe dedicata agli elementi di continuità e la rigidità imposta da una visione della cultura babilonese legata esclusivamente ai templi e al cuneiforme, che non sarebbe stata altrettanto vitale al di fuori di questi ambienti (Dirven 2014, 206)²⁸⁷. Constatando che solo una minima parte della popolazione poteva godere di un contatto regolare con l'ambiente templare e delle scuole scribali, la studiosa evidenzia la presenza di un elaboratissimo panorama religioso a livello popolare, ben poco testimoniato dai

²⁸⁶ "Many, if not all of the parallels cited between Akkadian and Talmudic therapy remain on a fairly general level".

²⁸⁷ In riferimento a Hatra, si può citare la posizione di Tubach (2013, 214): "It is highly improbable that the family relations of the main gods changed later on in Hatra's history. This would contradict the whole tradition of Mesopotamia".

testi cuneiformi ma che certamente doveva recepire, rielaborare e diffondere elementi della teologia ufficiale. Il ruolo di tale cultura popolare si dimostrerebbe particolarmente rilevante laddove certi fenomeni culturali non siano spiegabili facendo ricorso all'influenza esercitata dai templi. L'opportunità di considerare anche questi canali di trasmissione degli elementi culturali mesopotamici più antichi nelle fonti successive è richiamata anche da Westenholz (2007, 308). Le raffinate conoscenze astronomiche e astrologiche, come l'uso del cuneiforme, sarebbero pertinenti a una cultura d'élite ristretta all'ambiente templare, ma molti altri elementi avrebbero potuto godere di una notevole continuità e di una diffusione anche sovragionale grazie alla loro ricezione da parte degli strati più bassi della popolazione²⁸⁸. Il fenomeno sarebbe testimoniato soprattutto dai testi su coppe magiche, in cui le attestazioni di divinità connesse ai rispettivi santuari non darebbero prova della continuità di questi ultimi ma solo della loro memoria nella cultura popolare (Dirven 2014, 215-216 *contra* Müller-Kessler-Kessler 1999)²⁸⁹.

Un caso esemplare, in quest'ottica, è quello del demone Pazuzu, estremamente diffuso a dispetto delle sue attestazioni relativamente scarse nella pratica magica ufficiale. Gabbay (2005) vi riconosce un possibile predecessore di figure demoniache estremamente popolari nel corpus delle coppe magiche, specialmente in grafia quadrata: Bagdānā e Ašmedai. I tre demoni sarebbero accomunati da tratti che li farebbero considerare come figure prototipiche di re demoniaci. Pazuzu, ben attestato nel I mill. a.C. nell'iconografia e in alcuni incantesimi associati alle sue raffigurazioni, è un demone temibile ma che, in virtù della sua autorità sugli altri demoni, può essere invocato per sconfiggere uno dei suoi sottoposti e alleviare le sofferenze della vittima. Riprendendo le osservazioni di Müller-Kessler (2002a, 194) sulla secolare coesistenza di una tradizione magica accadica e una aramaica, Gabbay (2005, 68-69) propone che la trasmissione di questi elementi non sia stata mediata dalle istituzioni templari e dalle scuole scribali, ma che si debba piuttosto alla popolarità di certe pratiche magiche e figure demoniache in contesti lontani dall'ufficialità.

Un altro caso in cui invece si riconosce l'apporto integrato del culto ufficiale e di quello di matrice popolare è offerto dalla recente indagine sul culto di Bēlet-šēri nella Uruk tardo-babilonese, dalla tarda età achemenide a quella arsacide (Krul 2018b). Bēlet-šēri, la "Signora della steppa", equivalente accadico della sumerica Geštinanna, sorella di Dumuzi, è fortemente associata all'aldilà

²⁸⁸ "The popular culture, on the other hand, was simply the continuation of the age-old folklore of the land. It was not linked to specific centers, nor was it limited to a specific language and to a specific script, if any at all" (Westenholz 2007, 308).

²⁸⁹ Come parallelo viene addotto il caso della Assur arsacide, dove, a secoli di distanza dall'epoca imperiale, i culti sarebbero rifioriti senza alcun intervento da parte di un'autorità templare (Dirven 2014, 214-215). Si noti, però, che queste considerazioni vanno riviste alla luce della recente analisi di Radner (2017): la datazione del Tempio A alla prima età achemenide e la connessione della sua fondazione al ritorno ad Assur di una comunità assira stanziata nella Mesopotamia meridionale presuppongono un ruolo determinante del clero e della continuità del culto all'interno del tempio fino alle attestazioni arsacidi. Queste considerazioni saranno ampliate nei capp. 5. e 10.1.

e alla dea Ereškigal; è altresì “scriba dell’aldilà” in numerosi incantesimi e nel poema di Gilgameš (VII:204-205), e ha particolare autorevolezza su esseri demoniaci, spettri e streghe (Krul 2018b, 51-58). La fortuna di Bēlet-šēri a Uruk, addirittura maggiore di quella di Ereškigal, si può collegare alla sua popolarità presso le classi subalterne e a una dimensione religiosa più personale che ufficiale. La dea doveva essere percepita più vicina da parte del fedele in virtù della sua funzione di scriba, laddove invece Ereškigal rimaneva inavvicinabile; Bēlet-šēri è altresì efficacemente descritta come colei “che accetta preghiere da chi non è in grado di compiere offerte” (Krul 2018b, 76). L’analisi di Krul (2018b, 71-79) riconduce questa popolarità alla capacità di Bēlet-šēri di intercedere presso la signora dell’oltretomba Ereškigal, risultando in tal modo particolarmente vicina al sentire degli strati più bassi della popolazione, presso i quali il pensiero della morte era più pressante che nei circoli scribali. Il suo ruolo di scriba è altresì posto in parallelo a quello di Papsukkal, ministro di Anu, ugualmente attestato come messaggero e intermediario fra i fedeli e il dio supremo del pantheon urukita tardo-babilonese.

Molto più complesso da valutare, perché filtrato attraverso l’ottica dell’ambiente templare, è invece un singolare episodio registrato in un diario astronomico del 133 a.C. (Sachs-Hunger 1996 n°-132B v. 25ff., cf. il resoconto più sintetico in n°-132C r. 26-33)²⁹⁰. Nell’ottobre di quell’anno, un barcaiolo installa un podio cultuale a Babilonia, vi celebra offerte e annuncia che Bēl è entrato in città, radunandovi attorno una folla che partecipa gioiosamente alla celebrazione. In seguito, il barcaiolo annuncia anche l’ingresso di Nanaya nell’Ezida di Borsippa e, accompagnato dalla folla di fedeli, si reca a Borsippa, dove si ripetono le offerte già presentate a Babilonia. L’accoglienza è festosa e il gruppo viene persino ammesso nel tempio stesso. Annunciando il suo messaggio per le strade di Borsippa, l’uomo si proclama profeta (o messaggero) di Nanaya, aggiungendo di essere stato inviato per conto di un dio superiore, che colpirà gli altri dei. Segue la reazione delle autorità templari, che bollano l’uomo come pazzo; integrando la parte finale del resoconto più lungo, molto lacunosa, con la sintesi nel diario n°-132C, si ha infine notizia di una sollevazione popolare repressa nel sangue, in cui anche l’autoproclamato profeta della dea forse trova la morte. Il racconto riporta il punto di vista dell’autorità religiosa, che emerge ad esempio dai ripetuti riferimenti al precario stato mentale del barcaiolo.

L’analisi di Dirven (*in preparazione*) si concentra sul valore dell’episodio per rilevare elementi della religiosità popolare che normalmente non trovano spazio nella documentazione

²⁹⁰ Traduzione italiana in Del Monte (1997, 123-127). Il testo è correntemente oggetto di una nuova analisi da parte di Dirven (*in preparazione*), cui si rimanda per la bibliografia in merito. Questo studio si basa sulla rilettura dei manoscritti effettuata da E. Robson e I. Finkel.

ufficiale di origine templare e che testimoniano di un contesto socio-culturale molto più palpitante di quanto la documentazione cuneiforme lasci trasparire. Dirven sottolinea anche come gli anni tra il 140-120 fossero connotati da grande instabilità politica e sociale, e i diari diano prova di questo clima di tensione registrando un numero crescente di eventi interpretabili in un'ottica di tipo divinatorio (Pirngruber 2013, 202; 206-208)²⁹¹. Dirven (2014, 214 nota 64; *in preparazione*) interpreta l'episodio come una prova esplicita della presenza di correnti religiose tra la popolazione che non corrispondevano necessariamente alle regole stabilite dall'autorità templare, e in particolare come un segnale della presenza di movimenti profetici in cui lo stato di trance giocava un ruolo importante. Van der Spek (2014, 3-6) inquadra l'episodio nella storia coeva del Mediterraneo e lo considera un vero e proprio "segno dei tempi" e un indicatore della crescente importanza della religiosità personale e della pratica profetica. Proprio negli stessi anni si sarebbero verificati episodi riconducibili alla stessa temperie culturale in Sicilia, a Roma, a Pergamo e a Gerusalemme; l'accentuazione dell'aspetto personale della pratica religiosa e sui tratti profetici si sarebbe altresì sviluppata sino ad avere come esito ultimo il cristianesimo (Van der Spek 2014, 19-22). Già Del Monte (1997, 126) aveva proposto di contestualizzare l'accaduto "verisimilmente tra i fermenti del giudaismo della seconda metà del II secolo a.e.v.". L'episodio del profeta di Nanaya avrebbe altresì dato voce a un movimento religioso estraneo alla dimensione ufficiale del culto e percepito come pericoloso, da cui la reazione inizialmente denigratoria e infine repressiva.

Anche la ragione dell'inserimento nel corpus dei Diari di questo episodio merita di essere indagata e può aggiungere dettagli sul valore di questo evento, registrato con singolare accuratezza. Si può supporre che nel corso dell'amplissimo arco temporale coperto dai Diari (ca. 650-61 a.C.) si siano verificati episodi analoghi che portarono da ultimo a occasioni di conflitto sociale, eppure proprio a questo fu dedicato largo spazio. L'evento, in quel clima storico e politico, fu interpretato attraverso la lente della letteratura divinatoria come un segno nefasto (Pirngruber 2013, 202). Forse, però, un'altra ragione di una così precisa annotazione dell'evento risiede nel fatto che si trattò di un profeta di Nanaya. Nel II e I mill. Nanaya nella storia evenemenziale e letteraria mesopotamica fu la protagonista di svariati casi di ingressi e uscite, forzate o meno, dai suoi santuari: è celebre l'affermazione di Assurbanipal, che nel 646 avrebbe riportato in Babilonia un'immagine di Nanaya di Uruk da Susa, dopo una permanenza più che millenaria²⁹². Un'eco della restaurazione del culto della dea a Uruk da parte di Assurbanipal è rinvenibile nella *Profezia di Uruk* (Scurlock 2006), databile al V sec. ma copiata ancora nel III, che descrive una successione di sovrani profondamente inadeguati, se non addirittura empi, riscattata però dall'avvento finale di un re giusto che donerà

²⁹¹ Per una recente panoramica storica, si veda Pirngruber (2016, 347-350).

²⁹² Si veda il cap. 8.1.

prosperità a Uruk. Scurlock (2006, 464) interpreta il testo come un raro esempio di letteratura sovversiva, che cela dietro a stilemi espressivi letterari un'aspra polemica contro il dominio seleucide. La *Profezia*, pur riferendosi esplicitamente solo a Uruk, potrebbe al contempo essere testimone di tensioni sociali presenti anche in altri centri, come Babilonia. È significativo che il barcaiolo annunci di essere profeta, o messaggero, proprio di Nanaya, proclamando dapprima l'ingresso di Bēl nella sua città, Babilonia, e poi l'ingresso di Nanaya a Borsippa, parimenti la sua città. Non è noto se l'annuncio del ritorno degli dei nelle loro città fosse dovuto a un'effettiva assenza delle loro effigi dai santuari: è stato ipotizzato che queste potessero essere state trasferite nella più sicura Seleucia a causa del pericolo di attacchi da parte di Hyspaosine di Mesene (Müller-Kessler-Kessler 1999, 75-76), ma i diari non forniscono prove in merito. È possibile che il clero babilonese abbia temuto che l'uomo potesse essere scambiato per un re legittimo che aveva restaurato i culti tradizionali e potessero così nascere spaccature sociali incolmabili. La portata dell'evento, interpretato come un presagio anche alla luce della solida tradizione relativa a Nanaya, e delle sue possibili conseguenze, ne avrebbe determinato la registrazione accurata nel diario.

L'indagine sul ruolo della cultura popolare interessa anche quelle che sono considerate le ultime propaggini della sopravvivenza dei culti mesopotamici più antichi, ossia la persistenza del paganesimo fino all'età islamica. Oltre al caso più studiato di culti pagani in epoca islamica, ossia quello dei Sabei di Harran²⁹³, di recente si è iniziato a esaminare la presenza di pagani in ambiente rurale, nella Babilonia (Hämeen-Anttila 2002, 93-105; 2006, 51-52; 196-199). La fonte più significativa a questo riguardo è la già citata *Agricoltura Nabatea* di Ibn Waḥṣīya (X sec.), autore che dichiara di aver tradotto in arabo scritti in "antico siriano" raccolti da un altrimenti ignoto Qūṭāmā. Il testo descrive l'ambiente rurale mesopotamico e le relative tecniche agricole, accompagnate da numerose informazioni di natura astrologica, dettagli sulle tradizioni popolari e religiose dei Nabatei, termine arabo che designa i non parlanti arabo e in questo caso gli Aramei della Mesopotamia. Pur tenendo presente la complessa genesi del testo (Hämeen-Anttila 2006, 10-33), Hämeen-Anttila (2006, 197) ritiene affidabili le descrizioni di tali culti pagani, di carattere specialmente astrale, e assegna grande importanza alle menzioni di templi, altari e festività. L'islamizzazione delle campagne, al pari della loro cristianizzazione, avvenne molto più lentamente di quella dei centri urbani e, anche grazie al parallelo con l'Europa cristiana, è presumibile che certe pratiche persistessero pur non essendo più inserite in un sistema religioso ufficiale: le considerazioni di Hämeen-Anttila, pertanto, valorizzano il vigore della cultura popolare ma allo

²⁹³ Si veda *supra*, 3.1.1.

stesso tempo sottolineano l'importanza della presenza di luoghi di culto e personale sacerdotale, per quanto ridotto. Lo studioso ne evince che, diversamente dai centri urbani, profondamente islamizzati, nelle campagne persistessero consistenti sacche di culti più antichi, anche se spesso reinterpretati in chiave cristiana e ormai trasmessi non più accuratamente. A dimostrazione di quanto il dibattito su tale fonte sia aperto, e delle varie direttrici di ricerca che essa offre, si può citare la critica mossa da van Bladel (2017, 103 nota 18), che ridimensiona notevolmente la prospettiva di Hämeen-Anttila (2006, accolta in Shenkar 2014, 31) e ritiene il lavoro di Ibn Waḥṣīya la testimonianza isolata di una tradizione morente e minoritaria: il riferimento ai templi sarebbe stato copiato dall'autore da opere più antiche ma non corrisponderebbe alla realtà del X sec., epoca in cui i culti pagani erano piuttosto tenuti segreti.

3.3. Le iscrizioni nord-mesopotamiche e i testi magici mandaici in prospettiva comparata

Nonostante le attestazioni di elementi religiosi di origine assira e, soprattutto, babilonese presentate in precedenza si riscontrino in corpora datati all'età arsacide (Hatra e Assur) e sasanide (coppe e amuleti mandaici), quest'arco cronologico molto ampio può essere ridotto poiché alcuni elementi consentono di determinare una *Vorlage* della prima età sasanide o tardo-arsacide per molti testi mandaici, e specialmente per le liste di demoni o loro porzioni. In occasione della sintesi sulla *Mandäerfrage* (cap. 2.2.2.4.) si sono presentate le principali prove linguistiche e culturali a supporto dell'origine babilonese dei Mandei: a partire da tale posizione, si presentano le problematiche inerenti alla datazione di tali *Vorlagen*.

La ricchezza di elementi linguistici e lessicali accadici colloca i Mandei in un contesto babilonese. Mentre non è possibile datare a una fase precisa i prestiti accadici attestati in mandaico, è interessante il richiamo di Müller-Kessler (2004, 58 e nota 45) alla necessità di indagare approfonditamente i prestiti iranici: rispetto all'aramaico talmudico, che mostra una cospicua presenza di prestiti medio-persiani di età sasanide, il mandaico si caratterizzerebbe infatti per la più marcata presenza di termini iranici in forma partica. Pur sottolineando la necessità di approfondire la ricerca in ambito iranistico, lo studio cita come uno dei più importanti argomenti a favore la lista di prestiti partici compilata da Widengren (1960, 89-108). Questa posizione è però criticata da van Bladel (2017, 81), il quale non considera l'elenco di Widengren sufficientemente probante e suggerisce alcune correzioni: alcuni lemmi fanno parte del generale patrimonio lessicale iranico

confluito in aramaico e non hanno una specifica connessione con la fase partica; inoltre, è dubbio affidarsi alla presenza di prestiti partici per determinare l'origine arsacide delle *Vorlagen* mandaiche, in quanto il partico non fu soppiantato dal medio-persiano nel momento stesso della conquista sasanide della Mesopotamia ma si trattò di una sostituzione graduale avvenuta nel corso di secoli.

Sono invece i dati culturali che offrono un contributo più sostanziale per datare la costituzione dei Mandei come comunità e la redazione di almeno alcune sezioni di quei caratteristici frutti delle scuole scribali mandaiche che sono le liste di demoni. Occorre però una premessa relativa all'utilizzo di questi documenti come fonte storica, oltre che storico-religiosa. È già stato ribadito che, se le formule, le (rare) indicazioni rituali, la fraseologia adoperata e altri elementi della pratica magica mandaica non offrono un numero rilevante di paralleli precisi con quella accadica, questi si riscontrano invece in abbondanza nel caso delle divinità babilonesi e iraniche che nelle coppe e negli amuleti mandaici compaiono nel ruolo di demoni. La presenza di divinità babilonesi connesse ai loro grandi santuari, di culti di ambito locale riconoscibili per l'associazione tra teonimo e toponimo, e di caratteristiche attribuite a queste divinità che hanno paralleli nella teologia tardobabilonese, dimostra che i Mandei entrarono in contatto con un tessuto religioso babilonese estremamente articolato, che comprendeva sia santuari di lunga tradizione e fama sia numerosi culti minori, babilonesi, iranici o di altra origine. Si può infatti osservare la compresenza di divinità maggiori, quali Bēl, Nanaya o Nerig/Nergal, e divinità minori come Amamīt/Mammītu o Mulit/Mullissu (Müller-Kessler-Kessler 1999, 84-85); inoltre, anche se la localizzazione di numerosi toponimi è ancora ignota²⁹⁴, il valore di queste liste come fonti storiche è apprezzabile per la menzione estremamente precisa di divinità minori che talora sono state riconosciute grazie a fonti epigrafiche (si veda *infra*). Anche espressioni come “Nabû, i suoi sacerdoti e i suoi adoratori” (Lidzbarski 1909:252-253), “(legato) Nerig di Kaškar (...) Nešrā di Kaškar e legati tutti i loro sacerdoti e adoratori”²⁹⁵ (Segal 2000 n°107M:15') o “Ištar di Bīt-Girmay e Radin (...) tutti i suoi sacerdoti, adoratori e coloro che la pregano” (Segal 2000 n°107M:23') suggeriscono la conoscenza, se non l'osservazione, della pratica culturale babilonese e, più in generale, della Mesopotamia centrale e di aree adiacenti all'epoca della redazione delle liste. Queste, o perlomeno alcune loro sezioni, fotografano una situazione religiosa estranea al mandeismo ma di cui i primi Mandei potevano avere esperienza diretta, tanto che, pur filtrato attraverso la lente della demonologia, il

²⁹⁴ È probabile che molti di questi fossero piccoli centri, di cui spesso si dichiara la prossimità a un corso d'acqua.

²⁹⁵ *n'ryg q-kšk'r w'syr [... n]š'r [q-k]šk'r w'syry' kwl'hwn' kwmr'ywn w's'g'dwn* (lettura di Ford 2002a, 266; numerazione delle righe di Müller-Kessler 2001-2002).

panorama dei culti locali viene restituito mediante una sua mappatura²⁹⁶.

Il canale di trasmissione di questi elementi lessicali, fraseologici, concettuali, e soprattutto di questa abbondanza di teonimi, è stato identificato nel contatto tra la comunità mandaica in fase di formazione e le ultime istituzioni templari babilonesi (Müller-Kessler-Kessler 1999, 66; si veda anche Koch 2000, 89), tanto che i Mandei potrebbero essere stati persino reclutati tra i seguaci di culti babilonesi (Müller-Kessler-Kessler 1999, 86; Müller-Kessler 2004, 55). Il momento di questo contatto è stato individuato nella tarda età arsacide, in un contesto centro-mesopotamico caratterizzato dalla presenza di culti riconducibili a grandi santuari babilonesi (Bēl di Babilonia, Nabû di Borsippa, Nerig/Nergal di Kutha, Ištar di Akkad), ancora attivi benché non producessero più testi cuneiformi, ma anche da una diffusione capillare sul territorio di culti locali (Müller-Kessler-Kessler 1999, 84-86). Tale posizione, come visto, sposa pienamente le tesi di Oelsner sulla continuità dei templi e del cuneiforme fino a tutta l'età arsacide, e per questo motivo è stata variamente criticata. Le obiezioni più recenti sono state mosse ancora una volta da van Bladel (2017, 85-86), che osserva che il trasferimento delle conoscenze relative al pantheon babilonese nel corpus mandaico potrebbe essere dipeso da un generico intermediario aramaico (Brown 2008, 94) e non sarebbe quindi necessario presumere l'origine dei Mandei nella tarda età arsacide, la continuità dei templi babilonesi e soprattutto dell'uso del cuneiforme. Se l'obiezione può essere condivisibile per quanto riguarda l'esistenza della scrittura cuneiforme fino al III sec., è però l'identità precisa di questo intermediario aramaico che desta i maggiori interrogativi e resta irrisolta. Sarebbe infatti da dimostrare la ragione per cui queste tracce del pantheon e della letteratura divinatoria babilonesi si rinvergono in larga misura presso i Mandei e ben più di rado nelle altre comunità aramaiche di età sasanide attestate dalle coppe.

Il tema è di grande complessità e non è possibile giungere a una soluzione univoca. Il caso di un consistente contatto col mondo templare centro-mesopotamico, determinante per la forma assunta da discipline così importanti nella cultura mandaica come la demonologia e l'astrologia, emerge tuttavia con vigore da alcune fonti. Un caso paradigmatico in questo senso è infatti l'ancora poco studiato *Libro dello zodiaco*, a tema astronomico e astrologico (Drower 1949), che include omina che non solo presentano la tradizionale successione di protasi e apodosi, ma soprattutto trattano temi che ne testimoniano l'origine babilonese. Come anticipato, la seconda parte dell'opera fu considerata da Drower (1949, 168) una composizione tarda in virtù dei numerosi prestiti

²⁹⁶ L'orizzonte geografico delle liste si estende anche al di fuori della Mesopotamia, come dimostra il passo "Komiš-Lilit che dimora da Šuš a Šuštar, nella desolazione di Qidrun, Matiene e Media, e la terra dei Rahimayye, e il deserto di Bīt-Aspaniya, legata lei e tutte le sue tribù" (BM 132947+;69-74; Müller-Kessler 1999a, 201). Si veda il cap. 9.3.4.3.

dall'arabo e dal persiano²⁹⁷, ma si tratta invece di una rielaborazione di materiale ben più antico (Müller-Kessler 1999c, 435-438). Gli antecedenti più illustri di questa collezione di omina sono stati identificati nella serie a tema celeste *Enūma Anu Enlil* e nella serie emerologica *Iqqur ipuš*, cui potrebbero aggiungersi gli omina di argomento terrestre della serie *Šumma ālu* (Rochberg 1999-2000, 239). Per alcuni omina si può presumere una trasmissione diretta in contesto templare, poiché si riconoscono paralleli perfetti con quelli accadici (ad es. l'omen n°210 e *Iqqur ipuš* §77:1-6; Rochberg 1999-2000, 243); i frequenti riferimenti alla salute del re sono altresì un importante indicatore dello sviluppo in ambito templare di questi testi divinatori. Anche nel caso in cui manchino paralleli letterali, si può comunque sostenere che la redazione di questi omina mandaici si sia basata su *Vorlagen* nate a stretto contatto con la letteratura divinatoria accadica, da cui gli scribi assimilarono elementi fraseologici e tematici (Rochberg 1999-2000, 244-245). Come osserva Rochberg (1999-2000, 239), occorre precisare che l'indagine sulla rielaborazione di questi omina astronomici “*is more a question of means rather than date of transmission*”: è infatti arduo individuare un momento preciso in cui avvenne questa trasmissione, ancor più se si considera che la compilazione dovette richiedere svariate fasi redazionali, tuttora non indagate da studi di critica testuale. L'attenzione rivolta alla salute del re e del paese, però, potrebbe costituire un punto di contatto con l'eco della tradizione divinatoria individuata nelle sezioni storiche dei Diari astronomici di età arsacide (Pirngruber 2013) e fornire quindi un possibile riferimento cronologico²⁹⁸.

Per tornare alla datazione delle *Vorlagen* di almeno alcune parti delle liste, importanti parametri sono le menzioni della “Ištar di Hatra” nella “Grande lista di demoni” BM 132947+ (Kessler 2008, 477) e quelle di altre divinità minori hatrene nella lista confluita nella coppa Levene-Bohak 2012, grazie al chiaro *terminus* dato dalla conquista di Hatra nel 240/1 d.C. e il conseguente abbandono della città. Hatra non fu abbandonata subito dopo la conquista ma l'insediamento continuò in forma minore per circa un secolo (Venco Ricciardi 2000, 89); è pertanto presumibile che anche la vita religiosa non si sia interrotta bruscamente. Si può però affermare che, in una città in cui il potere politico era indissolubilmente legato all'autorità in campo religioso, i primi culti a

²⁹⁷ A questa opinione aderì anche Furlani (1954b, 258).

²⁹⁸ Richiamando ancora una volta l'attenzione sulle comunità ebraiche di Babilonia, un altro esempio di profondo contatto con l'ambiente templare e scribale babilonese si osserva nell'integrazione di tecniche ermeneutiche babilonesi in opere come il *Midrash*, confluito nel Talmud babilonese. In un numero consistente di passi, al testo biblico vengono applicati procedimenti esegetici molto complessi, di tipo sia 'atomistico' – ossia che si focalizzano sulla scomposizione di un singolo lemma in unità di significato più piccole, sia paretimologico o para-filologico; si osserva altresì la tendenza a fare ricorso a testi appartenenti a generi anche molto diversi ai fini dell'esegesi di un certo termine o passo (Frahm 2011, 377-378). Pur tenendo presente le dovute differenze, è più probabile che la continuità di tecniche ermeneutiche di elevata complessità dipenda dal contatto con la classe scribale babilonese e non possa essere ascritta a una generica sopravvivenza nella cultura popolare.

scomparire siano stati quelli prettamente hatreni. È infatti significativo che nei testi mandaici non vi siano attestazioni della Triade hatrena, che sembra essere tramontata definitivamente assieme alla città, esattamente come del dio Aquila hatreno, Nešrā, sempre “di Kaškar” e mai “di Hatra”²⁹⁹. In quest’ottica, la proposta di Greenfield (1988, 137-138 nota 17) che il Bar-Nemrē “il figlio dei leopardi” attestato nell’omelia *La caduta degli idoli* di Giacomo di Sarūg possa essere Barmaren sembra poco probabile, a meno che non si tratti di una forma corrotta e che all’epoca della composizione dell’opera risultava ormai oscura³⁰⁰. La menzione precisa di culti minori, assieme all’assenza delle divinità cittadine per eccellenza, potrebbe indicare che queste informazioni siano confluite nei repertori di esseri demoniaci all’inizio dell’età sasanide, ossia dopo la caduta della città e il crollo del suo sistema politico-religioso, ma in un periodo in cui i culti locali e tribali erano ancora praticati, anche se presumibilmente destinati a scomparire entro alcune generazioni. Come si argomenterà più nel dettaglio in seguito (cap. 10.3.), i culti hatreni citati nella coppa Levene-Bohak 2012 provano la conoscenza da parte dei Mandeï di parte del panorama religioso nord-mesopotamico in seguito alla deportazione in Babilonia di abitanti di Hatra e dell’area limitrofa, dopo la conquista sasanide dell’Alta Mesopotamia. Ancora in riferimento alle attestazioni di Nešrā, secondo Müller-Kessler (1999a, 208) la menzione di “Nešrā di Kaškar” darebbe invece un *terminus post IV/V sec.* per la datazione della lista. Oltre all’eventualità che essa origini dalla stratificazione di apporti diversi, si noti, però, che la città di Kaškar è già attestata alla metà del III sec., quando Šāpur I vi deportò famiglie di lingua greca (Harrak 2005, 69 nota 135). La città assunse importanza come centro cristiano e divenne sede vescovile dal 410, ma la sua presenza nei testi mandaici non dipende dal culto cristiano quanto da quello arabo dell’Aquila, Nešrā. Potrebbe quindi trattarsi anche in questo caso di un contributo tardo-arsacide o, come nel caso delle divinità hatrene, di prima età sasanide.

Da questi pochi, ma significativi, elementi si può quindi integrare la ricostruzione di Müller-Kessler-Kessler (1999) e considerare l’eventualità che la redazione di almeno alcune parti delle liste di demoni possa essere posposta di pochi decenni, alla prima età sasanide. La menzione delle divinità babilonesi, unite a divinità iraniche o di specifiche città, epiteti e altri aspetti del culto, fornisce il contesto in cui nacquero questi peculiari testi: non vi fu una trasmissione diretta della teologia e della produzione letteraria babilonese alle scuole scribali mandaiche, se non in pochi casi come quello degli omina astronomici, ma l’assimilazione consistente di tratti religiosi sembra

²⁹⁹ Per Nešrā a Hatra si veda il cap. 4.1.2. Colpisce, tuttavia, che Teodoro Bar Kōnī, alla fine dell’VIII sec., nel V *Memrā* del *Libro degli scoli* abbia inserito una discussione che fa risalire l’origine del culto di Nešrā di Kaškar, la sua città, proprio a Hatra. Ciò comporta che alcune fonti serbassero memoria del culto dell’Aquila nella città nord-mesopotamica.

³⁰⁰ Si veda il cap. 2.3.

indicare l'interazione che la comunità mandaica delle origini dovette avere con le istituzioni templari. In questo senso, i Mandei costituiscono un caso esemplare di comunità aramaica babilonese connotata da tratti specifici, e al contempo forniscono un esempio eloquente della complessità e della ricchezza della ricezione e della rielaborazione del patrimonio religioso tardo-babilonese. È possibile che la cultura popolare, il cui ruolo nella trasmissione di questi elementi religiosi è stato chiamato in causa di recente, abbia giocato una parte importante: sembra però più probabile che i riferimenti a culti locali, soprattutto babilonesi, e all'esistenza di sacerdoti e di una vita culturale indichino un contatto con svariati santuari, anche se di piccole dimensioni. La trasmissione di questi elementi nel contesto scribale mandaico permise loro di essere preservati e di entrare a far parte a pieno diritto della tradizione culturale mandaica.

Parte II

Casi di studio – divinità assire e babilonesi nei corpora aramaici

4. La Triade di Hatra alla luce dei culti mesopotamici

Benché siano frequentemente attestate in iscrizioni dedicatorie e in testi attinenti alla sfera legislativa e civile, le divinità che compongono la Triade hatrena, Maren, Marten e Barmaren, sono state oggetto di studi sistematici sporadici e volti in primo luogo a determinarne l'identità³⁰¹. L'indagine che segue intende riesaminare la Triade alla luce dei culti mesopotamici più antichi. Per questa ragione, oltre che per la presenza di abbondante bibliografia sul tema, l'analisi non terrà conto di tutte le attestazioni di queste divinità, ma solo delle più significative.

Una necessaria premessa riguarda l'origine della Triade. Come visto nel cap. 2.1.1.5., la posizione maggiormente condivisa è quella di H. J. W. Drijvers, secondo cui la Triade sarebbe il risultato di un'elaborazione artificiale del pantheon già presente a Hatra sin dall'origine dell'insediamento. Drijvers sottolinea il forte contributo dato dalla cultura araba, veicolata dalla presenza dei gruppi tribali, fino a riconoscerlo come preminente³⁰². Il capo indiscusso del pantheon, Maren, sarebbe il dio solare arabo; Maren-Nešrā, l'Aquila, che condivide con il primo la prima parte del teonimo, sarebbe invece un dio cosmico portatore di pioggia e fertilità. A questa coppia divina farebbero del resto riferimento numerose fonti, non solo epigrafiche ma anche letterarie, che risalgono a un periodo compreso tra l'ellenismo e l'età islamica³⁰³. La proposta dipende dalla ricostruzione secondo cui Hatra sarebbe nata dalla progressiva sedentarizzazione di gruppi tribali arabi: la menzione fatta da Aristobulo, al seguito di Alessandro Magno, del culto di Dioniso presso gli Arabi dà l'opportunità a Drijvers (1978, 165) di proporre che anche Barmaren, identificato con Dioniso nella sua *interpretatio graeca*, fosse un dio di origine araba, primariamente connesso alla vegetazione, alla fertilità e al bestiame. Sulla base dell'influenza babilonese, nonché in linea con analoghe elaborazioni del pantheon attestate specialmente in Siria nella stessa epoca, il vertice del mondo divino hatreno sarebbe stato riadattato in una triade con l'aggiunta di Marten, una divinità femminile forse lunare. La grande difficoltà di delineare i suoi lineamenti ne confermerebbe il tardivo ingresso nel pantheon, in linea con il carattere artificiale della costruzione triadica (Drijvers 1978, 166). Drijvers pertanto considera il vertice del pantheon come un nucleo arabo rielaborato

³⁰¹ L'analisi a tutt'oggi più dettagliata è quella condotta da Tubach (1986, 255-458). Tra le proposte più autorevoli per l'identificazione delle tre divinità si possono citare (nell'ordine Maren; Marten; Barmaren):

- al-Salihi (1975a): Šamaš; Ištar/Atargatis; Sīn.
- Drijvers (1977, 829-836): Šamaš; “Mondgöttin”; Nabû?
- Drijvers (1978): Šamaš; “moon goddess”; “dieu-fils”.
- Tubach (1986, 255-458; 2013): Marduk con attributi solari; dea lunare?-paredra di Marduk; Sīn-Nabû.

Per la continuità del culto di Aššur e Šerū'a ad Assur, con Assor/Maren e Serū/Marten, si veda il cap. 5.

³⁰² “The predominantly Arab character of the Hatrene religion and cults is evident from the preceding discussions” (Drijvers 1978, 167).

³⁰³ Si veda anche Altheim (1966).

alla luce di componenti mesopotamiche più antiche e siriane; tali apporti culturali si riscontrano del resto anche nell'articolata composizione del resto del pantheon.

4.1. Maren/Šamš

4.1.1. Šamš e Maren/Šamš

Non vi sono dubbi sull'identificazione di Maren con il dio solare Šamš, così come che il dio fosse posto al vertice assoluto del pantheon. Il teonimo è attestato in abbondanza nel sito, nella grafia <šmš>, che ne denota l'origine accadica anziché araba, dato che in quest'ultimo caso si avrebbe la grafia <šms>; la pronuncia è stata ricostruita come /šamš/ o /šmeš/ (Beyer 1998, 150-151). Il teonimo è attestato isolatamente³⁰⁴, ma anche nelle forme *šmš 'lh'* "il dio"³⁰⁵, *šmš 'lh' rb'* "il grande dio"³⁰⁶ e *šmš 'lh' rb' bđtbt'* "il grande dio, il benefattore"³⁰⁷. Le attestazioni provengono dal Temenos, come prevedibile, ma anche dalle porte urbiche; colpisce invece che nei Templi minori non ve ne siano. Il teonimo è altresì molto presente nell'onomastica, in forma sia completa sia ipocoristica. Una presentazione complessiva è offerta in Marcato 2018, 165³⁰⁸, mentre qui ci si limita a riportarne le attestazioni in forma di elenco:

- *šmš: 'lhšmš* "Šamš è il dio", *bršmš* "Figlio di Šamš", *hšmš* "Šamš è misericordioso", *yhbšmš* "Šamš ha dato", *mšmš* "Šamš è colui che innalza", *bšmš* "Servo di Šamš", *qbšmš* "Šamš ha protetto", *'qbšmš* "Protetto di Šamš", *ršmš* "Šamš è stato compassionevole", *rmšmš* "Šamš è esaltato", *rpšmš* "Šamš ha guarito", *šmš* "Šamš", *šmšbryk* "Šamš ha benedetto", *šmšbrk* "Šamš ha benedetto", *šmšgd* "Šamš è Gad", *šmšgrm* "Šamš ha decretato", *šmšhdyt* "Šamš ha rinnovato/consacrato", *šmšy* "Šamš", *šmšyhb* "Šamš ha dato", *šmštyb* "Šamš è buono", *šmšmkn* "Šamš è colui che innalza", *šmš'dry* "Šamš è il mio aiuto", *šmš'qb* "Šamš ha protetto".
- *š': brš'* "Figlio di Šamš", *hwyš'* "Šamš ha mostrato", *hywš'* "Šamš è vita", *hyrš'* "Šamš è il bene", *hyš'* "Šamš è vita", *bšš'* "Servo di Šamš", *bš'* "Servo di Šamš", *rpš'* "Šamš ha guarito".
- *šw: hybšw* "Devoto a Šamš".

³⁰⁴ H 74:4, graffito nell'iwan sud, Temenos (si veda *infra*); H 107:7, stele nell'iwan 4, Temenos (si veda *infra*, 4.1.3.); H 202q, stele facente parte di un gruppo di 17, in fila dinanzi alla nicchia lungo il muro ovest della cella del tempio di Šamš, Temenos; H 330, muro ovest della porta urbana nord; H 1001, legenda di moneta bronzea, findspot ignoto; H 1045:[5], muro sud del Temenos, in corrispondenza del retro del tempio della Triade.

³⁰⁵ H 2:2, sala 3, stipite della porta d'ingresso, Temenos; H 82:3, blocco calcareo in prossimità dell'Iwan Sud, Temenos; H 280, muro est della sala in prossimità dell'accesso al Temenos; H [320], attestazione ricostruita, muro ovest della porta urbana nord; H 345:5, base di statua nel grande iwan del tempio della Triade; H 461:1,3 (2x), porta urbana est, architrave dell'uscita verso il Temenos.

³⁰⁶ H 272:2 (unito a *byt*), architrave nella cinta muraria nord del Temenos.

³⁰⁷ H 107:4, stele nell'iwan 4, Temenos (si veda *infra*, 4.1.3.).

³⁰⁸ Si vedano le singole voci del catalogo onomastico per i riferimenti alle attestazioni.

- *šy*: *dd/ršy* significato incerto, *yhbšy* “Šamš ha dato”, *bšy* “Servo di Šamš”.
- *šw/y*: *bršw/y* “Figlio di Šamš”.
- *šm*: *bdšm* “Servo di Šamš”, *qbšm* “Šamš ha protetto”.

All’abbondanza delle attestazioni onomastiche non corrisponde una sfaccettata caratterizzazione del dio. Gli epiteti e i termini cui il teonimo è unito sono piuttosto standardizzati e fanno riferimento alla grandezza, alla potenza e alla bontà del dio, secondo la prassi ben attestata per i cosiddetti nomi ‘di ringraziamento’ o ‘confessionali’, ma senza offrire l’occasione per un approfondimento delle sue caratteristiche.

A Šamš è attribuito innanzitutto l’epiteto Maren, diffusissimo in iscrizioni dedicatorie e commemorative (Beyer 1998, 148; 2013, 50) e che viene utilizzato come epiclesi o teonimo vero e proprio. La certezza dell’identità tra Šamš e Maren è dovuta innanzitutto al rinvenimento di iscrizioni in cui Barmaren è “figlio di Šamš” (H 280) e in cui il medesimo dio costruisce un luogo di culto per “Šamš suo padre” (H 107³⁰⁹; Tubach 1986, 258-261)³¹⁰. Un’altra iscrizione significativa sotto questo aspetto è H 74, graffita in caratteri non particolarmente curati su una delle lastre della piattaforma lungo i lati dell’Iwan sud, nel Temenos.

1. qm [...] mrn wmrtn
2. wbrmryn w’lt wšhrw
3. dkyr nšry ltb wšnpyr
4. qdm mrn wgdh³¹¹ wšmš
5. wmrw[n]th wb[rh?] wsmyt’
6. kwlhwn wbn m’r [d ... w]³¹²
7. nš kwlh dl’byd bh zph³¹³ lktwb
8. lyh m[...]n dbš

“Dinanzi a (?) Maren, Marten, Barmaren, Allāt e Šaḥiru sia ricordato Nešray in bene e in bellezza; dinanzi a Maren e al suo Gad, a Šamš, la sua piccola Signora, suo Figlio e tutti gli standardi; maledizione³¹⁴ di Maren contro tutto ciò [che ... e] chiunque lo calunnierà (e) scriverà contro di lui q[ualcos]a di male.”

³⁰⁹ Si veda *infra* (4.1.3.) per una discussione più approfondita di questo testo.

³¹⁰ Tubach (2013, 202) ai fini di questa identificazione fa anche riferimento alle iscrizioni H 329 e 330, seguendo la lettura di Beyer (1998, 88). Qui Maren sarebbe accompagnato da Šamš: “Nostro Signore il Sole”. Beyer accorpa le iscrizioni H 324, 328, 329 e 330 per via della loro vicinanza, essendo incise su blocchi tra loro contigui del muro ovest della porta urbana nord, e le considera parti di un unico testo. Tuttavia, la copia di H 328-330 pubblicata da al-Salihi (1975b, 185) mostra che si tratta di testi tracciati da mani diverse, che quindi non possono essere raggruppati.

³¹¹ Tubach (1986, 265 nota 57, con bibliografia) legge <nšrh> anziché <gdh>. Sulla base della copia riportata in Safar (1955), <gdh> rimane più plausibile. Tubach considera il testo, in seguito alla sua lettura, di grande importanza per la discussione del culto di Šamš e Maren-Nešrā.

³¹² L’integrazione proposta si basa sul formulario di altre iscrizioni commemorative.

³¹³ <zph> è una grafia difettiva per *zāpā* “lie, falsehood” (Sokoloff 2009, 361).

³¹⁴ Il termine *bgn*, solitamente tradotto come un sostantivo “maledizione”, potrebbe in realtà essere anche un verbo al perfetto con valore ottativo, costruito con la preposizione *l* (CSD, 34): “Maren maledica ...”.

L'iscrizione offre due enunciazioni diverse della Triade hatrena: alle righe 1 e 2 sono attestati i consueti teonimi Maren, Marten e Barmaren, mentre alle righe 4 e 5 Šamš, “la sua piccola Signora”, da intendersi probabilmente come “la sua sposa” (Healey 2009, 285), e “suo Figlio”. Questa seconda formulazione non si riscontra in altri testi, ma l'iscrizione fornisce comunque un'ulteriore prova dell'identificazione di Maren con Šamš poiché le due sequenze risultano sovrapponibili. Non è invece chiaro il motivo per cui le due enunciazioni della Triade siano seguite da Allāt e Šaḥīru alla riga 2, ma da “tutti gli standardi” alle righe 5 e 6; è altresì incerto che cosa si intenda con “dinanzi a Maren e al suo Gad” alla riga 4³¹⁵. La coesistenza, alla riga 4, di Maren e Šamš fa osservare a Drijvers (1978, 163) che l'uso di teonimi diversi punta a ruoli e aspetti specifici del medesimo dio: Maren è il dio solare membro della Triade, mentre Šamš è il dio solare *tout court*³¹⁶.

Maren è anche connesso a una carica religiosa e amministrativa di primo piano nel panorama sociale di Hatra, ossia quella di *rbyt* “maggior-domo” o “amministratore templare”. Le iscrizioni hanno restituito due maggior-domi di Maren, Nešrā-yhab (H 195:2, inizio III sec.) e ‘Awīd-Allāt (H 345:6, metà II sec.; Marcato 2015, 201-203). È altresì ipotizzabile che i testi legali che stabiliscono severissime pene per il reato di furto (H 336, 342, 343, 344), decretate da maggior-domi il cui titolo non è accompagnato da alcuna specifica, fossero promulgati dagli amministratori di livello più elevato, ossia dai maggior-domi di Maren (Marcato 2015, 199).

4.1.2. Maren-Nešrā e ‘*qb*’, l’Aquila

Maren è ben noto a Hatra anche quale *nšr*’ “Aquila”, suo animale sacro nonché manifestazione³¹⁷. L'analisi più completa delle attestazioni di questo teonimo è anche in questo caso quella di Tubach (1986, 266-270), cui si rinvia per approfondimenti sulle singole iscrizioni. Come osserva Tubach (1986, 267), quasi tutte le attestazioni presentano il dio isolatamente e non offrono particolari elementi per un suo accostamento al capo del pantheon cittadino. Un'eccezione è rappresentata da H 232e, grazie alla quale si ha la menzione dell'Aquila nel cuore del santuario di Šamš nel

³¹⁵ Per la caratterizzazione poli-interpretabile di Gad, a seconda che il dio rivesta un ruolo civico o sia più legato ai gruppi tribali, si veda Kaizer (1998, 58-62).

³¹⁶ Si veda *infra* (4.1.2.). Considerando il carattere non ufficiale ma piuttosto estemporaneo dell'iscrizione, le modalità della sua esecuzione (probabilmente fu graffita da un fedele al momento dell'accesso al santuario), la presenza del diminutivo per Marten e la designazione di Barmaren quale “suo Figlio”, si potrebbe altresì ipotizzare che si tratti di un'espressione della devozione personale. Potrebbe trattarsi di riflessi della teologia hatrena sinora non testimoniati da iscrizioni di natura più ufficiale o meglio contestualizzabili.

³¹⁷ Maren-Nešrā è attestato in: H 79:9, base di statua del re Sanatruk, Tempio XI; H 88:2, iwan a sud dell'Iwan sud, Temenos; H 155:2, graffito nel tempio di Maren, Temenos; H 232e:1, stele nella cella quadrata del tempio di Šamš, Temenos; H 1021a:[3], attestazione ricostruita, su base di statua di Barmaren, Edificio A; H 1026:1, corte principale della porta urbana est. Nešrā-Maren è attestato in H 341:2, iscrizione di fondazione su un architrave nella porta urbana nord.

Temenos, cui si accompagnano anche alcune raffigurazioni del rapace nel recinto sacro³¹⁸. L'aquila è anche molto attestata nelle effigi reali quale diadema (ad es. Safar-Mustafa 1974 Figg. 6 e 12), sulla sommità degli standardi cultuali, oltre che come elemento decorativo della veste che indossa il dio solare nel celebre rilievo dal Temenos che lo ritrae (Safar-Mustafa 1974 Fig. 88). La presenza di aquile in relazione a contesti funerari, inoltre, è stata sottolineata da Dirven (2005a, 74-75), che riprende lo studio classico sull'argomento (Cumont 1917). Cumont interpreta le numerose occorrenze di aquile in contesto funerario nella Siria romana come rappresentazioni delle anime dei defunti; concetti già radicati nel sostrato culturale vicino-orientale, quale il legame tra l'aquila e Šamaš esplicitato nel mito di Etana, sarebbero stati recepiti e rielaborati definendo l'aquila come animale psicopompo. Dirven interpreta anche le numerose attestazioni di aquile su tessere palmirene come un'influenza dettata dalla popolarità di cui godeva questa iconografia in ambito funerario. Inoltre, dalla teologia mesopotamica più antica è noto il legame tra Šamaš e l'oltretomba. Alcune tradizioni tramandano l'esistenza di un passaggio per l'oltretomba che sarebbe stato fruito dai defunti così come dal Sole per accedere alla sua dimora notturna al termine del suo viaggio giornaliero³¹⁹. È possibile che tale connotazione funeraria fosse rimasta parte integrante della caratterizzazione del dio solare e che la presenza di queste aquile testimoni una rielaborazione anche di questo aspetto, per quanto le iscrizioni non forniscano informazioni in questo senso.

Tubach considera Šamš, Maren e Maren-Nešrā la stessa divinità, soprattutto sulla base dei rinvenimenti effettuati nel tempio di Šamš stesso. La sua ricostruzione si contrappone a quella di Drijvers (1977, 831; 1978, 163-165), che invece propone che i tre teonimi identifichino divinità distinte: Šamš sarebbe il dio solare in quanto tale; Maren si riferirebbe al dio in quanto membro della Triade; per Maren-Nešrā, invece, Drijvers non concorda con l'identificazione dell'aquila come animale sacro al dio solare ma, analogamente a quanto si sarebbe verificato a Palmira con l'associazione dell'aquila a Bēl e Ba'alšamīn, propone che sia Maren nel suo aspetto di dio celeste. Maren, in questa ricostruzione, sarebbe pertanto un'epiclesi riferita a due divinità distinte, Šamš e Nešrā. Sulla base di quanto presentato nel cap. 2.1.1.5., il fenomeno si riconduce al modello di "*first name*" e "*second name*" introdotto da Allen (2015): Maren e Maren-Nešrā sono quindi fortemente associati ma non perfettamente sovrapponibili, in quanto i diversi teonimi indicano una differente concezione tra i due, che dipende certamente da differenti ambiti d'azione. Il teonimo Maren-Nešrā potrebbe effettivamente implicare prerogative celesti o legate ai fenomeni atmosferici (Drijvers

³¹⁸ Ad esempio, su un concio dalla porta nord del muro ovest del Temenos (Safar-Mustafa 1974 Fig. 128); aquile ad altorilievo all'esterno dell'Iwan sud (Safar-Mustafa 1974 Figg. 133 e 134), oggi almeno in parte distrutte; aquila a tutto tondo riccamente ingioiellata dal corridoio ovest del tempio di Šamš (Safar-Mustafa 1974 Fig. 135); altra aquila ingioiellata a tutto tondo, iwan 9, Temenos (Safar-Mustafa 1974 Fig. 136); aquile ingioiellate e complete, dalla zona retrostante il tempio di Šamš (Safar-Mustafa 1974 Figg. 137 e 138).

³¹⁹ Si veda inoltre *infra* (4.2.) la discussione del teonimo Zaqīqā, spirito dei defunti e dei sogni, figlio di Šamš.

1978, 164), anche se da Hatra non provengono testimonianze epigrafiche in tal senso. Tubach (1986, 268) sottolinea a buon diritto la difficoltà di istituire un paragone tra Hatra e Palmira, centri che danno prova di appartenere solo in parte a una stessa orbita culturale e i cui pantheon presentano diverse modalità di elaborazione. Pur dovendo tenere presente la necessità di considerare le specificità culturali locali, e non potendo determinare quanto nettamente fosse percepita la distinzione fra queste divinità, è chiaro che il vertice del pantheon hatreno testimonia il fenomeno dello *'splintered divine'* nella definizione di Allen (2015) ed è improntato alla molteplicità. Il caso di Šamš, Maren e Maren-Nešrā fa constatare come il culto ufficiale, praticato nel Temenos, prevedesse la presenza di diverse divinità, ciascuna delle quali aveva le proprie prerogative ed era identificata dal relativo teonimo, ma anche come queste fossero in ultima analisi membri di una visione unitaria e non contraddittoria del pantheon.

Il dio Aquila è menzionato per la prima volta in iscrizioni sabeo del VII sec. a.C. (Becking 1999). Le attestazioni di Nešrā a Hatra, però, sono state adeguatamente riconosciute e contestualizzate principalmente grazie al confronto con le numerose menzioni che di questo culto si ritrovano in fonti anche di molto successive al fiorire della città. Tra le più importanti si conta il passo della *Doctrina Addai* (Desreumaux 1993 §50) in cui l'apostolo si scaglia contro i culti pagani praticati a Edessa, tra cui "l'Aquila (*nešrā*) come gli Arabi" (Drijvers 1980, 41-42). Una peculiare esegesi dell'origine di questo culto si trova alla fine del V *Memrā* del *Libro degli scolii* di Teodoro Bar Kōnī (fine VIII sec.; Scher 1910, 370.1-12³²⁰; Hespel-Draguet 1981, 304 §27). Qui si dà una versione "storico-critica", per usare la definizione di Tubach, anziché evemeristica, dell'origine del culto di Nešrā a Kaškar³²¹, la città della Mesopotamia centrale di cui Teodoro era originario (Furlani 1931; Tubach 1986, 231-232; Vattioni 1994, 29). Il culto avrebbe avuto la sua sede principale a Qinnešrīn ("nido delle aquile"), in Siria settentrionale, ma con la conquista della città da parte di Ḥaṭrū, re di Hatra, la grande effigie del dio Aquila sarebbe stata trasferita³²² a Kaškar, città di nuova fondazione. Teodoro intende innanzitutto spiegare l'origine del culto dell'aquila nella sua città: Furlani (1931, 23) ipotizza che l'autore avesse effettivamente visto delle raffigurazioni di aquile risalenti anche a svariati secoli prima, ma in realtà potrebbe aver fatto confluire in questo paragrafo informazioni attinte da fonti differenti. Un chiaro parallelo si riscontra negli *Atti di Mār Mārī*, che riportano l'esistenza proprio a Kaškar del culto di un demone dalle fattezze di un'aquila e di un idolo di nome Nešrā (Harrak 2005, 69). Anche fonti non cristiane testimoniano l'esistenza di un

³²⁰ I riferimenti all'*editio princeps* del testo siriano di Scher (1912) sono dati con numero di pagina e di riga.

³²¹ Si veda anche il cap. 3.3. per l'importanza delle attestazioni di "Nešrā di Kaškar" nei testi magici mandaici e l'assenza, invece, di "Nešrā di Hatra".

³²² Il verbo usato, *'ḥth*, letteralmente significa "la fece scendere". Tubach (1986, 231) traduce "*führte ... weg*"; Hespel-Draguet (1981, 304) "*il abattit*".

legame particolare tra Nešrā e Kaškar. Tra i demoni attestati negli incantesimi in mandaico, infatti, si ritrova *nyšr' myn k'šk'r*, inizialmente interpretata come una grafia corrotta (Drower 1943, 168) ma poi riconosciuta come un riferimento al culto dell'Aquila proprio grazie alla sua descrizione da parte di Teodoro (Greenfield 1984, 81-82)³²³. È possibile che Teodoro si sia rapportato con entrambi questi corpora al momento della stesura della sua versione dell'origine di questo culto: da una parte egli doveva conoscere approfonditamente la letteratura cristiana in siriano, ma allo stesso tempo non si può escludere il contributo dato dalla conoscenza – presumibilmente diretta – della presenza di questo demone nel panorama magico della Mesopotamia centro-meridionale. Come già visto, anche il Talmud babilonese (*Avodah Zarah* 11b) indica il culto di Nešrā come particolarmente fiorente tra gli Arabi (Dalley 1995, 143)³²⁴. Non è nota la presenza di un santuario a Kaškar dedicato all'Aquila, ma non si può escludere che all'epoca di Teodoro (VIII-IX sec.) il culto potesse essere ancora praticato in zone rurali che resistevano alla cristianizzazione e alla recente islamizzazione (Hämeen-Anttila 2006, 51).

Pennacchietti (2007) si è concentrato sull'utilizzo della radice 'QB, solitamente “proteggere”, nel lessico e nell'onomastica di Hatra, individuando in 'qb', o 'qw/yb' in *scriptio plena*, un altro teonimo “Aquila”. Si pone pertanto il problema della compresenza, nell'orizzonte religioso di Hatra, di due designazioni per indicare quello che sembra lo stesso dio. Dal punto di vista linguistico, si osserva che il significato “aquila” per il termine 'uqāb è attestato in arabo, dove si riscontra anche il diminutivo 'uqqayb “albanella; falco di palude” (Pennacchietti 2007, 396). Anche i contesti delle attestazioni al di fuori dell'onomastica³²⁵ sembrano puntare a un milieu arabo: H 3, discussa ampiamente da Pennacchietti (2007, 393-395), funge da didascalia a un rilievo rinvenuto nel Tempio I che raffigura un'aquila, che indossa una collana, e uno stendardo con effigie del dio solare (Safar-Mustafa 1974 Fig. 171); H 1015 invece è un graffito dal Tempio III, dedicato a Ba'alšāmīn (Pennacchietti 2007, 395-396), di lettura molto difficile ma in cui vi potrebbero essere attestati tre epiteti di 'qb³²⁶.

È noto che nei Templi minori la presenza culturale araba è particolarmente forte, anche se non è possibile interpretare questi santuari come luoghi di culto fruiti esclusivamente da questa parte della popolazione. Il Tempio I, ad esempio, ha restituito un ricchissimo assemblaggio di effigi

³²³ Nell'omelia *La caduta degli idoli* di Giacomo di Sarūg, Nešrā è invece associato alla Persia (Martin 1875, righe 76-77).

³²⁴ Si veda il cap. 3.2.1.

³²⁵ Il teonimo è nella forma 'qbw: br'qbw “Figlio dell'Aquila”; 'qbw “Aquila” (Marcato 2018, 164).

³²⁶ Le varie soluzioni sono riassunte da Pennacchietti (2007, 395). Prendendo come riferimento la lettura di Vattioni (1994, 90), Pennacchietti propone per il primo epiteto *mršmn* “Signore dei cieli” e per il terzo *dšh'* “guardiano”, epiteto comunemente attestato per Nergol (si veda il cap. 6.2.1.), qui con metatesi di <ḥ> e <š>. Il secondo epiteto è di lettura molto incerta.

divine e di adoranti che non è possibile classificare come esclusivamente arabo (Safar-Mustafa 1974 Figg. 171-190). Tuttavia, la presenza di un rilievo così importante come quello di 'qb' e il fatto che H 3, sul rilievo stesso, menzioni il “tempio di 'qb'” possono provare che qui dovesse essere praticato anche il culto di questa manifestazione di Maren. Due rinvenimenti nel medesimo tempio possono supportare questa ipotesi. Il primo è un rilievo che era affisso alla parete in prossimità del rilievo di 'qb' e raffigura il busto di Šamš o Maren quale giovane dio imberbe, cornuto³²⁷, con corona di raggi solari, ingioiellato e che emerge da una rappresentazione stilizzata di nuvole o montagne (Safar-Mustafa 1974 Fig. 172). Sulla veste del dio, in corrispondenza delle spalle, sono applicate due fibbie con aquile ad ali spiegate. L'altro è il celebre rilievo di Nergol con tre cani al guinzaglio³²⁸, dove il dio dell'oltretomba è accompagnato dalla dea Allāt in trono, affiancata da due leoni e col capo sormontato da un'aquila (Fig. 10; Safar-Mustafa 1974 Fig. 183). Dal medesimo tempio proviene un busto frammentario della stessa dea, Atargatis secondo Safar-Mustafa, alla cui sinistra è posata un'aquila ora acefala (Safar-Mustafa 1974 Fig. 175). La presenza dell'aquila in queste raffigurazioni non è un elemento di per sé inedito, poiché istituisce un legame col vertice del pantheon e con la componente più ufficiale del culto. Alla luce dell'attestazione del “tempio di 'qb'” in H 3, si può avanzare l'ipotesi che nel Tempio I le aquile attestate non fossero intese come Nešrā quanto piuttosto come 'qb'. Il legame dell'aquila 'qb' con la dea Allāt, attestato due volte in questo santuario, potrebbe altresì segnalare il radicamento di questa divinità presso la componente araba della società hatrena, se non la sua stessa origine. Benché non sia possibile determinare se il Tempio I fosse effettivamente deputato in primo luogo al culto di 'qb', come ipotizza cautamente Pennacchietti (2007, 398), vi si può tuttavia riscontrare la presenza di una forte componente culturale di matrice araba, rappresentata da 'qb' e Allāt, che dialogava agevolmente con tratti religiosi di origine mesopotamica e iranica.

L'importanza delle attestazioni di 'qb' nei Templi minori può altresì suggerire che il culto del dio Aquila fosse connotato in almeno due maniere diverse, a seconda del gruppo sociale che vi partecipava. Quasi tutte le attestazioni di Nešrā provengono dal Temenos; anche quelle al suo esterno, ossia H 79:9, su base di statua del re Sanaṭrūk (Tempio XI) e H 341:2, su un architrave nella porta urbana nord, testimoniano il legame del culto con la casa reale e, di conseguenza, con l'aspetto più ufficiale della pratica culturale. Le attestazioni di 'qb' invece testimoniano di una particolare relazione coi culti praticati nei Templi minori, ma non vi si limitano: H 1007 e 1008, incise su campanelle in rame rinvenute nel Temenos, di fronte al tempio di Samya, recano *sm'y' dy 'qw/yb'* “Stendardo di 'qw/yb'”, e proprio uno stendardo culturale è rappresentato sul rilievo del

³²⁷ Per le divinità cornute a Hatra si veda Dirven (2015).

³²⁸ Se ne veda l'analisi nel cap. 6.2.2.

Tempio I con l'aquila e H 3. Il dio 'qb' pertanto si sarebbe potuto configurare come un dio Aquila venerato in una forma meno legata alla religiosità ufficiale e alla casa reale: esso sarebbe stato accolto nel Temenos senza però che vi fosse dedicato un apposito santuario, e allo stesso tempo sarebbe stato dedicatario di un culto specialmente nel Tempio I.

4.1.3. Maren/Šamš e il culto babilonese di Bēl

Un'ulteriore conferma del ruolo di Maren/Šamš quale divinità principale del pantheon hatreno deriva dall'utilizzo dell'epiteto *bl*. Pur considerata una particella asseverativa in alcune edizioni (Caquot 1952, 103; “*wahrlich*” in Beyer 1998), essa è più plausibilmente un'epiclesi, attestata di frequente in iscrizioni di genere commemorativo: a *bl*, grafia aramaica del teonimo mesopotamico Bēl, il fedele si appella in qualità di dio più potente del pantheon, affinché coloro che sono menzionati nel testo vengano ricordati, solitamente *lṭb wš(n)pyr* “in bene e in bellezza”.

Il teonimo Bēl è originariamente un epiteto, “signore”: il semitico nord-occidentale *b'l*, così come l'accadico *bēlu*, è un epiteto di grandissima diffusione e versatilità, abbondantemente attestato nella titolatura divina in riferimento a molteplici prerogative, che possono spaziare dalla signoria su una determinata area geografica alla supremazia in ambito militare o altro. L'epiteto può però riferirsi a una divinità anche senza ulteriori specificazioni ed essere pertanto inteso in senso assoluto: in questo caso con Bēl si identifica la divinità che detiene la supremazia assoluta e riveste il ruolo di capo del pantheon. In questa accezione, Bēl fu stabilmente a capo del pantheon babilonese dal I mill. a.C., quando a partire dal regno di Nabucodonosor I (1124-1103) divenne sempre più frequente utilizzare questo epiteto in riferimento al dio Marduk, già divinità principale del pantheon (Sommerfeld 1987-1990, 360-361). Questa identificazione non dipese solo da speculazioni teologiche, ma si inserì in un preciso quadro politico e ideologico, volto ad affermare la superiorità di Babilonia su Nippur quale città santa di riferimento per la Mesopotamia. Nella tradizionale concezione cosmologica mesopotamica, Nippur era sede dell'assemblea divina, presieduta da Enlil. Questo ruolo della città si affermò nel III mill. a.C., e costituì un imprescindibile punto di riferimento per la determinazione del concetto di regalità sul paese di Sumer e Akkad. Al progressivo modificarsi degli equilibri politici dall'inizio del II mill., che comportarono l'ascesa di Babilonia nel panorama politico basso-mesopotamico, si affiancò l'ascesa di Marduk al rango di dio nazionale babilonese, caratterizzato dall'indiscussa preminenza sulle altre divinità del pantheon. La concezione che si riscontra pienamente sviluppata con Nabucodonosor I alla fine del II mill. quindi ha le sue radici in un'età precedente, probabilmente già in età cassita

(Abusch 1999b, 545-546). La produzione letteraria, in primo luogo il poema *Enūma Eliš*, consacra l'equivalenza dei nomi Bēl e Marduk: l'epiteto Bēl è riservato al dio che in occasione della celebrazione del Nuovo Anno sconfigge il caos, come narrato nel poema (Dalley 1995, 144). Allo stesso modo, l'Esagila, il santuario di Marduk a Babilonia, nel corso del I mill. fu costantemente designato quale il santuario di Bēl. L'autorità suprema di Marduk/Bēl esercitata sul pantheon era pertanto unita a quella di Babilonia in campo politico e culturale, ed è proprio Bēl il teonimo in cui si preservò la memoria di questo culto, indissolubilmente legato al nome stesso della città. Come visto nel cap. 3.2.1., Dalley (1995, 141-143) elenca alcune fonti che illustrano il ruolo che il tempio di Bēl a Babilonia ricopriva nell'immaginario di culture diverse: Plinio il Vecchio (*Naturalis Historia* VI.121-122), a metà del I sec. d.C., cita il tempio di Juppiter Belus quale unica struttura ancora intatta e funzionante in una città sostanzialmente abbandonata; il Talmud babilonese (*Avodah Zarah* 11b), al contrario, testimonia come nella prima metà del III sec. d.C. il rabbino Rav lo considerasse una delle roccaforti per eccellenza dell'idolatria e come la sua vita culturale fosse ancora florida.

Maren, oltre a godere dell'epiteto Bēl, è strettamente legato a un altro elemento che si riallaccia alla cultura babilonese. Il nome del suo santuario, *sgyl-Sagil*, riprende infatti il nome del santuario di Marduk a Babilonia, l'Esagila. Tutte le iscrizioni che nominano il Sagil sono state rinvenute in prossimità del santuario stesso³²⁹ e ne testimoniano la vivace vita culturale (Aggoula 1998, 36-38). H 191, 192, 225, 240, 244 e 245 commemorano l'offerta di denaro per lavori edilizi nel santuario³³⁰; H 202q, che consiste del solo nome *sgl dšmš* "Sagil di Šamš", fa invece parte di una serie di brevissimi testi su stele rinvenute in un luogo di estrema sacralità e dedicate da importanti personaggi della vita religiosa e civile della città, tra cui il re Sanaṣrūk.

H 107 merita di essere analizzata in dettaglio, in quanto fornisce importanti dati sulla natura del santuario di Šamš e sul pantheon hatreno. Se ne propone una traduzione che si discosta leggermente da quelle sinora pubblicate (commento epigrafico e linguistico in Appendice, cap. 12.1.1.1.).

1. [']n' [gdy] br 'b[y]gd [br]
2. gdy br [']bygd br kbyr[w] mn bny
3. rpšmš 'dryt

³²⁹ H 107, su stele proveniente dall'iwan 4; H 191 e 192, sul muro meridionale dell'Iwan sud; H 202q, nella forma *sgl*, su una stele facente parte di un gruppo di 17 stele di piccole dimensioni, disposte in fila dinanzi alla nicchia lungo il muro ovest della cella del tempio quadrato di Šamš; H 225, incisa sul lato esterno del muro divisorio tra l'Iwan nord e l'iwan 9; H 240, 244 e 245, incise sul muro meridionale dell'Iwan nord; H 246, rinvenuta fra i detriti associati all'Iwan nord.

³³⁰ Anche le iscrizioni H 241, 242 e 243, rinvenute nella stessa area, commemorano offerte di denaro; il nome del Sagil non vi è attestato ma presumibilmente fanno sempre riferimento a questo tempio.

4. lšmš 'lh' rb' 'bd
5. ʔbt' byt ḥdy' 'ly' d[y]
6. sgyl hykl' rb' dy bn'
7. brmryn lšmš 'bwhy 'l
8. ḥyy w'l ḥyy mn dy rḥym ly k[lh]

“Io, [Gadday], figlio di Ab[ī]-Gad, [figlio di] Gadday, figlio di [A]bī-Gad, figlio di Kabīr[u], dei Bani Rap-Šamš, ho aiutato Šamš, il grande dio, il benefattore: (nel)l'elevata Casa della Gioia d[el] Sagil, il grande tempio che ha costruito Barmaren per suo padre Šamš. Per la mia vita e per la vita di tutti coloro che mi amano.”

L'iscrizione fu rinvenuta nell'iwan 4, un ambiente del Sagil, e commemora probabilmente il rifacimento di una sua parte anziché la costruzione dell'intero edificio. Sulla base dell'integrazione della prima riga, i lavori furono promossi da un certo Gadday, di cui si indicano la genealogia, che consta di cinque generazioni, e l'appartenenza al gruppo tribale dei Bani Rap-Šamš. Il verbo 'dryt "ho aiutato", alla riga 3, fa riferimento al sostegno offerto da Gadday ai lavori svolti nel tempio. Trattandosi del più importante santuario cittadino e considerando il carattere monumentale dell'iscrizione, il suo luogo di rinvenimento e la lunga e prestigiosa genealogia del protagonista, è probabile che si riferisca a un cospicuo contributo finanziario. Il passo "il grande tempio che ha costruito Barmaren per suo padre Šamš" è stato interpretato come una dedica fatta da un dio a un altro dio (Milik 1972, 377 e segg.) o come espressione del patrocinio offerto da Barmaren, ossia Nabû, alle arti e in particolare all'architettura (Tubach 2013, 203-204). In realtà, considerando la natura di Hatra quale città sacra e il significato religioso conferito a qualsiasi atto ufficiale compiuto al suo interno, è più probabile che la formula intenda che la costruzione del santuario fu finanziata dal tempio di Barmaren. È quindi possibile, sebbene il testo non lo indichi esplicitamente, che Gadday e i Bani Rap-Šamš fossero affiliati al tempio di Barmaren. La partecipazione attiva dei gruppi tribali nella vita religiosa urbana, del resto, è testimoniata per esempio da H 463 e 464, che celebrano la fondazione del tempio di Nanaya (Tempio XIV) da parte dei Bani Taym-Nay (al-Jubouri 2010b).

Il nome del santuario è parte di un'espressione più complessa: *byt ḥdy' 'ly' d[y] sgyl* "(nel)l'elevata Casa della Gioia d[el] Sagil" (righe 5-6). La lettura di Beyer (1998, 53) è *byt ḥry'* "das Haus der hohen Adligen (= der Versammlungsraum des Senats?)"; Aggoula (1998, 38-39; 66) "la maison (salle) haute de réjouissance" e ipotizza che "alto" faccia riferimento a un ambiente destinato a celebrazioni e collocato a un piano superiore, cui ne corrispondeva uno analogo ma "inferiore". Healey (2009, 277) traduce "House of the Joyous", considerando *ḥdy'* l'aggettivo *ḥdāyā* anziché il sostantivo *ḥadwā* "gioia" (CSD, 128; Sokoloff 2009, 414), e facendo riferimento al nome del tempio del dio lunare Sīn a Harran, l'Eḥulḥul (E₂.ḤUL₂.ḤUL₂), accadico *Šubat Hidāti* "House which gives Joy" (George 1993, 99). La prossimità di Hatra a Harran rende plausibile la ricezione

nel panorama religioso hatreno di concetti e termini religiosi provenienti da regioni più settentrionali, processo testimoniato dalle attestazioni del teonimo Māralāhē a Sa'dīya³³¹. Tuttavia, il nome stesso del santuario, *sgyl*-Sagil, consente un'interpretazione diversa. La serie babilonese Tintir, che elenca le principali città sante mesopotamiche e ne celebra il prestigio enumerandone i luoghi sacri, riporta E₂.ĤUL₂[...], probabilmente da integrarsi E₂.ĤUL₂[LA], nome di un santuario minore facente parte del complesso dell'Esagila a Babilonia (Tintir II:5''; George 1992, 50-51 tradotto “*Joyful House*”³³²; 1993, 99). Il nome del tempio di Šamš a Hatra riprende proprio l'Esagila babilonese, per cui colpisce che H 107, rinvenuta nell'iwan 4, un ambiente di dimensioni relativamente contenute che avrebbe potuto svolgere la funzione di sacello, nomini proprio una “Casa della Gioia”. È molto plausibile che questo non fosse un secondo nome dato all'intero santuario, quanto piuttosto il nome di una sua parte, con ogni probabilità lo stesso iwan. Nel caso in cui alla riga 5 dell'iscrizione non sia espressa la preposizione di luogo *b-* e si adotti la traduzione “nell'elevata Casa della Gioia”, la corrispondenza sarebbe ancora più evidente. Gadday non si sarebbe, dunque, limitato a finanziare il restauro della “Casa della Gioia”, l'iwan 4, ma vi avrebbe anche posto questa importante stele per commemorare il contributo suo e del suo gruppo tribale³³³.

Prendendo le mosse dal forte legame attestato fra la caratterizzazione di Maren e Babilonia, Tubach (2013, 207-210) sostiene che a capo del pantheon hatreno non vi sarebbe stato Šamš, bensì il babilonese Marduk con attributi solari. I fattori da cui dipenderebbe tale identificazione sono: il nome del santuario; l'epiteto del dio Nabû *sp' dy mrn* “lo scriba di Maren” attestato in H 389, che riprende la relazione che nella teologia mesopotamica è ben attestata tra Nabû e Marduk; l'epiteto Bēl che, come visto, in alcune iscrizioni dedicatorie è associato a Maren o viene usato in sua vece; il carattere essenzialmente conservativo della religione mesopotamica, che renderebbe poco plausibile l'identificazione tra Šamš e Bēl, mai attestata nella letteratura religiosa assira e babilonese, a favore invece della corrispondenza tra Marduk, Bēl e Maren. Un ulteriore elemento a sostegno di questa tesi risiederebbe nell'identificazione di Barmaren con Nabû in virtù del patrocinio offerto da entrambi all'architettura (H 107 e 280). Tuttavia, va rilevato come l'autore presupponga per Hatra una continuità di insediamento a partire dal periodo achemenide, che si sarebbe interrotta solo con la caduta della città nel 240/1 d.C. Ciò non è dimostrato archeologicamente, in quanto le uniche tracce di insediamento anteriori al I sec. a.C., rinvenute nel Temenos dalla Missione archeologica

³³¹ La possibilità di contatti fra Hatra e Harran era già stata sostenuta da Sima (1995-1996, 319). Per questa iscrizione si vedano la trattazione del legame tra Barmaren e i sogni *infra* (4.2.3.); il cap. 6.2.3.; commento epigrafico e linguistico in Appendice, cap. 12.1.1.2.

³³² Il nome sumerico non consente di stabilire se l'epiteto sia costruito con l'aggettivo “gioioso” o il sostantivo “gioia”.

³³³ Si veda il cap. 10.2. per l'analisi di questo elemento babilonese in prospettiva storica.

italiana, testimoniano un'occupazione di natura sporadica e legata con tutta probabilità a gruppi seminomadi che predisponavano accampamenti stagionali (Venco Ricciardi 2000, 94-95). Sul piano storico-religioso, invece, è da sottolineare come Tubach privilegi i tratti di continuità e sembri anzi rifiutare la stessa possibilità di innovazioni nella storia religiosa assira e babilonese. Ad esempio, Tubach propone che *sgyl* sia, anziché un prestito, una trascrizione in forma abbreviata del sumerico E₂.SAG.IL₂ “Tempio la cui sommità è elevata”: lo studioso ritiene che il morfema E₂ “tempio” sarebbe stato omesso nella resa in aramaico perché ancora correttamente compreso, e perciò sottinteso (Tubach 2013, 207 nota 57). Tubach sposa pienamente l'ipotesi di Geller (1997) secondo cui la lingua accadica e la scrittura cuneiforme sarebbero state in uso fino al III sec. d.C.³³⁴. Tale ricostruzione, però, non considera che il nome del santuario di Marduk è attestato in aramaico quale *sngl* in una tavoletta datata all'anno 6 di Alessandro (Delaporte 1912 n°99:2). Il termine faceva quindi parte del lessico aramaico mesopotamico sin dalla seconda metà del I mill. a.C.

4.1.4. I governanti hatreni come gran sacerdoti di Šamš

Il legame tra l'autorità religiosa e il potere politico a Hatra è stato esaminato in rapporto a vari aspetti (ad es. Dirven 2008 per le statue di signori e sovrani). In relazione al culto di Šamš, sono particolarmente eloquenti le attestazioni di *afkallā*, *'pkl'*, carica sacerdotale che a Hatra sembra essere stata prerogativa dei regnanti in quanto è attestata solo in relazione al signore Našru (circa 128-138 d.C.) e a suo figlio Sanaṭrūk, poi divenuto re Sanaṭrūk I (circa 140-177 d.C.). Il termine aramaico è un prestito dall'accadico *apkallu* “Weiser” (AHw, 58) o “wise man, expert” (CAD/A, 171-173), attestato in altre lingue semitiche nord-occidentali, in nord- e sud-arabico (Teixidor 1966, 91-93; Maraqtan 2000; Contini-Pagano 2015, 139-140). La vastità dell'area di diffusione del titolo impone cautela nella sua analisi, specialmente in chiave comparativa: si può presumere che in aree geografiche e ambiti culturali così diversi se ne fosse mantenuta la valenza religiosa e che probabilmente designasse anche un sacerdote di status elevato, ma si deve altresì considerare che il titolo assumesse connotazioni particolari a seconda del contesto socio-culturale.

H 67

1. bnḥš t[*b*']l ḥy' nšrw mry' 'pkl' rb' d'lh'

“Con bu[on] augurio pe[r] la vita di Našru il signore, gran sacerdote-*afkallā* del dio.”

³³⁴ Si veda il cap. 3.2.1.

Iscrizione monumentale sull'architrave della cella del Tempio X (Bertolino 1995, Tav. XIII; Jakubiak 2013, 99). Dijkstra (1995, 235) interpreta i primi due termini come un'allusione alla pratica divinatoria: il buon responso ottenuto avrebbe dato esito alla fondazione del santuario.

H 345

1. ṣlm' dy snṛq
2. mlk' dy 'rb br
3. nšrw mry' 'by'
4. rb' 'pkl' rb'
5. dšmš 'lh' dy
6. 'qym lh 'wyd' lt
7. rbyt' dy mrn

“L'immagine di Sanaṛūk il re dell'Arabia, figlio di Našru il signore, grande patrizio, gran sacerdote-*afkallā* di Šamš, che ha eretto per lui 'Awīd-Allāt il maggiordomo di Maren.”

Il testo è inciso sulla base di una statua del re Sanaṛūk I, rinvenuta nel grande iwan del cosiddetto tempio della Triade, nel Temenos (Aggoula 1991, 160). La statua venne eretta da 'Awīd-Allāt, maggiordomo del santuario di Maren, una figura di grande prestigio in ambito sia religioso sia civile. Si noti che H 345, come anche H 195 che accompagna la statua del re Sanaṛūk II ed è dedicata alla vita del principe ereditario (*pšgryb'*) 'Abed-Samya dal maggiordomo di Maren Nešrā-yhab, sono state rinvenute nel Temenos: il contesto di rinvenimento si riallaccia direttamente alla carica dei due maggiordomi, che in quanto maggiordomi di Maren dovevano avere lo status più elevato tra tutti i maggiordomi hatreni e godere di una particolare autorità proprio nel Temenos (Marcato 2015, 199-200).

H 352

1. ṣlm' dy nšrw m[ry']
2. 'pkl' rb' br
3. nšryhb mry'

“L'immagine di Našru il si[gnore], gran sacerdote-*afkallā*, figlio di Nešrā-yhab il signore.”

Incisa su un blocco che fungeva da base per una statua, nel tempio della Triade, Temenos (Aggoula 1991, 163).

H 361

1. [ṣlm' dy nš]rw 'by' 'pkl' rb[']
2. dy 'lh]' br nšryhb mry'

“[L'immagine di Naš]ru il patrizio, [il] gran sacerdote-*afkallā* [del dio], figlio di Nešrā-yhab il signore.”

Anche questo testo è inciso su una base per una statua del signore Našru, rinvenuta nell'iwan minore est del tempio della Triade, Temenos (Aggoula 1991, 165).

H 1027b

1. [...] nšrw 'by' rb' 'pkl' rb' dy šm[š] 'lh' [br] nšryh[b mry' ...]
2. [...] šwr' dy kp' b[...] ' 'l hyhy why' bnwhy dy [...]
3. [...] wl[...] šmš 'lh' lr/dh [...]
4. [...] ' šmhwn w'qbh dy nšrw wnšryhb [...]
5. [...] šmšyhb dkyr l'im qdm šmš ['lh' ...]

“[...] Našru il grande patrizio, gran sacerdote-*afkallā* del dio Šam[š], [figlio di] Nešrā-yha[b il signore] [...] la cinta in pietra in (?) [...] per la sua vita e la vita dei figli di [...] e per [...] il dio Šamš [? ...] i nomi e la discendenza di Našru e Nešrā-yhab [...] Šamš-yhab sia ricordato per sempre dinanzi [al dio] Šamš [...]”

Quest'iscrizione monumentale è incisa sull'architrave di una porta interna nel complesso della porta urbana orientale (Ibrahim 1986, 200). Alcune delle lettere, al momento della scoperta, preservavano l'originale riempimento in piombo. Malgrado le numerose lacune, il testo si riferisce certamente alla costruzione o alla sistemazione di una parte della cinta muraria della città, con tutta probabilità in prossimità della porta stessa. Rispetto alle altre iscrizioni in cui è attestata la carica di *afkallā*, inoltre, H 1027b è l'unica a provenire da un contesto non templare bensì civile. Ciò nonostante, il valore culturale dell'operazione emerge in modo particolarmente forte proprio grazie alla presenza del titolo “gran sacerdote-*afkallā* del dio Šam[š]”. Le porte urbane erano connesse al mondo divino, come testimoniano i rinvenimenti di statue dell'Aquila o di Eracle e numerose dediche di carattere religioso (si veda ad es. al-Jubouri 2010a) nella porta nord. Anche i decreti legislativi posti nelle porte urbane (H 336 e 342 nella porta nord; H 343 e 344 nella porta est) confermano la connotazione religiosa di queste strutture (Foietta 2016, 247-251), dato che, come visto in precedenza, l'amministrazione della giustizia a Hatra era indissolubilmente legata all'autorità religiosa e la legge poteva essere emanata direttamente dal dio. È perciò possibile che, in occasione di lavori in un luogo così significativo per la città, fosse richiesta la presenza del governante non solo quale massima autorità politica ma anche in qualità di figura di riferimento in ambito religioso. In questo contesto, il titolo di gran sacerdote-*afkallā* di Šamš potrebbe aver avuto tali implicazioni.

La carica di *afkallā* è attestata solo in unione con due dei governanti di Hatra e per giunta in occasioni di particolare rilievo. Forse la più importante di tale occasioni è la celebrazione di lavori effettuati nella porta est della città durante la signoria di Našru (H 1027b), per via della lunghezza del testo, della duplice attestazione del dio Šamš e della menzione della discendenza dei signori Našru e Nešrā-yhab, che con tutta probabilità faceva parte di una formula commemorativa non

preservata. H 345, 352 e 361 testimoniano invece la dedica di statue che raffigurano rispettivamente il re Sanatruk I, il signore Naşru e ancora il signore Naşru. Per H 345 si conosce anche l'identità del dedicante: 'Awīd-Allāt il maggiordomo di Maren. Le tre basi furono rinvenute nel tempio della Triade, nel Temenos: dato che i testi citano figure di spicco nell'orizzonte sociale di Hatra e una carica sacerdotale così importante, si può supporre a ragione che questa fosse la loro collocazione originaria. Il fatto che i dedicatari fossero dei governanti e il luogo di rinvenimento uno dei santuari più prestigiosi dell'intera città sacra conferma la particolare importanza del titolo di *afkallā*. In una prospettiva simile può essere interpretata H 67. Il “buon augurio”, inciso su un supporto di grande sacralità come l'architrave della cella del Tempio X, potrebbe essere una dedica offerta al signore della città dai partecipanti a una celebrazione tenuta nel santuario. Tra questi dovevano certamente figurare membri della famiglia dei fondatori³³⁵ e si può supporre che anche il signore di Hatra dovesse essere presente, forse in occasione di una festività di grande solennità.

4.2. Barmaren, Zaqīqu e Zaqīqā

4.2.1. Caratteristiche di Barmaren

Gli studi dedicati a Barmaren³³⁶ hanno evidenziato che il dio presenta vari aspetti, sottolineandone la complessità e il fatto che dovesse essere percepito con prerogative diverse a seconda della sua sfera d'azione. Barmaren è ampiamente attestato nell'usuale enunciazione della Triade in iscrizioni commemorative e dedicatorie, ma anche quale dio a sé stante (Beyer 1998, 146-147; 2013, 50). Come per altre divinità hatrene, al suo culto e all'amministrazione dei beni del suo tempio era preposto un *rbyt* "maggiordomo": i maggiordomi di Barmaren noti sono Abbā (H 109, II sec.), Abī (H 469:1, II-III sec.) e 'Eqbā (H 223:3 e H 224:4, figlio del maggiordomo Šamšī, seconda metà II sec.; Marcato 2015, 201-203). Nell'onomastica il teonimo non è particolarmente attestato e si riscontrano i teofori *yhbrmryn* "Barmaren ha dato" e *qšbrmryn* "Barmaren ha decretato" (Marcato 2018, 164).

H 107 afferma che Barmaren è figlio di Šamš e costruisce per lui un santuario (riga 6-7)³³⁷;

³³⁵ Non è noto se si trattasse di un gruppo tribale, ma è chiaro che la menzione del signore di Hatra in un testo collocato in un punto così importante del santuario doveva essere funzionale anche in questo caso al rafforzamento del legame tra la famiglia in questione e la corte.

³³⁶ Milik (1972, 324-337); Tubach (1986, 270-276; 300-335; 445-447); Theuer (2000, 391-400); Tubach (2013).

³³⁷ Si veda *supra* (4.1.3.) la discussione del testo.

H 280 testimonia la stessa filiazione e aggiunge la citazione dei *bny 'qlt'* di Barmaren, probabilmente gli accoliti del dio (Contini-Pagano 2015, 131). Un interessante aspetto del dio è il suo legame con l'architettura, che sembra emergere dalla già citata H 107, oltre che dall'associazione a Barmaren di diversi architetti menzionati nelle iscrizioni hatrene (Theuer 2000, 394). H 281 legifera sul reato di furto, con particolare riferimento a furti perpetrati nel cantiere del dio, intendendo probabilmente quello del suo santuario³³⁸. L'associazione con l'architettura e soprattutto con la scrittura, come testimonia l'attestazione di uno "scriba di Barmaren" in H 35:3, hanno fatto sostenere ad alcuni studiosi l'identificazione con Nabû (Drijvers 1977, 832; Theuer 2000, 395; Tubach 2013, 205-206).

L'aspetto del dio a essere stato sottolineato più di frequente è però quello di dio lunare. Questa sua caratteristica è esplicitata nell'iconografia dal crescente lunare (Tubach 1986, 300-308); secondo Tubach (1986, 309-319; 2013, 205), inoltre, un paio di piccole corna costituirebbe un rimando al toro, animale sacro sia al mesopotamico Sîn sia a Dioniso³³⁹. In seguito al rinvenimento a Hatra di una moneta in bronzo la cui legenda recita *syn mrlh'* "Sîn Māralāhē/Signore degli dei" (H 1002), Tubach ipotizza anche che Barmaren sia in realtà un epiteto di Sîn. Questa legenda monetale è in grafia hatrena, e Hatra era di fatto l'unico centro della regione autorizzato a battere moneta, per cui l'origine della moneta sarebbe incontestabile (Tubach 2013, 205).

L'interpretazione di Tubach si lega a una sua precedente analisi (1986, 318-319), secondo cui un ulteriore significativo legame tra Sîn e Barmaren sarebbe evidente proprio nell'utilizzo del sogno come mezzo di comunicazione, soprattutto per l'invio di messaggi relativi all'architettura. Tubach riesamina le attestazioni dei sogni nel corpus di Hatra alla luce di un'iscrizione di Nabonedo in cui il re narra di aver ricevuto in sogno, da parte del dio Sîn, l'ordine di compiere la ricostruzione dell'Eḫulḫul di Harran (Tubach 1986, 130 e nota 6; 318; Green 1992, 21; Schaudig 2001, 436 e testo 2.12 I:15-20). Questa connessione tuttavia sembra troppo labile, sia nel contesto della documentazione hatrena sia per la natura del culto di Sîn. L'unica iscrizione in cui sia effettivamente attestato un legame tra Barmaren e l'attività edilizia è H 281, mentre per H 107 l'edificazione da parte di Barmaren del santuario per suo padre Šamš può essere intesa come un riferimento al fatto che i lavori nel tempio di Šamš siano stati finanziati dal tempio di Barmaren stesso, senza che ciò abbia particolari implicazioni teologiche. Allo stesso modo, il legame di Sîn con l'attività onirica non è attestato con grande frequenza e l'episodio di Nabonedo non sembra

³³⁸ L'iscrizione sarà discussa *infra* (4.2.3.), a proposito dell'utilizzo del sogno da parte di Barmaren per decretare la pena da comminare.

³³⁹ Tuttavia, laddove Tubach considera le corna un attributo divino riservato a Barmaren e Nergol, un recente riesame ha dimostrato che queste possono essere attribuite anche a Maren, Zaḳīqā e divinità imberbi non identificate (Dirven 2015, 244-245 note 16-17; 249 nota 33).

inserirsi in una solida tradizione letteraria relativa alla comunicazione di messaggi da parte di questo dio per mezzo dei sogni.

L'*interpretatio graeca* di Barmaren lo assimila a Dioniso³⁴⁰ (Tubach 1986, 319-335; 2013, 204), come testimonia la celebre placca bronzea che raffigura la testa del dio greco rinvenuta di fronte all'iwan 9, nel Temenos (Safar-Mustafa 1974 Fig. 147); l'iscrizione H 222, incisa sulla placca stessa, ne documenta l'offerta a Barmaren da parte di un certo Ša'du. Questa assimilazione è di grande rilevanza in riferimento al carattere ctonio di entrambi, soprattutto se si analizza l'associazione di entrambi gli dei col serpente. Barmaren ha infatti un forte carattere ctonio, e a lui sono associati dei serpenti nell'iconografia (Safar-Mustafa 1974 Fig. 75; Tubach 1986, 305)³⁴¹. L'importanza dei serpenti per la sua caratterizzazione è cruciale: il serpente è legato anche a Dioniso, come la pantera e il toro, ed è proprio la connessione con il rettile a svolgere una funzione determinante per stabilire l'assimilazione a Dioniso di altre divinità. Un esempio è costituito dal dio Sabazios, venerato soprattutto in Asia Minore e parimenti associato al serpente, che viene regolarmente assimilato a Dioniso secondo modalità analoghe (Tubach 1986, 332). Si può pertanto supporre che l'associazione tra Barmaren e il serpente a Hatra fosse sufficientemente forte da facilitare l'assimilazione di questo dio locale con il dio greco.

Ancora in relazione ai tratti ctoni della caratterizzazione di queste divinità, una forte associazione è presente anche tra Barmaren e lo stesso Nergol (Dirven 2013b, 153). I criteri iconografici che consentono di giustificare questo legame sono ancora una volta la presenza del serpente, o rimandi più elaborati quale la disposizione a mo' di crescente lunare dei serpenti che emergono da dietro le spalle di Nergol. Una prova epigrafica addotta a giustificazione dell'identità tra i due dei sarebbe H 81, iscrizione dedicatoria sul muro ovest del Tempio XI in cui Nergol "capo delle guardie" prende il posto di Barmaren nell'enunciazione delle divinità della Triade. Sebbene sia stata postulata l'identità tra le due divinità, per cui Barmaren non sarebbe altro che un epiteto di Nergol (Hoftijzer 1968, 52), è invece preferibile considerare questa sostituzione – per di più isolata – come una testimonianza della vicinanza tra le due divinità e un'ulteriore prova della necessità di interpretare il pantheon hatreno nell'ottica della molteplicità (Dirven 2009, 60; 2013b, 153). La vicinanza tra Nergol e Barmaren è testimoniata inoltre dal fatto che la pratica giuridica a Hatra li vede entrambi nel ruolo di promulgatori di editti che comminano la pena di morte (Dirven 2009, 59), quali quelli affissi alle porte urbiche o H 281. Non si tratta dello stesso dio che riceve teonimi

³⁴⁰ Tubach (1986, 271) propone che Barmaren fosse identificato anche come Apollo seguendo l'ipotesi di Safar e Mustafa, i quali riconoscono in un bronzetto rinvenuto in prossimità del tempio quadrato di Šamš, che raffigura un dio con elmo e corazza, identificato come Apollo, e che reca sul collo il teonimo Barmaren (Safar-Mustafa Fig. 149; iscrizione non visibile dalla foto).

³⁴¹ I serpenti sono uniti a Barmaren anche quando non viene esplicitamente identificato con Zaḳīqā, come si vedrà nella discussione a seguire (4.2.4.).

diversi, anche se entrambi sono legati all'oltretomba e in quanto tali possono stabilire condanne a morte. Come sarà chiarito nel cap. 6.2.3., Nergol e Barmaren a Hatra mantenevano delle prerogative distinte e riconoscibili, come doveva essere ben noto alla comunità cittadina.

4.2.2. Zaqīqu e Zaqīqā

Nel pantheon hatreno, tra le cosiddette divinità minori si rivela particolarmente interessante Zaqīqā (*zqyq'*), attestato in H 13:3, 410:1-2 e 1044a, oltre che in ambito onomastico nei nomi teofori *brzqyq'* (H 24a) e *brzqq* (H 1068) “Figlio di Zaqīqā”. Alle attestazioni già raccolte da al-Salihi (1996, 108) e Moriggi (2010, 76) si aggiunge la recente pubblicazione di un'iscrizione monumentale in grafia aramaica nord-mesopotamica, di provenienza ignota, che commemora la costruzione di un “portico” per “il grande Zaqīqā” (Shaked 2016). Un riesame di alcuni tratti di questo dio permette di approfondire non solo, a livello generale, la struttura del pantheon di Hatra e i suoi legami con modelli più antichi di origine mesopotamica, ma anche alcuni aspetti di Barmaren non emersi in studi precedenti.

4.2.2.1. Zaqīqu nella Mesopotamia più antica

Nel pantheon accadico Zaqīqu, o Ziqīqu, corrispondeva al sumerico Sisig, fratello di Mamu. Con questi nomi venivano identificati esseri divini figli del dio solare (Utu/Šamaš) che si possono definire genericamente divinità dei sogni. Recenti studi hanno evidenziato le difficoltà che si riscontrano al momento di dare una definizione univoca al teonimo: a seconda dei contesti, Zaqīqu può essere infatti interpretato come un dio, uno spirito, l'anima umana, o anche più semplicemente un'entità affine a un soffio di vento, benché costantemente legata al sogno (Zgoll 2006, 307).

Il teonimo è un diminutivo derivante dal verbo *zāqu* “soffiare, vagare” (*AHW*, 1523 s.v. *ziāqum*; *CAD/Z*, 64). Questo si riferisce in primo luogo a una leggera brezza emanata dalla divinità per effondere la propria grazia e benevolenza sugli uomini; ancora più importante, però, è la seconda accezione del verbo, impiegato per descrivere il carattere rapido e furtivo degli attacchi notturni compiuti dai demoni contro vittime dormienti o malate (Oppenheim 1956, 234). Il nome Zaqīqu conserva questa ricchezza semantica, indicando in primo luogo proprio un essere di natura demoniaca che si muove come un inafferrabile alito di vento³⁴². Sviluppi semantici attestati anche

³⁴² Il termine *zyq'* “soffio” è attestato in coppe in grafia quadrata (*AIT* n°1:9; 12:8 in una coppia di figure etimologiche *nšpyn ky zyq' brqyn ky brq'* “... soffiano come un soffio di vento; lampeggiano come un lampo”; 14:5; 19:13 “... nel

in ebraico biblico portano a “fantasma, spettro”, “luogo infestato da spiriti” ma anche “il nulla” (CAD/Z, 58); AHW, 1530 s.v. *zīqīqu* invece privilegia “vento” come primo significato, da cui “spirito” e “dio del sogno”. La ricchezza di sfumature del nome illustra come Zaqīqu non sia semplicemente il nome di una categoria di esseri demoniaci, simili a un soffio di vento e dediti ad attaccare nel sonno, ma piuttosto come la loro caratterizzazione debba tenere conto di varie componenti. Ampie discussioni dell’etimologia del teonimo si trovano nello studio di A. L. Oppenheim sul compendio detto *Assyrian Dream-Book* (Oppenheim 1956, 232-237) e sono state riprese da A. Zgoll (2006, 299) e U. Steinert (2012, 347-348).

Il nome Zaqīqu identificava un gruppo di esseri divini dalla natura di dei o spiriti dei sogni³⁴³. La funzione primaria di uno Zaqīqu, in questo senso, era quella di portare i sogni agli uomini, fungendo da inviato dalla divinità. Il dio più attestato in relazione all’invio di questi spiriti dei sogni è Šamaš, padre di Zaqīqu (Zgoll 2006, 300; Krebern timer 2009-2011, 602). Il rapporto di filiazione è dovuto al fatto che, al momento del sogno, la realtà percepita sia illuminata come se le azioni sognate avessero luogo in pieno giorno, e la presenza della luce in sogno doveva essere pertanto dovuta alla potenza di Šamaš. Šamaš consegnava pertanto dei messaggi a Zaqīqu, il quale però poteva vedersi affidato il medesimo compito anche da altre divinità, come Nabû (Zgoll 2006, 300).

In un’altra accezione, il nome Zaqīqu poteva essere utilizzato per denotare un aspetto maggiormente legato alla natura stessa dell’uomo. Più precisamente, con Zaqīqu si indicava anche la componente di una persona che durante il sonno lascia la terra per recarsi in un altro mondo (“*Traumseele*” in Zgoll 2006, 301-302; Steinert 2012, 347). Testi letterari quali la *Leggenda di Naram-Sin* lasciano intendere che in sogno agli uomini potesse essere persino permesso di avvicinarsi alla sfera del divino (Zgoll 2006, 304).

Il legame tra la sfera umana e gli Zaqīqu, sia in vita sia in morte, era particolarmente stretto. L’ambito d’azione di uno Zaqīqu era sempre quello delle attività umane, come il sogno, fino ad essere considerato una parte dello spirito stesso dell’uomo. Una forte associazione è però attestata anche con l’oltretomba: poiché gli Zaqīqu venivano percepiti come componenti della persona che non scompaiono dopo la morte, anche i defunti avevano i propri spiriti Zaqīqu, che potevano ricevere offerte regolari (Zgoll 2006, 304-305). La stessa forte associazione è altresì enunciata da un testo che descrive la ripartizione del cosmo tra varie divinità (KAR 307:30-38 = Horowitz 1998, 3-6; Oppenheim 1956, 235; Zgoll 2006, 304): sulla terra, per decisione di Marduk, vennero posti gli

nome di Ibbol il signore, il grande angelo dei demoni-*zyq*”; Gordon 1934 n°C:1; Gordon 1941a n°7:8; Shaked-Ford-Bhayro 2013 n°1:3; 2:5; 4:4; 57:3; 60:6).

³⁴³ “*Traumgötter*”, “*Traumgeister*” in Zgoll (2006, 299); “*Frei- oder Traumseele*” in Steinert (2012, 355-364).

“uomini-*zaqīqu*” (Oppenheim 1956, 235), espressione tradotta più recentemente “*zaqīqu der Menschheit*” (Zgoll 2006, 304 e Steinert 2012, 362-363; “*the spirits of mankind*” in Horowitz 1998, 4). Oppenheim ipotizza che qui si possa alludere alla mortalità degli esseri umani oppure che si tratti di un sottile riferimento alla futilità delle azioni dell’uomo, sempre impegnati febbrilmente alla stregua di demoni notturni. Horowitz (1998, 16-17) sottolinea l’ambiguità della traduzione del termine *zīqīqu*, che nel contesto di questo testo cosmogonico denota gli spiriti, o le anime, dei viventi, e non quelli dei defunti. *Zaqīqu* quindi si configura chiaramente come un’entità che rende possibile la comunicazione fra sfere diverse e solitamente separate: tra viventi e defunti, e, per mezzo del sogno, tra uomini e dei. Queste sue caratteristiche si rivelano cruciali per l’analisi dei rapporti tra *Zaqīqā* e Barmaren, nella religione di Hatra.

4.2.2.2. *Zaqīqā a Hatra: attestazioni del teonimo*

H 13

1. [...] l' [...]
2. dkyr gdyhb br nšry br 'g' w'bs' br 'bdnrgwl
3. kšr' rḥmh lṭb qdm zqyq' wkw l dldk[r]
4. hnw dkyr lṭb

“[...] Sia ricordato Gad-yhab figlio di Nešray figlio di ‘Oga e ‘Absā figlio di ‘Abed-Nergol il follatore suo amico, in bene, dinanzi a *Zaqīqā*; e chiunque li ricorderà sia ricordato in bene.”

La dedica è incisa su una faccia laterale di un altare marmoreo, rinvenuto nel Tempio II, sulla cui faccia frontale è raffigurato un dio barbuto, dai capelli arruffati, abbigliato alla partica con tunica al ginocchio e calzoni, e che impugna un’ascia nella mano destra e due serpenti nella sinistra (Fig. 11; Safar-Mustafa 1974 Fig. 191; Dirven 2015, 245 nota 17-§20)³⁴⁴. L’iconografia è quella del Nergol “mesopotamico”³⁴⁵ e conferma la vicinanza tra queste due divinità ctonie. Questa è l’unica attestazione epigrafica di un teonimo proveniente da questo santuario³⁴⁶. Ciò non è sufficiente per sostenere che il santuario fosse dedicato al culto di *Zaqīqā*; come già sottolineato da Milik (1967, 299), però, che *Zaqīqā* sia il dedicatario di un’iscrizione è certamente coerente con la celebrazione in questi ambienti di pasti rituali commemorativi (Dirven 2005a; 2014, 221). Gli individui ricordati nel testo sono probabilmente antenati.

³⁴⁴ Forse l’altare si trovava nella sala larga del santuario (Bertolino 1995, 50 e Tav. X).

³⁴⁵ Si veda il cap. 6.2.2.

³⁴⁶ Cf. invece Jakubiak (2013, 93): “*No divine names are mentioned in the two texts from Temple II*”. In un contributo successivo (Jakubiak 2016, 269), l’autore sostiene che *Zaqīqā* sarebbe attestato solo nel Tempio XIII.

H 410

1. *hdyrt gnyt' 'prtn zqyq'*
2. *'dry zqyq' 'kyn rḥmny br slwk*³⁴⁷

“Hdīrat il genio (f.); Afrūṭīn-Zaqīqā; ‘Edrī-Zaqīqā; ha eretto Rḥam-Nay figlio di Seleuk.”

L’iscrizione si trova al di sotto di un rilievo (Fig. 12) che raffigura tre personaggi (al-Salihi 1985-1986, 103): una figura femminile identificata come *hdyrt gnyt'* e due personaggi maschili, *'prtn zqyq'* e *'dry zqyq'*. Il rilievo proviene dalla sala larga del Tempio XIII, fatto edificare dai Bani Dimgu³⁴⁸ e dedicato al loro Gad, “Fortuna” o nume tutelare (Kaizer 2000, 244; Jakubiak 2013, 102-103; 2016, 269).

La figura femminile è stata interpretata come Tyche (Aggoula 1990a, 413). Se Gad è solitamente attestato quale nume tutelare di un singolo individuo o di un gruppo familiare, Tyche assolve le stesse funzioni per un’intera comunità cittadina. A favore dell’identificazione con Tyche gioca certamente il fatto che sia stato rinvenuto in un Tempio minore dedicato al Gad di un gruppo tribale che doveva occupare una posizione di primo piano nel panorama sociale di Hatra e che inoltre doveva avere contatti con Palmira o la Palmirena, dato il rinvenimento nel medesimo santuario di una stele proveniente da quest’area (al-Salihi 1987, 55-58). Il Tempio XIII doveva essere frequentato regolarmente e ha restituito cinque attestazioni epigrafiche del “(grande) Gad di Dimgu” (Kaizer 2000, 244). In questo contesto, in cui la devozione religiosa si intreccia al ruolo rivestito dai dedicanti nella sfera civica, l’attestazione di *gnyt'*, femminile di *gny* “genio” (*DNWSI*, 229-230), potrebbe avvalorare ulteriormente questa conclusione. Oltre a ciò, il nome Hdīrat potrebbe in realtà essere un epiteto di *gnyt'* per via del suo significato “la splendente” (Aggoula 1990a, 412). Tuttavia, come si evince dagli studi di T. Kaizer (1997; 1998), questa associazione è giustificata solo nel caso in cui si disponga di sicure corrispondenze fra teonimi³⁴⁹ o dettagli iconografici ricorrenti³⁵⁰. Il rilievo hatreno in questione, invece, non fornisce nessun elemento di questo genere. Innanzitutto, non vi sono dettagli iconografici che permettano di identificare Hdīrat e Tyche: Hdīrat non sembra presentare particolari tratti distintivi nella veste, nell’acconciatura o negli accessori (ad esempio gioielli) che permettano di distinguerla da altre raffigurazioni hatrene di personaggi femminili. Inoltre, non vi sono paralleli che giustifichino una lettura di *gnyt'* come resa aramaica del teonimo Tyche: l’altra attestazione del termine, *gnyt' dšmš* in H 479:1-2, potrebbe fornire una prova della presenza di Tyche per via del suo legame col massimo dio cittadino

³⁴⁷ Letto *slwq* da Aggoula (1990a, 412) e Vattioni (1994, 85).

³⁴⁸ Il nome è letto Ramgu in quasi tutte le pubblicazioni, eccetto Beyer (1998 e 2013). Per Dimgu, si veda l’arabo *dimğ* “compagno” (Marcato 2018, 50-51).

³⁴⁹ Si veda Kaizer (1998, 47) per l’equivalenza fra l’aramaico Gad e la greca Tyche nella bilingue palmirena *PAT* 0273.

³⁵⁰ Si veda Kaizer (1998, 48-50) per l’analisi della *corona muralis* indossata da Tyche.

(Lipiński 2016, 241), ma poiché la statua femminile sulla cui parte retrostante è inciso il testo è acefala, non si possono avanzare considerazioni in merito.

Il rilievo raffigura anche due personaggi maschili, Afrūṭīn-Zaqīqā e ‘Edrī-Zaqīqā. Non vi sono dettagli iconografici che permettano di distinguerli l’uno dall’altro: entrambi indossano il tradizionale abito partico composto di una tunica al ginocchio e calzoni; hanno la tipica capigliatura partica riccia e voluminosa, e portano barba e baffi; nella mano sinistra impugnano una spada, nella destra un’asta che poggia a terra e raggiunge l’altezza degli occhi, mentre tra il fianco e la spalla sinistri spunta un elemento circolare che può essere identificato con uno scudo³⁵¹. Apparentemente simili ad altre figure maschili a tutto tondo o a rilievo rinvenute nel sito, Afrūṭīn- e ‘Edrī-Zaqīqā hanno invece attributi iconografici divini: principalmente l’asta e, in misura minore, la spada. L’asta ricorre in numerose raffigurazioni di divinità; la spada, pur caratterizzando le effigi di sovrani e principi, è anche tipicamente associata a divinità ctonie come Nergol. L’iconografia ha anche molti tratti in comune con lo Zaqīqā raffigurato sull’altare del Tempio II con H 13: anche se il carattere di quest’ultimo è ben più aggressivo di quelli di H 410, si tratta del medesimo modello.

Il dato iconografico consente pertanto di identificare le due figure maschili come divinità, il che conferma le informazioni date dall’iscrizione sottostante. Si tratta infatti di due diversi Zaqīqā, accomunati dal teonimo e dai tratti iconografici, ma anche distinti in virtù dei loro nomi. Questi, Afrūṭīn e ‘Edrī, sono nomi di persona a tutti gli effetti. Il primo è probabilmente l’iranico Afrūdhīn (Justi 1895, 6; Marcato 2018, 31-32), mentre il secondo è un ipocoristico aramaico “(DN è) il mio aiuto” attestato anche in H 132, 279a e 1020a (Marcato 2018, 102). Trattandosi di comuni antroponomi, ne consegue che ai personaggi maschili raffigurati su questo rilievo furono attribuiti caratteri divini per mezzo dell’epiteto Zaqīqā e degli elementi iconografici discussi in precedenza. Detto altrimenti, si tratta con grande probabilità di antenati defunti e venerati come spiriti (Dirven 2013c, 53), forse membri del medesimo gruppo dei Bani Dimgu. Allo stesso modo, per Hdīrat si potrebbe supporre che, coerentemente con Afrūṭīn e ‘Edrī, anch’essa fosse un’antenata defunta e onorata nella medesima occasione; è altresì possibile che in questo caso con *gnyt*’ si indicasse il corrispettivo femminile di Zaqīqā, non essendo attestata una forma femminile **zqyqt*’.

Un altro elemento interessante è la connessione con Gad³⁵². I due Zaqīqā mostrano elementi iconografici condivisi con la raffigurazione di Eracle/Gad³⁵³, sempre vestito anziché nudo come l’Eracle classico; sono accompagnati da una *gnyt*’, la quale, pur non potendo essere identificata con sicurezza con Tyche, è probabilmente associata a Gad; inoltre, il rilievo proviene da un santuario

³⁵¹ Identificazione suggerita da L. Dirven (comunicazione personale, 20-06-2018). Si veda anche il giovane imberbe del rilievo da Istanbul (Dirven 2013b Fig. 5) per lo stesso elemento iconografico; si veda il cap. 6.2.2.

³⁵² Come suggerito da L. Dirven (comunicazione personale, 20-06-2018).

³⁵³ Si veda il cap. 6.2.2.

dedicato proprio al Gad di un gruppo tribale. È quindi plausibile che i tre fossero onorati non solo in qualità di antenati divinizzati, ma anche perché rivestivano in una certa misura il ruolo di protettori dei Bani Dimgu.

H 1044a

1. šm'ny zqyq'

“Ascoltami, o Zaqīqā! / Zaqīqā mi ha ascoltato.”

H 1044a è incisa sulla base di una statua a tutto tondo raffigurante Zaqīqā, rinvenuta nella cella del Tempio XIII (Fig. 13). Altre due iscrizioni sono incise sulle altre facce della base³⁵⁴; la statua fu rinvenuta assieme a un'altra, raffigurante Eracle in abito partico, su un podio cui si accede grazie a due gradini ricavati da un ulteriore podio sottostante (al-Salihi 1996, 105). Il testo può essere interpretato in due modi. La forma *šm'ny*, infatti, può essere sia un imperativo m.s. G con suffisso pronominale di 1 persona s., sia una 3 persona m.s. del perfetto G con suffisso pronominale³⁵⁵; l'iscrizione quindi può essere intesa rispettivamente come un'invocazione oppure come un ex-voto di ringraziamento in seguito all'ascolto della preghiera da parte del dio.

Il posizionamento della statua nella cella del santuario indica il particolare valore della dedica. Non si conosce il nome dell'offerente, non esplicitato nelle altre iscrizioni, H 1044b e 1044c; è tuttavia plausibile che il suo nome fosse fra questi e che tutti fossero membri di quei Bani Dimgu che fondarono il santuario. Il posizionamento nella cella può essere interpretato sia come un'offerta fatta per invocare il dio, coerentemente con la prima interpretazione dell'iscrizione, sia con la possibilità di un ex voto di ringraziamento. In particolare, un forte elemento a sostegno della possibilità che si tratti di un'invocazione è la natura di messaggero del mesopotamico Zaqīqu. Questo ruolo di messaggero potrebbe essere stato percepito in senso bidirezionale, per cui anche i fedeli avrebbero potuto affidare messaggi, preghiere o richieste allo spirito dei sogni per farli successivamente recapitare alle divinità. Come nel caso di H 410 e del relativo rilievo, inoltre, la connessione tra Zaqīqā e l'oltretomba risalta particolarmente. Oltre alla statua in questione, nella cella del Tempio XIII fu rinvenuta un'altra statua a tutto tondo di dimensioni contenute, che, pur essendo acefala e parzialmente danneggiata, rappresenta certamente Nergol/Eracle abbigliato alla partica e ornato di vistosi gioielli (al-Salihi 1996, 105-106). Riguardo alla scultura, si è discusso

³⁵⁴ H 1044b: [*dkyr nbwb[n' br]* 'wydšr dkyr 'bs' dkyr nšryhb br 'bdlh' "[Sia ricordato] Nabū-b[nā figlio di] 'Awīd-Iššar; sia ricordato 'Absa; sia ricordato Nešrā-yhab figlio di 'Abed-alāha"; H 1044c: *dkrny n tbyn lšlm* "Buoni memoriali per Šalmā". Si segue la lettura di Beyer (2013, 40).

³⁵⁵ L'ordine VOS è attestato anche in altre iscrizioni hatrene, come H 4:1-3 *glp nny gdyh[b]* "Gad-yhab ha scolpito Nanaya", e l'iscrizione recentemente edita da Shaked (2016), per la quale si rinvia alla discussione *infra*.

soprattutto se si tratti della raffigurazione del Gad dei Bani Dimgu (al-Salihi 1996, 106)³⁵⁶, ma è altresì interessante ricordare la valenza ctonia di questo dio: è assai significativo che nel luogo più sacro del santuario siano state rinvenute le statue di due divinità ctonie, di cui una era di gran lunga la più importante – Nergol/Eracle – mentre l'altra era una divinità di rango inferiore che fungeva da messaggero e consentiva un contatto tra la sfera dei viventi e quella dei defunti. In riferimento alla celebrazione del ricordo degli antenati, si potrebbe anche ipotizzare che Zaqīqā avesse la facoltà di mettere in contatto gli uomini, oltre che con Šamš, anche con Nergol.

Importanti elementi che si discostano dalla caratterizzazione di Zaqīqā vista finora, invece, si desumono dai dati iconografici. Molti caratteri rendono questa statua simile allo Zaqīqā dell'altare di H 13 e ai due del rilievo con H 410: la capigliatura riccia, l'abbigliamento con tunica e calzoni, la spada brandita nella mano sinistra e l'asta tenuta nella mano destra, la cui altezza raggiunge gli occhi; non da ultimo, il serpente che sporge al di sopra della spalla destra. Tuttavia, come osservato da al-Salihi (1996, 108), alcuni particolari della statua che reca H 1044a avvicinano di molto questa raffigurazione a quelle di Barmaren. Lo Zaqīqā di H 1044a, infatti, non è barbuto ma imberbe; dalla sua testa, corredata da due piccole corna, si diparte una corona di raggi solari; la forma arcuata assunta dal serpente ricorda il crescente lunare tipico di Barmaren; inoltre, l'abito che indossa è simile a quello solitamente portato da Barmaren³⁵⁷. Si riscontra quindi in questa raffigurazione la tipica iconografia di Barmaren: un giovane dio con corna, corona di raggi e crescente lunare. L'assimilazione tra Barmaren e Zaqīqā operata a livello iconografico ha corrispondenze anche in ambito epigrafico, specialmente per quanto riguarda le attestazioni del termine *ħlm* "sogno". Infatti, nonostante il corpus di Hatra non fornisca prove che identifichino direttamente Zaqīqā come dio del sogno, è invece attestato un legame di Barmaren con l'attività onirica³⁵⁸.

T 5 (Shaked 2016)

1. byrh 'lwl šnt 5.100+5+1 'bd wbn' mtl't' nqdr' br 'bsmy' šlyt' hdyh 'bd' lzqyq' rb' 'l hyhy
2. w'l hy' dy 'nšyhy w'l hy' dy rħmyhy tħ' klhwn dkrnyn tħyn lmtl't' n qrd' br 'bsmy' šlyt'
3. 'w/yd/rzky kmr'?? d/rw/yšw/y 'bn' (caratteri molto più piccoli e illeggibili dalla fotografia; seguono altri segni parzialmente rotti, *ductus* coerente con il resto dell'iscrizione)
4. (caratteri piccoli e non ben leggibili)

³⁵⁶ Si veda anche il cap. 6.2.2.

³⁵⁷ Si vedano la sintesi di Tubach (1986, 300-319); la stele pubblicata in al-Salihi (1989); l'altorilievo in Venco Ricciardi (1988, 41) e Pennacchietti (1988a, 43) per la relativa iscrizione. Raffigurazioni analoghe si riscontrano dietro al cortile del tempio di Šamš, Temenos (Safar-Mustafa 1974 Fig. 75); nell'accesso sud del muro sud-ovest, Temenos (Safar-Mustafa 1974 Fig. 81); nel Tempio V (Safar-Mustafa 1974 Fig. 233); nel Tempio VIII (Safar-Mustafa 1974 Fig. 288).

³⁵⁸ Si vedano *infra* (4.3.2.) le attestazioni del termine "sogno" nel corpus hatreno.

“Nel mese di Elul dell’anno 506 (195 d.C.), ha fatto e costruito il *portico* Nēqūdrā figlio di ‘Ab-Samya il governatore. Quest’opera (è) per il grande Zaqīqā. Per la sua vita, per la vita dei suoi uomini, per la vita di tutti coloro che amano il bene. Buoni memoriali per il *portico*; Nēqūdrā figlio di ‘Ab-Samya il governatore. ... il sacerdote ... ‘Abnā (?) ...”

L’iscrizione, monumentale e in grafia nord-mesopotamica, proviene dal mercato antiquario e non si possiede alcun dato relativo al suo contesto di rinvenimento. Il testo è inciso su otto lastre alte in media 86,5 cm e di larghezza variabile tra i 36 e i 72 cm, per una lunghezza totale di 394 cm. Due fori quadrangolari nella parte inferiore dimostrano che l’iscrizione doveva essere affissa al portico di cui commemora la costruzione, o in ogni caso all’edificio religioso di cui questo faceva parte.

Il formulario usato, l’onomastica e i relativi dati culturali, oltre alla grafia utilizzata, indicano che il testo fu prodotto da una comunità che gravitava attorno a Hatra e ne dipendeva per modelli culturali, pur mantenendo alcune specificità ortografiche e paleografiche. Poiché la traduzione e l’interpretazione del testo presentate in questa sede si discostano da quelle dell’*editio princeps*, si riportano la traduzione, a sua volta tradotta dall’ebraico, e l’interpretazione di Shaked (2016, 192):

“(1) Nel mese di Elul, anno 5x100+6, ha fatto e costruito il nostro *riparo* (*sukkah*) a Qarda Bar-‘Ab-Samya il governatore. Ha fatto questa costruzione per il grande Zaqīqā, per la sua vita,
(2) per la vita dei suoi uomini, per la vita di (coloro) che lo amano (in) bene, tutti. Buone memorie del nostro *riparo* (*sukkah*) a Qarda Bar-‘Ab-Samya il governatore.
(3) ‘yd-zky il sacerdote, Rišia (?) il costruttore. [*A distanza considerevole:*] Costruttori (?)
(4) [*a distanza considerevole, in caratteri più piccoli*] Šila Bar Šalman [*a distanza considerevole: segni di significato incerto*]”

L’iscrizione è datata al mese di Elul del 506, ossia il 195 d.C. L’anno si situa nel periodo di regno del re ‘Ab(ed)-Samya (circa 180-199 d.C.), figlio di Sanaṭrūk I (circa 140-177 d.C.) e padre di Sanaṭrūk II, ultimo sovrano di Hatra (circa 200-240 d.C.; Sommer 2003, 390). Shaked (2016, 191-192) ritiene che l’edificio religioso sia stato costruito da un certo Bar-‘Ab-Samya, il cui nome “figlio di ‘Ab-Samya” indicherebbe immediatamente che questi sarebbe stato figlio del re ‘Ab-Samya. Bar-‘Ab-Samya avrebbe rivestito la carica di governatore, *šlyt’*, sinora non attestata in aramaico hatreno³⁵⁹. Il termine che precede il nome del governatore, *qrd’*, invece, sarebbe il toponimo Qarda, ossia Gordiene, ben attestato in fonti ellenistiche³⁶⁰ e corrispondente all’odierno Kurdistan. Shaked (2016, 194) riporta anche un passo del geografo arabo Yāqūt (IV, 56; XIII sec.) che nomina *qrd’* e *b’zbd’*: Bāqardā e Bāzabdā sono i nomi di due distretti adiacenti, rispettivamente a est e a ovest del Tigri, a nord di Mosul (Oppenheimer 1983, 375 e nota 14 per altre notizie di geografi arabi). Shaked corrobora l’identificazione dell’area citando anche il villaggio tuttora

³⁵⁹ Cf. invece *šlyt’ d’rb* nelle iscrizioni antico-siriache di Sumatar Harabesi (*OSI*, 37).

³⁶⁰ Si veda Marciak (2017, 161-254) per una recente analisi storico-culturale di ampio respiro.

esistente di Bī-Zabdi nel Ṭūr ‘Abdīn, area che del resto fa parte della Gordiene (Shaked 2016, 194). L’intreccio di questi dati topografici punta pertanto alla regione nord-mesopotamica lungo il corso dell’alto Tigri. Facendo ricorso anche ad altre fonti ebraiche e arabe, Shaked identifica *qrd’* come un toponimo dell’area di Ṭūr ‘Abdīn, che nella sua ricostruzione sarebbe stata assoggettata a Hatra e retta da un governatore figlio del sovrano. Occorre però sottolineare anche come Shaked (194 nota 16) interpreti erroneamente la menzione di Fīrūz-Sābūr nel passo di Yāqūt come la stessa Fīrūz-Sābūr nota col nome arabo di al-Anbār e identificata da molti con Pumbedita, sede di una prestigiosa accademia talmudica in età sasanide (Oppenheimer 1983, 351-368). Questa Fīrūz-Sābūr è situata lungo l’Eufrate, in Babilonia, mentre Yāqūt descrive l’area dell’alto Tigri, per cui deve trattarsi necessariamente di un caso di omonimia³⁶¹.

Per determinare almeno approssimativamente l’area di provenienza dell’iscrizione, Shaked (2016, 195) utilizza anche i dati paleografici. L’autore segnala che <h>, <z>, <k> e <š> presentano forme che si discostano da quelle usualmente attestate a Hatra; inoltre <w> e <y> non sono mai distinguibili, mentre a Hatra talvolta sono differenziate. La tavola a p. 193 mette a confronto alcuni grafemi del testo in esame con altri di iscrizioni nord-mesopotamiche coeve, dimostrando che quella che ne condivide il maggior numero di caratteristiche paleografiche è l’iscrizione di Sari (Beyer 1998 T 1). La forma di <ṭ> invece è peculiare, in quanto presenta un occhiello molto pronunciato, e può essere confrontata con le forme che lo stesso grafema assume in H 82 e nell’iscrizione di Hassankef (Bertolino 1995, 28, Beyer 1998 T 2)³⁶². Anche i dati paleografici, quindi, indicano una provenienza dell’iscrizione dall’area del Ṭūr ‘Abdīn: un’area in cui si utilizzava una grafia nord-mesopotamica molto simile a quelle di Hatra e Assur, ma contraddistinta da tratti locali.

Nonostante l’identificazione dell’area di provenienza dell’iscrizione localizzata da Shaked sia condivisibile, non lo è altrettanto il procedimento adottato dallo studioso. Alla lettura *‘bd wbn’ mṭl’ t’ n qrd’ br’ bsmṣy’* (“ha fatto e costruito il nostro *riparo* (*sukkah*) a Qarda Bar-‘Ab-Samya”; riga 1 e 2) è infatti preferibile *‘bd wbn’ mṭl’ t’ nqdr’ br’ bsmṣy’* “ha fatto e costruito il *portico* Nēqūdrā figlio di ‘Ab-Samya”. Nella rilettura si elimina il presunto suffisso pronominale di 1 persona pl. e si considera *nqdr’* la forma aramaica di un nome iranico del tipo Nēkūdar. Sulla base del tradizionale formulario delle iscrizioni hatrene, al nome del fondatore Nēqūdrā segue l’espressione del patronimico, “figlio di ‘Ab-Samya”. Più incerta è l’attribuzione del titolo di *šlyṭ’* “governatore”, che nel testo segue ‘Ab-Samya ma che si potrebbe riferire anche a Nēqūdrā. Due sembrano gli scenari possibili: se il governatore coincidesse con ‘Ab-Samya, re di Hatra, ciò potrebbe significare che il

³⁶¹ Le implicazioni della presenza di questo toponimo nel passo di Yāqūt verranno discusse *infra*.

³⁶² Non sembra invece pertinente il confronto con la bilingue greco-aramaica di Armazi, operato sempre per <ṭ>, nonostante questa dati probabilmente alla metà del II sec. d.C. (Metzger 1956, 25) e quindi preceda al massimo di un cinquantennio l’iscrizione in oggetto.

sovrano avrebbe potuto presentarsi come una figura dall'autorità meno nettamente pronunciata; altrimenti, se il titolo si riferisse a Nēqūdrā, potrebbe implicare che il principe fosse effettivamente governatore dell'area e che rispondesse al padre che regnava a Hatra. Il fatto che *šlyt'* sia un *hapax* in hatreno non consente di avanzare ulteriori considerazioni, ma è chiaro che il testo dà conto di un'influenza hatrena nel Tūr 'Abdīn a livello non solo culturale ma anche politico.

La dipendenza del testo da modelli ben noti a Hatra si evince anche dal formulario usato. All'indicazione della data seguono il corpo principale dell'iscrizione, che consiste nell'enunciazione della costruzione del portico e del nome del fondatore³⁶³, seguiti dalla dedica al “grande Zaqīqā”; a questa sezione seguono tre dediche “per la vita di ...” (Dijkstra 1995) e una sorta di riepilogo che ribadisce il valore commemorativo dell'iscrizione e ripete nome, patronimico e carica del fondatore. La riga 3 forse include due nomi di persona con le relative cariche; vi sono inoltre, tra le righe 3 e 4, altri segni di dimensioni molto più ridotte e certamente incisi in un secondo momento, non leggibili dalla fotografia pubblicata da Shaked.

La menzione del “grande Zaqīqā” in questa iscrizione monumentale è di grande rilievo. Pur non possedendo dati relativi al contesto archeologico e sul genere di edificio che fu dedicato al dio, se non che doveva prevedere un portico, è certo che si trattasse di una costruzione di notevole importanza. Il patrocinio dato dalla famiglia reale all'edificazione, assieme all'epiteto “grande” attribuito al dio, potrebbero indicare che il santuario fosse connesso al culto degli antenati della famiglia reale stessa.

Le attestazioni di Zaqīqā a Hatra sono quindi caratterizzate da un forte legame con il culto degli antenati defunti: il rinvenimento di H 13 e 410 rispettivamente nella sala larga del Tempio II e nel Tempio XIII, e il rinvenimento di H 1044a nella cella del Tempio XIII insieme a una statua di Nergol/Eracle costituiscono importanti prove a questo riguardo (recentemente Dirven 2014, 221)³⁶⁴. Anche l'iconografia associata al teonimo Zaqīqā, oltre a elementi caratteristici per le divinità quali l'asta e la spada brandita, presenta elementi ctoni come i serpenti; nel caso dello Zaqīqā di H 13, si osserva anche la notevole comunanza di caratteri iconografici con la tipologia del Nergol “mesopotamico”. L'iconografia però può indicare anche una certa vicinanza tra Zaqīqā e Barmaren, come osservato da al-Salihi (1996, 108) per la statua a tutto tondo su cui sono incise H 1044a-b-c. Nel caso in cui H 1044a sia un'invocazione a Zaqīqā, questi potrebbe essere stato concepito come un messaggero che recava ordini dagli dei agli uomini, ma forse anche preghiere e suppliche dai

³⁶³ Come già visto a nota 356, la frase ha un ordine VOS.

³⁶⁴ Si aggiunga la possibile connessione tra il Tempio XIII e le tombe monumentali edificate nelle sue vicinanze: Jakubiak (2016, 270-271) interpreta il santuario come un vero e proprio ingresso alla necropoli. Cf. però Foietta (2018, 461) per una critica alla ricostruzione cronologica di Jakubiak.

fedeli alle divinità.

Dalle attestazioni esaminate emerge un secondo importante aspetto: la presenza non di un generico dio Zaqīqā, caratterizzato a seconda dei casi da un epiteto diverso, quanto piuttosto di vari Zaqīqā, cui possono essere attribuiti epiteti che garantiscono una certa individualità. Laddove H 13 e 1044a menzionano il teonimo privo di epiteti e l'iscrizione monumentale T 5 testimonia la costruzione di un edificio di culto al “grande Zaqīqā”, epiteto piuttosto comune, le attestazioni di H 410 lasciano invece intravedere un quadro diverso. Il ritrovamento del rilievo in un santuario minore, in chiara associazione con il culto dei defunti, dà adito all'ipotesi che i tre personaggi raffigurati e identificati dal testo sottostante, Hdīrat, Afrūṭīn e 'Edrī, fossero antenati destinatari di un culto funerario. Zaqīqā a Hatra era quindi un dio con un ruolo di primo piano nel culto degli antenati. Questo poteva essere di matrice privata, ma poteva anche far parte del culto ufficiale, se si tiene presente l'iscrizione T 5 che vede operare in prima persona il governatore della regione, legato alla casa regnante hatrena. Le differenze apparentemente minime tra le diverse iconografie associate al teonimo rivelano anche in questo caso la necessità di considerare ogni divinità di Hatra alla luce della molteplicità della sua caratterizzazione. I tratti iconografici evidenziano la presenza, allo stesso tempo, di un dio Zaqīqā dalla persona ben definita ma anche con caratteri che consentivano di differenziarne diverse forme. Ciò non porta a concludere che ogni Tempio minore avesse il proprio Zaqīqā: è probabile che queste differenze dipendessero dalla diversa fisionomia dei santuari, come anche dalle famiglie o gruppi tribali che effettuavano offerte, dediche e celebravano pasti in commemorazione dei loro antenati. L'associazione di antroponimi a Zaqīqā in H 410 potrebbe essere altresì la spia dell'esistenza di una pluralità di queste divinità minori nel pantheon di Hatra, forse inizialmente ereditata dal precedente culto assiro e babilonese e progressivamente integrata con la divinizzazione di antenati particolarmente importanti per la famiglia e forse per l'intera comunità.

H 410 e il relativo rilievo, pur essendo passati pressoché inosservati dopo la loro pubblicazione, si rivelano di grandissima importanza anche perché sono prove di dinamiche culturali mai indagate. L'attestazione di Afrūṭīn-Zaqīqā ha infatti un perfetto parallelo in un testo geograficamente e cronologicamente piuttosto distante dal corpus epigrafico di Hatra, ossia un incantesimo su coppa di provenienza babilonese, in grafia quadrata, redatto principalmente in SLBA e risalente con ogni probabilità al tardo periodo sasanide, quindi successivo di almeno tre secoli alla caduta e all'abbandono di Hatra (Levene-Bohak 2012)³⁶⁵. Il testo, redatto per Khwaraq figlio di Afrīday,

³⁶⁵ Se ne veda lo studio di alcune sezioni nei capp. 9.3.2. e 10.3., e il commento epigrafico e linguistico in Appendice (12.2.2.).

nacque certamente in seno a una delle comunità ebraiche babilonesi. La sua caratteristica principale, però, è quella di presentare una sezione centrale in cui sono riportati circa quaranta demoni diversi, tra cui teonimi babilonesi, iranici e nomi di divinità minori attestate nei corpora epigrafici nord-mesopotamici di età arsacide, caratteristiche che indicano che si tratta sicuramente della rielaborazione di una *Vorlage* mandaica.

“Frūṭīn di Hatra” vi è attestato due volte, alle righe 10 e 11. Nonostante non sia esplicitamente denominato Zaqīqā, è incontrovertibilmente lo stesso Afrūṭīn-Zaqīqā di H 410:1. La menzione così precisa di una divinità minore hatrena conferma innanzitutto che con il toponimo Hatra attestato in questa sezione del testo si intende effettivamente la città nord-mesopotamica e non un toponimo della Babilonia, come proposto dagli editori (Levene-Bohak 2012, 66). L’attestazione di Frūṭīn fa parte di un paragrafo (C VI nella suddivisione del testo operata in questa sede) dedicato a demoni di ambito nord-mesopotamico e iranico³⁶⁶. Sempre alla riga 10, però, Frūṭīn non è semplicemente di Hatra, ma “di Hatra e Šābur”. Il toponimo Šābur è connesso da Levene-Bohak (2012, 67) a Bī-Šābur/Fīrūz-Sābūr, in Babilonia (Oppenheimer 1983, 165; 363), ma a meno che non si tratti di un’aggiunta successiva alla lista, ci si aspetterebbe un altro toponimo nord-mesopotamico. A questo proposito, è di grande aiuto il passo del geografo arabo Yāqūt relativo ai distretti nord-mesopotamici di *qrd’* e *b’zbd’* già citato da Shaked (2016, 194). Come anticipato, Shaked (2016, 194 nota 16), come Levene-Bohak (2012, 67), identifica la Fīrūz-Sābūr menzionata da Yāqūt con l’omonima città situata nella Babilonia, nota in arabo come al-Anbār e identificata da alcuni con Pumbedita. Il contesto del passo, tuttavia, richiede una collocazione di questa Fīrūz-Sābūr in prossimità dell’alto corso del Tigri, il che implica che in Mesopotamia vi fossero due centri con questo nome. È infatti più probabile che Yāqūt faccia riferimento alla Fīrūz-Sābūr situata nella provincia sasanide di Bēth-Zabdē (Bāzabdā) e nota in età sasanide come Pērōz-Šābūr (odierna Pešābūr); la città sorgeva sulla riva sinistra del Tigri, poco a sud della confluenza del Piccolo Khabur nel Tigri (Morony 1982, 14 e Fig. 2; 43 nota 165). Fīrūz-Sābūr è inoltre descritta da Yāqūt come un villaggio di grandi dimensioni con resti di antichi edifici: benché il toponimo sia tipicamente sasanide, non è escluso che l’insediamento fosse precedente e che vi potesse essere celebrato il culto di Zaqīqā.

Tralasciando considerazioni ipotetiche, il dato fondamentale che si evince dalla comparazione di queste attestazioni è l’esistenza di un culto di Zaqīqā ben radicato nella Mesopotamia settentrionale di età arsacide, di cui fu preservata un’eco fino a tre secoli dopo, nei repertori di nomi di demoni utilizzati per compilare gli incantesimi su coppe. Forse la memoria di

³⁶⁶ Si veda il cap. 10.3.

Frūṭīn di Hatra deriva da un culto di Afrūṭīn-Zaqīqā di origine familiare/tribale, successivamente traslato a una dimensione cittadina e forse extra-cittadina in virtù della sua vicinanza al Gad del gruppo tribale stesso³⁶⁷.

4.2.3. Il sogno nelle iscrizioni hatrene

Il termine “sogno”, *ḥlm*’ (*DNWSI*, 375), ha due attestazioni a Hatra (H 106b, 281) e una terza nell’iscrizione di Saḏīya. Le edizioni sono generalmente concordi sulla traduzione; si veda la discussione di H 281 per la lettura *ḥallāmā* “interprete dei sogni” proposta in alcuni studi. Inoltre, data l’impossibilità di distinguere tra i suffissi dello stato det. m.s. e pl., l’espressione *bḥlm*’ può essere tradotta “in sogno” o “in (più) sogni”. In questa sede si adotta convenzionalmente la traduzione al singolare.

H 106b

1. [z]bydw wyhbšy
2. [bn’] brnny ’rdkl’
3. br yhbšy ’rdkl’
4. dy ’lh’ bḥlm’
5. ’lp hnw

“[Zu]baydu e Yhab-Šay, [figli] dell’architetto Bar-Nanaya, figlio dell’architetto Yhab-Šay, che il dio in sogno ha istruito.”

L’iscrizione si trova al di sotto di un rilievo, distrutto nel marzo 2015, unanimemente ritenuto una raffigurazione della Gorgone, in prossimità dell’ingresso dell’iwan 4 nel Temenos (Fig. 14). Essendo situato vicino all’accesso di un luogo sacro, è probabile che avesse funzione apotropaica. I dettagli iconografici sono stati oggetto di un’ampia discussione, per la quale si rimanda alla recente sintesi di Dijkstra (2013). Gli elementi che permettevano di riconoscere la Gorgone erano il serpente che si protendeva dal lato sinistro della chioma verso l’esterno, cui probabilmente corrispondeva un altro serpente sul lato destro, e la trascrizione aramaica del teonimo greco *grgn* in H 106a, incisa in alto a sinistra rispetto alla scultura. D’altro canto, però, la barba di foglie d’acanto era un particolare assai più problematico, che identificava piuttosto una figura maschile e quindi una raffigurazione abbastanza atipica della Gorgone. È stato proposto di recente che si trattasse di una reinterpretazione locale originale della testa di Medusa (Dirven 2013a, 18), che avrebbe potuto rifarsi alla concezione di una creatura androgina: nella maggioranza delle sue attestazioni, come nel

³⁶⁷ Implicazioni storico-culturali di più ampia portata verranno sviluppate nel cap. 10.3.

celebre mito di Perseo, Medusa è chiaramente femminile, ma l'arte romana di età imperiale ne conosceva anche delle rappresentazioni in forma maschile (Dijkstra 2013, 178). Resterebbe in ogni caso ancora da chiarire il percorso compiuto dalla figura della Gorgone, o Medusa, fino a giungere alla sua assimilazione nell'arte e nella religione di Hatra³⁶⁸.

Il testo afferma che gli scultori o architetti citati ricevettero delle istruzioni in sogno da parte di un dio. Non si esplicita se queste indicazioni riguardassero la realizzazione del rilievo oppure la costruzione dell'intero iwan, ma considerando la posizione e il contenuto dell'iscrizione piuttosto inusuali per un'iscrizione di fondazione, in quanto il testo non si trova in un punto più prestigioso dell'edificio quale un architrave (H 214) o la soglia d'ingresso (H 463 e 464), né si menzionano con maggiore precisione le strutture edificate, è più probabile che il testo si riferisca alla realizzazione del rilievo stesso (Dijkstra 2013, 172-173). Il fatto che il dio che istruisce Zubaydu e Yhab-Šay non vi sia nominato esplicitamente fa supporre a Milik (1972, 394) che questi dovesse necessariamente essere Šamš, il cui ruolo di capo del pantheon avrebbe reso superflua l'aggiunta del nome; Tubach (1986, 272-276) invece sostiene che non possa trattarsi che di Barmaren, la cui peculiare connessione con l'attività edilizia e l'architettura emergerebbe da altre iscrizioni³⁶⁹.

H 281

1. bgn mrn wmrtn
2. wbrmryn 'l mn dy
3. lnsb mškn' 'w
4. ḥtm' 'w mr'
5. wnrġ' wksyd/r'
6. wgblyt' wmkł'
7. wḥšn' mn 'bd'
8. dy brmryn wmn dy
9. lnsb ḥd mn dy grb'
10. ḥlyn³⁷⁰ mn dy brmryn
11. ḥwy ḥlm' dy
12. 'rgmyt mrgym

“Invocazione di Maren, Marten e Barmaren contro chiunque rimuova tende o mazze o scalpelli, (e) asce, picconi, bacinelle, sbarre e asce piccole dal cantiere di Barmaren, e (contro) chi rimuova una di queste giare dalla proprietà di Barmaren. Ha mostrato il sogno/l'interprete dei sogni: Ho ordinato la pena capitale per lapidazione!³⁷¹”

Al testo è stata dedicata un'accurata disamina da Kaizer (2006, 141-142), cui si rimanda per la

³⁶⁸ Si veda anche un rilievo con testa di Medusa tra due serpenti e tralci di vite, rinvenuto nel corridoio sud del cortile del Temenos (Safar-Mustafa 1974 Fig. 95).

³⁶⁹ H 107 e 281.

³⁷⁰ Kaizer (2006): *hlwn*.

³⁷¹ L'interpretazione di Pennacchietti (1988a, 58-59) è “di certo tu sarai lapidato!”, per via dell'assenza di attestazioni del tema C del verbo *rgm* “lapidare” e della possibile identità dei suffissi di 1 e 2 m.s. del perfetto, che sarebbero stati distinti solo sulla base della pronuncia.

discussione dei singoli lemmi. L'iscrizione, monumentale, è incisa su una stele calcarea posta all'ingresso degli Iwan gemelli, nel Temenos, e contiene disposizioni legali contro chi commetta un furto nel cantiere del tempio, decretando la pena capitale per lapidazione. Il contesto è quello di un grande cantiere edilizio nell'area sacra (Pennacchietti 1987-1988, 118-119; 1988a, 55-56), forse il tempio di Barmaren stesso, e la pena è stabilita dal dio mediante un'apparizione in sogno. Il termine *hlm'* in quest'iscrizione è generalmente tradotto "sogno", possibilmente con l'elisione della preposizione strumentale *b-* "in"; alcuni lo ritengono invece il nome di professione *hallāmā*, interprete dei sogni che possibilmente faceva parte del personale templare (Pennacchietti 1988a, 59; Beyer 1998, 81; 176 "*Traumdeuter (des Tempels?)*"; Kaizer 2006, 146). Indipendentemente dalla traduzione scelta, è il sogno il medium che permette la manifestazione del dio, che reca un messaggio relativo alla sacralità del luogo ma allo stesso tempo detta anche una norma valida per tutta la comunità urbana.

Contrariamente a H 106b, in questa iscrizione è esplicitato il nome del dio che appare in sogno: Barmaren. Non vi sono elementi utili a capire se il messaggio provenisse direttamente da Barmaren o se questi non fungesse piuttosto da messaggero per conto di suo padre Šamš, come avveniva per lo Zaqīqu mesopotamico. Barmaren godeva certamente di un rango sufficientemente elevato da attribuirgli la facoltà di inviare dei messaggi autonomamente; allo stesso tempo, però, la collocazione del testo nel Temenos e il fatto che Hatra fosse sacra a Maren/Šamš può far altresì presumere che il decreto fosse stato originariamente emesso da Šamš e comunicato tramite il suo emissario Barmaren.

Iscrizione di Sa' dīya

1. bnysn 4.100+
2. 20+10+5+1 'rn'
3. wprk' dmrh'
4. dqdqbš dšr' bhṭṭ
5. d' b'd zn' br rḥny
- 5a. try'
6. dḥzyh bhlmh w'bd
7. twb 'rn' dnrgwl
8. dḥšp[t]' dšr'
9. bmlḥ' 'l ḥy' 'bh
10. w'ḥyh wbnhy wmn dr[hym lh]
11. dkyr lṭb hw 'zn''

“Nel Nisan 436, il piedistallo e l'altare di Māralāhē di Qarqabiš (?), che dimora a *HTT* / nella terra fertile, che ha fatto Zēnā figlio di Rūḥ-Nay poiché l'ha visto in sogno due volte; e ha fatto anche il piedistallo di Nergol capo delle guardie, che dimora nella salina; per la vita di suo padre e dei suoi fratelli e dei suoi figli e chiunque [lo ama] sia ricordato in bene lui, Zēnā.”

L'iscrizione in grafia hatrena proveniente da Sa'dīya, a circa 25 chilometri a est di Hatra, pone questioni linguistiche e di interpretazione storico-religiosa particolarmente stimolanti. La lettura e la traduzione seguono in massima parte quelle di Dijkstra (1995, 239-240), più recentemente riprese da Dirven (2009, 58-59). Il testo si può strutturare in tre sezioni, che nella traduzione sono separate dai punti e virgola.

La prima parte è relativa alla realizzazione delle installazioni cultuali per Māralāhē, il “Signore degli dei”, accompagnato da due epiteti. La traduzione del primo è particolarmente problematica e si rimanda all'Appendice (12.1.1.2.) per la sua discussione; il secondo, “che dimora a *ḤṬṬ* / nella terra fertile”, connota il dio in maniera positiva. La seconda parte del testo riguarda la costruzione di un altro luogo di culto per Nergol, la cui caratterizzazione è parallela a quella di Māralāhē: anche in questo caso il teonimo è seguito da due epiteti, “capo delle guardie³⁷², che dimora nella salina”, il secondo dei quali ha una connotazione geografica. Dirven (2009, 59) suggerisce che l'associazione del dio con il terreno non fertile, unitamente al suo ruolo nell'amministrazione della giustizia e in particolare nella punizione di gravi crimini, come si desume da iscrizioni rinvenute nelle porte urbane di Hatra, consenta di considerare Nergol un dio che operava ai limiti estremi della civiltà³⁷³. La sezione conclusiva riporta la dedica secondo la consueta formula “per la vita di ...” (Dijkstra 1995) e commemora ulteriormente il promotore Zēnā.

L'iscrizione attesta un duplice sogno in cui Māralāhē si manifesta a Zēnā. Anche in questo caso non vi sono dettagli precisi: è più probabile che il testo implichi che il dio apparve due volte, oppure che in ciascun sogno a Zēnā venga mostrato un oggetto cultuale diverso. Non sembra esserci una diretta associazione tra il sogno e il dio Nergol, attestato immediatamente dopo; il fatto che Zēnā però realizzi nella stessa occasione anche un piedistallo cultuale per questo dio fa supporre una correlazione.

4.2.4. Legami di Zaqīqā con Barmaren

Sulla base delle iscrizioni sinora presentate, l'esame dei tratti in comune tra Zaqīqā e Barmaren deve tenere conto di due aspetti. Il primo, già analizzato, è il legame con l'oltretomba e il culto dei defunti. Si tratta di un aspetto fondamentale per la caratterizzazione sia di Zaqīqā/Zaqīqu sia di Barmaren, che può assumere i tratti di una divinità ctonia ed essere associato a Nergol. Il secondo aspetto rilevante è la connessione di entrambe queste divinità coi sogni, mezzi privilegiati per la

³⁷² Per questo epiteto di Nergol si vedano Greenfield (1988) e i già citati studi di L. Dirven.

³⁷³ Per un'altra attestazione di questo epiteto di Nergol nella coppa magica pubblicata da Levene-Bohak (2012) si veda il cap. 6.2.3.

comunicazione da parte degli Zaqīqu nella Mesopotamia più antica. Zaqīqā non è mai menzionato nelle iscrizioni hatrene in cui sono attestati sogni; invece, gli dei che comunicano con questo mezzo sono Barmaren in H 281 e Māralāhē nell’iscrizione di Sa’dīya. Emerge pertanto una triangolazione di rimandi tra Zaqīqā, Nergol e Barmaren, da cui si può partire per contestualizzare queste attestazioni in un quadro più unitario.

| Iscrizione | Divinità | Sogno | Genere iscrizione | Iconografia | Supporto e findspot | Associazioni con altre divinità |
|------------------------------|--|---------|---|--|---|--|
| H 13 | Zaqīqā | No | Commemorativa | Assimilabile al Nergol “mesopotamico”, si veda la relativa trattazione. | Faccia laterale di altare marmoreo; Tempio II. | Iconografia condivisa con Nergol. |
| H 410 | Afrūṭīn- e ‘Edrī-Zaqīqā (2x) | No | Votiva commemorativa | Due figure maschili (Zaqīqā) con figura femminile (“Hdīrat il genio (f.)”). Caratteri ctoni. | Rilievo; sala larga del Tempio XIII. | Hdīrat <i>gnyt’</i> . Iconografia condivisa con Nergol e Gad. |
| H 1044a | Zaqīqā | No | Votiva | Figura maschile con caratteri ctoni; iconograficamente simile a Barmaren. | Base di statua a tutto tondo; cella del Tempio XIII. | Iconografia condivisa con Barmaren. Rinvenuta insieme a statua di Nergol/Eracle. |
| T ⁵ (Shaked 2016) | “Il grande Zaqīqā” | No | Commemorativa - fondazione | No | Ignoto; certamente affissa a un edificio religioso. | No |
| H 106b | ’lh’ “il dio” | Sì | Commemorativa | Gorgone, probabilmente rielaborazione locale. Caratteri ctoni. | Sotto al rilievo della Gorgone, in prossimità dell’ingresso dell’iwan 4, Temenos. | Gorgone |
| H 281 | Barmaren | Sì | Testo legale: lapidazione per i ladri. | No | Stele calcarea all’ingresso degli Iwan Gemelli, Temenos. | Maren, Marten e Barmaren nell’invocazione e che apre il testo. |
| Sa’dīya | Māralāhē “di Qarqabiš (?), che dimora a <i>HTT’</i> nella terra fertile” | Sì (2x) | Votiva, dedica di un piedistallo e un altare. | No | Blocco calcarea che menziona piedistallo e altare non rinvenuti. Sa’dīya. | Nergol “capo delle guardie, che dimora nella salina”. |

Tabella 8: Sintesi delle attestazioni discusse: divinità, eventuale associazione con un sogno e iconografia.

Come già visto, la vicinanza tra Zaqīqā e Nergol è dovuta al legame che entrambi avevano con

l'oltretomba. Nergol, dio dell'oltretomba, il cui animale sacro è il cane, rivestiva una funzione particolare in relazione alle aree liminali o di confine: il confine tra il mondo dei viventi e dei defunti, le porte urbiche, o la salina nel testo di Sa'dīya (Dirven 2009, 59). Zaqīqā doveva essere percepito come sottoposto a Nergol, e a questi fortemente associato anche dal punto di vista iconografico. Ad esempio, i due Zaqīqā del rilievo di H 410 presentano svariati tratti stilistici in comune con la raffigurazione di Nergol nel rilievo dal Tempio I (Fig. 10): l'abbigliamento, la capigliatura, l'arma brandita. Ancor più evidente è la somiglianza fra lo Zaqīqā del Tempio II (Fig. 11) e questa iconografia di Nergol. Malgrado ciò, nelle testimonianze archeologiche ed epigrafiche note, Nergol non viene mai identificato con Zaqīqā, anzi le divinità rimangono ben distinte. Tra le due però doveva intercorrere un rapporto molto stretto: in riferimento a questo aspetto, non deve essere un caso che a Sa'dīya, oltre che a Māralāhē fu dedicata un'installazione cultuale proprio a Nergol. Dato che Māralāhē appare due volte in sogno al dedicante, Zēnā, è possibile che questi avesse deciso di omaggiare anche Nergol con un'offerta in virtù del suo legame con Zaqīqā, lo spirito incaricato dell'invio di messaggi tramite il sogno. Per tornare alla competenza di Nergol in aree considerate liminali, anche il sogno stesso può essere interpretato come una zona di confine in cui è permessa la comunicazione col divino e in cui è consentito fare esperienze in tutto simili a quelle reali.

Altrettanto forte è l'associazione tra Zaqīqā e Barmaren. In H 281 Barmaren appare in sogno per decretare la pena capitale per i colpevoli di furto; Barmaren è inoltre figlio di Maren/Šamš esattamente come il mesopotamico Zaqīqu è figlio di Šamaš. L'iconografia, inoltre, testimonia diversi tratti in comune: Zaqīqā può essere imberbe come Barmaren (H 1044; al-Salihi 1996); entrambi presentano una chiara associazione con i serpenti, la spada e l'asta, che rimandano più in generale a caratteristiche ctonie e a Nergol. La natura artificiale della Triade, nella definizione di Drijvers, suggerisce che la convergenza tra Barmaren e Zaqīqā sia stata indotta da una riorganizzazione consapevole del pantheon, mentre è meno probabile che il culto di Barmaren possa aver avuto origine da un preesistente culto di Zaqīqā. La popolarità di quest'ultimo relativamente al culto funerario nei Templi minori garantiva altresì che la confluenza di molti suoi tratti in Barmaren fosse riconosciuta da una larga parte di popolazione. Alla luce della dipendenza della Triade dalla volontà politica dei signori e del clero di Hatra, si può spiegare l'assenza di attestazioni epigrafiche di Zaqīqā nel Temenos, a prima vista problematica. Dal Temenos provengono difatti raffigurazioni di Barmaren con attributi ctoni, ad esempio i serpenti (Safar-Mustafa 1974 Fig. 75), ma non vi sono prove epigrafiche che ne consentano la chiara identificazione come Zaqīqā. Esattamente come il dio Aquila attestato nel Temenos è Nešrā e non 'qb, cui forse era dedicato il Tempio I, è possibile che nel Temenos il culto di Zaqīqā, spiccatamente funerario e legato a singoli individui e gruppi

familiari o tribali, non fosse praticato perché non connotato in maniera ufficiale. L'iconografia di Barmaren nel Temenos dà prova dei suoi aspetti ctoni e pertanto rafforza l'ipotesi che potesse essere identificato come Zaqīqā, anche se il teonimo impiegato nelle iscrizioni è sempre Barmaren. I Templi minori accoglievano invece Zaqīqā, qui dotato di un teonimo e una fisionomia specifici. L'iscrizione T 5, proveniente probabilmente da un'area a nord di Hatra, testimonia il patrocinio della casa reale alla costruzione di un edificio sacro per Zaqīqā: in seguito alle considerazioni esposte sopra, si può ipotizzare che costruzioni analoghe, nel Temenos di Hatra, sarebbero state dedicate esclusivamente a Barmaren.

4.3. Marten, Allatum e Allāt

Marten è la divinità della Triade più difficile da definire per via della scarsità di attestazioni e dell'assenza di una sua particolare caratterizzazione (recentemente Dirven 2013a, 19; Tubach 2013, 203).

Tubach (2013, 203) postula il carattere astrale della paredra del dio Sole: considerando l'aspetto solare di Maren e quello lunare di Barmaren, è plausibile che anche il membro femminile della Triade fosse connotato in questo senso. Nei secoli precedenti, per Šamaš sono attestate diverse paredre: Aja, Nin-kara, Šer(i)da, Sudag e Sudgan/m. Queste avevano probabilmente aspetti solari ed erano identificate con divinità della luce mattutina; tuttavia esse non sembrano avere avuto una caratterizzazione articolata né aver goduto di culti specifici (Krebernik 2009-2011, 602). Tubach fa riferimento a un rilievo proveniente dal Temenos, forse dall'area retrostante il tempio della Triade, che raffigura una dea che emerge da un motivo di foglie d'acanto. Il carattere divino della figura femminile è indicato dai due serpenti che emergono da dietro le spalle; il suo abbigliamento, che consiste in un peplo, permetterebbe inoltre di assimilarla alle raffigurazioni classiche di Afrodite (Safar-Mustafa 1974 Fig. 89)³⁷⁴. L'identificazione di questa figura con Marten è proposta da Safar e Mustafa sulla base della forma assunta dalle foglie d'acanto, che ricorda un crescente lunare, e dell'associazione con altri due rilievi che proverrebbero dal medesimo luogo³⁷⁵ e che raffigurano

³⁷⁴ L'accostamento ad Afrodite potrebbe anche implicare che Marten fosse identificata anche con Nanaya. L'iscrizione H 463, che celebra la fondazione del Tempio XIV, attesta il culto di "Nanaya la somma Signora della corona di Hatra" (si veda il cap. 8.2.). Per via della presenza del titolo "Signora" in questo epiteto articolato, Moriggi (2010, 125) suggerisce "*as a working hypothesis*" che Nanaya possa essere Marten. La proposta riprende Beyer (1998, 152), che osserva che a Nanaya è attribuito l'epiteto "Nostra Signora" nelle iscrizioni di Assur. Si vedano anche Schmitt (2004, 59), Gzella (2006b, 36-37), che però non argomentano ulteriormente, e Invernizzi (2015, 60). La tesi è stata recentemente ribadita da Lipiński (2016, 239-240).

³⁷⁵ È noto con certezza solo il luogo di rinvenimento del rilievo di Maren, ossia la parte retrostante del tempio della Triade, nel Temenos (Safar-Mustafa 1974, 113). Per gli altri due rilievi, la proposta del medesimo findspot è cauta. al-Salihi (1975a, 76) invece sostiene, basandosi su Safar-Mustafa (1974), che siano stati rinvenuti l'uno accanto

Maren e Barmaren (Safar-Mustafa 1974 Figg. 88 e 90 rispettivamente; si vedano H 289a-b sul rilievo di Barmaren). L'ipotesi è contestata da al-Salihi (1975a, 77), che sottolinea come un vero e proprio crescente lunare sia assente e venga invece sostituito con delle foglie d'acanto per ragioni non chiare; Tubach (2013, 203 nota 20) inoltre osserva che, dato che i tre rilievi hanno dimensioni diverse e non è certo se siano stati rinvenuti insieme, è preferibile non considerarli un gruppo unitario. Entrambi gli studiosi, inoltre, notano che la raffigurazione in questione è piuttosto diversa dall'unica raffigurazione certa di Marten di cui siamo a conoscenza, ossia un altro rilievo proveniente dalla porta urbana settentrionale che mostra un fedele al cospetto della dea, identificata dal suo nome inciso accanto alla sua testa (*mrtm*, H 1004a; al-Salihi 1975a, 78; Tubach 1986, 448-449). La dea, seduta su un trono, è vestita con una tunica e una sopraveste, indossa una collana con medaglione e un alto copricapo cui è fissato un velo. Questo viene discostato dal volto con un morbido gesto della mano sinistra.

Questi dettagli iconografici sono stati paragonati ai tratti caratteristici delle raffigurazioni della dea Allāt rinvenute nella porta urbana nord, oltre che nel tempio della dea situato nel Temenos (Dirven 2013b, 148 nota 14.1 con bibliografia; 152-153). Allāt è la dea araba per eccellenza, dea guerriera e protettrice ma anche dea della fertilità e dal carattere fortemente astrale, ampiamente attestata non solo nella penisola arabica e presso i Nabatei ma anche a Palmira, Dura Europos ed Edessa (Krone 1992, 336-370). A Hatra è generalmente raffigurata seduta su un trono oppure a dorso di animale (Invernizzi 1989); su due architravi del suo tempio (Dirven 2013b, 148 nota 14.2 e 14.3 con bibliografia) la dea è assisa in trono, porta un abito e dei gioielli molto simili a quelli del rilievo della porta nord, e nel primo dei due rilievi indossa anche il medesimo copricapo con velo, allontanato dal volto con lo stesso gesto (nota 14.2 in Dirven)³⁷⁶.

Per definire il carattere di Marten assumerebbe particolare valore l'associazione di Allāt con Nergol, il quale, come visto in precedenza, presenta a sua volta un forte legame con Barmaren. La più celebre attestazione iconografica di questo legame consisterebbe nel già menzionato rilievo di Nergol con i tre cani rinvenuto nel Tempio I (Fig. 10; Safar-Mustafa 1974, 190-193). Nel rilievo, infatti, compare anche una dea in trono, abbigliata alla stessa maniera delle dee menzionate in precedenza. Questa raffigurazione, però, differisce parzialmente dalle altre per varie ragioni: un'aquila è posata sulla sommità del copricapo, che indica l'associazione di questa dea con Maren/Šamš; la dea non si toglie il velo ma regge un ramo di palma nella mano sinistra; inoltre, ai

all'altro. La discussione di Tubach (1986, 448) si basa su Safar-Mustafa (1974).

³⁷⁶ Per le raffigurazioni di divinità femminili in trono, su animali e stanti, si veda Dirven (2013b, 148-149 note 14 e 15 con bibliografia).

lati del trono si trovano due leoni, mentre sulla sua base si riconosce un motivo decorativo con dei pesci³⁷⁷. Tutti questi attributi sono riconducibili alla dea siriana Atargatis, la Dea Syria delle fonti classiche (al-Salihi 1975a, 78; Invernizzi 1989, 129-130; recentemente Lightfoot 2003). A Hatra Atargatis è attestata epigraficamente³⁷⁸ ma non sembra aver ricoperto un ruolo di particolare rilievo nel pantheon. Sembrerebbe dimostrato che a Hatra e in molti contesti culturali coevi Atargatis fosse assimilata alla stessa Allāt; è altresì evidente che il culto di Allāt godesse di una vitalità assai maggiore, che a Hatra è testimoniata dai rinvenimenti archeologici e soprattutto dalla presenza del suo tempio nel Temenos (Krone 1992, 37; Dirven 2013b, 150)³⁷⁹. Dirven propone pertanto non solo che la dea raffigurata insieme a Nergol sul rilievo sia certamente Allāt, ma che fosse proprio la dea Allāt a essere contraddistinta dall'epiteto Marten. La condivisione dei tratti iconografici che si osserva tra il rilievo di Marten della porta urbana nord e le raffigurazioni di Allāt, unitamente all'associazione tra Allāt e Šamš, esplicitata grazie alla presenza dell'aquila, portano la studiosa a sostenere che i legami attestati tra Allāt e Nergol siano così forti proprio perché si tratta delle divinità che si celano dietro gli epiteti Marten e Barmaren. Si sottolinea però che ciò non comporta che Allāt fosse intesa in senso letterale come la madre di Nergol (Dirven 2013b, 152); le fonti inoltre non forniscono dati utili ad approfondire numerosi aspetti relativi a queste due divinità, soprattutto riguardo alla relazione che intercorreva tra di loro e al modo in cui questa fosse percepita. Come sarà esaminato più in dettaglio nel capitolo su Nergol a Hatra (6.2.), però, non tutte le prove epigrafiche e iconografiche addotte a sostegno di questa ipotesi possono essere accolte. Il legame tra Nergol e Allāt, alla luce di una revisione del dato epigrafico e iconografico, sembra infatti meno attestato, pertanto un'identificazione di Marten con questa dea sulla base del legame con Nergol e Barmaren dovrebbe essere valutata diversamente.

A ogni modo, Allāt era una figura divina di primo piano nel pantheon hatreno e l'ipotesi che fosse associata a Marten non va scartata a priori. In questo frangente, è altresì necessario chiedersi se la Allāt hatrena sia la dea araba Allāt attestata in numerosi contesti culturali coevi, oppure se la sua presenza nel pantheon di Hatra non dipenda piuttosto dalla continuità del culto di Allatum.

In Mesopotamia la dea Allatum è attestata sin dalla fine del III mill. a.C., ma non sembra avere avuto un ruolo di grande rilevanza nel pantheon. Il suo culto era diffuso principalmente nella Mesopotamia meridionale e nella Babilonia, in città come Ur e Nippur durante la Terza dinastia di Ur oppure Sippar e Kutha in età paleo-babilonese. L'aspetto della dea che emerge con maggior

³⁷⁷ Sul motivo iconografico dei pesci si veda Kaizer (2013a).

³⁷⁸ H 5:3, 29:4, 30:7.

³⁷⁹ Nella recensione a Krone (1992) di Drijvers (1995, 95) si considera invece errata l'identificazione con Allāt, a favore di Atargatis.

vigore dalle fonti è quello di divinità ctonia, e in quanto tale era spesso assimilata a Ereškigal. L'associazione con Nergal divenne sempre più labile dalla seconda metà del II mill., parallelamente alla progressiva ascesa della dea Laš quale paredra del signore dell'aldilà. Con il I mill. le attestazioni della dea divengono ancora più sporadiche, limitandosi alla sua presenza nel rituale neo-assiro del *tākultu* e in un testo rituale *kalû* neo- o tardo-babilonese, ancora come signora dell'oltretomba (Krone 1992, 21-25). Fonti molto importanti per la conoscenza del culto di Allatum sono anche i trattati ittiti: questi prevedono nella loro parte finale una lista di divinità al cui cospetto viene compiuto un giuramento che suggella il trattato stesso, e in cui Allatum è regolarmente presente (Krone 1992, 26-27). L'analisi della struttura di queste liste dimostra che Allatum godeva di una posizione abbastanza elevata nel pantheon ittita ed era costantemente menzionata in prossimità di Ea e Marduk. La dea veniva inoltre identificata con la signora ittita dell'aldilà, Lelwani (Krone 1992, 28).

L'origine della dea Allatum è stata ricondotta ad ambiti culturali diversi e ugualmente problematici. L'ipotesi secondo cui questa andrebbe ricercata nel pantheon hurrita del II mill., ossia nella dea Allani "la Signora" con un suffisso femminile accadico *-tum* (Laroche 1961, 84), è contraddetta dal fatto che le prime attestazioni di Allatum in Mesopotamia datano alla fine del III mill. e sono pertanto precedenti all'affermazione della cultura hurrita, a partire dal XVIII sec. (Krone 1992, 34). Diversamente, è stato anche proposto che Allatum sia la forma femminile del teonimo Alla, dio dell'aldilà attestato principalmente in testi della III Dinastia di Ur e venerato soprattutto nella città sud-mesopotamica di Esagi (Lambert 1980, 63-64; Krone 1992, 35). Questa ipotesi è preferita da S. Krone dal punto di vista linguistico, cronologico e storico-culturale.

Una proposta per cercare un punto di contatto tra il culto della mesopotamica Allatum e quello dell'araba Allāt è stata avanzata a partire dal rilievo hatreno del Tempio I con Nergol a capo di tre cani e la dea. Krone (1992, 37) mette in evidenza il carattere ctonio della rappresentazione, rimarcato anche dalla presenza di serpenti e scorpioni, e lo connette alla funzione di dea dell'oltretomba e consorte di Nergal rivestita da Allatum per quasi un millennio. Un ulteriore tratto in comune è identificato da Krone (1992, 38) nel ruolo assunto dalle dee Allatum e Allāt, rispettivamente nel contesto ittita e arabo pre-islamico, in relazione alla stipula di giuramenti ufficiali. Significative testimonianze sul ruolo di Allāt in rapporto ai giuramenti vengono fornite da fonti islamiche che trattano le divinità dell'età pre-islamica (Krone 1992, 187-207, specialmente 203). Sempre da fonti arabe si può dedurre che Allāt non sarebbe stata una divinità locale araba ma il suo ingresso nella penisola arabica sarebbe stato dovuto al contatto con altre culture e da un fenomeno di progressiva assimilazione. Krone sottolinea anche che la frequente assimilazione tra Allāt e la greca Atena attestata a partire dall'età ellenistica potrebbe costituire un'ulteriore prova

dell'origine non araba della dea, dato che i fenomeni di identificazione tra una divinità vicino-orientale e una greca sarebbero attestati solo in relazione a divinità mesopotamiche e mai per divinità originarie della penisola arabica (Krone 1992, 38-39).

Questi punti di contatto fra la Allāt hatrena e Allatum devono però tenere presente di alcune constatazioni di ordine generale, come nota la stessa Krone (1992, 40-41). Innanzitutto, la rarefazione delle attestazioni di Allatum nei testi accadici del I mill. dimostra un progressivo indebolimento del suo culto; inoltre, poiché il teonimo non è attestato in fonti aramaiche coeve, sarebbe difficilmente giustificabile ipotizzare una sua comparsa a Hatra sulla base di una continuità ininterrotta. Poiché non si conosce continuità di insediamento fino alla Hatra monumentale che si sviluppò dal I sec. d.C., risulta ancora più problematico postulare la continuità di un culto ufficiale di così grande importanza dal I mill. a.C. fino ai primi secoli d.C. Il secondo problema sollevato da Krone riguarda invece la personalità delle dee: Allatum è fondamentalmente una dea dell'aldilà, mentre Allāt ha una natura spiccatamente astrale o altresì guerriera, ma non connessa chiaramente all'oltretomba o al culto dei defunti. È altresì interessante l'osservazione di Tubach (1986, 59) secondo cui la dea Allāt attestata a Hatra non sarebbe stata la stessa che era venerata dai gruppi tribali genericamente definiti arabi. Le dee quindi condividono apparentemente solo il nome, "la Dea", e per i motivi esposti sopra è preferibile considerarle divinità diverse. Allatum è una dea di origine mesopotamica, il cui culto si affievolì progressivamente nel I mill. a.C.; Allāt invece divenne a partire dal V e ancora di più dal IV-III sec. a.C. la dea araba per antonomasia, venerata in un'area molto ampia che comprende il Levante e la penisola arabica, e assimilata a seconda dei contesti ad Atena, Atargatis o Nemesis (Invernizzi 1989; Krone 1992, 303-330), come anche, benché meno frequentemente, ad Artemide, Tyche o Ištar a Palmira³⁸⁰ (Krone 1992, 330-332).

Alla luce dei dati disponibili, non è quindi possibile stabilire univocamente un legame tra Marten e Allāt. La connessione tra Marten e Allatum è poco probabile per via del notevole gap cronologico che intercorre tra le rispettive attestazioni; va anche notato che Allatum nei testi accadici non è mai attestata quale paredra di Šamaš e non condivide alcun aspetto astrale con le altre divinità che invece rivestono questa funzione. Si può invece presumere che, in quanto paredra di Maren/Šamš, Marten avesse un carattere astrale, probabilmente ancora riferito alla luce mattutina. Nel pantheon hatreno è presente un altro dio della luce mattutina, il dio di origine araba Šaḥīru, ma non è testimoniata una sua associazione specifica con la dea. Allāt presenta invece un forte carattere astrale e un importante aspetto di dea lunare attestato anche a Hatra (Tubach 1986, 449-458; Krone

³⁸⁰ Questa assimilazione dipende probabilmente dall'aspetto di dea della fertilità condiviso da entrambe.

1992, 361-362). Alla luce della connotazione astrale della Triade hatrena, questo aspetto potrebbe già di per sé permettere la sua identificazione con Marten. Tuttavia non vi sono dati che consentano di riconoscere in questa Allāt la stessa dea venerata da altri gruppi tribali del Vicino Oriente nella medesima epoca: l'osservazione di Tubach (1986, 59) citata in precedenza impone di interrogarsi non solo sul necessario bilanciamento tra elementi culturali improntati alla continuità e tratti innovativi, ma anche sulla variabilità che doveva sussistere tra diversi gruppi tribali, o diverse aree geografiche, relativamente alla caratterizzazione di una divinità così importante e ai risvolti che tale caratterizzazione doveva avere anche per la definizione dell'identità del gruppo stesso.

Vi è anche la possibilità che l'inclusione della dea nella Triade fosse dovuta al desiderio da parte dell'élite di porre a capo del pantheon hatreno divinità che potessero essere rappresentative della composizione sociale della città e del suo territorio. Allāt potrebbe quindi essere stata progressivamente inserita tra i culti ufficiali della città per dare voce alla componente araba, organizzata su base tribale e parzialmente inurbata, della società hatrena. Forse però l'identità così sfuggente di Marten potrebbe dipendere semplicemente dalla sua natura di paredra del dio solare, che anche nei secoli precedenti era affiancato da dee prive di una specifica connotazione e prerogative definite. Il quadro prospettato da questa eventualità sarebbe completamente diverso, in quanto comporterebbe una derivazione della coppia Maren-Marten dal modello mesopotamico della coppia del dio solare con la sua paredra e non l'aggiunta della dea quale completamento della triade.

5. Assor e Serū

5.1. Il culto di Assor e l'iscrizione A 7

Come osservano tutti gli studi dedicati alla Assur di età arsacide, il tratto di continuità più evidente con il pantheon dei secoli precedenti è la supremazia del dio eponimo, Assor nella pronuncia aramaica (Beyer 1998), accompagnato dalla sposa Serū. All'interno del ridotto corpus di iscrizioni aramaiche da Assur, un gruppo di testi molto significativo è quello proveniente dal santuario di Assor e Serū, che consente di ricostruire in parte le modalità di accesso al tempio. Le attestazioni di Assor, seppur relativamente numerose, non forniscono però elementi utili a una sua caratterizzazione più dettagliata. Il teonimo, infatti, è frequentemente accompagnato da epiteti che risultano piuttosto generici, quali *'lh'* "il dio" (A 11b:4-5, 12:3, 17a:4, 32d:2) o *mlk'* "il re" (A 29j:2). Alla medesima divinità fa riferimento anche il teonimo Bēl (*bl*), attestato come *bl 'lh'* "il dio" (A 7) e *bl mrlh'* "Signore degli dei" (A 15b:1-2), il quale, come a Hatra, indica il capo del pantheon. Anche l'onomastica non è particolarmente feconda di tratti distintivi del dio, anche se è interessante l'apposizione di Bēl che dà luogo al teonimo Assor-Bēl. Il dio è attestato nelle seguenti forme:

- *'sr: 'hysr* "Mio fratello è Assor" (A 17a:3,4³⁸¹, 25b:2,c:1,g:2, 26a:2, 28a:2, 29b:2,3³⁸², 29k:2, 32c:2, 32h:1, 34a:2); *'srdyn* "Assor è giudice" (A 22:2,6³⁸³, 25d³⁸⁴, 27f³⁸⁵, 28f:1, 29e:1, 29g, 29h:1, 29i:1, 29l:1, 34e)³⁸⁶; *'srḥdwn* "Assor ha dato un fratello" (A 18:2, 22:4,5³⁸⁷); *'srhyl* "Assor è forza" (A 22:3); *'srḥnny* "Assor ha avuto pietà di me" (A 14:3, 32i:2, 33f:1); *'srmr* "Assor ha ordinato" (A 9:1-2); *'srntn* "Assor ha dato" (A 7:2); *'sr'qb* "Assor ha protetto" (A 17a:3, 23b:2); *'sršm'* "Assor ha ascoltato" (A 7:2); *'srtrš* "Assor giudica³⁸⁸ / ha stabilito" (A 22:2, 29e:1, 29g, 29i:2, 29l:2); *'yn l'sr* "Il mio occhio è su Assor" (A 32h:1); *'yny l'sr* "Il mio occhio è su Assor" (A 15f:1); *'qyb'sr* "Protetto di Assor" (Aggoula-A 19:4, A 26a:2, 27b:2, 27k:1, 28b:1, 28h:4); *rh(y)t'sr* "Riposo/Piacere di Assor" (A 4:3, 15a:2, 33b, 33c).
- Assor-Bēl (*'srbl*): *'srbdyn* "Assor-Bēl è giudice" (A 27j:4).

³⁸¹ Nonno e nipote.

³⁸² Due individui diversi.

³⁸³ Due individui diversi.

³⁸⁴ Due attestazioni, padre e figlio.

³⁸⁵ Due attestazioni, padre e figlio.

³⁸⁶ Letto da Aggoula in A 20:2, ma non visibile nella foto dell'iscrizione. Si segue Beyer (1998, 16) [...] *bkl ywm* "in ogni giorno".

³⁸⁷ Due individui diversi.

³⁸⁸ Interpretato come un participio attivo da Beyer (1998) e Livingstone (2009).

Una simile scarsità di epiteti riferiti al dio assiro per eccellenza non è un fenomeno attestato solo in quest'epoca, ma contraddistingue Aššur sin dalle sue prime attestazioni nei testi paleo-assiri, note soprattutto grazie al dato onomastico, e nelle iscrizioni reali coeve, in cui egli è definito *ilum* “dio” e *bēlum* “signore”. L'assenza di tratti che definiscano la persona del dio in modo particolareggiato, come invece accade per numerose divinità sumeriche e babilonesi antecedenti o coeve, ha fatto sostenere a Lambert (1983, 85-86) che Aššur abbia avuto la sua origine nella sacralizzazione dello sperone roccioso sul Tigri su cui sorse il primo insediamento della città omonima, in età preistorica, e che quindi fosse originariamente un *numen loci* privo di tratti identificativi personali; ciò sarebbe confermato anche dalla pratica di giurare non per il dio, ma per la “Città” per eccellenza assira, ossia Assur.

Dopo l'assegnazione al teonimo dell'epiteto *ilum* nel III mill., il passaggio definitivo a dio con una persona definita fu stimolato dall'influenza babilonese, per cui Aššur assunse dapprima i tratti fondamentali di Enlil³⁸⁹. Essendo privo di una paredra, come di discendenza divina e chiare relazioni con altre divinità del pantheon, Aššur a partire dal regno di Šamši-Adad I (XIX-XVIII sec.) fu affiancato da Ninlil, che successivamente diede esito alla Mullissu assira³⁹⁰, e dai figli Ninurta e Zababa, fino a divenire l'“Enlil assiro” (Lambert 1983, 82; Livingstone 1999a). Una peculiarità rispetto a questa assunzione di tratti di Enlil fu l'ascesa progressiva di Šerū'a a sua paredra, inizialmente attestata nell'onomastica paleo-assira e il cui culto è testimoniato con maggiore frequenza dal XIII sec.³⁹¹.

Lambert (1983, 86) individua infine una terza fase nello sviluppo della persona di Aššur, ossia il tentativo di sostituirlo a Marduk quale dio nazionale babilonese innanzitutto per la volontà di Sennacherib (704-681) di eradicare il culto di Marduk. L'occasione fu fornita dalla presenza di AN.ŠAR₂, con la paredra KI.ŠAR₂, tra le divinità primordiali babilonesi; AN.ŠAR₂ ricevette la lettura “Aššur”, che fu quindi posto a capo del pantheon babilonese quale dio primigenio. In questo modo si affermava la supremazia di Aššur su Marduk, che anche nell'*Enūma eliš* risultava suo discendente; inoltre, Aššur veniva identificato con Anu, a ulteriore conferma della sua posizione di dio supremo³⁹². Beaulieu (1997, 64-65) ha proposto che verso il VII sec., in questa veste, Aššur sarebbe stato introdotto nel pantheon di Uruk, e il trasferimento a Uruk di una comunità assira (caratterizzata anche da un'onomastica tipicamente assira) avrebbe garantito la sopravvivenza del culto anche dopo la caduta dell'impero neo-assiro (Beaulieu 1997, 65-73); si veda però il recente

³⁸⁹ Si vedano però anche i *caveat* di Allen (2015, 56) riguardo a questa identificazione.

³⁹⁰ Si veda il cap. 9.3.4.5.

³⁹¹ Si veda *infra* (5.2.).

³⁹² Tale posizione di supremazia assoluta però non implica uno slittamento della religione assira verso il monoteismo, come invece propone *SAA* 9 (Parpola 1997); si veda il cap. 9.3.4.2. per la relativa discussione.

riesame di Radner (2017, 84) per la datazione del culto di Aššur a Uruk al VI sec.³⁹³.

Alla persona divina relativamente indistinta di Aššur fa da contraltare il suo legame indissolubile col paese d'Assiria e col sovrano, che procedette di pari passo coi successi politici e militari assiri. Il culto del dio aveva il suo cuore nella città eponima, Assur, e nel suo tempio, l'Ekur (E₂.KUR)/*bīt Aššur*, successivamente rinominato Ešarra (E₂.ŠAR₂.RA) in virtù dell'identificazione con Enlil, che era l'unico d'Assiria. La coincidenza tra dio supremo, capitale e paese trovava la sua piena espressione nel legame tra Aššur e il re, che riceveva la piena legittimazione a regnare proprio dal capo del pantheon e assumeva la funzione di rappresentante del dio nel mondo. Ciò nonostante, come è ampiamente dimostrato dal caso della Babilonia, il culto di Aššur non fu mai imposto dal potere assiro nei territori conquistati, ma fu sempre preferito un più sottile messaggio propagandistico secondo cui l'avvento del potere assiro avrebbe dimostrato già di per sé la supremazia di Aššur sulle divinità locali, cui non restava che arretrare (Livingstone 1999a, 109). Nella sua veste di dio per eccellenza dell'Assiria, Aššur scendeva in battaglia a fianco del sovrano; il controllo esercitato dal potere centrale sulle province, inoltre, si manifestava anche sotto forma di richiesta di tributi per il santuario di Aššur ad Assur. A questo proposito, è molto indicativa l'attestazione aramaica del dio in apertura del Trattato di Sefire quale primo dio, assieme alla paledra Mullissu, al cui cospetto viene fatto giurare Mati'-El di Arpad (Stele I A:7; Fitzmyer 1995, 42-43). La parte contraente egemone, l'arameo Bar-Ga'yah di KTK, era molto probabilmente un diretto sottoposto del sovrano assiro. La lista di divinità del pantheon assiro chiamate a testimoni del giuramento è uno degli elementi più importanti che ne dimostra l'adesione a questo modello culturale (Fales 1990).

La città di Assur costituisce un caso di studio privilegiato per i dati relativi alla fruizione dei luoghi di culto in età arsacide; quelli che si possono desumere dallo studio di A 7, iscrizione su coperchio, fungono da efficace complemento alle informazioni che si ricavano dalle iscrizioni sulla pavimentazione del tempio di Assor e Serū.

A 7 è incisa attorno alla base di un coperchio in terracotta (VA 05906; Fig. 15) che con tutta probabilità veniva posto al di sopra di un *thymiaterion*, un altare su cui veniva bruciato dell'incenso, e lasciava sprigionare il fumo grazie ai fori disposti regolarmente sulla superficie del manufatto. Sulla sommità è applicata una sorta di corona turrata, con fine decorativo. Il testo fu inciso sull'argilla ancora fresca e occupa circa i tre quarti della circonferenza della base; i caratteri sono tracciati nettamente e le letture sono quasi sempre chiare. Una lacuna all'inizio del testo interessa

³⁹³ Si veda la discussione nel cap. 10.1.

parte della formula di datazione.

1. bywm 20+5+1[+... (?) b... šnt 4].100+4.20+10+5+1 ksy' dy 'sršm' br 'srntn lrmt' dy bl 'lh' byt lrmt'

“Nel giorno 26[+x (?) di ... dell'anno] 496; il coperchio di Assor-šma' figlio di Assor-ntan, per il 'luogo elevato' del dio Bēl, nel tempio, per il 'luogo elevato'.”

La natura e la funzione dell'oggetto sono chiarite dal testo: si tratta di un coperchio (*ksy'*) di uso cultuale, dedicato da Assor-šma' figlio di Assor-ntan al dio Bēl, ossia Assor. La data può essere integrata almeno per quanto riguarda l'anno. Al numero 96, infatti, ben leggibile, si può aggiungere solo 300 o 400 per ottenere una datazione che si situi nel periodo arsacide di fioritura della città³⁹⁴. L'anno 496 (184/5 d.C.) è preferibile perché più vicino alle date testimoniate nelle altre iscrizioni. Non si può tuttavia escludere l'anno 396 (84/5 d.C.).

Più complessa invece è la lettura della seconda parte dell'iscrizione, discussa in Appendice (12.1.2.1.): *lrmt' dy bl 'lh' byt lrmt' . byt* denota sicuramente un tempio, dato che è preceduto dalla menzione del dio Bēl, ma non è chiaro se debba essere interpretato come apposizione (Beyer 1998, 12) o se nella traduzione debba essere integrata una preposizione di stato in luogo *b-* non espressa, come frequentemente accade con questo sostantivo (Aggoula 1985, 30). Si sceglie il valore di stato in luogo, con l'ellissi di *b-* “nel tempio”. Più problematica è invece l'interpretazione del termine *dmt'* o *rmt'*, per cui è possibile una duplice lettura a causa dell'identica forma di <d> e <r>.

Aggoula legge *ldmt' dy bl 'lh' byt brmt'* “*pour la statue de Bēl, le dieu, dans la maison de Bar-Mâtâ*”, scegliendo quindi <d> per la prima attestazione del termine e <r> per la seconda. Riguardo alla lettura *dmt'*, la possibilità che nel testo sia menzionata una statua o, in senso più lato, una rappresentazione figurata del dio è decisamente interessante, ma deve tenere conto della mancanza di attestazioni di *dm(w)t'* nei corpora di Assur e Hatra, dove invece è comunemente attestato *šlm'* col significato di “immagine” o “statua”. Per quanto riguarda invece l'ultimo *brmt'* nell'interpretazione di Aggoula, risulta discutibile la lettura del grafema che invece è più probabilmente <l>; oltre a ciò, è il significato generale della traduzione a essere poco soddisfacente, dato che la presenza di un'immagine del dio nella casa di un individuo di nome Bar-Mata, oltretutto privo di un titolo, non sarebbe facilmente spiegabile.

La lettura con <r> invece viene preferita da Beyer (1998, 12) in entrambi i casi: *lrmt' dy bl 'lh' byt brmt'* “*für die Kulthöhe des Gottes Bel, den Tempel auf der Kulthöhe*”. Anche in questo caso, alla fine dell'iscrizione viene letta al posto di <l>; una traduzione che tenga conto di

³⁹⁴ Come per Hatra, anche le iscrizioni di Assur vengono datate secondo il calendario seleucide.

questa lettura sarà proposta in seguito. Per il momento è opportuno soffermarsi sulle scelte di lettura e traduzione di Beyer, che possono essere approfondite e rapportate al dato archeologico. I dati di scavo disponibili per questo coperchio in terracotta riferiscono che fu rinvenuto nel settore di scavo hA4III (Andrae-Jensen 1920, 6), in prossimità della ziggurat e del *Peripteros* (Andrae-Lenzen 1933 Taf. 2). Andrae e Jensen ipotizzano che il coperchio avesse avuto la sua collocazione originaria proprio nel *Peripteros*. Questo però genera un'incongruenza: Andrae e Jensen riportano che il coperchio fu rinvenuto a nord del *Peripteros*, ma la pianta testimonia che il settore hA4III si trova in realtà a ovest di quest'ultimo e a nord-est della ziggurat. La struttura a nord della quale si trova il settore di scavo considerato è invece il *Freitreppenbau* (Andrae-Lenzen 1933, 67-68), inizialmente interpretato quale parte dell'agorà cittadina (Andrae-Lenzen 1933, 6-7) ma in realtà un tempio. Il problema potrebbe dunque avere origine nella confusione fatta tra il *Freitreppenbau* e il *Peripteros*, nel caso in cui la localizzazione dell'oggetto nel settore hA4III sia corretta; esso potrebbe altresì essere stato effettivamente rinvenuto a nord del *Peripteros*, per cui in questo caso sarebbe errata l'indicazione del settore hA4III.

La traduzione di Beyer di *rmt'* quale "*Kulthöhe*" risulta compatibile con il contesto archeologico generale e si può pertanto ipotizzare che con il termine generico "luogo elevato" si intenda in realtà un santuario ad Assor edificato sulla sommità della ziggurat, se non la ziggurat stessa. Vi è inoltre la possibilità che il coperchio debba essere associato al *Freitreppenbau* anziché al *Peripteros*, in quanto si tratta di una struttura che doveva essere strettamente connessa alla ziggurat. Ritornando quindi alla lettura *lrmt'* anziché *brmt'*, alla luce dei dati archeologici appena presentati, la preposizione *l-*, esattamente come per *lrmt' dy bl 'lh'* attestato immediatamente prima, può indicare la destinazione: "nel tempio, per il luogo elevato". Tra le varie possibili letture e interpretazioni di questa iscrizione, questa sembra dunque la più coerente con la ricostruzione archeologica dell'area: essa fornisce al contempo un importante indizio della presenza di un santuario arsacide dedicato al dio Assor anche sulla sommità della ziggurat, che si aggiunge a quello costruito al di sopra del tempio neo-assiro di Aššur e Šerū'a.

5.2. La dea assira Šerū'a e il culto arsacide di Serū

La più articolata analisi sulla dea assira Šerū'a è stata condotta da Meinhold (2009, 207-220; anche Krebernik 2009), che ha individuato i momenti salienti del progressivo cambiamento della sua rappresentazione e la sua ascesa al vertice del pantheon neo-assiro quale consorte di Aššur. Oltre ad attestazioni abbastanza sporadiche nell'onomastica nel tardo periodo paleo-assiro (XVII sec.), le

prime testimonianze del culto della dea datano all'età medio-assira, in particolare al regno di Salmanassar I (XIII sec.) in occasione dei lavori di rifacimento nei santuari di Šerū'a e Dagan (Meinhold 2009, 208). Il riesame delle pur non numerose attestazioni della dea in questo periodo ha portato Meinhold (2009, 209) a identificare la dea quale figlia di Aššur e Mullissu, la paredra del dio, ridefinendone la posizione nel pantheon assiro e ribaltando in tal modo la prospettiva offerta dagli studi precedenti, in cui invece era considerata una delle paredre di Aššur al pari di Mullissu.

Con l'età neo-assira, e in particolare a partire dall'VIII sec., si assiste a una progressiva modificazione nella concezione della dea, che da figlia di Aššur divenne sua consorte. La scrittura logografica del teonimo attestata in questo periodo, ^dA.EDIN ovvero ^dEDIN, comporta una vicinanza con Erū'a, uno dei nomi della babilonese Š/Zarpānītu, paredra di Marduk. Il contesto in cui inserire questa sostanziale modifica nella struttura del pantheon assiro è individuato da Meinhold (2009, 211) nella mutata situazione politica e nella necessità di dare una nuova definizione ai rapporti tra Assiria e Babilonia. Più nello specifico, benché Šerū'a in seguito a queste modifiche fosse inizialmente concepita come la seconda moglie di Aššur e fosse subordinata in quanto a importanza a Mullissu, la costituzione della coppia Aššur-Šerū'a al vertice del pantheon assiro rispecchiava chiaramente la coppia Marduk-Š/Zarpānītu posta a capo del pantheon babilonese e si inseriva in una precisa politica religiosa dei sovrani assiri, volta alla legittimazione del loro dominio sulla Babilonia. Il progressivo avvicinamento a Marduk del dio nazionale assiro comportò una ristrutturazione del pantheon e consistenti rielaborazioni teologiche, di cui si può osservare il riflesso in testi rituali, inni e iscrizioni reali. Tra le fonti studiate da Meinhold (2009, 211-217), è emblematico un inno datato all'VIII sec. in cui Nanaya dichiara in prima persona la sua assimilazione a diverse altre divinità: alla strofa η (17) la dea afferma “[Nell'E]-mete-balaš-egia-gallana³⁹⁵: Šerū'a, sposa di Anšar (=Aššur) l'eroe [DITTO³⁹⁶]” (Reiner 1974, 230).

Šerū'a, Serū (*srw*) nelle iscrizioni aramaiche, continuò a essere venerata quale sposa di Assor anche nel periodo arsacide. Le iscrizioni testimoniano la vivacità del culto della dea, attestata nelle forme *srw* (A 6b:3, 18:3, 24, 25b:3,c:2,d,e:2, 26a:3, 27f, 27i:3, 28b:3, 32h:2), *srw 'štr'* “Serū la dea” (A 17a:4-5, Aggoula-A 19:[6], A 23c:3, 27d:2, 29c, 29j:3, 29k:2, Aggoula-A 36b:2), *srw mrth* “Serū la sua Signora” e *mrtn* “Nostra Signora” (si veda *infra*). La dea è frequentemente associata ad Assor e accompagnata da epiteti che ne mettono in luce il prestigio, come “Nostra Signora”.

La dea è già stata oggetto di indagine da parte di Aggoula (1985, 22), che propone di

³⁹⁵ “*House, Worthy of Office, Provided with a Bride*” (George 1993, 124).

³⁹⁶ Nell'Inno in questione, la ripetizione corrisponde al ritornello “*they call me (by such-and-such a name) and still I am Nanā*” (Reiner 1974, 222).

identificarla con Nanaya. Aggoula reca a sostegno della sua tesi tre dati fondamentali. Innanzitutto, Serū ha l'epiteto *mrth* “la sua Signora” in A 25g:4 e 34a:3, mentre Nanaya ha l'epiteto *mrtn* “Nostra Signora” in A 15b:1. La seconda prova addotta da Aggoula è che, poiché Serū nella Assur arsacide è inequivocabilmente la paredra di Assor, in piena continuità con la teologia neo-assira, e nelle iscrizioni dedicatorie il suo nome normalmente segue quello del dio, e dal momento che in A 14 al nome di Assor segue quello di Nanaya anziché quello di Serū, si potrebbe ipotizzare una completa assimilazione fra le dee e il probabile utilizzo di entrambi i teonimi per fare riferimento alla consorte di Assor. Infine, i nomi teofori composti col teonimo Nanaya nel corpus di Assur sono rari, ulteriore prova dell'identità di queste due divinità.

Tali considerazioni, tuttavia, non trovano un pieno riscontro nei dati testuali e archeologici di cui si dispone. Le osservazioni addotte da Aggoula in riferimento all'epiteto *mrtn/mrth* si basano innanzitutto sul parallelo con la Triade di Hatra (Aggoula 1985, 21). Poiché l'epiteto Marten contraddistingue la paredra del dio a capo del pantheon e questo nelle iscrizioni di Assur viene attribuito sia a Serū sia a Nanaya, lo studioso postula la perfetta identità fra le due dee. Barmaren invece, seguendo ancora l'argomentazione di Aggoula, sarebbe Dioniso. Dai testi, tuttavia, non si deducono elementi che consentano di attribuire a Nanaya il ruolo di consorte di Assor. In relazione a ciò, è opportuno analizzare l'iscrizione A 14, commentata in Appendice (12.1.2.2.), in cui Nanaya è attestata in un elenco di teonimi. Il testo recita:

1. l' bywm 10+3(4?) b' [...]
2. bryk wdkyr ltb wlš[(n)p(y)r]
3. 'srḥnny qdm '[sr ...]
4. nny nbw nrgl wmn dl'm/s/q' [...]
5. 'sr ... d/r lbl[...]

“Davvero, nel giorno 13/14 di [Adar/Iyyar ...], sia benedetto e ricordato in bene e in bel[lezza] Assor-hannanī dinanzi ad Assor, [...], Nanaya, Nabû, Nergol e chiunque [...] Assor ... a Bēl? [...]”

Il testo è inciso su una lastra in calcare rinvenuta tra le fondamenta di un edificio privato costruito al di sopra dell'ingresso dell'antico tempio di Nabû (Andrae-Jensen 1920, 7; Aggoula 1985, 35; Miglus 2003, 93), ma non vi sono elementi che consentano di interpretarlo come un'iscrizione di fondazione; Downey (1988, 149) esclude altresì che la fondazione del nuovo edificio sul santuario di Nabû possa avere qualche significato culturale. La lastra è mutila della parte sinistra, per cui non è possibile stabilirne l'originaria lunghezza. Tuttavia, la presenza alla riga 2 della formula *bryk wdkyr ltb wlš[(n)p(y)r]* “Sia benedetto e ricordato in bene e belle[zza]” consente di ipotizzare che la lacuna interessi solo un numero limitato di caratteri e che il testo si sia conservato pressoché nella sua

interezza. La lista di divinità dinanzi alle quali Assor-ḥannanī viene benedetto e commemorato inizia con Assor; seguono una lacuna, Nanaya, Nabû e Nergol. La lacuna può essere integrata inserendovi il teonimo Serū (*srw*): è infatti presumibile che l'elencazione iniziasse con la coppia più importante del pantheon e proseguisse con altre divinità. È invece meno probabile che la lacuna celi non Serū ma un epiteto di Assor, e che la lista quindi fosse stata elaborata esattamente come appare. Si può quindi escludere che la presunta sostituzione di Serū con Nanaya possa provare l'identificazione tra Nanaya e Serū.

Allo stesso modo, le definizioni di Serū e Nanaya quale “Signora”, con vari suffissi pronominali, vanno reinterpretate nel relativo contesto. A 25g commemora Mlā-Bēl figlio di Aḥī-Assor figlio di *šd/rmw/yt* dinanzi a Serū, “la sua Signora”; A 34a commemora allo stesso modo *ddlt(y)* figlio di Aḥī-Assor dinanzi a Serū, “la sua Signora”. In questi casi, trattandosi di dediche di carattere privato, il possessivo unito all'epiteto ufficiale “Signora” esprime verosimilmente un senso di vicinanza del fedele alla dea. Anche A 15b, in cui a Nanaya viene attribuito l'epiteto *mrtn*, benché rappresenti probabilmente una reale scena di offerta compiuta davanti a effigi divine, va probabilmente interpretata come l'espressione di un linguaggio religioso non pienamente ufficiale ma almeno in parte privato. Ciò può essere compatibile con il luogo di rinvenimento del testo e dalla natura del supporto epigrafico stesso: nel caso di A 15a-f, si tratta di testi dipinti su frammenti di un grande recipiente ceramico rinvenuti in un locale del palazzo.

Infine, non sembra rilevante il riferimento alla scarsità di nomi teofori composti con Nanaya. Considerando le dimensioni piuttosto ridotte del corpus onomastico della Assur arsacide, non vi è un numero di teofori sufficiente per avanzare delle considerazioni generali su una divinità che gode di così poche attestazioni.

5.3. Le iscrizioni aramaiche del tempio di Assor e Serū ad Assur

Alcuni tratti delle dinamiche culturali nella Assur arsacide possono essere illustrati grazie allo studio degli individui attestati nei testi e del loro legame con i luoghi di culto. Vengono qui discusse le iscrizioni A 17-29 e A 32-34, tutte rinvenute nell'edificio arsacide a iwan costruito al di sopra del santuario neo-assiro di Aššur e interpretato a sua volta come un tempio dedicato ad Assor e Serū (Fig. 16). I testi che è stato possibile collazionare dalle fotografie della missione archeologica tedesca, A 17-27 (inclusa Aggoula-A 19), A 29 e A 32-33, sono inseriti in Appendice (12.1.2.4.).

Trattandosi di testi incisi nel santuario massimo della città, molto di frequente gli individui chiedono di essere ricordati “dinanzi ad Assor e Serū”, teonimi che, come visto in precedenza,

possono anche ricevere alcuni epiteti. Un testo tipico, che contiene tutti gli elementi tipici delle iscrizioni commemorative³⁹⁷, riportato anche nella recente trattazione di Gudme (2013, 103) è A 17a:

1. bywm 3 bnysn šnt 5.100+20+10+2
2. dkyr 'ly br 'bdbwhy br
3. mlbl wḥn' br '[hy]'sr w'sr'q[b]
4. br 'ḥysr qmd 'sr 'lh' wsr
5. 'štr' lṭb wlšnpyr lynt
6. 'l'myn

“Nel giorno 3 di Nisan dell’anno 532, siano ricordati Elay figlio di Abādbū, figlio di Mlā-Bēl e Ḥona figlio di A[hī]-Assor e Assor-‘eqa[b] figlio di Aḥī-Assor dinanzi ad Assor il dio e a Serū la dea, in bene e in bellezza, in eterno.”

Altri testi però si caratterizzano per elementi che si discostano dal formulario standard e attestano alcuni particolari della vita religiosa nella Assur arsacide.

A 21 recita “Nell’anno 536, porzione di canne: 60; di cesti: 30. Io, Aza, ho scritto.” Il testo sembra commemorare un’offerta di materiale da costruzione (letture in Aggoula 1985, 44); Beyer (1998, 16) propone invece che il testo faccia riferimento a squadre di lavoratori con l’indicazione delle zone di provenienza: “60 *Abteilungen aus A. und 30 aus S. (haben hier gearbeitet)*”. I 30 “cesti” attestati alla riga 3 invece sono plausibilmente unità di misura per materiale da costruzione. Il lapicida Aza potrebbe essere lo stesso di A 27g.

A 27e invece potrebbe riferirsi a un periodo particolarmente piovoso. Il testo recita “Nel giorno 12 di Nisan dell’anno 525; ci fu un periodo di pioggia ininterrotta dal giorno 26 di Šebaṭ fino al giorno 12 di Nisan, e ...”. La conclusione è di difficile lettura. Le interpretazioni sinora proposte sono *whb kr šb* “*et une mesure donna sept*” (Aggoula 1985, 51) e *whl[y]k dšb* “*und jene waren voller Überfluß*” (Beyer 1998, 19). Anche se una traduzione precisa manca, il testo non è propriamente commemorativo quanto piuttosto una probabile espressione di devozione e gratitudine per un raccolto abbondante.

A 33f, infine, è certamente il testo con le implicazioni storico-religiose più articolate. Anche in questo caso una traduzione univoca non è possibile. Quella qui proposta è “Sia ricordato Assor-ḥannanī figlio di Maṭlu/i il posseduto, che (?) [...] Iššarbēl (?) alla casa di Balat / al Tempio della vita.” L’iscrizione potrebbe indicare la presenza di altre istituzioni templari nella Assur arsacide. Innanzitutto, la menzione di Iššarbēl alla fine della seconda riga fornirebbe un importante parallelo alle attestazioni della dea nelle iscrizioni di Hatra (H 34:’3’, 35:4 e 38:’4’), oltre a rappresentare un

³⁹⁷ Si veda il cap. 2.1.1.3.

ulteriore elemento di continuità con i culti assiri più antichi³⁹⁸. Per quanto riguarda invece l'espressione *bt blt*, questa può significare “la casa/la famiglia di Balat” (Aggoula 1985, 60 “*la maison de blt*”) o essere il nome di un tempio, la Casa della Vita (Beyer 1998, 25 “(*Örtlichkeit*) *Haus-des-Leben*”). Questo nome di tempio è ben attestato nella tradizione mesopotamica più antica: Enamtila (E₂.NAM.TI.LA) è il nome di numerosi templi, il più prestigioso dei quali è il santuario di Enlil, e tra cui vi è anche il santuario di Gula ad Assur³⁹⁹ (George 1993, 130-131); un altro nome dal significato molto simile è Etila (E₂.TI.LA) “Casa che dà la vita”, nome del tempio dedicato a Gula-Ninkarrak a Borsippa (George 1993, 150). Il fatto che la “Casa della vita” identifichi dei santuari legati alla dea Gula potrebbe essere significativo in rapporto alla presenza, nell'iscrizione in questione, di un individuo definito “il posseduto”. La dea rivestiva infatti un ruolo di primo piano nella pratica medica ed è attestata dalla metà del III mill., a Fara e Abu Salabikh, fino alla prima metà del I; le sue prerogative in ambito medico venivano esercitate con l'uso di incantesimi che la vedono protagonista, oltre che tramite l'impiego di piante medicinali⁴⁰⁰. La possibile attestazione di questo nome di tempio non comporta che il culto di Gula fosse ancora fiorente ad Assur nel periodo in esame; il nome potrebbe essere stato mantenuto per indicare un tempio o un'istituzione legata alla pratica medica anche dopo che il culto della dea non era più praticato. È però interessante, a questo proposito, che nel 94 a.C. sia attestata una festività – forse la commemorazione della fondazione del santuario – da celebrarsi il 25 di Simānu nell'Esabad (E₂.SA.BAD), il tempio di Gula a Babilonia (George 1993, 137; Linssen 2004, 107); ancora in età arsacide è attestato il tempio di Gula-Ninkarrak a Babilonia, l'Eḫursagsikilla (E₂.ḪUR.SAG.SIKIL.LA; George 1993, 102). In età arsacide il culto di Gula era quindi ancora praticato nella Mesopotamia centrale; l'iscrizione A 33f potrebbe indicare che lo era anche ad Assur.

5.4. La frequentazione del tempio di Assor e Serū ad Assur

5.4.1. Discussione prosopografica delle iscrizioni

Aggoula (1985, 24) raggruppa gli individui attestati nelle iscrizioni aramaiche di Assur, non solo nel santuario di Assor e Serū ma anche in iscrizioni di provenienza diversa, in cinque grandi famiglie. Nella sua ricostruzione non sono indicate date, che pure sono presenti in numero relativamente consistente nei testi. Livingstone (2009, 154), seguendo le letture di Beyer (1998) e basandosi

³⁹⁸ Si veda il cap. 9.2.2.

³⁹⁹ Il nome potrebbe anche essere riferito a una parte di questo santuario.

⁴⁰⁰ Si veda, per un'introduzione alla figura di questa dea, Böck (2014, 7-44).

sull'esame delle date, ritiene invece più probabile che i nomi ricorrenti designino lo stesso individuo anziché dar prova di casi di papponimia. Un riesame prosopografico delle iscrizioni aramaiche provenienti dal tempio di Assor e Serū è quindi opportuno.

L'esame delle iscrizioni, dei legami tra gli individui attestati e delle date consente di determinare la frequenza con cadenza regolare dell'iwan nord-est del tempio da parte di gruppi familiari o, più generalmente, individui tra loro associati. L'analisi presentata in questa sede si concentra sugli individui maggiormente attestati, specialmente in connessione a datazioni certe.

Ḥona (*h(w)n*')

Il nome Ḥona è attestato sia in *scriptio plena* sia *defectiva*: *ḥwn*' (A 3b:4⁴⁰¹, Aggoula-A 19:3, A 26a:2, 29b:2) e *ḥn*' (A 17a:3, 25h, 28a:2, 28b:4, 29k:2). Non tutte queste attestazioni fanno riferimento alla stessa persona. Sulla base del patronimico e del contesto di rinvenimento, si può individuare con sicurezza uno Ḥona figlio di Aḥī-Assor (A 17a, 26a, 28a, 29b, 29k), attestato nel tempio nei seguenti momenti:

- 10 Nisan 521 (A 29b:2; con *mbl*, *bsrw* e *'hy'sr* figlio di *ḥwn*' – quest'ultimo un omonimo)
- 8 Nisan 526 (A 29k:2; con *bsrw*⁴⁰²)
- 25 Šebaṭ 527 (A 28b:4; con *'qyb'sr*)
- [...] Tišri 528 (A 28a:2; con *mbl* figlio di *'bdbwhy*)
- 24 Šebaṭ 531[+...] (A 26a:2; con *'qyb'sr* figlio di *'qšm*')
- 8 Nisan 532 (A 17a:3; con *'ly* figlio di *'bdbwhy* figlio di *mbl*; *'sr'qb* figlio di *'hy'sr*)

Si osservi la ricorrenza delle date: Ḥona si trova nel tempio l'8 Nisan 526 e 542; colpisce inoltre la sua presenza il 25 Šebaṭ 527 e il 24 Šebaṭ 531, in entrambe le occasioni assieme a 'Eqīb-Assor. La frequentazione dell'iwan da parte di Ḥona mostra quindi una certa regolarità. Ḥona inoltre è associato ai seguenti individui nelle seguenti iscrizioni dal tempio di Assor e Serū, non datate:

- Aggoula-A 19:3 con *'qyb[(')sr]* forse figlio di *'qšm*'
- A 25h, senza ulteriori informazioni

⁴⁰¹ Beyer (1998, 11) legge *ḥyn*'.

⁴⁰² Dal momento che il nome di uno stesso individuo può essere attestato in *scriptio plena* o *defectiva*, lo si dà in traslitterazione al momento di elencarne le attestazioni; il nome invece è normalizzato nelle parti più discorsive della trattazione.

‘Eqīb-Assor (‘*qyb*’*sr*) e B-Serū (*bsrw*)

A Ḥona sono associati i due fratelli ‘Eqīb-Assor (‘*qyb*’*sr*: Aggoula-A 19:4 integrato, A 26a:2, 27b:2, 27k:1, 28b:1, 28h:4) e B-Serū (*bsrw*: A 6b:3, 17b, 25f, 27b:1, 27i:2, 28f:2, 28i:2, 29a, 29b:2, 29d, 29g, 29j:1, 29k:1), figli di ‘Eqab-Šama (‘*q(b)šm*’).

Il caso di ‘Eqīb-Assor, individuo già citato poiché attestato assieme a Ḥona in due iscrizioni, dà un’ulteriore prova della frequentazione regolare del luogo sacro. Anche in questo caso se ne osserva la presenza nei primi giorni di Nisan e alla fine di Šebaṭ:

- 11/12 Nisan 500 + [...] (A 28h:4)
- 10 Nisan 519 (A 27b:2; col fratello *bsrw*, figlio di ‘*qšm*’)
- 25 Šebaṭ 527 (A 28b:1; con *ḥ(w)n*’)
- 24 Šebaṭ 531[+...] (A 26a:2; con *ḥ(w)n*’)

Il medesimo ‘Eqīb-Assor è attestato in altre iscrizioni dal tempio di Assor e Serū, non datate:

- A 27k:1
- ‘*qyb*’ in A 33d forse può essere integrato ‘*qyb*’[*sr*]

Più ricca è la documentazione disponibile per B-Serū:

- 10 Tišri 510 (A 29j:1)
- [...] 514 (A 28f:2, con ‘*z*’, figlio di ‘*srđyn*’)
- 22 Šebaṭ 515 (A 27i:2)
- 10 Nisan 519 (A 27b:1; con ‘*qyb*’*sr*)
- 10 Nisan 521 (A 29b:2; con *ḥwn*’ figlio di ‘*hy*’*sr*, *mbl* e ‘*hy*’*sr* figlio di *ḥwn*’)
- 8 Nisan 526 (A 29k:1; con *ḥn*’ figlio di ‘*hy*’*sr*)
- 11 Nisan 500+[...] (A 17b)
- 12 Nisan 501+[...] (A 29a)
- giorno 8-forse 23? [...] (A 28i:2)

B-Serū è attestato anche in A 6b:3, quale figlio di ‘Eq-Šama (‘*qšm*’)

 e padre di Abda (‘*bd*’). Datata al 29 Kanun 529, l’iscrizione commemora Abda ed è incisa su una lastra della pavimentazione della

sala anteriore del *Peripteros*, in corrispondenza della soglia dell'accesso principale (Andrae-Jensen 1920, 6; Andrae-Lenzen 1933, 65). Pur non trattandosi di un testo proveniente dal tempio di Assor e Serū, vi è una piena corrispondenza per quanto riguarda tipologia testuale e modalità di esecuzione.

B-Serū è ancora attestato nel tempio di Assor e Serū nelle seguenti iscrizioni non datate:

- A 25f, senza ulteriori informazioni
- A 29d con *mlbl*
- A 29g con *'srdyn* figlio di *'srtrš*

Si osserva la sua presenza in vari giorni del mese di Nisan negli anni 506, 519, 521 e 526; nel 519 si reca al santuario insieme al fratello 'Eqīb-Assor. Si noti anche la sua presenza il 22 Šebaṭ 515: Hona e 'Eqīb-Assor sono attestati nel medesimo ambiente il 25 Šebaṭ 527 e il 24 Šebaṭ 531.

Aza ('z')

Una terza testimonianza di queste frequentazioni regolari del tempio, soprattutto nel mese di Nisan, è data dal caso di Aza ('z'), figlio di Assor-dayyān (*'srdyn*). Questi è attestato in A 20:1, 21:4, 22:5, 27g:2, 27j:5, 28f:1, 29h:1, 34e.

La sua presenza nel tempio si ricostruisce come segue:

- 10 Nisan 511 (A 29h:1)
- [...] 514 (A 28f:1, con *bsrw*)
- 11 Nisan 517 (A 20:1; con *mṭlw/y*)
- [...] 536 (A 21:4)
- 26 Šebaṭ [...] (A 22:5, con *'srdyn* figlio di *'srtrš*, *'srhyl* figlio di *'srḥdwn*, *blty* figlio di *'srḥdwn*, *'srdyn* "suo fratello" (= fratello di 'z' stesso), *'bd* figlio di *'bd[w/y]*)

È incerto se in A 21:4 sia attestato il medesimo individuo, per via del significativo lasso di tempo che intercorre (19 anni); d'altro canto, come osservato in precedenza, è molto probabile che sia attestato in A 27g:2 (si veda anche *infra*). Anche per quanto riguarda Aza padre di Assor-Bē(1)-dayyān (*'srbdyn*), attestato in A 27j:5, datata al Nisan 533, non è certo che si tratti del medesimo Aza.

Il medesimo Aza è attestato in altri testi, non datati, dal tempio di Assor e Serū:

- A 27g:2 senza ulteriori informazioni
- A 34e, figlio di 'srdyn

Assor-dayyān ('srdyn)

Il nome Assor-dayyān ('srdyn) è attestato in A 22:2,6 (due individui, padre e figlio), 25d (due individui, padre e figlio), 27f (due individui, padre e figlio), 28f:1, 29e:1, 29g, 29h:1, 29i:1, 34e.

Questo nome è portato da quattro diversi individui:

- 'srdyn padre di 'z': A 29h:1, 34e. Si veda la voce Aza.
- 'srdyn figlio di 'srdyn: A 25d, 27f (fratello di 'z', come attestato in A 22:6).
- 'srdyn figlio di 'srtrš: A 22:2, 29e:1, 29g:1, 29i:1

Solo per quest'ultimo possediamo dei riferimenti cronologici:

- 9 Nisan [...] (A 29i:1)
- 26 Šebaṭ [...] (A 22:2, con 'z' figlio di 'srdyn, 'srhyl figlio di 'srḥdwn, blty figlio di 'srḥdwn, 'srdyn fratello di 'z', 'bd' figlio di 'bd[w/y])

La tabella presenta gli individui studiati in ordine di data; a questi si accompagnano i nomi di altri individui a loro associati ma per i quali non sono noti sufficienti dati prosopografici (f. = figlio):

| Date | <i>ḥ(w)n</i> 'f. di 'ḥy(') sr | <i>bsrw</i> f. di 'q(b)š m' | 'qyb' sr f. di 'q(b)š m' | 'ḥy'sr f. di ḥwn' | 'ly f. di 'bdb why f. di mlbl | <i>mlbl</i> f. di 'bdb why f. di mlbl | 'sr'qb f. di 'ḥy'sr | 'z' f. di 'srdy n | 'srbd yn f. di 'z' | 'srdy n f. di 'srdy n | <i>mṭlw/</i> y | 'srdy n f. di 'srtrš | 'srhyl f. di 'srḥd wn | <i>blty</i> f. di 'srḥd wn | 'bd' f. di 'bd[w /y] |
|--------------------------------|--|--------------------------------------|-----------------------------------|-------------------------|--|--|---------------------------|----------------------------|--------------------------|-----------------------------------|-------------------|-------------------------------|--------------------------------|-------------------------------------|-------------------------------|
| 10 Tiš 510 (A 29j) | | x | | | | | | | | | | | | | |

| Date | <i>h(w)n</i> f. di 'hy(') sr | <i>bsrw</i> f. di 'q(b)š m | <i>'qyb</i> sr f. di 'q(b)š m | <i>'hy'sr</i> f. di hwn | <i>'ly f.</i> di 'bdb why f. di mlbl | <i>mlbl</i> f. di 'bdb why f. di mlbl | <i>'sr'qb</i> f. di 'hy'sr | <i>'z' f.</i> di 'srdy n | <i>'srbd</i> yn f. di 'z | <i>'srdy</i> n f. di 'srdy n | <i>młlw/</i> y | <i>'srdy</i> n f. di 'srtrš | <i>'srhyl</i> f. di 'srhd wn | <i>blty f.</i> di 'srhd wn | <i>'bd'</i> f. di 'bd[w /y] |
|-----------------------------------|---------------------------------------|-------------------------------------|--|-------------------------------|---|--|----------------------------------|-----------------------------------|--------------------------------|--|-------------------|--------------------------------------|---------------------------------------|-------------------------------------|--------------------------------------|
| 10 Nis 511 (A 29h) | | | | | | | | x | | | | | | | |
| [...] 514 (A 28f) | | x | | | | | | x | | | | | | | |
| 22 Šeb 515 (A 27i) | | x | | | | | | | | | | | | | |
| 11 Nis 517 (A 20) | | | | | | | | x | | | x | | | | |
| 10 Nis 519 (A 27b) | | x | x | | | | | | | | | | | | |
| 10 Nis 521 (A 29b) | x | x | | x | | x | | | | | | | | | |
| 8 Nis 526 (A 29k) | x | x | | | | | | | | | | | | | |
| 25 Šeb 527 (A 28b) | x | | x | | | | | | | | | | | | |
| [...] Tiš 528 (A 28a) | x | | | | | x | | | | | | | | | |

| Date | <i>h(w)n</i> f. di <i>hy()</i> sr | <i>bsrw</i> f. di <i>q(b)š</i> m | <i>qyb</i> sr f. di <i>q(b)š</i> m | <i>hy'sr</i> f. di <i>hwn</i> | <i>ly</i> f. di <i>bdb</i> why f. di <i>mlbl</i> | <i>mlbl</i> f. di <i>bdb</i> why f. di <i>mlbl</i> | <i>sr'qb</i> f. di <i>hy'sr</i> | <i>z</i> ' f. di <i>srdy</i> n | <i>srbd</i> yn f. di <i>z</i> | <i>srdy</i> n f. di <i>srdy</i> n | <i>młw/</i> y | <i>srdy</i> n f. di <i>srtrš</i> | <i>srhyl</i> f. di <i>srhd</i> wn | <i>blty</i> f. di <i>srhd</i> wn | <i>bd</i> ' f. di <i>bd[w</i> /y] |
|---|--|---|---|-------------------------------------|--|---|---------------------------------------|--------------------------------------|-------------------------------------|--|------------------|--|--|--|--|
| 24 Šeb 531[+ ...] (A 26a) | x | | x | | | | | | | | | | | | |
| 8 Nis 532 (A 17a) | x | | | | x | | x | | | | | | | | |
| Nis 533 (A 27j) | | | | | | | | | x | | | | | | |
| [...] 536 (A 21) | | | | | | | | x | | | | | | | |
| 11 Nis 500+[...] (A 17b) | | x | | | | | | | | | | | | | |
| 11/2 Nis 500+[...] (A 28h) | | | x | | | | | | | | | | | | |
| 9 Nis [...] (A 29i) | | | | | | | | | | | | x | | | |
| 12 Nisan 501+[...] (A 29a) | | x | | | | | | | | | | | | | |
| 26 Šeb [...] (A 22) | | | | | | | | x | | x | | x | x | x | x |

| Date | <i>ḥ(w)n</i> f. di <i>ḥy()</i> <i>sr</i> | <i>bsrw</i> f. di <i>q(b)š</i> <i>m</i> | <i>qyb</i> sr f. di <i>q(b)š</i> <i>m</i> | <i>ḥy'sr</i> f. di <i>ḥwn</i> | <i>'ly</i> f. di <i>'bdb</i> <i>why</i> f. di <i>mlbl</i> | <i>mlbl</i> f. di <i>'bdb</i> <i>why</i> f. di <i>mlbl</i> | <i>'sr'qb</i> f. di <i>'ḥy'sr</i> | <i>'z' f.</i> di <i>'srdy</i> <i>n</i> | <i>'srbd</i> <i>yn</i> f. di <i>'z</i> | <i>'srdy</i> <i>n</i> f. di <i>'srdy</i> <i>n</i> | <i>mṭlw/</i> <i>y</i> | <i>'srdy</i> <i>n</i> f. di <i>'srtrš</i> | <i>'srḥyl</i> f. di <i>'srḥd</i> <i>wn</i> | <i>blṭy</i> f. di <i>'srḥd</i> <i>wn</i> | <i>'bd'</i> f. di <i>'bd[w</i> <i>/y]</i> |
|------------------------------|--|--|--|-------------------------------------|---|---|---|---|--|--|--------------------------|---|---|--|--|
| 8/23? [...] (A 28i) | | x | | | | | | | | | | | | | |

Tabella 9: Frequentazione del santuario di Assor e Serū: date e individui attestati.

5.4.2. Le modalità di frequentazione del santuario

La recente trattazione di questi materiali epigrafici in Gudme 2013 si basa sull'interpretazione della funzione dell'edificio proposta da Andrae (1938, 173-174) e accolta in seguito anche da Downey (1988, 47). L'edificio arsacide a iwan che si innesta esattamente al di sopra del tempio neo-assiro di Aššur è senza ombra di dubbio un santuario dedicato ad Assor e Serū, che evidenzia in tal modo una forte continuità nella scelta del luogo (Gudme 2013, 102). Aggoula (1985, 12) osserva l'assenza, in questo come anche negli altri due iwan dell'edificio, di qualsiasi traccia esplicita di attività culturale, quali iscrizioni votive più eloquenti, altari, immagini divine o elementi architettonici come nicchie, che consentano di interpretare univocamente la struttura come un luogo di culto (Andrae-Lenzen 1933, Taf. 28). L'assenza di installazioni culturali o riferimenti epigrafici alla pratica religiosa contrasta infatti con il luogo di edificazione degli iwan, ossia il sito del tempio neo-assiro.

Tuttavia, è rilevante che l'iwan nord-orientale, da cui proviene la quasi totalità dei testi rinvenuti nel tempio, presenti lungo i suoi tre lati in muratura una piattaforma di altezza piuttosto contenuta. È lo stesso Aggoula (1985, 12) a correlare la presenza della piattaforma ai Templi minori di Hatra, senza tuttavia approfondire la questione. Gudme, seguendo l'ipotesi di Andrae, suggerisce che i fedeli, una volta entrati nell'iwan, si sedessero o si accucciassero su questa bassa piattaforma per incidere delle dediche sulle lastre della pavimentazione. Le lastre su cui sono state rinvenute le iscrizioni sono per l'appunto contigue alla piattaforma e la disposizione dei testi indica che furono scritti da qualcuno che vi si trovava sopra (Andrae-Lenzen 1933, 77). L'idea è stata riproposta di recente anche da Haider (2008, 197) e da Livingstone (2009) nel suo esame di queste iscrizioni alla luce del calendario religioso neo-assiro: in particolare, quest'ultimo rileva che la pratica di entrare nel luogo sacro per poi sedersi al suo interno e lasciare delle iscrizioni commemorative avrebbe rappresentato un elemento di assoluta novità rispetto alle dinamiche culturali neo-assire. Infatti, laddove in età neo-assira l'accesso al tempio era riservato a personalità e categorie sociali ben

precise quali il sovrano e i membri della classe sacerdotale, la possibilità di accedere liberamente al tempio nella Assur tra il I e il III sec. d.C. darebbe invece prova di un culto caratterizzato da una maggiore vicinanza alla divinità. Un rapporto di genere più familiare tra divinità e fedele sarebbe dimostrato anche in ambito onomastico grazie all'attestazione del nome Ahī-Assor "Mio fratello è Assor"⁴⁰³. Ne consegue che il tempio, o perlomeno quest'area, in età arsacide sarebbe stato accessibile ai fedeli al punto da consentire loro di lasciare tracce durature nella struttura stessa.

L'indagine prosopografica condotta in precedenza ha evidenziato che queste iscrizioni non sono dediche tra loro isolate, ma spesso i testi menzionano individui uniti da legami familiari o, laddove il legame di parentela non sia esplicito, forse dall'appartenenza a una categoria professionale. Grazie a elementi quali l'onomastica ricorrente e la regolarità delle attestazioni di certi piccoli gruppi, è possibile identificare singoli individui benché non tutte le dediche presentino formule di datazione che possano restituire una più precisa articolazione cronologica della frequentazione. La regolarità delle attestazioni consente di aggiungere dei dettagli alla ricostruzione proposta sinora, ossia che si tratti di graffiti lasciati occasionalmente da fedeli seduti o accovacciati sulle piattaforme che circondano lo spazio dell'iwan: il fatto che, a distanza di anni, sulla stessa lastra un individuo potesse lasciare due o più iscrizioni commemorative – come nel caso di B-Serū, attestato fino a sei volte sulla stessa lastra di pavimentazione (A 29) – è un aspetto della pratica epigrafica che impone di interrogarsi più a fondo sulle modalità di realizzazione di questi testi e sul significato di queste attestazioni ricorrenti.

A questo riguardo, la presenza della piattaforma nei tre iwan si rivela particolarmente significativa alla luce di uno studio di Dirven (2005a) dedicato alla celebrazione di pasti rituali nei santuari hatreni, in cui viene illustrata l'importanza di questo elemento architettonico⁴⁰⁴. Il legame tra l'ambiente templare e la celebrazione di banchetti non è una prerogativa di Hatra, in quanto esso è ben noto per numerosi siti vicino-orientali, tra cui Palmira (Kaizer 2002, 220-234), Petra e Ḥegra (Healey 2001, 165 e 169; Alpass 2013, 77-79 e 140). Sulla base del parallelo con questi siti coevi, è possibile interpretare le sale costruite nella corte antistante alcuni santuari hatreni quali ambienti dedicati proprio alla celebrazione di banchetti (Templi V, VIII, IX, X, XII; Dirven 2005a, 67). Alcuni rinvenimenti epigrafici confermano questa ricostruzione, come l'iscrizione H 408, incisa sull'architrave di una delle sale a iwan che affacciano sulla corte del Tempio XIII, che commemora l'edificazione di strutture destinate proprio a questo scopo⁴⁰⁵. Caratteristiche simili si ritrovano

⁴⁰³ A 17a:3,4 (2x, nonno e nipote), 25b:2, 25c:1, 25g:2, 26a:2, 28a:2, 29b:2,3 (2x, individui diversi), 29k:2, 32c:2, 32h:1, 34a:2.

⁴⁰⁴ Questa interpretazione degli iwan di Assur è esposta in forma molto sintetica anche in Dirven (2014, 215 nota 69).

⁴⁰⁵ Alla riga 6, dopo la data, il nome del dedicatario dell'iwan e delle altre strutture e i nomi dei dedicatari, vi è l'espressione "(...) affinché vi si possano stendere".

anche all'interno dei santuari veri e propri. Ancora grazie al parallelo fornito da altri siti, quali Palmira, è possibile interpretare le basse piattaforme rinvenute all'interno dei templi quali pedane per l'allestimento di banchetti rituali. I Templi minori hatreni presentano generalmente una pianta di genere mesopotamico, con una sala larga (*pronaos*), o due sale tra loro comunicanti, seguite dalla cella vera e propria. Lungo le pareti delle sale larghe di molti di questi santuari sono state rinvenute basse piattaforme, dell'altezza media di circa 10 cm, che si differenziano dal piano di calpestio anche per il fatto di essere spesso realizzate in marmo anziché in gesso (Dirven 2005a, 67 nota 33). La funzione delle piattaforme rinvenute nei Templi minori sarebbe stata quella di ospitare arredi mobili in legno, come *klinai*, su cui i partecipanti al banchetto avrebbero preso posto; molte di queste sale larghe, inoltre, hanno restituito crateri in pietra destinati alla mescita del vino, interi o frammentari (Dirven 2005a, 68-69). La ripubblicazione dei rinvenimenti nel Tempio XIV, dedicato a Nanaya, arricchisce questo quadro con nuovi dati: prima di accedere alla cella, questo presenta due sale larghe in successione e tra loro comunicanti, la seconda delle quali (sala larga occidentale) contiene attorno ai perimetrali una piattaforma alta mediamente 12 cm e larga 112 cm. Le caratteristiche di questo spazio rientrano perfettamente nella tipologia appena descritta (al-Aswad 2013, 109). Le medesime caratteristiche architettoniche possono essere altresì riscontrate su scala maggiore nei grandi edifici culturali del Temenos. Sono infatti documentate sia piattaforme lungo le pareti dei Grandi Iwan sia la costruzione, lungo i perimetrali dell'intero Temenos, di sale tipologicamente identiche a quelle rinvenibili nelle corti antistanti i Templi minori. Vista la loro imponente dimensione, questi spazi dovevano accogliere un alto numero di fedeli in occasione di celebrazioni solenni (Dirven 2005a, 69).

Questi banchetti avevano luogo con ogni probabilità in occasione della commemorazione dei defunti, e in particolare degli antenati delle famiglie che frequentavano i santuari stessi. A favore di questa interpretazione gioca in primo luogo il rinvenimento nei Templi minori di alcuni rilievi che raffigurano i fondatori o i finanziatori del santuario stesso, come anche governanti della città, che in tal modo potevano essere commemorati dopo la loro morte (Dirven 2005a, 74-76). Oltre ai rilievi, sono state scoperte statue a tutto tondo dedicate espressamente a defunti, quali la statua della diciottenne Abu, figlia di Gbalu e moglie di Aša, probabilmente morta per avvelenamento (H 30; Tempio IV), o quella eretta in memoria di Malka figlia di Nabû-dayyān, *d-mytt* "che morì", come afferma l'iscrizione incisa sulla base (H 470, sala larga ovest del Tempio XIV; al-Aswad 2013, 109). La ricchezza dell'abbigliamento di Malka lascia altresì supporre che la donna appartenesse a una famiglia di grande prestigio nel panorama sociale cittadino, forse agli stessi Bani Taym-Nay da cui il santuario fu fondato nel 100/1 d.C. (H 463 e 464). Che il culto dei defunti fosse praticato in questi ambienti è testimoniato anche dalle divinità attestate, sia iconograficamente sia

epigraficamente. Il caso più evidente è quello delle raffigurazioni di Eracle/Nergol, rinvenute in dieci Templi minori su quattordici sinora scavati, e risulta ancora più significativo che la tipologia più frequente sia quella dell'*Hercules cubans*, reclinato su un fianco mentre tiene in mano una coppa da libagione (Dirven 2005a, 77-78; per il Tempio XIV al-Aswad 2013, 111). Il carattere ortonio di Eracle/Nergol a Hatra è ben noto e la sua presenza nei Templi minori ne illustra efficacemente il legame con il culto dei defunti; parimenti attestato, anche se in misura molto minore, è il culto di Zaqīqā⁴⁰⁶. I rinvenimenti archeologici ed epigrafici testimoniano pertanto il legame tra il culto degli antenati e le sale larghe dei Templi minori, che presentano una piattaforma funzionale all'allestimento di banchetti. Ciò non significa tuttavia che questa fosse l'unica modalità d'impiego per questi locali, così come per i Grandi Iwan e le strutture annesse⁴⁰⁷. Si tratta certamente di spazi sacri in cui dovevano essere celebrate diverse festività, anche se, sulla base del carattere assai accentuato del culto dei defunti e dell'abbondanza dei rinvenimenti che vi fanno riferimento, è legittimo supporre che i banchetti commemorativi fossero occasioni di grande importanza e avessero luogo su base regolare⁴⁰⁸.

La funzione culturale degli iwan di Assur è quindi confermata, oltre che dal luogo della loro edificazione, anche dalle loro caratteristiche architettoniche⁴⁰⁹. Sulla base dei paralleli a Hatra, è molto probabile che in questi spazi fossero celebrati dei banchetti rituali ed è possibile che le iscrizioni rinvenute sulla pavimentazione siano state lasciate proprio dai partecipanti a questi banchetti (Dirven 2014, 215 nota 69). Le date preservate indicano una loro frequentazione in occasione di grandi festività, quali l'*akītu* all'inizio del mese di Nisan, o il periodo tra il 16 Šebaṭ e il 19 Adar, che comprende la celebrazione del *parak šimāti* (Livingstone 2009, 155). Livingstone, come visto in precedenza, connette la persistenza dell'antico calendario rituale con un nuovo genere di religiosità, il cui carattere più privato avrebbe interessato anche i luoghi deputati al culto ufficiale. L'analisi sottolinea "*the popular nature of the cult of Aššur and Serua in Parthian times*" (Livingstone 2009, 155). Ciò nonostante, l'analisi prosopografica mette in luce non tanto un generico accesso di fedeli, quanto la presenza di gruppi familiari, o gruppi di persone legate tra loro a vario titolo, che frequentavano il santuario con cadenza regolare. Le dinamiche di accesso a questo ambiente seguivano quindi uno schema piuttosto preciso, benché la sua ricostruzione sia forzatamente parziale: l'iwan non era accessibile a chiunque, ma accoglieva piuttosto con regolarità

⁴⁰⁶ Si vedano i capp. 4.2.4. e 6.2.

⁴⁰⁷ Si veda, ad esempio, Aggoula (1998, 65-70) per l'ipotesi che nei Grandi Iwan si potessero tenere anche celebrazioni simposiali, udienze o ricevimenti in onore di ospiti di rango.

⁴⁰⁸ I possibili antecedenti mesopotamici di queste modalità di accesso regolare al luogo sacro saranno discussi *infra* (5.4.3.).

⁴⁰⁹ Basse piattaforme dello stesso genere sono state rinvenute anche nell'iwan centrale del *Freitreppenbau*, confermandone ulteriormente la natura di edificio religioso (Haider 2008, 199).

determinati gruppi. L'ipotesi che le occasioni fossero pellegrinaggi o pasti rituali sembra ancora una volta la più probabile. Il fatto che sulla stessa lastra ricorrono più attestazioni di una medesima persona a distanza di anni (ad esempio si veda ancora il caso di B-Serū in A 29) può essere altresì indicativo di una disposizione fissa dei commensali, probabilmente dipendente dal rango o dai legami che sussistevano tra loro.

A causa dell'assenza di attestazioni di cariche sacerdotali e nomi di professione, l'identità di coloro che avevano accesso al santuario in tali occasioni non è nota, anche se si può supporre che questo fosse limitato a certe categorie. Prendendo in considerazione il caso di Ḥona figlio di Aḥī-Assor, Livingstone (2009, 154) contempla la possibilità che questa famiglia fosse legata al culto officiato nel tempio. La menzione, di Abda figlio di 'Abdu/i *gzbr*' "il tesoriere" in A 22:7-8, oppure quella di Wartana-paṭ "il generale" in A 27g:1, possono essere indicative del fatto che l'accesso a questi ambienti fosse riservato a personalità di spicco e ai loro familiari. È quindi necessario rimodulare la definizione '*ordinary people*' data da Livingstone (2009, 155) precisando che non si trattava di gente comune in senso lato, bensì con ogni probabilità di individui che godevano di una posizione sociale di prestigio. Se l'identità di coloro che sono nominati nelle iscrizioni resta incerta, è invece sicuro che gli individui menzionati nei testi fossero i frequentatori effettivi dell'ambiente. Nella dedica presentata dinanzi alla divinità si chiede di frequente di essere ricordati "in bene" e "in bellezza" (Gudme 2013, 102-106). Le iscrizioni sono pertanto di carattere commemorativo ma si riferiscono a persone ancora in vita, chiedendo alla divinità benevolenza, benedizione e che le proprie preghiere vengano ascoltate. Benché l'occasione in cui questi testi venivano realizzati fosse con ogni probabilità un banchetto commemorativo, l'eventualità che gli individui citati nei testi fossero defunti, e che il loro nome fosse scritto nel santuario dai familiari per chiedere alle divinità grazia e benevolenza nei loro confronti è meno plausibile. La regolarità delle date associate a determinati individui e l'assenza di termini relativi alla morte, che invece sono attestati altrove (ad esempio l'iscrizione hatrena H 470, che commemora la defunta Malka figlia di Nabû-dayyān) rendono più plausibile che gli individui menzionati siano non solo viventi, ma anche i frequentatori stessi del luogo.

5.4.3. Il legame tra banchetti e ambiente templare in età neo-assira

Si è visto che le date preservate nelle iscrizioni aramaiche di Assur testimoniano una frequentazione del santuario in corrispondenza di grandi festività quali l'*akītu*, all'inizio del mese di Nisan, o il periodo festivo compreso tra il 16 Šebaṭ e il 19 Adar (Livingstone 2009, 155). La recente analisi di

B. Pongratz-Leisten sull'ideologia della regalità neo-assira e sul suo legame con la sfera religiosa si concentra anche sui rituali dei mesi di Šabaṭu, Addaru e Nisannu, e sulla celebrazione dell'*akītu* ad Assur (Pongratz-Leisten 2015, 407-426). Le festività previste in questi periodi nella Assur neo-assira erano funzionali all'affermazione e al consolidamento del potere universale del sovrano, grazie alla legittimazione da parte degli dei. Il contesto della Assur neo-assira deve essere paragonato a quello della Assur arsacide con cautela, date le mutate condizioni storiche e politiche, ma alcuni elementi possono essere interpretati come tratti di continuità.

Vi è infatti la possibilità che la celebrazione di pasti rituali negli ambienti del tempio di Assor e Serū in età arsacide si riallacci a precedenti di età neo-assira, e in particolare a una serie di '*prescriptive rituals*' nel periodo 18-25 Šabaṭu, e '*ritual reports*' previsti per il 16-20 Šabaṭu e i giorni 3, 8, 9 e 10 di Addaru. Il complesso ciclo di rituali in questione illustra "*how Assyrian scholars reshaped and reinvented rituals in the Sargonid period by linking the royal ancestor cult with the king's re-investiture and the akītu-festival to define the king's role in the cosmic scheme*" (Pongratz-Leisten 2015, 407). Si trattava di azioni rituali dalla precisa finalità politica, in quanto valorizzavano aspetti divini particolarmente funzionali all'esaltazione della regalità: un valido esempio è costituito dal legame che veniva istituito tra il dio Ninurta nelle vesti di giudice e guerriero e il re stesso, cui l'ideologia regale attribuiva le medesime funzioni (Pongratz-Leisten 2015, 408-409). Ulteriori richiami ai topoi della regalità, quali la sua eternità, erano esplicitati in occasione del pellegrinaggio rituale compiuto dal dio Aššur al tempio di Dagan, nel cosiddetto Palazzo Vecchio di Assur (Pedde-Lundström 2008, 187-188; Pongratz-Leisten 2015, 410-411). Il Palazzo Vecchio di età neo-assira rappresentava l'ultima fase della stratificazione di vari edifici nello stesso luogo. Questo era meta di pellegrinaggio da parte del sovrano neo-assiro in quanto luogo di sepoltura di almeno tre sovrani medio- e neo-assiri⁴¹⁰; in una fase ancora più antica, invece, quella paleo-assira, nel medesimo luogo si trovava la sala del trono. Si trattava quindi di un luogo estremamente carico di significato per la concezione della regalità: un luogo in cui la continuità del potere non si manifestava semplicemente con la continuità dell'insediamento, ma implicava una precisa costruzione identitaria e dedicava una grande attenzione alla continuità della linea dinastica nel solco della tradizione (Pongratz-Leisten 2015, 410).

In riferimento al culto dei sovrani predecessori come parte del meccanismo di legittimazione della regalità, è assai indicativo che un'iscrizione ufficiale del re Assurbanipal registri la celebrazione del *kispu* in onore dei suoi predecessori (Tsukimoto 1985, 110-111). La celebrazione

⁴¹⁰ Per l'età medio-assira è nota la tomba di Aššur-bēl-kala (Lundström 2009, 73-93); per l'età neo-assira si conoscono quelle di Šamši-Adad V (Lundström 2009, 61-72) e Aššurnaširpal II (Lundström 2009, 104-132). L'identificazione della tomba di Esarhaddon non è certa (Lundström 2009, 93-104). Numerose iscrizioni testimoniano che molto probabilmente anche Sennacherib fu sepolto ad Assur (Pongratz-Leisten 2015, 410).

del *kispu* è ben attestata in Mesopotamia soprattutto nel III e II mill. a.C.: si tratta di un rito di probabile origine siriana che consisteva nella presentazione di offerte alimentari agli antenati defunti da parte del capofamiglia, che ne riceveva in tal modo una legittimazione e vedeva rinsaldati i legami familiari (van der Toorn 1996, 48-52). In senso più ampio, *kispu* indica anche la necessità di prendersi cura dei defunti con regolari offerte di cibi e bevande (Tsukimoto 1985, 107). Il rito poteva essere celebrato quotidianamente (*kispu ginû* “regolare”), offrendo farina e acqua, oppure in occasione di festività più solenni. La celebrazione quotidiana è nota con certezza per l’età medio-babilonese. In età paleo-babilonese, il *kispu* era celebrato mensilmente in occasione di festività importanti, solitamente nell’interlunio ossia il giorno 29 o 30: esso consisteva in un pasto comune cui partecipavano tutti i membri della famiglia, caratterizzato dalla presenza di cibi più raffinati di quelli disponibili quotidianamente, quali birra di alta qualità e carne (van der Toorn 1996, 49-51); chi non poteva presenziare inviava beni alimentari. Ancora nel periodo paleo-babilonese, per il mese di Abum (agosto) è attestata una festività di commemorazione di tutti i defunti che prevedeva rituali per gli dei dell’oltretomba (van der Toorn 1996, 51-52). A dispetto delle informazioni relativamente abbondanti che possediamo per il III e II mill., i dati che si possono desumere dai testi datati al I mill. sono notevolmente più lacunosi. In età neo-assira, pochi documenti amministrativi di carattere privato testimoniano la pratica delle offerte regolari; uno di questi registra offerte di pane da presentare il 15 di un mese il cui nome è in lacuna (Tsukimoto 1985, 110).

Riferendosi ancora all’iscrizione reale di Assurbanipal, benché Tsukimoto esprima dubbi sull’effettiva celebrazione di un rito di commemorazione da parte del sovrano e propenda più per considerarla un topos, emergono sia il legame che Assurbanipal istituì con i suoi predecessori sia la volontà del sovrano di riaffermare la propria legittimazione. Una tavoletta rinvenuta ad Assur e contenente indicazioni rituali per il culto del sovrano lega il *kispu* alle celebrazioni del periodo 18-22 Šabaṭu: proprio per il 18 e il 22 Šabaṭu era infatti prevista la celebrazione delle offerte funebri, il cui destinatario è purtroppo ignoto (Tsukimoto 1985, 223-225). Un parallelo si riconosce in VAT 13717 (Tsukimoto 1985, 226-227), che descrive ugualmente un rituale officiato dal sovrano. Tsukimoto suggerisce l’eventualità che le offerte fossero dedicate a divinità uccise (innanzitutto Anu ma eventualmente anche i Sebetu)⁴¹¹, tuttavia il contesto molto frammentario non permette

⁴¹¹ Vi sono tre categorie fondamentali di divinità uccise e, a seconda dei casi, successivamente risorte: divinità che muoiono e rinascono personificando così il ciclo delle stagioni, quale Dumuzi/Tammuz; divinità uccise al fine di creare l’uomo; divinità uccise in seguito a lotte di potere che determinano il riassetto del pantheon (Katz 2014, 72). Va altresì osservato che nel contesto religioso vicino-orientale si conosce con certezza l’identità di solo alcune delle divinità che vengono uccise: Dumuzi/Tammuz, Ba’al, Melqart. In molti altri casi la discussione è tuttora aperta (Hutter 2011). I Sebetu sono sette fratelli divini, corrispondenti alla costellazione delle Pleiadi e fortemente caratterizzati come guerrieri. Il loro culto è attestato sin dalla fine del III mill. ma è con l’età neo-assira che essi entrarono a far parte stabilmente del pantheon ufficiale; ad essi si rivolgeva anche il re al momento di scendere in battaglia, per avere il loro sostegno (Wiggermann 2009). Per la possibile attestazione iconografica dei Sebetu a

ulteriori considerazioni. Nello stesso tempio di Aššur il *kispu* era celebrato probabilmente secondo modalità di derivazione prettamente siriana (Pongratz-Leisten 2015, 411), anche se per l'età neo-assira non ne abbiamo prove certe.

Anche per quanto riguarda la celebrazione della festa del Nuovo anno, ossia l'*akītu*, è ben noto l'allestimento di fastosi banchetti cerimoniali (Ermidoro 2015, 140-141). Iscrizioni reali di Sennacherib testimoniano la preparazione di banchetti per migliaia di persone nella corte antistante il tempio, con abbondanza di cibi pregiati e normalmente non accessibili alla maggior parte della popolazione: il significato politico di questi banchetti risiedeva ancora una volta nella celebrazione della regalità e nell'affermazione della legittimità del potere del sovrano, che aveva restaurato la celebrazione della festa dopo la distruzione di Babilonia nel 681 (Pongratz-Leisten 2015, 416-417).

Il legame tra l'ambiente templare e i banchetti è quindi ben noto, sia nell'età neo-assira sia per Hatra in età arsacide. Poste le dovute differenze, si può sostenere che la celebrazione di pasti rituali nell'iwan nord-orientale ad Assur in età arsacide sia improntata a una parziale continuità. È significativo innanzitutto che le date della frequentazione dell'iwan corrispondano a quelle di importanti periodi festivi del periodo neo-assiro, su tutti l'*akītu* e gli ultimi giorni di Šabaṭu. Benché non vi siano indicazioni relative al tipo di festività celebrate in età arsacide, tranne nel caso dell'*akītu* (Dalley 1995; Tubach 1995), si può presumere che in quest'epoca la commemorazione dei defunti fosse prevista tra le azioni cultuali. Si può anche osservare che per il mese di Nisan sono attestate solo date tra l'ottavo e il dodicesimo giorno: nei primi sette giorni del mese il tempio avrebbe potuto essere riservato a celebrazioni solenni per il nuovo anno, per essere poi impiegato per la celebrazione di pasti rituali. Un banchetto commemorativo celebrato in un momento così importante dell'anno doveva avere un valore religioso particolare, e altresì comportare un grande prestigio per il gruppo familiare interessato. L'elemento innovativo più significativo attestato in questa fase è indubbiamente la possibilità di accedere direttamente al luogo sacro data anche a chi apparentemente non aveva diretti legami con l'istituzione templare. Si trattava di gruppi familiari che, grazie alla loro elevata posizione sociale, godevano della possibilità di celebrare pasti rituali nel massimo santuario cittadino con una certa regolarità.

6. Nergal

6.1. Nergal dal III al I mill. a.C.

Nergal è un dio la cui storia si snoda lungo tre millenni e che non sempre presenta un'ininterrotta continuità. Le sue prime attestazioni, quale dio dell'oltretomba, si riscontrano nelle liste e testi lessicali di Fara, Abu Salabikh, Ebla e Adab nella forma ^dKIŠ.UNU. Per le varie grafie del teonimo si rimanda alla sintesi di Wiggermann (1998-2001, 215-216)⁴¹².

Dalla metà del III mill. a.C., Nergal, figlio di Enlil di Nippur e Ninlil, è attestato in Mesopotamia come un dio dell'oltretomba, pur non essendo l'unico a rivestire questo ruolo⁴¹³. Vi era infatti una differente concezione delle divinità deputate al mondo infero tra Akkad e Sumer: a nord il signore dell'oltretomba era effettivamente Nergal, mentre a sud l'aldilà era retto da un gruppo di dei con a capo la dea Ereškigal. Dal periodo di Ur III questa difformità di concezioni fu progressivamente appianata e Nergal ed Ereškigal furono considerati la coppia regnante sull'oltretomba, il cui matrimonio è attestato a partire dal periodo paleo-babilonese. Il dio e la sua paredra, però, furono costantemente connotati da differenti comportamenti e competenze. Ereškigal, attestata solo in testi letterari e già signora dell'aldilà prima del matrimonio con Nergal, è connessa al decadimento del corpo anziché alla sopravvivenza dell'anima nell'oltretomba come invece accade per Nergal; inoltre ella non esce dal suo regno e assume le caratteristiche di una divinità piuttosto passiva. Nergal, al contrario, è un dio prettamente attivo: è fortemente legato agli inferi, ma d'altro canto ne esce frequentemente per compiere una serie di azioni che lo identificano come dio guerriero e aggressivo. Nergal è in primo luogo il dio della morte inflitta con violenza, per mezzo delle armi – in particolare la sua spada, o visir, Uqur (U.GUR) – o animali pericolosi come il toro e il leone; la morte violenta può giungere anche per mezzo di pestilenze o in seguito a un ordine impartito dal dio al suo esercito di sette demoni, i Sebetu (Wiggermann 2009). Nergal è anche associato al pianeta Marte e può scendere in guerra a fianco del re, come testimoniano iscrizioni reali. Altre sue paredre sono Ninšubura, Laš, la dea semitico-occidentale Admu e

⁴¹² Dall'età paleo-accadica il nome fu ampliato a ^dKIŠ.UNU.GAL, da intendersi ^dKIŠ.urugal₂^{gal} o ^dKIŠ-eri₁₁-gal "signore dell'oltretomba"; in età paleo-babilonese si affermò invece la grafia ^dGIR₃-eri₁₁-gal, che costituì un ulteriore passo in direzione della scrittura fonetica del teonimo. Questa è attestata dal periodo paleo-assiro quale ^dNe₂-ri-ig-la₂ assieme alla scrittura logografica ^dU.GUR. Per il dibattito relativo alla grafia e all'etimologia del teonimo si vedano Lambert (1973, 356); Steinkeller (1987); Lambert (1990a e 1990b); Steinkeller (1990b).

⁴¹³ Le informazioni di carattere generale che seguono, laddove non indicato, sono tratte da von Weiher (1971), Wiggermann (1998-2001) e Livingstone (1999b).

Mamma/Mammi/Mammītu, attestata anche nei testi magici in mandaico quale Amamī⁴¹⁴.

L'iscrizione accadica di Naram-Sin da Bāšetki dà conto per la prima volta del legame tra Nergal e la sua città, Kutha. Fino all'età arsacide il toponimo fu scritto logograficamente KIŠ.UNU, omografo del teonimo. Una copia paleo-babilonese di un'ulteriore iscrizione di Naram-Sin riporta lavori edilizi nell'Emeslam (E₂.MES.LAM), il tempio del dio a Kutha, per Erra e la sua paredra Laš (Lambert 1973, 357-363). Erra, dio della morte, il cui nome deriva probabilmente dalla radice *HRR* "bruciare", fu associato a Nergal e Kutha soprattutto dall'età paleo-babilonese, benché fosse già attestato nell'onomastica paleo-accadica. Nell'epos di epoca più tarda che lo vede protagonista, Erra, esattamente come Nergal, è descritto come figlio di Enlil, compagno di Mammi/Mamma, e dimora nell'Emeslam. Quest'ultimo dato testimonia ulteriormente lo strettissimo legame tra i due, tanto che uno dei nomi di Nergal che conobbe maggiore diffusione fu Meslamtaea "colui che esce dall'Emeslam"⁴¹⁵.

Quello che, alla luce di questa pluralità di nomi e assimilazioni, Lambert (1973, 355) definisce "il dio di Kutha" conobbe una notevole diffusione nella Mesopotamia meridionale paleo-babilonese, così come a Mari e nell'Elam. Alcune importanti innovazioni furono apportate alla fine del II mill., nel momento in cui in Babilonia Nergal divenne "la potenza di Marduk" e "Marduk della battaglia", come testimoniano le numerose elaborazioni teologiche attestate in testi eruditi di ambito scribale (von Weiher 1971, 66-68). Alla ricchezza di attestazioni del dio in età cassita fa da contraltare la loro scarsità nei testi medio-assiri; a questa segue invece la particolare rilevanza di cui godette il culto del dio durante l'età neo-assira, quando Nergal fu accolto stabilmente tra i grandi dei del pantheon. Del dio si pose gradualmente in maggior rilievo l'aspetto guerriero e si verificò un suo forte avvicinamento a Ninurta: di Nergal, tuttavia, si continuò a evidenziare in primo luogo l'aspetto fondamentale di dio deputato a infliggere la morte, anche sul campo di battaglia, mentre Ninurta restò associato alla guerra in senso più ampio.

La prima attestazione di Nergal nel mondo aramaico, nella bilingue di Tell Fekheriye (recentemente Dušek-Mynářová 2016) data alla fine del IX sec.: il dio, nella grafia *nyrgl* che ha precisi riscontri nell'aramaico più tardo (Lipiński 1994, 33), è invocato nella maledizione finale, dove la peste è definita suo flagello (riga 23: *wmwtn šbt zy nyrgl*). È stato dimostrato che la sezione aramaica in cui occorre questa attestazione funse da modello per la corrispondente sezione accadica, il che indica il grado di assimilazione del culto da parte della popolazione nord-mesopotamica di

⁴¹⁴ Si veda il cap. 9.3.4.4.

⁴¹⁵ La principale obiezione mossa da Lambert (1973, 355-356) allo studio di von Weiher (1971) è che questo consiste in un esame delle sole attestazioni del teonimo Nergal, senza considerare la pluralità di nomi che lo caratterizza, al pari di ogni divinità mesopotamica, e le interazioni con Meslamtaea, Erra e altri dei. Si noti anche che von Weiher (1971) è tuttora l'unica opera monografica sul dio.

lingua aramaica all'inizio del processo di espansione della potenza neo-assira. Un'altra importante attestazione del dio assieme alla paredra Laš si riscontra nel trattato di Sefire (Stele I A:9; Fitzmyer 1995, 42-43), nell'elenco di divinità al cospetto delle quali il trattato viene stipulato; la coppia divina, però, fa parte del gruppo di dei assiri che fungono da testimoni alla stipula (I A:7-9) e non di quelli semitico-occidentali (I A:10-12), circostanza che comprova l'acculturazione in senso assiro del sovrano arameo Bar-Ga'yah di *KTK*, contraente egemone del trattato (Fales 1990).

Ancora in riferimento all'età assira, è molto interessante la menzione del dio in 2 Re 17:30, dove si descrive l'operazione di ripopolamento della Samaria dopo la deportazione degli abitanti, con l'arrivo di varie comunità che introdussero nell'area i rispettivi culti. Si riporta che, tra i gruppi interessati, gli abitanti di Kutha si fabbricarono un idolo di Nergal. Livingstone (1999b, 622) propone che il testo biblico alluda a una deportazione che ebbe luogo durante il regno di Sennacherib (704-681), il quale avrebbe consentito alle diverse comunità di mantenere i propri culti tradizionali ed erigere le proprie effigi divine⁴¹⁶. Diversi secoli dopo, in età sasanide, del passo venne fatta una peculiare esegesi nel Talmud babilonese (*Sanhedrin* 63b): discutendo che cosa fossero gli idoli menzionati, per il teonimo *nrgl* viene offerta la paretimologia *trngwl* "gallo". Il passo completo recita: "E gli uomini di Babilonia fecero Sukkoth Benoth. Che cos'è? Una gallina. E gli uomini di Kutha fecero Nergal. Che cos'è? Un gallo." Von Weiher (1971, 106) intende queste paretimologie come un tentativo da parte delle accademie talmudiche di rendere attuali e più vitali i teonimi Sukkoth Benoth e Nergal, che all'epoca della redazione del Talmud sarebbero stati di difficile comprensione. Si veda *infra* (6.4.3.) un'altra paretimologia coeva del teonimo, attestata in mandaico, e la sua eco in siriano.

Per quanto riguarda la fase successiva al crollo dell'impero neo-assiro, le fonti sono piuttosto lacunose. Fino alla piena età achemenide, Nergal è noto principalmente dall'onomastica e da diverse menzioni di celebrazioni in suo onore. È altresì noto, malgrado l'assenza di scavi regolari, che Kutha fu insediata sino all'età ellenistica, e del toponimo si hanno attestazioni anche negli scritti di diversi geografi arabi (Edzard-Gallery 1980-1983). Una tavoletta datata al regno di un non meglio precisato Antioco menziona Kutha; inoltre, la connessione col santuario dell'Emeslam di tre testi cuneiformi seleucidi che menzionano il tempio di Nergal è stata proposta da Oelsner (Edzard-Gallery 1980-1983, 385). Kutha, e con essa presumibilmente il santuario di

⁴¹⁶ La presenza di Nergal nel Levante, che non dipende solo dalla deportazione in Samaria degli abitanti di Kutha, è stata studiata soprattutto riguardo alla sua assimilazione con il fenicio Melqart e al suo ruolo per la costituzione della persona dell'Eracle greco. Per una panoramica sulla questione si veda Chiodi (2004, 93 nota 1). Lipiński (1995, 242-243) invece, considerando anche le attestazioni di Eracle e Nergal a Palmira e a Hatra, assegna un ruolo chiave alle attestazioni numismatiche di Nergal a Tarso, datate alla fine del V sec. (*nrgl trz*; Mildenberg 1973), la cui iconografia ricorderebbe molto quella di Eracle su monete cipriote coeve, e data l'assimilazione tra Nergal ed Eracle già al V sec., escludendo un possibile ruolo di mediatore di Melqart per l'ingresso nel mondo greco di Nergal/Eracle.

Nergal, è menzionata anche in un diario astronomico datato al 77 a.C., insieme all'Esagila di Babilonia e alla città di Borsippa (Müller-Kessler-Kessler 1999, 78).

6.2. Nergol a Hatra

Dopo uno iato di alcuni secoli, il culto di Nergal in Alta Mesopotamia è nuovamente testimoniato nei corpora di Hatra e Assur, comprovando la venerazione di un dio che, come nei secoli precedenti, presenta una molteplicità di tratti che coesistono. A Nergal a Hatra sono stati dedicati studi che hanno consentito di ricostruire un quadro articolato della presenza del dio nei santuari che costellano la città (Dirven 2009; 2013b). A Hatra il dio è attestato in una varietà di forme, che corrispondono a diversi aspetti della sua caratterizzazione. La presente indagine si prefigge di riconsiderare innanzitutto le attestazioni epigrafiche del dio⁴¹⁷ alla luce della loro distribuzione nel sito e del loro intimo legame con l'iconografia, che sarà analizzata in seguito.

6.2.1. Attestazioni epigrafiche

Il teonimo⁴¹⁸ è attestato nelle grafie *nrgl* o *nrgwl*, con <w> quale *mater lectionis* per la vocale breve [o] (Beyer 1998, 123)⁴¹⁹. Nell'onomastica è noto solo il nome *'bdnrgwl* "servo di Nergol" (Marcato 2018, 65). Una caratteristica del dio osservata sin dalle prime pubblicazioni in tema di epigrafia (Safar 1955, 11) e iconografia (Ingholt 1954, 32-37) è il forte legame che questi presenta con i cani. Già Ingholt (1954, 37; si veda la discussione in Dirven 2009, 47-48) fece riferimento all'omelia *La caduta degli idoli* di Giacomo di Sarūg (451-521), in cui si cita il "Signore coi suoi Cani" tra i culti

⁴¹⁷ Già riassunte in Dirven (2013b, 150-151).

⁴¹⁸ Dalla discussione si escludono le seguenti iscrizioni:

- H 60, sull'architrave del Tempio IX. Jakubiak (2014b, 102) attribuisce il santuario a Nergol basandosi sulla sua rilettura di questa iscrizione, nella cui seconda riga sarebbe attestato il teonimo. In realtà una fotografia del testo non è disponibile, e l'*editio princeps* (Safar 1955, 5) include solo una copia non di buona qualità.
- H 95, dal Temenos, dipinta sulla pavimentazione di un iwan minore a sud dell'Iwan sud. La lettura è molto incerta, integrata *n<r>gl* da Aggoula (1991, 63). L'assenza di <r> potrebbe dipendere da un errore, ma anche ammettendo questa integrazione il testo non è chiaro.
- H 1039:8, stele monumentale rinvenuta nel Temenos, in prossimità dell'Iwan Gemello nord (Bertolino 1996). Il teonimo è letto da Beyer (1998, 113) ma questa sezione del testo è molto rovinata e non è possibile confermare la lettura.
- H 1056:[6], dal Temenos, muro sud dell'iwan 20 (al-Jadir 2006, 305). Lettura molto incerta; testo integrato da Beyer (2013, 44).

⁴¹⁹ Il teonimo privo di epiteti è attestato in contesti vari: innanzitutto H 214:1, che celebra la fondazione nell'anno 409 (97/8 d.C.) del Tempio VIIIa, incisa sull'architrave dell'ingresso al santuario stesso; H 73, su un coperchio di una cassetta per monete dal Tempio X, che reca attorno alla base tre cani scolpiti ad altorilievo (Fig. 19); H 433:3, iscrizione dedicatoria sul muro nord della corte principale della porta urbica est.

pagani praticati in diverse aree del Mediterraneo e del Vicino Oriente (Martin 1875)⁴²⁰. Nel “Signore coi suoi Cani” è stato riconosciuto il mesopotamico Nergal (Segal 1973), la cui associazione con i cani è un tratto innovativo che ha precisi riscontri nelle fonti testuali e archeologiche hatrene.

A Hatra, infatti, il teonimo Nergol è accompagnato dall’epiteto *klb*’, che fa sicuramente riferimento al cane ma la cui traduzione precisa è dibattuta⁴²¹. La più seguita è “il cane”⁴²²; in *klb*’ si è altresì visto il siriano *kallābā* “cacciatore coi cani” (Sokoloff 2009, 622)⁴²³; è stato proposto anche che il teonimo e il sostantivo compongano un legame genitivale “Nergol del cane”⁴²⁴; una quarta interpretazione invece considera *klb*’ una grafia difettiva di *kwlb*’ “ascia” (Sokoloff 2009, 607; si veda Kaufman 1974, 61 per l’accadico *kalabb/ppu*), da cui “Nergal dell’ascia” (Kaizer 2007, 41-42)⁴²⁵. Come verrà illustrato in seguito, però, l’iconografia punta decisamente al legame con il cane, per quanto Nergol nelle sue raffigurazioni brandisca spesso un’ascia. Nergol “il cane” è attestato in H 70 e 71, provenienti dal Tempio X, rispettivamente su un piatto in rame e sulla base di una statuette in alabastro di cui è preservata solo la parte inferiore, e in H 1009 e 1054a, su due campanelle in rame rinvenute rispettivamente negli Iwan Nord e Sud del Temenos.

Più numerose sono le attestazioni di Nergol *dḥšpt*’, “capo delle guardie”⁴²⁶. Questo titolo iranico è composto col sostantivo *pāt* “capo, comandante” come altri nomi di cariche civili o militari attestati nelle iscrizioni hatrene (Harnack 1970; Greenfield 1988, 136; si vedano le relative voci in Contini-Pagano 2015). Sulla scia dello studio di riferimento su questo epiteto (Greenfield 1988), altre indagini si sono soffermate sul suo impiego in relazione ai contesti delle sue attestazioni (Pennacchietti 1998, 281-283; Contini-Pagano 2015, 132)⁴²⁷. Greenfield propende per la traduzione “executioner”, dovuta al ruolo di primo piano che Nergol ricopre nel contesto legale di Hatra (in

⁴²⁰ Si veda il cap. 2.3. per i riferimenti bibliografici a questo passo.

⁴²¹ Le proposte di traduzione sono riassunte in Dirven (2009, 52; 2013b, 151).

⁴²² Caquot (1955c, 268); Milik (1972, 167-168); Teixidor (1973, 436); Drijvers (1978, 171); Tubach (1986, 268 nota 82); Kaizer (2000a, 223). La traduzione è adottata anche nelle seguenti edizioni delle iscrizioni di Hatra: Vattioni (1981); Aggoula (1991); Vattioni (1994); Beyer (1998).

⁴²³ Così l’*editio princeps* Safar (1955, 11) “*al-kālib*”; al-Salihi (1973, 68) “*chief guardian*”; Greenfield (1988, 137) “*keeper of the dog*”.

⁴²⁴ *KAI* II, 302.

⁴²⁵ Nello stesso studio (Kaizer 2007, 42 nota 26) si richiama l’attenzione sull’attestazione nel lessico hatreno di *nrg*’ “ascia” (H 281:5). Kaizer pone l’interrogativo se il termine non potesse aver generato una qualche paretimologia del teonimo, sinora non attestata nelle iscrizioni. Si veda *infra* (6.4.3.) per altri casi di paretimologia.

⁴²⁶ Nergol “capo delle guardie” è attestato in H 81:3-4, sul muro ovest del Tempio XI, iscrizione dedicatoria in cui Nergol sostituisce Barmaren nell’enunciazione della Triade; H 145:3’, dedica di statua da parte di un sacerdote di Nergol, in prossimità del muro nord-sud che percorre il Temenos tra il tempio di Šahiru e l’iwan 4; H 279a-c, dedica su un gradino dell’Iwan Gemello nord, Temenos; H 295:3, iscrizione commemorativa legata alla statua di Eracle, nella nicchia di Eracle nella porta urbana nord; H 339, su altare, nella porta nord; H 342:1-2, editto sulle cantrici del tempio, nella porta nord; H 1055a:2-3, iscrizione commemorativa su sostegno per recipiente ceramico.

⁴²⁷ Si veda anche Ciancaglini (2008, 150) per le attestazioni in siriano.

particolare in H 342) e che lo studioso ricollega al carattere aggressivo del dio. Questa traduzione è adottata anche in Kaizer 2006, proprio in riferimento alla pratica giuridica testimoniata dalle iscrizioni hatrene di ambito legale, e considerata quella preferibile da Contini-Pagano (2015, 132). In alternativa, è tradotto “*Herr der Diener*” da Harnack (1970, 546-547), benché si specifichi che non è chiaro a quale categoria di servitori si faccia riferimento⁴²⁸; Pennacchietti (1998, 282) per H 1055 propone una connessione con l’iranico *dahīč* “decuria, unità di dieci soldati” da cui “comandante della decuria, decurione”.

Per individuare l’origine dell’innovativa associazione con il cane sono stati indagati diversi ambiti culturali (Dirven 2009, 63-68 con bibliografia).

Poiché Nergal condivide molte caratteristiche col dio guerriero Ninurta, inizialmente è stato proposto che la presenza del cane derivi dall’assimilazione tra i due: il cane, animale sacro alla paredra di Ninurta, la dea della medicina Gula, sarebbe stato associato a Nergal in seguito a diversi stadi di assimilazione (Ingholt 1954, 36). L’ipotesi, però, oltre a presupporre molteplici fenomeni di assimilazione senza definirne le modalità e i contesti storico-culturali in cui avrebbero avuto luogo, è minata soprattutto dal fatto che al dio Ninurta nel culto assiro e babilonese non è mai associato un cane. La ragione di questa associazione è stata anche cercata in seno all’identificazione tra Nergol ed Eracle a Hatra, suggerendo a più riprese che il cane rappresenti Cerbero e che costituisca pertanto un’allusione alla dodicesima fatica dell’eroe. Anche questa idea, però, vacilla alla luce dell’assenza di attestazioni di un cane a tre teste a Hatra, laddove le iscrizioni e le testimonianze iconografiche fanno invece riferimento a tre cani⁴²⁹.

Un’ipotesi alternativa è offerta da Drijvers (1978, 179), che considera la presenza del cane un tratto costitutivo della persona del dio: in virtù del carattere aggressivo di Nergal della tradizione più antica, Nergol “capo delle guardie” sarebbe posto a capo proprio di una muta di cani. Su questa interpretazione si basa quella più recente di Dirven (2009, 65-68), che però declina il legame tra il dio e l’animale in modo diverso. Nonostante le numerose testimonianze di raffigurazioni di cani come animali apotropaici nelle porte urbliche dalla Mesopotamia del I mill. a.C. fino a giungere a Harran nel periodo medievale, come anche in contesto privato e nella pratica magica, Dirven propone che il legame tra Nergol e il cane, attestato in modo preponderante in età arsacide, dipenda dall’influenza culturale iranica. Secondo una concezione condivisa in tutto il mondo indoeuropeo, in ambito iranico il cane è un guardiano benevolo e un protettore che guida le anime verso l’oltretomba, presiedendo alla purificazione dei cadaveri e all’allontanamento degli spiriti maligni

⁴²⁸ La medesima traduzione è adottata in Tubach (1986, 402-403 nota 701, con abbondante bibliografia).

⁴²⁹ Si veda *infra* (6.2.2.) per l’iconografia dei cani attestati a Hatra.

(Boyce 1995)⁴³⁰. L'animale è quindi intimamente legato alla sfera oltremontana ma con una connotazione positiva, assai lontana dal carattere spaventoso da esso rivestito nella mitologia mesopotamica. Dall'origine iranica di questa associazione dipenderebbero anche le attestazioni del prestito iranico *dhšpt'*, oltre all'unione del cane a raffigurazioni di Nergol in abito partico (si veda *infra*)⁴³¹.

L'epigrafia dà quindi conto di alcune delle principali caratteristiche del dio, che si collocano su un duplice versante: questi poteva essere concepito come aggressivo, minaccioso e deputato alla punizione, ma in altri contesti anche come un guardiano e un protettore strettamente legato all'ambito funerario. La compresenza di questi tratti nella natura del dio hatreno è ben esplicita nell'associazione con il cane e si evince anche dall'esame dell'iconografia del dio.

6.2.2. L'iconografia di Nergol ed Eracle

Mentre il numero di iscrizioni hatrene che menzionano Nergol è relativamente limitato, il contributo dell'iconografia è più cospicuo. Per Nergol a Hatra vi sono fondamentalmente tre tipologie iconografiche.

La più frequente è quella dell'Eracle classico, attestata nel Temenos, nei Templi minori, nelle porte urbane e in contesto privato (Fig. 17)⁴³². In questo gruppo di materiali scultorei, in pietra e bronzo,

⁴³⁰ Lo stesso scopo apotropaico si riconoscerebbe nell'uso delle campanelle (Dirven 2009, 66-67; 2013b, 152).

⁴³¹ A questo proposito si può citare un rilievo da Palmira che raffigura Eracle in abito partico, acefalo ma riconoscibile per la mazza impugnata nella mano destra, di fronte a un piccolo altare: tra l'eroe e l'altare è accovacciato un cane di piccole dimensioni (Gawlikowski 1966; Kaizer 2007, 40-41). L'iscrizione sulla parte inferiore (*PAT* 1933) attesta i nomi dei dedicanti ma nessun teonimo. Un'altra iscrizione palmirena su altare, dalla Palmirena, riporta l'occasione della dedica dell'altare stesso per "la festa di Nergal" (*[b]hg nrgl*) il 16 Kanun 469 (157 d.C.); i rilievi che lo ornano sono in cattivo stato di conservazione ma si distingue quello che probabilmente è un cane, mentre non è chiaro se il dio raffigurato su un'altra faccia, Nergal o Eracle, anche in questo caso sia abbigliato alla partica o meno (Gawlikowski 2000; Kaizer 2007, 40; iscrizione ripubblicata in Yon 2013 n°99). È però lo stesso Gawlikowski (1966, 143) a sottolineare l'importanza del cane nell'orizzonte religioso fenicio di Tiro, dove l'animale aveva un ruolo di primo piano nel mito del dio cittadino Melqart, identificato successivamente con Eracle. Anche nell'ellenizzata Decapoli, a Gadara, è attestato iconograficamente Eracle in compagnia di un cane (Kaizer 2007, 41). È quindi possibile che le influenze iraniche nella concezione dell'animale, certamente visibili a Hatra e forse con propaggini a Palmira, si fossero innestate su un sostrato culturale semitico-occidentale in cui operavano già sostanziali contatti col mondo ellenico, espliciti nel caso dell'identificazione di Melqart con Eracle; cf. però *supra* (nota 416) per lo scetticismo espresso da Lipiński (1995, 242-243) sul ruolo di Melqart per l'identificazione tra Nergal ed Eracle. Al momento, però, la teoria dell'influenza iranica per l'associazione del cane a Nergol rimane la più valida.

⁴³² **Temenos:** iwan 9, Eracle disteso sul fianco sinistro, con serpente e aquila, H 221 (Safar-Mustafa 1974 Fig. 93); tra l'iwan 1 e il tempio di Samya, Eracle stante, frammentario (Safar-Mustafa 1974 Fig. 109); dietro la cella di Šamš, bronsetto di Eracle stante (Safar-Mustafa 1974 Fig. 152); tempio di Šamš, bronsetto di Eracle stante (Safar-Mustafa 1974 Fig. 153). **Tempio I:** Eracle stante (Safar-Mustafa 1974 Fig. 182); Eracle stante con mantello (Safar-Mustafa 1974 Fig. 184). **Tempio III:** Eracle di fattura non pregiata, con mazza e pelle leonina abbozzate (Safar-Mustafa 1974 Fig. 202). **Tempio IV:** bronsetto di Eracle stante (Safar-Mustafa 1974 Fig. 219). **Tempio V:** Eracle stante

l'eroe è nudo e generalmente stante, anche se talora è rappresentato sdraiato sul fianco (*Hercules cubans*); impugna la mazza nella mano destra, mentre sul braccio sinistro è posata la pelle leonina e nella mano sinistra regge frequentemente una coppa⁴³³. Talvolta Eracle è accompagnato da serpenti o da un'aquila; può inoltre indossare dei gioielli, in particolar modo elaborate collane.

La vicinanza tra Nergol ed Eracle, entrambi divinità ctonie di lunga tradizione, è stata osservata a più riprese⁴³⁴ e interpretata, a seconda dei casi, affermando una completa assimilazione tra i due o, al contrario, con un maggior grado di scetticismo. Considerando Hatra e Palmira come casi di studio, Kaizer (2000a)⁴³⁵ introduce infatti il concetto di “*Heracles figure*” per riferirsi a una raffigurazione che si può riconoscere come di Eracle ma che non è esplicitamente identificata come tale dall'evidenza testuale. L'analisi propone che dovesse esistere una molteplicità di figure di Eracle, cui erano attribuite precise valenze e prerogative, senza che questo comportasse necessariamente precise identificazioni tra Eracle e divinità originarie di altri pantheon; la natura dinamica dei pantheon di Hatra e Palmira avrebbe anche comportato una costante reinterpretazione delle divinità e dei loro attributi da parte dei diversi gruppi sociali coinvolti nel culto. Lo stesso studioso ha poi parzialmente rivisto le considerazioni espresse in questo studio in direzione di una più decisa identificazione della figura di Eracle con Nergal, pur continuando a fare ricorso al modello interpretativo fondato sulla molteplicità e rifiutando pertanto una ricostruzione eccessivamente schematica del panorama religioso delle due città (Kaizer 2007).

Il caso di Hatra offre infatti svariati spunti di riflessione sulla categoria della molteplicità in riferimento alla presenza simultanea nel sito del dio mesopotamico e dell'eroe greco, oltre che alla

(Safar-Mustafa 1974 Fig. 228); Eracle su rilievo, disteso (Safar-Mustafa 1974 Fig. 229); testa probabilmente di Eracle (Safar-Mustafa 1974 Fig. 234). **Tempio VI:** Eracle stante, con mantello e coppa, su podio con rilievo di un fedele in preghiera (Safar-Mustafa 1974 Fig. 258). **Tempio VII:** Eracle stante, frammentario (Safar-Mustafa 1974 Fig. 256); Eracle su rilievo, assieme a un'altra figura maschile danneggiata (Safar-Mustafa 1974 Fig. 257). **Tempio VIII:** Eracle a mezzobusto in veste di offerente, con ramo di palma, su concio dell'arco d'ingresso alla cella (Safar-Mustafa 1974 Fig. 262); Eracle stante, frammentario, su rilievo di “nozze divine” (Safar-Mustafa 1974 Fig. 279); Eracle stante acefalo (Safar-Mustafa 1974 Fig. 286); testa di Eracle (Safar-Mustafa 1974 Fig. 288). **Tempio IX:** Eracle stante (Safar-Mustafa 1974 Fig. 294); Eracle stante (Safar-Mustafa 1974 Fig. 295); Eracle stante con due collane e iscrizione latina Oates 81 (Oates 1955, 40-41; si veda Aggoula 1991, 183 per riferimenti bibliografici; Safar-Mustafa 1974 Fig. 296). **Tempio X:** altare con rilievo di Eracle stante acefalo con coppa e stendardo (Safar-Mustafa 1974 Fig. 303); Eracle stante con collana (Safar-Mustafa 1974 Fig. 311); Eracle stante frammentario (Safar-Mustafa 1974 Fig. 315); bronsetto di Eracle stante frammentario (Safar-Mustafa 1974 Fig. 319). **Tempio XI:** Eracle stante (Safar-Mustafa 1974 Fig. 328). **Tempio XIV:** Eracle stante, frammentario (al-Aswad 2013, 111). **Porta urbana nord:** Eracle stante (al-Salihi 1980, 171 Fig. 23); Eracle stante monumentale (al-Salihi 1980, 161 Fig. 5). **Porta urbana est:** Eracle stante monumentale (Ibrahim 1996, 27 Fig. 3). **Edificio A:** Eracle stante di ridotte dimensioni in alabastro (Venco Ricciardi 1990 Fig. 33).

⁴³³ Si vedano Dirven (2005a) e (2009, 61-63) per la popolarità dell'Eracle reclinato sul fianco oppure stante e con coppa, iconografie che si legano al consumo di vino in contesto rituale.

⁴³⁴ Il primo studio organico sul tema è Christides (1982), che propone l'identificazione Nergol/Eracle. Cf. la critica di Dirven (2005a, 79 nota 99) “*Admittedly, Christides did not advance persuasive arguments in favour of Heracles' chthonic character*” e la nuova argomentazione in Dirven (2005a, 77-80).

⁴³⁵ Si veda Kaizer (2000a, 219-220) per studi relativi alla popolarità di Eracle nel Vicino Oriente a partire dall'età ellenistica.

loro interdipendenza. Va infatti detto che l'unica attestazione epigrafica del teonimo si trova in una delle iscrizioni in latino rinvenute nel Tempio IX e dedicate da membri della guarnigione romana di stanza a Hatra negli ultimi anni della città (Oates 1955), che si apre con la dedica HERCVLI SANC(to) ed è incisa sul basamento di una statua che raffigura l'eroe classico. Oltre a questa attestazione in latino non vi sono trascrizioni in aramaico del nome di Ercole o Eracle, ed è altresì significativo che da questo tempio non provengano iscrizioni o materiali iconografici riferiti esplicitamente a Nergol ma solo altre due statue di Eracle nella sua forma classica. Ciò fa ipotizzare a Dirven (2009, 58) che la dedica dipendesse dall'iniziativa della guarnigione romana, senza rispecchiare la concezione che gli abitanti di Hatra avevano di questa figura divina. L'identificazione tra l'Eracle classico e Nergol, o perlomeno la forte assimilazione tra i due, è stata invece proposta sulla base dell'attribuzione del teonimo aramaico a immagini del primo. La testimonianza più importante in questo senso è ciò che rimane di una statua di Eracle, di cui si distinguono i piedi e la parte finale della mazza, rinvenuta nel Tempio X: sulla base, l'iscrizione H 71 recita *nrgwl klb' dkyr grb' ltb* "Nergol il cane. Sia ricordato Garba in bene" (al-Salihi 1971, 114)⁴³⁶. Altri importanti rinvenimenti provengono dalla porta urbana nord⁴³⁷.

Una seconda tipologia di Eracle (Fig. 18), meno attestata, vede il dio stante e vestito anziché nudo, con mazza e pelle leonina, ornato con collane, e che riveste la funzione di Gad, ossia quella di dio protettore (Downey 2013)⁴³⁸. L'identificazione con Gad dipende dalla presenza delle iscrizioni H 1019, sul rilievo dal tempio di Allāt, che identifica Eracle come "il Gad della casa di Rap-Šamš", e H 413b, sul rilievo del "Gad di Dimgu". Gad, dio tutelare attestato in tutto il Vicino Oriente arsaide e romano, è una figura polivalente e poli-interpretabile, a seconda del ruolo rivestito e del gruppo sociale che vi si poteva rapportare (Kaizer 1997, 147-152; 1998, 61). Kaizer (1998, 46-56) ne individua due ruoli fondamentali: uno civico di protettore della comunità cittadina (evidente a Palmira e Dura, e che a Hatra sarebbe esemplificato dal "Gad degli Arabi" e dal Gad del sovrano), e uno tribale come nume tutelare di un gruppo familiare allargato. Sebbene questa ricostruzione possa risultare troppo schematica e alcune attestazioni di Gad non possano esservi ricondotte, come osservato dallo stesso studioso, vi si possono tuttavia inserire almeno parzialmente le attestazioni hatrene di Eracle vestito alla partica: i due Eracle/Gad citati in precedenza (H 413b e 1019) si

⁴³⁶ Si veda *infra* (6.2.3.) per l'interpretazione di questa statua con iscrizione nel contesto degli altri materiali epigrafici e archeologici rinvenuti nel santuario.

⁴³⁷ Si veda *infra* (6.2.3.) per una loro discussione più organica.

⁴³⁸ **Temenos:** tempio di Allāt, rilievo con Gad "della casa di Rap-Šamš" e forse Allāt, H 1019 (al-Salihi 1982 Fig. 1). **Tempio X:** Eracle/Gad acefalo, H 69 (Safar-Mustafa 1974 Fig. 310; Downey 2013 Fig. 46 con riferimenti). **Tempio XIII:** Eracle/Gad acefalo (al-Salihi 1990 Fig. 18); rilievo con Gad di Dimgu, H 413b (al-Salihi 1990 Fig. 21). **Porta urbana nord:** Eracle/Gad nella nicchia dell'Aquila, H 296 (al-Salihi 1980 Fig. 3).

ricollegano ai rispettivi gruppi tribali; il Gad della porta nord è invece associato a H 296, in cui due individui sono commemorati “dinanzi a Gad”. L’assenza di epiteti, in questo frangente, potrebbe essere indicativa del ruolo di Eracle/Gad quale divinità tutelare della porta e, per esteso, della comunità tutta (Foietta 2016, 248 nota 100). Alla funzione di Gad di protettore di un gruppo tribale si ricollegano anche gli Zaqīqā del rilievo rinvenuto nel Tempio XIII che reca H 410⁴³⁹: benché identificati chiaramente come Afrūtīn-Zaqīqā e ‘Edrī-Zaqīqā dal testo (H 410), dal punto di vista iconografico presentano evidenti punti di contatto con questa tipologia di Eracle/Gad, che richiama in ultima analisi la vicinanza tra Nergol, Gad e Zaqīqā in merito alle prerogative di divinità tutelari che condividono.

Un terzo gruppo di effigi presenta un’iconografia molto diversa da quella di Eracle: il dio, barbuto e con una voluminosa capigliatura, è vestito alla partica con tunica al ginocchio e calzoni; tratti distintivi sono l’ascia impugnata nella mano destra e la presenza dei tre cani (Templi I e X), ma anche di animali ctoni come i serpenti (Tempio I; Fig. 10)⁴⁴⁰. Questi è il Nergol “mesopotamico”, il cui aspetto aggressivo dimostrerebbe la continuità delle caratteristiche note per il dio nel culto più antico, malgrado nessuna di queste raffigurazioni sia accompagnata da un’attestazione epigrafica del teonimo. A questa classe iconografica appartiene anche un rilievo su altare dal Tempio II, in cui un dio barbuto e con voluminosi capelli arruffati impugna probabilmente un’ascia, che però è mal conservata, e dei serpenti (Fig. 11; Safar-Mustafa 1974 Fig. 191). Il dio è però identificato come Zaqīqā dall’iscrizione H 13, che si trova su un’altra faccia dello stesso altare (Dirven 2015, 245 nota 17 §20; 249 nota 31). Per tornare al rilievo del Tempio XIII che reca H 410 (Fig. 12), si può dire che esso testimonia la vicinanza tra i due Zaqīqā raffigurati non solo con Eracle/Gad, ma anche con il Nergol “mesopotamico”. Come proposto nel capitolo sulla Triade, Afrūtīn-Zaqīqā e ‘Edrī-Zaqīqā, pur non esprimendo l’aggressività dello Zaqīqā del Tempio II, vi sono accomunati per la barba, la capigliatura e l’abito, oltre che per il fatto di essere parte del pantheon in quanto antenati divinizzati.

Trasversale a epigrafia e iconografia, il legame tra Nergol e il cane è stato studiato a più riprese (Dirven 2009, 52-57; 2013b, 150-152). Un riesame delle attestazioni iconografiche dei cani a Hatra

⁴³⁹ Si veda il cap. 4.2.2.2.

⁴⁴⁰ **Tempio I**: rilievo di Nergol con corna, simbolo divino, e col capo sormontato da un’aquila, che impugna ascia e spada e tiene al guinzaglio tre cani. Lo accompagnano animali ctoni (scorpioni, serpenti), uno stendardo e Allāt o Atargatis in trono, dal capo pure sormontato dall’aquila, che regge nella mano sinistra un altro stendardo, e il cui trono è fiancheggiato da due leoni, mentre sulla base si distinguono due pesci (Safar-Mustafa 1974 Fig. 183; bibliografia in Dirven 2009, 54 nota 30). **Tempio X**: altare frammentario con Nergol che probabilmente tiene un cane al guinzaglio, con un secondo e forse un terzo cane sulle facce laterali (al-Salihi 1971 Pl. XXXIIIa-b e XXXIVa-b-c; Safar-Mustafa 1974 Fig. 312).

e delle relative iscrizioni può contribuire ad affrontare la questione da una prospettiva diversa.

La più celebre raffigurazione di questi animali si trova sul rilievo dal Tempio I (Fig. 10; Safar-Mustafa 1974 Fig. 183; bibliografia in Dirven 2009, 54-55 e nota 30) che raffigura Nergol che tiene al guinzaglio tre cani, colorati (procedendo dal primo piano allo sfondo) di nero, rosso e bianco. Il cane in primo piano ha al collo una campanella, mentre si distingue una coda bianca serpentiforme, uno dei numerosi simboli ctoni del rilievo. Molti hanno identificato in questi cani Cerbero, da cui il nome “*Cerberus relief*” con cui di frequente ci si riferisce al manufatto. È però chiaro che si tratti di tre cani di colori diversi anziché un solo animale a tre teste (Dirven 2009, 64): le zampe del primo e del secondo sono rispettivamente nere e rosse; quelle del terzo non sono raffigurate, probabilmente per ragioni di spazio, ma di questo terzo cane è scolpita la coda serpentiforme bianca, già menzionata. Anche Kaizer (2013a, 161 nota 4), pur con delle riserve, osserva che le attestazioni hatrene di cani, sia iconografiche sia epigrafiche, presentano con una certa ricorrenza la presenza di tre animali. Altre prove consentono di sostenere che proprio i tre cani costituiscono un tratto distintivo del dio.

Per tornare ai rinvenimenti nel Tempio X, H 73 afferma che il coperchio della cassetta per monete su cui è incisa fu fatto per Nergol. Attorno alla base, malgrado il cattivo stato di conservazione, si riconoscono tre cani ad altorilievo (Fig. 19; Safar-Mustafa 1974 Fig. 318)⁴⁴¹.

Ancora dal Tempio X proviene un piccolo cane in alabastro che indossa un collare, forse con una campanella (Fig. 20). Sulla sua base, H 72 menziona la realizzazione di “tre cani”, indicando forse che il santuario ospitava tre statuette uguali, di cui solo una ci è pervenuta (Safar-Mustafa 1974 Fig. 313). Tra le varie letture date a H 72, quella sinora considerata più plausibile è quella di Caquot (1955c, 269), ripresa da Milik, Drijvers e Dirven (2013b, 152 note 66 e 67 con bibliografia): *tltt klbn 'n' šd/rd/rm dy 'bdytyh lšt* “Tre cani; io, Šadram (?), che ho fatto per la Signora (?)”. L'identità della “Signora” dedicataria dell'offerta è dibattuta. Dirven (2013b, 152) propone un possibile riferimento ad Allāt, ma la menzione di una Signora è dubbia anche per il termine usato, *št* anziché il più comune *mrt'*. Drijvers e Dirven propongono in alternativa di leggere alla fine del testo *lš[drp']* “per Šadrafa”, ma non vi è motivo di ritenere che a Hatra fosse venerato questo dio semitico-occidentale, attestato invece a Palmira e assimilato ad Apollo (Teixidor 1979, 101-106). La principale difficoltà posta da questa lettura del testo, però, è di ordine sintattico e dipende dalla presenza del pronome relativo *dy*, che rende la struttura della frase piuttosto macchinosa. Facendo riferimento a una formula ben attestata in altre iscrizioni dedicatorie hatrene, ossia “io, PN, ho fatto ... per DN”, si può dare al testo una lettura diversa: *tltt klbn 'n' šrrmry 'bdyt w'lšt (?)* “Tre cani; io,

⁴⁴¹ Dirven (2009, 53) parla di un solo cane.

šarrar-Mār(ī), ho fatto e ...?”⁴⁴². Più precisamente, l'intero nesso *šd/rd/rmdy* può essere considerato come un antropónimo, *šrrmry* “Il mio signore ha rafforzato”, nome teoforo non ancora attestato a Hatra e in altri corpora coevi⁴⁴³. Più problematica, invece, è la rilettura dei due termini che seguono quale *'bdyt w'łšt* “ho fatto e ...?” anziché *'bdyṭh lšt* “ho fatto per la Signora (?)”. La lettura è possibile in virtù del fatto che il grafema letto solitamente <h> potrebbe essere <'>, ma la parte finale del testo è dubbia poiché *'lšt* da un lato ricorda fortemente un perfetto C di 1 s., quindi parallelo a *'bdyt*, ma non è riconducibile a nessuna radice semanticamente compatibile⁴⁴⁴; inoltre vi sarebbe una discrepanza nell'uso della *scriptio plena* <yt> per il suffisso di 1 s. del primo verbo, e invece della *scriptio defectiva* <t> per la 1 s. nel secondo verbo. L'assenza di una fotografia della quarta faccia della base impedisce di determinare se il testo possa continuare con caratteri non visibili dalle fotografie pubblicate. Malgrado le difficoltà nella parte conclusiva del testo, questa rilettura sembra comunque offrire il vantaggio di presentare una sintassi più fluida e maggiormente in linea col formulario delle altre iscrizioni dedicatorie hatrene, per cui sembra preferibile anche se provvisoria.

Dallo stesso tempio proviene anche la parte superiore di un altare anepigrafo (Fig. 21), sulla cui faccia principale una figura maschile barbata e dalla voluminosa capigliatura, con un'aquila sul capo come nel rilievo del Tempio I, tiene al guinzaglio un cane con la mano sinistra, mentre con la destra brandisce probabilmente un'ascia (al-Salihi 1971 Pl. XXXIIIa-b e XXXIVa-b-c; Safar-Mustafa 1974 Fig. 312). Le facce laterali recano con una certa probabilità altri due cani a rilievo. Il dio, chiaramente Nergol, non è abbigliato alla partica ma ha un mantello che gli copre spalla e braccio destri, mentre il corpo, di cui però non sono preservate le gambe, sembra essere nudo.

A Hatra sono attestate anche raffigurazioni di cani in numero diverso da tre. I materiali più significativi, attualmente a Istanbul, sono stati ripubblicati da Dirven (2009; 2013b). Recentemente ne è stata stabilita con certezza la provenienza dal Temenos e dall'area circostante, poiché vennero fotografati in occasione della missione a Hatra condotta da Ch. Fossey nel 1898, che concentrò le indagini in queste aree (Foietta 2018, 10-11).

Il primo è un rilievo mancante della parte sinistra, rinvenuto di fronte ai Grandi Iwan (Foietta 2018, 11 e Fig. 15), che raffigura un cane dalle fattezze piuttosto massicce con un collare, da cui forse pende una campanella (Fig. 22). L'animale è accovacciato su un podio, di fronte al

⁴⁴² La rilettura è stata discussa con il Prof. F. A. Pennacchietti (comunicazione personale, 18-01-2018).

⁴⁴³ Frase verbale composta con il perfetto D di *šrr* (G “divenire più forte; essere vero”, D “rafforzare; affermare; dire la verità”; si vedano CSD, 595 e Sokoloff 2009, 1611-1612 per le diverse accezioni) e *mr* “signore” con suffisso pronominale di 1 persona s. Il tema C di *šrr* è attestato in palmireno col valore di “decidere, stabilire, dichiarare” (DNWSI, 1194-1195). Cf. Marcato (2018, 130-131) anche per l'eventuale lettura *šrdmry* “Il mio signore è il primo”.

⁴⁴⁴ È escluso che sia il causativo della radice *lwš*, G “impastare” (DNWSI, 570), peraltro non attestato.

quale vi sono uno stendardo simile a quello del rilievo del Tempio I (Dirven 2009, 56) e un giovane imberbe con spada, asta e scudo. Il cane ha certamente valenza divina ed è oggetto di venerazione in quanto manifestazione di Nergol, esattamente come l'Aquila, Nešrā, è la manifestazione di Maren (Tubach 1986, 266-270; Dirven 2009, 57 nota 38; 2013b, 151 nota 58)⁴⁴⁵. Il giovane, armato e abbigliato alla partica, potrebbe essere un adorante o un dio. La presenza delle scarpe potrebbe identificarlo come un fedele in abbigliamento militare, che a sua volta potrebbe segnalare il culto di Nergol-Kalbā come guerriero. Tuttavia, anche lo Zaqīqā del Tempio XIII (Fig. 13; al-Salihi 1996 Fig. 3; iscrizione H 1044a *šm 'ny zqyq'*) porta delle calzature, pur avendo chiari simboli divini (corni, corona di raggi, serpenti dietro le spalle) che rimandano alla caratterizzazione di Barmaren e che invece sono assenti nel rilievo in esame. Una terza interpretazione è suggerita dai molti tratti in comune con gli Zaqīqā raffigurati sul rilievo dal Tempio XIII che reca H 410 (Fig. 12). I due hanno il medesimo abbigliamento e gli stessi attributi guerrieri del giovane del rilievo di Istanbul; l'unico tratto che li differenzia è la barba. Il rilievo di Istanbul potrebbe quindi raffigurare uno Zaqīqā, tipologicamente piuttosto affine ad Afrūṭīn- e 'Edrī-Zaqīqā, ma differenziato da questi perché imberbe. L'assenza della barba lo rende simile a Barmaren, ma, contrariamente allo Zaqīqā di H 1044a, non ne assume i tratti divini distintivi, come le corni, i raggi e il serpente. È quindi possibile che il rilievo non raffiguri una scena di adorazione di un simulacro di Nergol in forma canina, ma uno Zaqīqā parzialmente assimilato a Barmaren e accompagnato da Nergol-Kalbā. Lo stendardo potrebbe essere quello di Nergol ma anche un ulteriore elemento che lega questo Zaqīqā a Barmaren, e per esteso alla Triade. Per l'esame delle caratteristiche iconografiche si può altresì considerare la provenienza di questi manufatti da luoghi di culto diversi: il rilievo col cane dal Temenos, mentre quello con H 410 da un santuario minore. All'interno del Temenos, uno Zaqīqā barbuto non sarebbe stato ammesso perché eccessivamente connotato in senso tribale e legato a una singola famiglia; uno Zaqīqā imberbe, e quindi più simile a Barmaren, sarebbe stato più conforme alla fisionomia ufficiale del culto richiesta all'interno del Temenos.

Dall'area immediatamente a sud o sud-ovest del Temenos (Foietta 2018, 11 e Fig. 15) proviene inoltre una statuetta di dea in trono (Fig. 23) pubblicata per la prima volta da Ingholt (1954, 33-34) e riesaminata più di recente da Dirven (2013b). La dea è accompagnata da due cani, interpretati da Ingholt come leoni, il più grande dei quali porta un collare, forse con una campanella (Dirven 2013b, 147). Non vi sono elementi che rimandino a Nergol, quanto piuttosto al culto di una divinità femminile che Dirven (2013b, 152) identifica con Allāt, la stessa dea in trono del rilievo del

⁴⁴⁵ Che il cane abbia anche valenza divina è testimoniato dall'attestazione onomastica di "Bar-Kalbā figlio di 'Abed-Šamš sacerdote di Nergol capo delle guardie" in H 145. La scelta da parte del padre, sacerdote di Nergol, di dare al figlio un nome che richiama immediatamente il culto del dio dà prova della consapevolezza della posizione del cane nel pantheon (Marcato 2016a, 352-353).

Tempio I⁴⁴⁶.

Cani sono attestati anche in due rilievi, di cui solo uno è edito (Von Gall 1970 Taf. 3.4), che decoravano l'iwan 9 dell'Iwan nord, nel Temenos, e raffigurano cani che attaccano cavalli⁴⁴⁷. Non vi è un diretto legame con Nergol quanto piuttosto con Barmaren, al quale è dedicato proprio l'Iwan nord. La presenza dei cani nella decorazione architettonica potrebbe essere un altro indicatore della sua associazione con Nergol (Dirven 2013b, 151).

Dirven (2009, 65 nota 80; 2013b, 151 nota 54) segnala inoltre la presenza all'Iraq Museum di Baghdad di una statuetta inedita di cane accovacciato che indossa un collare con campanella, rinvenuto quasi certamente nel Tempio V.

Per riassumere, i tre cani sono associati al Nergol “mesopotamico” (rilievo del Tempio I; altarino del Tempio X) e, nelle testimonianze epigrafiche, a Nergol (H 73) che forse era accompagnato da un epiteto non preservato; per H 72, alla luce della sua rilettura, si può invece escludere che la menzione dei tre animali si connetta alla presenza di una “Signora”, identificata da Dirven (2013b) con Allāt. La dea accompagnata da due cani nella statuetta di Istanbul, proveniente dai pressi del Temenos, potrebbe invece essere proprio Allāt; probabilmente anche la dea presente assieme a Nergol sul rilievo del Tempio I è Allāt, il cui trono però è raffigurato con due leoni ai lati⁴⁴⁸. Un solo cane rappresenta invece Nergol-Kalbā sul rilievo di Istanbul, dal Temenos, e il giovane imberbe potrebbe essere uno Zaqīqā parzialmente assimilato a Barmaren.

Questi cani portano al collo campanelle (Tempio I) o collane con un medaglione o una campanella (cane dal Tempio X con H 72; rilievo e statuetta di Istanbul). Dirven (2009, 67 nota 98) richiama l'attenzione sulle campanelle rinvenute nel Temenos e su cui sono incise H 1009 e 1054a, sottolineando che sono oggetti troppo grandi per poter essere indossate da cani, mentre potrebbero piuttosto essere state applicate a stendardi cultuali⁴⁴⁹. È possibile che gli stendardi fossero decorati con oggetti che identificavano certe divinità, per cui le campanelle con l'iscrizione “Nergol il cane”

⁴⁴⁶ È difficile determinare se la dea in trono del Tempio I sia Atargatis, la Dea Siria delle fonti classiche, oppure l'araba Allāt; si veda la discussione in Kaizer (2013a). L'identificazione della statuetta di Istanbul quale un'effigie di Allāt è sicuramente corretta, ma alcune delle prove epigrafiche e iconografiche citate dalla studiosa in qualità di paralleli utili a dimostrare questa identificazione necessitano di essere riviste. Ad esempio, non è certo che il rilievo proveniente dal Tempio V e che raffigura Allāt in compagnia di un personaggio barbuto e vestito alla partica (Safar-Mustafa 1974 Fig. 225) raffiguri Allāt e Nergol: il personaggio maschile non presenta attributi divini distintivi, impugna una spada anziché un'ascia e, pur essendo associato a serpente, sembra che il rettile venga trafitto dalla spada, un atto di cui allo stato attuale delle ricerche non è possibile cogliere il significato. Dirven, inoltre, interpreta l'Eracle “classico” abbigliato alla partica che si accompagna a una dea, probabilmente Allāt, su un rilievo (al-Salihi 1982 Fig. 1) dal tempio di Allāt nel Temenos, come una forma di Nergol. Come si è detto in precedenza, però, il dio è identificato dal testo corrispondente (H 1019) come “Gad della casa di Rap-Šamš”. Inoltre, la rilettura di H 72 esclude che i tre cani citati nel testo siano legati a una “Signora” identificata da Dirven (2013b) con la stessa Allāt.

⁴⁴⁷ Dirven (2013b, 151) indica che il rilievo pubblicato da Von Gall raffigura cani che attaccano dei bovini.

⁴⁴⁸ Per la discussione del legame tra Nergol e Allāt si veda il cap. 4.3.

⁴⁴⁹ Delle altre campanelle rinvenute nel sito non sono note le misure.

avrebbero potuto essere rappresentative di questa forma di Nergol⁴⁵⁰. È di importanza altrettanto grande il legame tra alcuni di questi cani e gli stendardi, come attestano il rilievo del Tempio I e quello di Istanbul. Dirven (2009, 56) nota la somiglianza tra gli elaborati stendardi di questi due rilievi; in particolare, quello del Tempio I, raffigurato più nel dettaglio, presenta sul medaglione superiore un dio con una corona di raggi solari e un crescente dietro le spalle: è certamente un richiamo alla presenza di Maren/Šamš, cui fanno riferimento anche le aquile che sormontano il capo di Nergol e della dea in trono nel rilievo del Tempio I⁴⁵¹.

6.2.3. Molteplicità e liminalità

La fisionomia di Nergol a Hatra è fortemente improntata alla compresenza di svariati aspetti dello stesso dio e alla molteplice interazione di alcune sue caratteristiche o attributi, anche in connessione con altre divinità (Maren/Šamš; Barmaren; forse Allāt). In particolare, l'iconografia, esattamente come le sue attestazioni epigrafiche, dà prova di una molteplicità di connotazioni del dio, non riconducibili a uno sviluppo lineare del suo carattere e della sua percezione da parte degli abitanti di Hatra.

Il Nergol “mesopotamico”, barbuto, con capelli arruffati e accompagnato dai cani, sembra avere un carattere eminentemente aggressivo e incutere timore. È possibile immaginare questo tipo iconografico come la raffigurazione di un Nergol “capo delle guardie”, guerriero, minaccioso e preposto non solo all'oltretomba, ma anche all'inflessibile amministrazione della giustizia.

Al contrario, l'iconografia di Nergol assimilato a Eracle indica connota diversamente il dio. Eracle, che non è mai associato ai cani, è di aspetto meno evidentemente ctonio e minaccioso. Le raffigurazioni dell'Eracle classico sono talvolta accompagnate dal titolo “capo delle guardie”, ma Eracle è una divinità più spiccatamente tutelare, sia nelle vesti di Gad, quindi vestito, sia laddove abbia tutti i tratti dell'iconografia classica: è per esempio attestato anche nell'Edificio A, quindi forse era percepito come dio tutelare della famiglia e del contesto privato. In questa veste di protettore, Eracle/Gad poteva avvicinarsi iconograficamente anche a Zaqīqā laddove questo fungesse da protettore di un gruppo tribale o di una famiglia (si veda il rilievo dal Tempio XIII).

È anche significativo che a Nergol o Eracle possa essere associata l'aquila, che può essere appollaiata sul capo come un diadema o apparire come divinità a sé stante. L'aquila sormonta il

⁴⁵⁰ Dirven (2009, 67 nota 100) riporta anche i rinvenimenti di campanele in tombe di età arsacide a Tell Sheikh Ḥamad. In realtà questo sito non è un unicum poiché a Dura Europos, per esempio, i rinvenimenti di campanele nelle tombe sono molto più numerosi, particolarmente associati a gioielli (Foietta-Bucci 2013, 181 e nota 12). Ciò, in ogni caso, è coerente con la caratterizzazione di Nergol quale signore dell'oltretomba.

⁴⁵¹ Si nota però che da questi stendardi non pendono campanele. È possibile che il loro utilizzo fosse diverso.

capo sia del Nergol “mesopotamico” sia del Gad dal tempio di Allāt (H 1019). La sua presenza associa il dio al vertice del pantheon cittadino e può segnalare il carattere ufficiale della rappresentazione. Mentre il Gad del tempio di Allāt ha l’aquila sul capo, quello della porta nord non ce l’ha, pur essendo posizionato in un luogo di estrema importanza per l’intera città; d’altro canto, un Eracle classico nudo compare anche nel rilievo del Tempio VIII che raffigura il pantheon hatreno o “nozze divine” (Kaizer 2007, 44), il che comporta la sua assimilazione al panorama religioso ufficiale⁴⁵². Una raffigurazione ibrida, Eracle/Nergol con asta, aquila sul capo e a torso nudo ma che forse indossa dei pantaloni, è graffita nell’edificio privato noto come Bayt Ma’nu (Ibrahim 1986, 158, n°10 e Pl. 155; Venco Ricciardi 1998 Fig. 2).

L’iconografia indica che a Hatra in uno stesso luogo, sacro o meno, potessero coesistere più forme di Nergol, ciascuna delle quali era chiaramente identificabile e riconoscibile sulla base dell’iconografia e del suo contesto. Questa tendenza alla molteplicità si riscontra anche nei principali contesti archeologici in cui sono state rinvenute prove epigrafiche e iconografiche del culto di Nergol ed Eracle⁴⁵³.

Come già visto, a Nergol è dedicato il Tempio VIIIa. L’iscrizione di fondazione sull’architrave d’ingresso, H 214, afferma che nel 409 (97/8 d.C.) fu edificato per il dio un luogo sacro⁴⁵⁴ da parte dei Bani Taymu e i Bani Bēl-‘Eqab⁴⁵⁵. Dal tempio non provengono altre iscrizioni che nominino Nergol, mentre è importante il contributo dell’iconografia. Sono infatti presenti raffigurazioni dell’Eracle classico, come sul rilievo delle “nozze divine” già presentato o sull’arco d’ingresso alla cella del santuario. In quest’ultimo, Eracle partecipa a una scena di offerta assieme a rappresentanti della casa reale hatrena mentre regge un ramo di palma, tipico attributo degli offerenti (Safar-Mustafa 1974 Fig. 262). Sulla chiave di volta è scolpita un’aquila riccamente ingioiellata e affiancata da uno stendardo. Si tratta senza dubbio di testimonianze del patrocinio dato dalla casa reale alla costruzione del tempio e dell’importanza che i due gruppi tribali coinvolti avevano nel panorama sociale di Hatra. Dal tempio proviene un ricco insieme di effigi di divinità (Safar-Mustafa 1974 Figg. 263-289), tra cui probabilmente i sette pianeti (Safar-Mustafa 1974 Figg. 268-274), divinità guerriera (Safar-Mustafa 1974 Figg. 265, 282, 283, 285) e Allāt in trono (Safar-

⁴⁵² L’abrasione della superficie della stele non permette però di vedere se sul capo di questo Eracle vi fosse o meno un’aquila.

⁴⁵³ L’abbondanza delle raffigurazioni di Nergol, soprattutto quale Eracle, ha portato, nel corso degli studi, a proporre l’identificazione dei Templi I, VII, VIIIa, IX, X e XI come santuari di Nergol (Jakubiak 2013, 103).

⁴⁵⁴ Il termine iranico che designa il santuario, ‘rz’, significa “edificio” (Greenfield 1988, 138 nota 22) e non è correlato all’aramaico *rāzā* “segreto, mistero”, che alluderebbe a un edificio deputato a culti misterici (si veda, per esempio, Vattioni 1981, 44 nota 152, con bibliografia; per il termine in siriano, si vedano Ciancaglini 2008, 252-253 e Sokoloff 2009, 1424). Cf. “*cedar (strong shrine)*” recentemente proposto da Lipiński (2016, 238).

⁴⁵⁵ I due gruppi tribali sono menzionati congiuntamente anche in H 293, in riferimento alla costruzione di una tomba.

Mustafa 1974 Fig. 266), e una coppa in calcare di utilizzo rituale (Safar-Mustafa 1974 Fig. 291).

Ancora più interessante per lo studio di Nergol a Hatra è il corpus epigrafico e iconografico del Tempio X, dal quale provengono H 70, 71, 72 e 73, in cui il dio è menzionato direttamente o tramite allusioni. Come visto in precedenza, H 70 è incisa su un piatto in rame, dedicato a “Nergol il cane”; H 71, incisa sulla base di una statuetta in alabastro di cui sono preservati solo i piedi e la parte inferiore di una mazza, commemora il fedele dinanzi a “Nergol il cane” e consente l’identificazione di Nergol con Eracle; H 72, inciso attorno alla base della statuetta di un cane, non menziona direttamente Nergol bensì tre cani: in seguito alla rilettura, il testo recita *tltt klbn ’n’ šrrmry bdyt w’lšt* “Tre cani; io, Šarrar-Mār(ī), ho fatto e ...?” ed è così esclusa la possibilità che si riferisca ad Allāt (Dirven 2013b, 152); H 73 indica che il coperchio di cassetta per monete su cui è incisa, con tre cani ad altorilievo attorno alla base, fu fatto per Nergol.

Nel Tempio X si riscontrano anche le tre tipologie iconografiche descritte in precedenza (Dirven 2013b, 151 nota 46): l’Eracle classico (Safar-Mustafa 1974 Figg. 303, 311, 315, 319), l’Eracle vestito/Gad (Safar-Mustafa 1974 Fig. 310) e il Nergol mesopotamico (al-Salihi 1971; Safar-Mustafa 1974 Fig. 312). L’Eracle classico su altare (Safar-Mustafa 1974 Fig. 303) è affiancato da uno stendardo con un dio solare, simile a quelli del rilievo di Istanbul e del rilievo del Tempio I. Malgrado le analogie, vi sono delle differenze nel numero e nella disposizione degli elementi applicati all’asta, le quali non possono essere ricondotte a fattori esclusivamente estetici ma dovevano avere un preciso significato religioso. Vanno altresì considerati i contesti di rinvenimento (Temenos e due diversi santuari minori), che plausibilmente intervengono in modo altrettanto significativo nell’interpretazione di questi oggetti culturali, ciascuno dei quali doveva essere contrassegnato da un’associazione precisa e riconoscibile non solo con una divinità in generale, ma probabilmente con un suo singolo aspetto.

Un altro significativo gruppo di iscrizioni e statue è quello della porta urbana nord (Fig. 24). Tutte le iscrizioni qui rinvenute citano Nergol “capo delle guardie”. H 295, un testo commemorativo, è incisa all’interno della nicchia che ospita una statua monumentale di Eracle. La vicinanza tra il testo e la statua ha contribuito a determinare l’identificazione tra Nergol ed Eracle. H 339, su un altare rinvenuto di fronte alla nicchia, menziona il solo “Nergol capo delle guardie”. H 342 invece attesta il dio tra i promulgatori dell’editto che decreta la pena capitale per le cantrici che si allontanano dal tempio e per chiunque le aiuti nella fuga; il testo legale è inciso su una lastra al di sotto di un rilievo con un’aquila, mentre accanto è stata rinvenuta una scultura di Eracle/Gad di ridotte dimensioni. La disposizione spaziale è eloquente: la porta nord, identificato come l’accesso principale alla città, si compone di vari ambienti, il più ampio dei quali, delimitato dal barbacane che dà sull’esterno e dalla muratura principale, ospitava i rinvenimenti citati (Foietta 2016, 244-246

con bibliografia); l'Eracle classico, a grandezza naturale, era ben visibile da chi accedeva all'ambiente per uscire dalla porta; l'Eracle/Gad, l'editto con l'aquila e l'altare, invece, disposti lungo la parete perpendicolare a quella del primo Eracle, erano immediatamente visibili a chi entrasse in città. In entrambi i casi, le iscrizioni si riferiscono a Nergol "capo delle guardie". Il dio aveva qui una chiara funzione protettiva ed era deputato alla tutela della porta in quanto area di passaggio, di confine e connessa all'amministrazione della giustizia (Foietta 2016, 247-249). Emerge anche in questo caso la molteplice caratterizzazione del dio: l'Eracle/Gad, a fianco di un editto e dell'aquila di Maren/Šamš, richiama la dimensione più ufficiale del culto, certamente legata strettamente alla vita religiosa nel Temenos. L'Eracle classico, pur mantenendo la designazione "Nergol capo delle guardie", non ha invece elementi evidenti che lo connotino in senso ufficiale.

Un paragone può essere istituito con la porta urbana orientale (Fig. 25; Foietta 2016, 244 e bibliografia). Da qui provengono H 433, iscrizione dedicatoria sul muro nord della corte principale della porta est che menziona semplicemente Nergol, e una statua monumentale di Eracle classico, nella corte minore della porta. Queste non sembrano correlate. L'iscrizione si trova sulla parete di fronte alla cosiddetta nicchia dell'Aquila, dove un rilievo dell'Aquila sormonta un testo legale (H 343) esattamente come nella porta nord. In questa nicchia però non è stato rinvenuto un Gad come nell'altra porta. È possibile che "dinanzi a Nergol" (H 433:3) si riferisca a una statua di Gad non ritrovata, che effettivamente sarebbe stata posizionata in linea con l'iscrizione, sulla parete opposta. In tal caso, la vicinanza tra l'Aquila e l'ipotetico Eracle/Gad avrebbe nuovamente costituito un richiamo al vertice del pantheon. In prossimità dell'Eracle della corte minore è stata rinvenuta una statua di sacerdote⁴⁵⁶, interpretato da taluni come Našru, signore di Hatra, con un'aquila riccamente ingioiellata. Forse anche questo potrebbe essere un indicatore della vicinanza di Eracle/Nergol alle somme divinità del pantheon.

Nergol/Eracle è stato descritto anche come un dio che presiede a contesti che si possono definire di confine e liminali (Dirven 2009, 59). Le sue prerogative ctonie lo pongono sulla soglia della sfera oltremondana, ed è questa la ragione per cui i Templi minori, dove la presenza di Nergol ed Eracle è particolarmente significativa, sono stati identificati come luoghi deputati alla commemorazione degli antenati anche per mezzo di pasti rituali (Dirven 2005a). Alle dipendenze del dio vi sono i cani, che in ambito iranico guidano il defunto; Nergol è altresì connesso allo spirito dei defunti e dei sogni Zaqīqā, che a sua volta si configura come un'entità che permette il contatto tra mondi solitamente separati. Come si è già detto⁴⁵⁷, Zaqīqā è associato anche a Barmaren in virtù della sua

⁴⁵⁶ Conservata al museo di Mosul e distrutta nel marzo 2015.

⁴⁵⁷ Si veda il cap. 4.2.4.

competenza in ambito onirico. Si possono stabilire in tal modo reciproci richiami tra queste divinità, che rimandano in ultima analisi alla capacità di mettere in comunicazione mondi differenti. Proprio riguardo a questo aspetto, si può fare riferimento ai testi legali rinvenuti nel sito (Kaizer 2006): H 336 e 343, due copie dello stesso testo, affermano che “su consiglio del dio” si decreta la pena capitale per chi commetta un furto in città; H 342 assegna invece proprio a Nergol “capo delle guardie” il ruolo di massimo legislatore. I testi non specificano se tali messaggi, validi per l’intera comunità, siano stati recapitati tramite sogni; è comunque significativo che Nergol comunichi la sua volontà direttamente alle autorità in H 342, mentre per H 336 e 342 non è noto se il dio menzionato all’inizio sia effettivamente Nergol o non si intenda piuttosto il capo del pantheon Maren.

Il legame di Nergol con Barmaren è già stato in parte discusso⁴⁵⁸; se ne riprendono qui, sinteticamente, alcuni tratti. L’ipotesi che i due teonimi corrispondano alla medesima divinità è stata avanzata in relazione alle informazioni apportate da H 81, un’iscrizione dedicatoria nel Tempio XI in cui Nergol “capo delle guardie” sostituisce Barmaren dopo la menzione di Maren e Marten. Secondo Hoftijzer (1968, 52), sulla base di questo testo Barmaren sarebbe stato un epiteto di Nergol. È indubbio che Nergol e Barmaren condividessero anche altre sfere d’azione, ossia l’ambito giuridico e quello ctonio, ma la differenza nella concezione tra i due emerge in modo evidente se si analizzano le rispettive attestazioni nel Temenos. Come anticipato (2.1.1.5.), il Temenos ha restituito quasi esclusivamente attestazioni del teonimo Barmaren; inoltre, le due sole attestazioni di Nergol “capo delle guardie” provenienti dall’area sacra possono essere considerate non determinanti per una discussione in merito. H 145 attesta l’esistenza di un sacerdote di Nergol “capo delle guardie”, ‘Abed-Šamš, e anche la sua decisione di chiamare il proprio figlio Bar-Kalbā, un nome che si ricollega evidentemente al culto del dio⁴⁵⁹. È evidente che essere sacerdote di Nergol non equivaleva a essere sacerdote di Barmaren, altrimenti anche la scelta onomastica sarebbe stata presumibilmente differente. La seconda iscrizione, H 279a-c, è certamente una dedica di natura privata “dinanzi a Nergol capo delle guardie”, sulla pavimentazione dell’Iwan Gemello nord. Questa, per via del suo carattere non ufficiale, potrebbe essere il frutto della devozione personale di fedeli che riconobbero in Barmaren il più familiare Nergol. Rifacendosi ancora una volta alla concezione della Triade hatrena quale costruzione elaborata dal potere centrale, queste attestazioni possono testimoniare la supremazia del teonimo ufficiale Barmaren su Nergol, che sarebbe stato riconoscibile grazie ai tratti iconografici distintivi visti in precedenza ma che non sarebbe stato identificato col teonimo Nergol. I fedeli che accedevano al Temenos potevano riconoscere in Barmaren non solo il figlio del signore del mondo divino di Hatra, ma anche il dio

⁴⁵⁸ Si veda il cap. 4.2.4.

⁴⁵⁹ Si veda la nota 445.

più prossimo alla loro devozione e al loro background culturale⁴⁶⁰.

Riprendendo considerazioni già esposte, è possibile anche riconsiderare la natura della connessione tra Marten e Allāt, in parallelo a quello tra Barmaren e Nergol. Questo legame, proposto cautamente da Dirven (2013b, 152), è stato ricontestualizzato alla luce del riesame di alcune evidenze epigrafiche e iconografiche⁴⁶¹. Invece, la statuetta di divinità femminile in trono e accompagnata da due cani, rinvenuta in prossimità del Temenos e conservata a Istanbul (Dirven 2013b), potrebbe essere un'effettiva raffigurazione della dea accompagnata da due manifestazioni di Nergol in forma canina. Il legame tra Nergol e Allāt necessita quindi di nuovi dati per essere approfondito.

È necessario, a questo proposito, richiamare nuovamente l'attenzione su un testo già analizzato per il legame tra Nergol, Zaqīqā e Barmaren, ossia l'iscrizione in grafia hatrena rinvenuta a Sa'dīya, 25 km a est di Hatra⁴⁶² e datata al 125 d.C. Come già visto, la prima parte si riferisce a Māralāhē, il "Signore degli dei", di cui si danno due epiteti, mentre la seconda riporta la costruzione di un'installazione culturale per "Nergol capo delle guardie, che dimora nella salina". La salina, luogo sterile contrapposto alla terra fertile in cui dimora Māralāhē, è un altro contesto dalla forte connotazione liminale, che per la sua improduttività implica anche l'assenza di vita (Dirven 2009, 59); l'origine dell'epiteto però è piuttosto oscura perché a Sa'dīya, a est di Hatra, non vi sono affioramenti di sale, che invece sono stati localizzati nella steppa a ovest della città (Foietta 2018, 81). È però certo che il testo cita una salina o un luogo con caratteristiche ambientali paragonabili⁴⁶³.

Oltre all'aspetto ctonio, il dio aveva anche quello di protettore, ugualmente in aree di confine. Tali sono le porte urbiche, per le quali è già stata sottolineata la forte presenza di Nergol o Eracle. Qui la funzione protettiva si declinava in senso civico ed era connotata in senso ufficiale grazie alla presenza dell'aquila. Inoltre, il ruolo di Nergol nell'amministrazione della giustizia in un editto, non a caso affisso nella porta urbica, illustra con efficacia tale posizione liminale: il dio promulga in questo caso una norma che regola la vita civile e religiosa della città, e quindi protegge la comunità, ma è anche dio dell'oltretomba e della morte violenta, un "capo delle guardie" che infligge la pena capitale ai trasgressori. Come già visto, accanto a questo ruolo di protettore della comunità Nergol rivestiva anche quello di protettore in contesto privato, come testimoniato dai rinvenimenti nelle abitazioni. I materiali in questione sono iconografici, sia scultorei sia graffiti, ma

⁴⁶⁰ Come già visto, anche il rilievo di Istanbul che raffigura un giovane imberbe e un cane, Nergol-Kalbā, con uno stendardo (Dirven 2013b Fig. 5) può raffigurare uno Zaqīqā parzialmente assimilato a Barmaren.

⁴⁶¹ H 72; rilievo dal Tempio V (Safar-Mustafa 1974 Fig. 225); rilievo con Eracle e Allāt dal tempio di Allāt (al-Salihi 1982 Fig. 1).

⁴⁶² Si vedano traslitterazione, traduzione e commento in Appendice (12.1.1.2.).

⁴⁶³ Si veda il cap. 10.3. per l'attestazione nella coppa magica in grafia quadrata BM 1957-9-25.1 (Levene-Bohak 2012) di *mlkh by mylh* "il re di Bī-Malīh" (righe 8-9), certamente connessa all'iscrizione di Sa'dīya.

anche epigrafici, come H 1055a, iscrizione commemorativa che si chiude con l'invocazione di Nergol capo delle guardie⁴⁶⁴.

6.3. Nergol ad Assur

Ad Assur, il culto di Nergol ha scarse attestazioni. Il teonimo è attestato nella forma *nrgwl* in A 10, testo dipinto su frammento ceramico rinvenuto in un edificio privato (Andrae-Jensen 1920, 6-7), su cui sono preservati solo i teonimi Nabû e Nergol e l'antroponimo 'Eqab-šma'; *nrgl* invece in A 14:4, iscrizione commemorativa rinvenuta tra le fondazioni di un edificio privato costruito sopra l'ingresso del tempio neo-assiro di Nabû (Andrae-Jensen 1920, 7). Qui Nergol è una delle divinità dinanzi alle quali viene benedetto e ricordato Assor-ḥannanī, assieme ad Assor, [Serū], Nanaya e Nabû; è incerto se la parte finale del testo nomini Bēl⁴⁶⁵.

I rinvenimenti archeologici sono più eloquenti e, anche in questo frangente, il Tempio A è particolarmente importante. Dalla cella proviene una stele calcarea (Fig. 26) che raffigura Eracle in posizione frontale, stante, nudo, con mazza e pelle leonina, danneggiata in corrispondenza della gamba sinistra e del volto (Andrae-Lenzen 1933, 72 e Taf. 59e; Andrae 1938, 175 e Taf. 80d; Haider 2008, 195 nota 15 con bibliografia). Un'altra effigie di Eracle, di cui è preservata solo la parte inferiore, proviene invece dall'area sud della città (Andrae-Lenzen 1933, 72 e Taf. 59f). Benché la stele non rechi un'iscrizione datata, è certa la sua attribuzione al periodo arsacide. La presenza di Eracle nel Tempio A è in linea con il rinvenimento di effigi di questo dio nei santuari minori di Hatra, ma il contesto archeologico di questo rinvenimento di Assur se ne differenzia. Il Tempio A, infatti, non ha restituito altre immagini divine; inoltre, è stato proposto che nel periodo arsacide vi si praticasse invece il culto di Eracle, identificato con Melqart (Andrae-Lenzen 1933, 72; Andrae 1938, 175) e con Nergol (Aggoula 1985, 9-10; Haider 2008, 195), laddove in età post-assira il piccolo santuario fungeva da sacello di Aššur (Radner 2017, 85-90).

Il rinvenimento della sola stele di Eracle/Nergol nella cella è indicativo del fatto che molto probabilmente in età arsacide ne venisse effettivamente officiato il culto. Questo doveva convivere con quello di Assor e Serū in modalità analoghe a quelle che dovevano verificarsi nel Temenos di Hatra, dove oltre ai santuari delle massime divinità del pantheon furono edificati anche altri templi. L'area sacra di Assor e Serū è dominata dalla presenza dell'enorme santuario e della ziggurat di Assor. Anche le altre strutture templari presenti, come il *Peripteros* e il *Freitreppenbau*, pur non

⁴⁶⁴ Pennacchietti (1998, 283) la interpreta come "un'invocazione al dio Nergol, indicato come custode della città di Hatra".

⁴⁶⁵ Si veda il cap. 5.2. per una presentazione di questo testo.

essendo esplicitamente destinate al culto di Assor, vi si ricollegano: il *Freitreppenbau* in particolare avrebbe potuto fungere da tempio inferiore rispetto alla ziggurat, come suggerito dall'iscrizione A 7. Haider (2008, 195) ipotizza che il Tempio A fosse stato dedicato a Nergal già in età neo-babilonese e che il rinvenimento della stele di Eracle comprovi la continuità di questo culto⁴⁶⁶.

Alla luce del ruolo ricoperto da Eracle/Nergol a Hatra, specialmente quale protettore e guardiano delle porte e delle aree di confine, l'Eracle del Tempio A di Assur avrebbe potuto vigilare sull'accesso alla grande area sacra. Non è infatti difficile immaginare per Eracle/Nergol una funzione di dio tutelare, che, allo stesso modo dell'Eracle hatreno, era posto a fianco delle massime divinità del pantheon cittadino (Radner 2017, 87). In termini più generali, l'ingresso sud sembra essere stato un luogo di particolare importanza, visti gli altri rinvenimenti effettuati in quest'area. Dalla corte della porta (Fig. 27) provengono stele di signori di Assur: una ritrae Rhet-Assor (A 4) ed è datata all'anno 324 (12/3 d.C.), mentre l'altra, non datata, raffigura un personaggio ignoto ma certamente imparentato con un signore della città (A 3a-b). Dall'esterno della porta invece proviene un'altra stele con un'iscrizione molto danneggiata (Aggoula-A 5). Nelle prime due si osserva l'utilizzo di convenzioni artistiche tipicamente assire, come la visione di profilo e i simboli astrali posti vicino al capo del personaggio raffigurato, nonostante questo sia sempre abbigliato alla partica; la terza invece adotta la convenzione partica della visione frontale, ma con esiti artistici assai modesti (Andrae-Lenzen 1933, 105-106 e Taf. 59a-b-c-d; Aggoula 1985, 8-10). Inoltre, dallo stesso Tempio A proviene una statua molto frammentaria del signore Nabû-dayyān (Andrae-Lenzen 1933, 106-107 e Taf. 59e; Aggoula 1985, 9), sul cui piedistallo vi è l'iscrizione A 1, datata all'anno 440+[...] (128+[...] d.C.). Andrae-Lenzen propongono che la collocazione originaria della statua fosse all'interno della porta stessa, visto il rinvenimento di uno zoccolo compatibile con il basamento della statua.

Come visto per le porte di Hatra, l'accesso sud all'area sacra di Assur era quindi un'area di confine posta sotto la protezione di Eracle/Nergol, che amministrava le sue funzioni di guardiano dal sacello posto nei pressi della porta e che originariamente era dedicato ad Assor stesso; inoltre, l'ingresso beneficiava del patrocinio dei signori della città, che come a Hatra legavano strettamente il loro ruolo politico al culto. In un contesto simile a quello hatreno, seppure non del tutto analogo, Nergol/Eracle vede confermate le proprie prerogative di guardiano e protettore.

⁴⁶⁶ Cf. invece il cap. 10.1. per il ruolo del Tempio A come tempio di Aššur dalla metà del VI sec. a.C. (Radner 2017, 85-90).

6.4. Nergal e Nerig presso i Mandeï

Nella letteratura religiosa e magica dei Mandeï, il teonimo Nergal assume la caratteristica forma Nerig (*nyryg* oppure *n'ryg*). Furlani (1948, 136) suggerisce che l'apocope di <l> potrebbe essere connessa a un'etimologia popolare per cui si sarebbe interpretata l'ultima sillaba come il termine per “dio”⁴⁶⁷; l'apocope delle consonanti liquide (<l>, <m>, <n>, <r>) è altresì attestata nei testi mandaici su coppa e amuleto metallico (Abudraham 2017, v), ma al momento non vi sono prove decisive riguardo all'origine della forma mandaica del teonimo. Furlani (1948, 136) sottolinea altresì i paralleli con la trascrizione biblica (LXX) Νηριγλίσαρος del nome del sovrano Neriglissar (Nergal-šarru-ušur) e col siriano Nerīg, sottolineando che la forma del teonimo quindi non debba essere interpretata come una peculiarità esclusivamente mandaica. È altresì attestata una forma con <l> finale, *n'rg'yl*, cui si aggiunge *nrgl* in Teodoro Bar Kōnī. La questione delle diverse grafie sarà ripresa relativamente alle attestazioni in questo autore di lingua siriana e alla possibile compresenza di almeno due forme del dio nella Babilonia sasanide (*infra*, 6.4.3.).

6.4.1. Il demone Nerig

Nerig è attestato innanzitutto nelle sequenze di esseri demoniaci da neutralizzare, assieme ai pianeti. Nell'amuleto Leroy (Caquot 1972), di provenienza ignota, Nerig è attestato in una di queste liste (r. 30'). Una lista non canonica ricorre nel München-Bleirole (II: 19-21): *nn'y wmsyh' wbyl wnyryg wdlyb't wkyw'n w'mbr'* (...) “Nanay, Mšiha, Bēl, Nerig, Dlibat, Kewan e l'Ariete ...”⁴⁶⁸. Nello stesso amuleto, Nerig è anche attestato in connessione con un demone che ha il titolo di *gzyr'bt*: *bgzyr'bt h d-byt' nyryg* “per il capo dei *visir* della casa di Nerig” (riga 74). Si riconosce il suffisso iranico *-bt*, attestato a Hatra nella grafia *-pt*, “signore, capo”; per il problematico *gzyr'*, “*visir*”, si veda l'Appendice⁴⁶⁹.

Anche nell'amuleto de Vogüé (Lidzbarski 1909) Nerig è uno dei demoni, opportunamente posti sotto giuramento, che rafforzano i “nodi” posti a protezione del cliente Pir Nukrāya bar Abandukht (righe 240-261). Nerig qui è attestato in un terzetto *byl wnyryg wkyw'n* “Bēl, Nerig e Kewan” (righe 248-249); la sequenza *byl wnbw wn'ryg* “Bēl, Nabû e Nerig” è invece testimoniata

⁴⁶⁷ Si veda anche la relativa voce del *Comprehensive Aramaic Lexicon* (<http://cal.huc.edu/>; ultimo accesso: 02-01-2018).

⁴⁶⁸ Due passi sono riportati in Appendice (12.2.3.). Comunicazione personale di Ch. Müller-Kessler (10-06-2018).

⁴⁶⁹ Un'alternativa potrebbe essere “capo del dragone”, cf. *gwyhr /gōzihr/* o */gōčihr/* (Durkin-Meisterernst 2004, 166b “*dragon, eclipse*”); cf. anche *Gōzihr (gwyhl)* “*the Dragon (astrological)*” in MacKenzie (1971, 37). Tuttavia, non vi sono connessioni tra Nerig e dragoni, anche se questi sono attestati sia nel contesto iranico sia in mandaico, nel *Ginzā* e in incantesimi ad esempio *lryš tws t'nyn' q'yymn' n' m'lk' d-'l'hy' wd'y'n' rb' d-'styr't* “*I stand upon the head of Tus, the dragon, I am the king of the gods and the great judge of the goddesses*” (DC 26: 542-4 = *Qmaha d-Bit mišqal ainia* “Incantesimo per il sollevamento degli occhi”; DC 40: 556-8; Morgenstern-Ford 2017, 220).

in due coppe della collezione Moussaieff (M24:13; M45:12) che duplicano lo stesso testo (Morgenstern 2012, 167), come nell'amuleto inedito BM 134700c:7 (Müller-Kessler-Kessler 1999, 68). Nello *Scroll for the Exorcism of the Eyes*, Bēl, Nabû e Nerig sono posti sotto giuramento per sconfiggere il malocchio e allontanarlo da colui che ne è afflitto (Drower 1938a righe 476-477; 557); i tre sono attestati nelle medesime vesti anche nella *Phylactery for Rue* (Drower 1946, 325,12). Un altro amuleto (BM 132948a:124-127) testimonia invece il legame di Nerig con Kewan: 'srt' ln ryg wkyw'n bmrkb'twn 'pktynwn wlytyynwn bb'rzy' d-ms'n'ywn d-lygr'ywn "ho legato Nerig e Kewan ai loro carri celesti; li ho rovesciati e li ho appesi con le cinghie dei sandali dei loro piedi" (Müller-Kessler-Kessler 1999, 79).

Nerig compare inoltre nel *Book of Black Magic*, esemplificando un caso di corruzione del materiale originario. L'incantesimo n°28 (Drower 1943, 169; 181) inizia con la formula 'pyk byl mn b'byl wnyryg mn p'ršwp' (...) "Rovesciato è Bēl di Babilonia; (rovesciato è) Nerig di Borsippa!; (...)", che prosegue associando altri demoni-planeti a toponimi. Come già osservato nell'edizione (Drower 1943, 169 nota 1), p'ršwp' "volto, aspetto" è una forma corrotta per il toponimo Borsippa, che del resto è regolarmente associato a Nabû anziché a Nerig; cf. l'incantesimo n°27 della stessa serie 'pyk byl mn b'byl 'pyk 'nbw mn bwršyppy 'pyk nyšr' mn k'šk'r "Rovesciato è Bēl di Babilonia; rovesciato è Nabû di Borsippa; rovesciato è Nešrā di Kaškar; (...)" (Drower 1943, 168; 181; Greenfield 1984, 81-82).

L'amuleto dal Khuzistan (Greenfield-Naveh 1985) dà informazioni più precise sulla caratterizzazione del demone. L'incantesimo d:14-16, nella lista dei pianeti e dei segni zodiacali che devono essere "confusi e respinti" (Greenfield-Naveh 1985, 100-101)⁴⁷⁰, afferma: "confusi e respinti la forza, l'arma e il ferro di Nerig", chiaramente aggressivo e guerriero.

La fisionomia di Nerig quale guerriero è ben definita anche nella letteratura religiosa. Il *Qulasta*, o *Canonical Prayerbook* (Drower 1959), riporta al §225:9 nyryg m'ry' z'yn' wqr'b' "Nerig, il signore dell'arma e della guerra"; un'espressione analoga è attestata nella *Phylactery for Rue* (Drower 1946, 325,12/7-326,1/1⁴⁷¹) wbnryg m'ry' h'yl' wz'yn' "e per Nerig, signore della forza/dell'esercito e dell'arma", mentre un passo successivo dà la formulazione più estesa wbnryg m'ry' h'yl' wz'yn' wqr'b' "e per Nerig, signore della forza/dell'esercito, dell'arma e della guerra" (Drower 1946, 331,14; Müller-Kessler-Kessler 1999, 78)⁴⁷².

Il *Ginzā* contribuisce a questa caratterizzazione: *Ginzā Yamīnā* III 112:21-22 = Lidzbarski

⁴⁷⁰ Si veda il cap. 2.2.3.3.

⁴⁷¹ Si adotta la numerazione usata in Müller-Kessler (1999d): numero di pagina, numero di riga/numero parola.

⁴⁷² Si veda anche la trattazione del passo nel cap. 7.3.

1925, 124⁴⁷³ dichiara “a Nerig assegnarono l’arma per far guerra nel mondo”. In altri passi Nerig parla in prima persona e afferma il suo predominio sugli altri pianeti: “Nerig disse loro: ‘non c’è alcun dio che sia di più alto rango e più forte di me’. Egli rivolge ininterrottamente spada, sciabola, guerra, assassinio, fame, dolore, battaglia e persecuzione contro i suoi fratelli. In tutta Tibil [la terra], nei suoi quattro angoli, egli ogni giorno reca loro tumulto di guerra.” (*Ginzā Yamīnā* IX/1 230 = Lidzbarski 1925, 231; passo ripreso in IX/1 232 = Lidzbarski 1925, 233). Il *Ginzā* descrive inoltre i demoni che aiutano Nerig: questi “sono detti aguzzini, pretaglia, sacerdoti e divinatori” (*Ginzā Yamīnā* I 28 = Lidzbarski 1925, 29 §197); essi inoltre distribuiscono tra gli uomini “furto e latrocinio”, facendoli divenire adoratori e sacerdoti di idoli, per poi devastarne il corpo e lo spirito (*Ginzā Yamīnā* II/1 59-60 = Lidzbarski 1925, 53 §160). A Nerig, inoltre, sono associati i cosiddetti *z’ng’y’* “portatori di campane” o “cani da guardia” (Drower-Macuch 1963, 160), guardiani della sua casa di punizione (*m’ṭ’rt’*), attraverso la quale l’anima deve transitare per essere purificata; in un manoscritto questi sono raffigurati proprio come cani (Drower 1937a, 91 Fig. 5; Furlani 1948, 137), il che potrebbe indicare un diverso sviluppo della concezione iranica del cane come guardiano benevolo dell’aldilà, che è invece attestata a Hatra⁴⁷⁴.

In virtù della sua forza e della sua natura guerriera, Nerig negli incantesimi può avere funzione positiva o negativa (Müller-Kessler-Kessler 1999, 80). Un suo ruolo decisamente positivo si riscontra nell’amuleto BM 135791 (Müller-Kessler 1998a), dove la cliente Mama, figlia di Ādurdukht e Mahdur e moglie di Šābur, alle righe 36-40 è *‘syr’ m’m’ whtym’ b’zq’t nbw wnyryg ‘syr’ whtym’ b’zq’t nn’y wšdyh* “Legata e sigillata è Mama con l’anello con sigillo di Nabû e Nerig; legata e sigillata con l’anello con sigillo di Nanay e Šadya”. La formula è costruita con due enunciati paralleli, che oppongono due coppie di demoni, rispettivamente maschili (Nabû e Nerig) e femminili (Nanay e Šadya). Šadya è di probabile origine iranica, come testimonia l’attribuzione dell’epiteto *bānūg* “Signora” (Müller-Kessler 1998a, 86).

Nerig è attestato, insieme a Nanay, anche nell’amuleto BM 135793 II (2Ab) (Müller-Kessler 2002a, 205-206), incentrato sul demone Paṭrawan Bar Zand. Mentre Nanay ha un ruolo negativo, Nerig è invece caratterizzato positivamente ed è possibile che sia incaricato di rendere inoffensivo Paṭrawan Bar Zand. Il testo si apre con un breve discorso pronunciato dal demone Paṭrawan Bar Zand, che si autodefinisce *br qry’* “figlio della sventura” (righe 1-3), e prosegue con la replica dell’essere superiore incaricato di allontanare la sventura da Māh-Ādur-Gušnasp e i figli di Šābur

⁴⁷³ Il terzo libro del *Ginzā Yamīnā* è dedicato alla creazione. La sezione in oggetto narra i tentativi del malvagio Ruha e dei suoi aiutanti di sedurre Adamo e la sua discendenza: le armi e le arti magiche atte allo scopo vengono distribuite tra i pianeti e gli astri.

⁴⁷⁴ Si veda *supra* (6.2.1.). Dirven (2009, 48; 2013b, 152 nota 59) fa riferimento a Drower-Macuch (1963, 299-300) per il cane come animale sacro a Nerig nei testi religiosi mandaici.

figlio di Narsaydukht. Alle righe 14-17 Nerig dichiara 'n' nryg klyt qry' mn šwqy' wšyqpt' mn b'ny' bry't' "Io, Nerig, tengo lontana la sventura dai mercati e la piaga dai vicoli"⁴⁷⁵; alla riga 21, però, Nerig è bqry' "nella sventura"⁴⁷⁶.

L'“Occhio di Nerig” è respinto in una delle formule dello *Scroll for the Exorcism of the Eyes* (DC 21; Drower 1937b; 1938a), in cui il malocchio può assumere anche la forma dell'aggressivo Occhio di Nerig: “Inoltre, ti ho comandato solennemente e ti ho posto sotto giuramento, Occhio di Nerig, che attacca tutti i Mlakia, i nobili e i signori (*ml'ky' h'ry' wšyhry'ly'*) e li allontana dalle loro opere, dalla loro maestà, dalla loro gioia, dai loro letti⁴⁷⁷, dalle loro verghe e dal loro potere, e li ristabilisce ancora nei loro luoghi” (Drower 1938a righe 729-733).

Nerig è un demone negativo anche nell'amuleto inedito BM 1993,0128.3a:14-15: *kbyš n'rg'yl ml'k' [q] šyš'ywn d-kwlhwn kwry'* “Calpestato Nar(i)gel-Mlaka, il più antico di tutti gli Ekuria” (Müller-Kessler-Kessler 1999, 80). La grafia *n'rg'yl* testimonia con tutta probabilità dell'assimilazione di Nerig a un Mlaka tramite l'apposizione del comune suffisso -Il o -El⁴⁷⁸.

Un ulteriore aspetto del dio si evince dall'associazione con il demone Birqā nelle coppe Segal 2000 n°079M:8 e Dehays n°63:11, che duplicano lo stesso testo (Morgenstern 2011). Birqā “fulmine” è stato identificato come un demone atmosferico: “Birqā di Guznāyā” è attestato in amuleti mandaici e nel *Libro degli scoli* di Teodoro Bar Kōnī⁴⁷⁹ (Müller-Kessler-Kessler 1995). L'associazione con un demone del fulmine è stata connessa all'attestazione nella “Grande lista di demoni” BM 132947+:145' di *nw'r nryg* “luce (?) di Nerig” e interpretata come un possibile riferimento all'antica connotazione di Nergal come divinità della luce (von Weiher 1971, 73-76; Müller-Kessler-Kessler 1999, 79). L'argomentazione di von Weiher però fu fortemente criticata da Lambert (1973, 356), il quale reputò gli epiteti adottati dal primo a sostegno della sua tesi troppo generici e applicabili anche ad altre divinità del pantheon sumerico e accadico.

6.4.2. Nerig e toponimi

L'esistenza di culti locali di Nergal, o Nerig, nell'epoca della redazione delle liste da parte della comunità mandaica è documentata grazie alle attestazioni del teonimo in unione a vari toponimi. Questo fenomeno non è sempre stato riconosciuto: ad esempio, l'attestazione *n'ryg d-z'mbwr* nella

⁴⁷⁵ Il passo parallelo, attestato nell'amuleto BM 134720 (2Ca), vede Bēl e Nerig con le stesse funzioni (Müller-Kessler-Kessler 1999, 80).

⁴⁷⁶ Forse grafia difettiva di *qyry'* “*mishap, strife, accident (...)*” (Drower-Macuch 1963, 412).

⁴⁷⁷ Drower (1938a, 16 nota 2) discute ma non traduce *b'styrgwn* “i loro letti”; si veda *b'ystyrq'* in Drower-Macuch (1963, 49).

⁴⁷⁸ Si veda anche *infra* (6.4.3.).

⁴⁷⁹ Si veda il cap. 10.3. per un approfondimento.

coppa Gordon 1937 O:9,14⁴⁸⁰, proveniente da Kutha, è tradotta nell'*editio princeps* “*Nergal of the wasp*”⁴⁸¹. Müller-Kessler-Kessler (1999, 79) propongono *z'mbwr* e reputano inverosimile che si tratti del termine mandaico per “vespa” o “calabrone”, poiché, dato che Nerig è preceduto da *'str' d- 'k't* “Ištar di Akkad”, è plausibile che anche *z'mbwr* sia un toponimo. Questa potrebbe essere la grafia mandaica del toponimo Sippar, di cui però non si conosce la fase di insediamento più tarda. È pertanto preferibile considerarlo un culto locale. Resta invece ipotetica l'integrazione del toponimo Kutha nell'amuleto BM 132948a:88-80 *wp 'g'b' bn 'ryg d-kw<t'> d-y'tyb 'l p~~wmhwn~~ pwmhyn d-tl't 'hwr't* “ed è tormentato da Nerig di Ku<tha?>, che siede agli ingressi dei trivi” (Müller-Kessler-Kessler 1999, 79).

Un altro toponimo, non ancora localizzato, è attestato nella “Grande lista di demoni” BM 132947+:220'-221' *w'syr n 'ryg d- 'tyb 'l tyl' d-by' kn'd't* “legato Nerig che siede sulla collina di Bīt Kandata” (Müller-Kessler-Kessler 1999, 79). La lettura è stata rivista di recente alla luce di un parallelo nella coppa della collezione Moussaieff M154 (Morgenstern 2012, 163-164): *w'syr nyryg d-y'tyb 'l tyl' d-byt kn'ry't* “legato Nerig che dimora sulla collina di Bīt Knariata”, per la quale però non è possibile proporre un'interpretazione.

Nerig può essere inoltre associato a un fiume, come accade anche per altri demoni. Ancora la “Grande lista di demoni” BM 132947+:170' recita: *'syr nyryg d-nh'r kwpty'* “legato Nerig del fiume Kuptia” (Müller-Kessler-Kessler 1999, 79).

6.4.3. Nerig “che desidera”

Il nome di Nerig è soggetto a un peculiare fenomeno di paretimologia che dà risalto al carattere aggressivo del dio. Questo è attestato nell'amuleto della collezione Schøyen MS2087/1, recentemente pubblicato da Morgenstern e Schlüter (2016). La lamina in piombo è spezzata in corrispondenza della parte centrale del testo, ma la porzione rimasta è sufficientemente lunga e ben preservata da far capire che si tratta di un incantesimo in cui un essere superiore pone sotto giuramento diverse entità demoniache per proteggere i coniugi Babay figlio di Miriam e (A)Hatia⁴⁸² Madukht figlia di Duday (r. 47-49). La lamina riporta parte di un incantesimo più lungo, vista l'assenza di una formula introduttiva canonica e l'inizio *in medias res* con la caratterizzazione di una Lilit.

⁴⁸⁰ Ripubblicata come *MIT* n°28 e Segal 2000 n°088M. Il testo ha un parziale parallelo in *AIT* n°38. La riga 14, non letta da Gordon (1937) è tracciata sulla superficie esterna della coppa.

⁴⁸¹ Si veda anche Furlani (1948, 136-137), che propone un'associazione col demone *byldb'b'* o *b'ldb'b'*, che deriva dall'accadico *bēl dabābi* “avversario in sede legale” (Furlani 1954a, 434-435; Drower-Macuch 1963, 60).

⁴⁸² Interpretato come un nome di persona in Morgenstern-Schlüter (2016, 122).

Di alcuni dei demoni coinvolti nell'atto magico si danno il solo nome e matronimico, come “Ebay-Dēw figlio di Emba-Lilit” (r. 17-18), mentre ad altri si accompagnano informazioni più articolate, ad esempio “Martinai-Lilit, l'incantatrice, che dimora e giace in templi in rovina, e che taglia, raccoglie e divora il midollo e le membrane delle ossa e delle ginocchia degli uomini” (r. 12-16)⁴⁸³. Una delle descrizioni più accurate interessa Nerig (r. 24-30):

24. (...) m'šb'n'l'k
25. wmwmy'n'l'k ldy'l'k n'ryg d-ryg
26. dyw' d-r' gylwn lbny' 'n's'
27. [wl]d'rdqwny' bd'rdqwtwn
28. wl'lym'ny' b'lymwtn wl'ptwly'
29. bptwlwn wl'ptwl't' b'ptwly'
30. [w]ls'by' bsybwtwn (...)

“(...) Ti comando solennemente e ti pongo sotto giuramento: te, Nerig-‘che desidera’-Dēw, che desidera uomini, bambini nella loro infanzia, fanciulli nella loro fanciullezza, (uomini) celibi nel loro celibato, (donne) nubili nel loro nubilato / vergini nella loro verginità, vecchi nella loro vecchiaia (...)”

Il nome del demone, *n'ryg d-ryg dyw'* (25-26), è da intendersi come un unico nome proprio⁴⁸⁴. Il suo significato, “Nerig-‘che desidera’-Dēw”, doveva però essere chiaro perché è alla base di un gioco di parole con la radice *RGG* “desiderare”, come illustrato nel prosieguito del testo: Nerig infatti è bramoso di affliggere esseri umani di entrambi i sessi e di ogni età. Alla luce di questa paretimologia, nell'edizione del testo *n'ryg* viene interpretato in modo letterale, come un imperfetto di 3 m.s. della radice *RGG* per via del prefisso *n-* (Morgenstern-Schlüter 2016, 121). È escluso che questa sia l'effettiva etimologia del nome del demone, che deriva da Nergal, ma è possibile che già in antico esso fosse stato interpretato in questo senso e che questa paretimologia fosse nota negli ambienti scribali mandaici.

Il medesimo gioco di parole è attestato anche in un'altra fonte, di tutt'altro genere rispetto ai testi magici, e che menziona due volte il culto di Nergal. Un'ampia sezione dell'XI capitolo del *Libro degli scoli* di Teodoro Bar Kōnī (fine VIII sec.) è dedicata alle eresie dei Kantei, dei Dostei e degli

⁴⁸³ Si veda anche il cap. 9.3.4.3.

⁴⁸⁴ Lo stesso fenomeno si verifica a v. 49'-51', dove a una Lilit sono attribuiti due nomi parlanti: “Hiṭurpa-Sania-Lilit, che si chiama Bganit-Ṣupnia-Lilit”. Anche Hiṭurpa-Sania è un nome proprio inseparabile: il significato letterale di Sania è “odiata” ma qui non è un aggettivo che qualifica la Lilit, perché se lo fosse si spezzerebbe il legame tra Hiṭurpa e Lilit. Il secondo nome, Bganit-Ṣupnia, gioca con le radici *BGN* e *SPY*, e significa letteralmente “Lilit che maledice e allatta”. Per l'uso del verbo *bgn* si vedano anche v. 20' e 21'. Su questa radice nelle iscrizioni di Hatra si vedano Degen (1974) e Pennacchietti (1975, 63-64). Si veda Furlani (1954a, 408) per la connessione del nome di Lilit-Ṣupnai, attestata in *Harān Gawāitā* (Drower 1953a, 6), al verbo *spy* al tema D “dare da bere”, da cui “la balia”. Questa Lilit è attestata anche nell'amuleto della collezione Schøyen MS2054/22:13 (Morgenstern-Schlüter 2016, 125).

adoratori di Nerig⁴⁸⁵ (Scher 1912, 342.6-347.21⁴⁸⁶). Questa sezione, che è possibile isolare dal resto del testo piuttosto agevolmente (Kruisheer 1993-1994, 152), descrive gruppi esponenti dello gnosticismo di area siro-mesopotamica, la cui presentazione riporta con precisione, malgrado il tono denigratorio, concetti e immagini prettamente gnostici che trovano estesi paralleli nella letteratura religiosa dei Mandei. I paralleli contenutistici, inoltre, si accompagnano a numerosi tratti lessicali e morfologici mandaici, non uniformati da Teodoro al siriano in cui è scritto il resto del testo (Pognon 1898, 233-244; Kruisheer 1993-1994, 165-167), il che comporta l'utilizzo di una fonte in mandaico per i passi che si richiamano direttamente alle scritture sacre dei Mandei (Van Bladel 2017, 21). Vi sono inoltre riferimenti precisi ai regni di Yazdgard II (439-457) e Pērōz (459-484), da cui si potrebbe evincere che la fonte utilizzata da Teodoro dovesse presentare una certa familiarità con la storia sasanide e datare al più tardi alla fine del VI sec. o all'inizio del VII (Van Bladel 2017, 18).

Il capostipite dell'eresia dei Kantei (Scher 1912, 342.6-344.29) è individuato da Teodoro non in Abele, come avrebbero affermato gli stessi eretici, ma in Golia: i Kantei quindi non sarebbero altro che discendenti dei Filistei, che avrebbero distorto la storia della sconfitta di Golia rifiutando di riconoscerne il ruolo di Davide e avrebbero celebrato in onore dell'eroe sconfitto riti che prevedevano l'adorazione di un simulacro, la rievocazione dello scontro, mutilazioni rituali, lamentazioni e offerte. I culti sarebbero stati rinnovati da un certo Baṭṭay durante il regno di Pērōz, dando vita a un movimento con tratti manichei, ebraici e cristiani. Nella descrizione della dottrina di Baṭṭay si riscontra il primo insieme di passi estratti da fonti mandaiche. I Dostei invece (Scher 1912, 345.1-347.8), movimento promosso dal mendicante Ado e dai suoi compagni, sarebbero stati noti a Mesene, quindi nella regione più meridionale dell'alluvio mesopotamico, come Mandei. Nella descrizione della loro dottrina è ancora più evidente il ricorso di Teodoro a fonti mandaiche. Segue la descrizione dell'eresia degli adoratori di Nerig (Scher 1912, 347.9-21), che sarà trattata in seguito.

Parlando dei Kantei, Teodoro afferma: “tuttavia i Caldei, avendo trovato tra i loro segni zodiacali un demone antico e riottoso chiamato Nergal (*nrgl*), chiamarono questa religione a partire dal suo nome” (Scher 1912, 343.6-9). I Caldei in Teodoro corrispondono agli Aramei di Babilonia e l'identificazione del culto con quello di Nergal, che nel testo si situa prima della riforma del movimento operata da Baṭṭay, ha lo scopo di suggellare la denigrazione dei Kantei rendendone esplicito il legame con un culto pagano della Mesopotamia centrale. La ricchezza dei dettagli sui

⁴⁸⁵ Pognon (1898) “*Nergaliens*”; Hespel-Draguet (1982) “*Nérigéens*”; Kruisheer (1993-1994) e Van Bladel (2017) “*Nerigaeans*”.

⁴⁸⁶ Traduzioni: Pognon (1898, 220-228); Hespel-Draguet (1982, 255-259 §§84-87); Kruisheer (1993-1994, 163-168); Van Bladel (2017, 123-127). Le traduzioni italiane qui proposte cercano di rispettare per quanto possibile il testo siriano.

rituali di questo gruppo impedisce di etichettarli come un semplice espediente polemico e implica la conoscenza di almeno una fonte al riguardo (Van Bladel 2017, 20). L'attestazione della forma Nergal del teonimo potrebbe essere l'indicatore dell'uso di una fonte non mandaica, in cui si tramandava il teonimo nella sua forma completa. Tuttavia, alla luce della presenza di *n'rg 'yl ml'k'* "Nar(i)gel-Mlaka" nell'amuleto BM 1993,0128.3a:14-15 (Müller-Kessler-Kessler 1999, 80; si veda *supra*) si può altresì supporre che Teodoro abbia fatto ricorso a una fonte mandaica, ma che riportava una diversa forma del nome del demone rispetto all'usuale Nerig, assimilato a un Mlaka per mezzo dell'apposizione al teonimo del suffisso -'yl.

Ben più articolato è il ruolo di Nerig (*nryg*) nella trattazione dell'origine della setta dei suoi adoratori, terza e ultima parte di questa sezione del *Libro degli scoli*. Poiché lo spirito di Caino non poteva trovare pace sulla terra, i suoi figli eressero al padre un altare e celebrarono riti funebri con la presentazione di offerte alimentari su un altare. Inoltre, gli conferirono il nome Nerig, forma contratta di *nyāḥā rā'eg* "egli desidera il riposo", proprio in riferimento al vagabondare del suo spirito. Pognon (1898, 228 nota 1) ritenne che Teodoro non avrebbe riconosciuto in Nerig la forma abbreviata del teonimo Nergal, già menzionato nel paragrafo sui Kantei, e che la formulazione della paretimologia siriana "egli desidera il riposo" sarebbe dipesa dalla mancata identificazione dei due. Questa opinione è stata ripresa da Kruisheer (1993-1994, 153)⁴⁸⁷; Van Bladel (2017, 23) fa anche riferimento all'intento evemeristico di Teodoro, che avrebbe elaborato per il teonimo una paretimologia ad hoc allo scopo di dimostrare come anche questa setta fosse costituita da idolatri.

L'attestazione di "Nerig-'che desidera'-Dēw" nell'amuleto mandaico MS2087/1 permette invece di ridiscutere queste attestazioni. La paretimologia proposta da Teodoro non dipende da un errore, né può essere considerata una sua creazione a scopo polemico, ma si può affermare che l'autore abbia attinto a una fonte che era disponibile nella Mesopotamia meridionale. La mancanza di altri paralleli impedisce di stabilire con certezza se Teodoro abbia fatto uso di una fonte mandaica anche per questa paretimologia: in questo caso, non sarebbe stata un testo sacro quanto piuttosto un repertorio di esseri demoniaci, ma è altresì possibile che questo gioco di parole godesse di una certa diffusione in Mesopotamia centro-meridionale nella tarda antichità. Alla luce dell'ampia diffusione del teonimo fino all'età sasanide e dell'attestazione di un'altra paretimologia per Nergal nel Talmud babilonese⁴⁸⁸, si può anche supporre che il tentativo di rielaborare attivamente e rendere particolarmente eloquente il teonimo Nergal/Nerig, di grande antichità ma ancora radicato nel panorama religioso, fosse un fenomeno trasversale a più comunità che convivevano nella

⁴⁸⁷ "Bar Koni was clearly not aware of this fact and provides the name Nerig with a Syriac etymology."

⁴⁸⁸ Si veda l'analisi *supra* (6.1.).

Mesopotamia sasanide, ossia, la comunità cristiana, quella mandaica e quella ebraica.

Questa paretimologia, di cui l'amuleto mandaico offre una versione ridotta e Teodoro una più estesa, ha però un carattere diverso da altri giochi di parole che pure sono attestati per certi nomi di demoni. La demonologia mandaica fa infatti ampio uso di figure di suono⁴⁸⁹ o figure etimologiche⁴⁹⁰ per conferire particolare enfasi a un certo demone e alla sua connotazione specifica, ma in questo caso si assiste a un procedimento più complesso, che ricorda l'esegesi di tipo 'atomistico' che si riscontra in numerosi commentari assiri e babilonesi (Frahm 2011, 28). Con tale tecnica esegetica si intende la prassi di analizzare un singolo teonimo, o un singolo lemma, anziché concentrarsi sull'interpretazione globale di un testo. Uno dei procedimenti attestati più di frequente è quello paretimologico, che si concentra sulla scomposizione del lemma in componenti più piccole, il cui significato può essere anche completamente slegato da quello del lemma in analisi. L'interpretazione si può basare esclusivamente sull'accadico o fare altresì uso di accadico e sumerico, anche per mezzo di speculazioni 'etimografiche', che si concentrano quindi sull'aspetto dei segni utilizzati (Frahm 2011, 70-76). La paretimologia che riguarda Nerig, esclusivamente aramaica, ha notevoli tratti in comune con quelle accadiche citate da Frahm (2011, 71), e determina una connessione tra il teonimo e un aspetto fondamentale del demone, ossia il suo carattere bramoso e aggressivo. Si osserva anche che, esattamente come in molti commentari accadici non si presta particolare attenzione all'esatto valore fonemico dei segni usati, anche la corrispondenza tra Nerig e *nyāḥā rā'eg* in Teodoro non sembra considerare la presenza di [ḥ]⁴⁹¹.

Un altro aspetto che emerge è la compresenza di tradizioni diverse riferite alla medesima divinità. Kruisheer (1993-1994, 153; 158) propone che i Kantei, identificati dai Caldei come adoratori di Nergal, e la setta degli adoratori di Nerig sarebbero stati lo stesso gruppo eretico e che la loro trattazione separata dipenderebbe dal mancato riconoscimento da parte di Teodoro di Nerig come teonimo alternativo di Nergal. Inoltre, l'offerta funebre celebrata dai discendenti di Caino ricorderebbe molto il *laufa* mandaico, il pasto rituale in onore dei defunti (Müller-Kessler 2017b, 1742-1743). La paretimologia avrebbe il compito di istituire un legame tra il rito e la presenza di Caino, che a sua volta funge da controparte di Abele, presunto capostipite dei Kantei. Van Bladel (2017, 23) osserva che il paragone istituito tra il luogo di culto dei Kantei, il *kenta*, e quello degli adoratori di Nerig avrebbe avuto ancora una volta il fine di dimostrare la derivazione di entrambe le eresie da culti pagani e idolatrici.

⁴⁸⁹ Ad esempio, per le attestazioni di Lilit-Punaqitai e Naqq 'il-Ištar (Abudraham 2014 n°1); si veda il cap. 9.3.4.3.

⁴⁹⁰ Si vedano, ad esempio, "la sua Qadišta si chiama 'spirito santo' (*rwh' d-qwdš'*)" in BM 132947+:192'-193' (Müller-Kessler 1998b; cap. 9.3.4.2.) o "le Lilit simili a cani, che dimorano nella fortezza di Kalbay" (Segal 2000 n°101M:32-33; cap. 9.3.4.3).

⁴⁹¹ Ciò, tuttavia, potrebbe dipendere dall'interferenza, nel siriano di Teodoro, della ben nota riduzione delle faringali ([ḥ]>[h] nel caso in esame) che connota l'aramaico tardo mesopotamico.

Sulla base dei dati disponibili, però, una sovrapposizione non è praticabile. Con l'utilizzo dei teonimi Nergal e Nerig, Teodoro dimostra di essersi confrontato con fonti afferenti a diversi contesti. L'intento evemeristico e polemico della presentazione è chiaro ed è altresì possibile che Teodoro considerasse Kantei e adoratori di Nerig come gruppi eretici affini, ma allo stesso tempo il riferimento a culti distinti di Nergal e Nerig non è un elemento trascurabile. Il culto di Nergal cui si riconduce l'eresia kantea, associato ai Caldei babilonesi, parla di rituali tenuti nel mese di Ab e nei successivi mesi autunnali, caratterizzati dall'adorazione di un'effigie divina, grande clamore, probabili mutilazioni rituali, uso di armi e una moderata presentazione di offerte alimentari. Il culto di Nerig, invece, pone in primo piano l'offerta di cibo su un altare e la lamentazione funebre (*bēt bāke*).

È peraltro significativo che vi sia il richiamo a un rito di commemorazione dei defunti in relazione all'antico dio dell'oltretomba. Una tradizione simile sarebbe all'origine di alcuni passi del *Ginzā Yamīnā* che polemizzano contro la pratica di offrire sacrifici a Nerig (Koch 2000, 89); la redazione del testo sacro data all'epoca islamica ma Koch propone che queste polemiche risalgano alla fase di formazione della comunità, ossia all'inizio dell'età sasanide, e che quindi riflettano l'atteggiamento di ostilità della comunità mandea contro culti di origine più antica che venivano ancora praticati in Babilonia. Se la paretimologia sul teonimo non si riscontra nei testi sacri, il riferimento a sacrifici offerti a Nerig invece potrebbe indicare che Teodoro abbia attinto a testi sacri mandaici o a fonti ad essi collaterali. Considerando come termine cronologico il regno di Pērōz, e quindi la metà del V sec., si può ipotizzare che Teodoro abbia avuto a disposizione fonti che descrivevano due forme diverse della stessa divinità del pantheon babilonese più antico, ciascuna delle quali era radicata in una specifica area geografica ed era venerata con riti diversi. Ciò non comporta necessariamente che alla fine dell'VIII sec., quando Teodoro redasse la sua opera, questi culti fossero ancora praticati. Tuttavia, Teodoro considerò appropriato fare riferimento a due forme diverse dello stesso dio e a riti diversi connessi a ciascuna di queste. Si tratta indubbiamente di un ulteriore elemento che illumina l'articolazione dello scenario religioso della Mesopotamia durante i primi secoli della dominazione sasanide.

7. Nabû

7.1. Il culto di Nabû dal II mill. a.C. alla tarda antichità

Il dio Nabû è noto in Mesopotamia a partire dal II mill. a.C. La prima attestazione databile risale all'anno 16 di Hammurabi ed è inclusa nel nome stesso dell'anno, che celebra la dedica di un trono al dio; ancora in età paleo-babilonese, il teonimo è attestato in liste di divinità, nell'onomastica e nella toponomastica. In questa prima fase è comune la grafia ^d*na-bi-um*, che ne evidenzia la derivazione dalla radice *NBY* "chiamare" (Pomponio 1978, 15; 237-238; 1998-2001, 17; Millard 1999, 607)⁴⁹².

Alla metà del II mill., parallelamente all'ascesa di Marduk, vi fu anche quella di Nabû, già dotato di prerogative in campo scribale e definito "signore della saggezza", nonché fortemente associato a Marduk in quanto membro del suo seguito. Assieme alla sua paredra Tašmētu (Löhnert 2012), Nabû conobbe un'ascesa che lo portò a essere considerato il figlio di Marduk a partire dalla fine dell'età cassita (Pomponio 1978, 238). Il santuario principale del dio divenne l'Ezida (E₂.ZI.DA) a Borsippa, che già era santuario di Marduk, ma che venne consacrato a Nabû dalla fine del II mill. (Pomponio 1978, 63-65; 1998-2001, 19). L'accresciuto prestigio di Babilonia comportò anche l'ingresso nel pantheon babilonese di culti originari di altre città tra cui Uruk; Nanaya, ad esempio, fu progressivamente avvicinata proprio a Nabû, dando luogo ad articolati fenomeni di assimilazione⁴⁹³. Come esempio della complessità di questi ultimi, si può citare l'istituzione di una vera e propria triade composta da Nanaya, Nabû e Tašmētu, attestata su un *kudurru* di Merodach-Baladan I (metà XII sec.). Nabû e Tašmētu formavano una coppia divina già dall'inizio del II mill., ma mentre in Assiria la paredra di Nabû continuò a essere Tašmētu, dal I mill. in Babilonia questa divenne Nanaya, a sua volta avvicinata a Marduk e accolta definitivamente nel santuario dell'Ezida. Tašmētu, dea della saggezza in quanto paredra di Nabû, è attestata anche come dea dalla particolare carica sensuale e pertanto del tutto simile a Nanaya. È certo che si tratti di tradizioni parallele che nel I mill. convivevano senza alcuna netta divisione. Ciò è testimoniato dalla struttura stessa dell'Ezida, che accoglieva anche elementi assiri del culto della dea, in quanto al corpo centrale, dedicato a Nabû, erano affiancati i sacelli di Nanaya e Tašmētu (Westenholz 1997, 75). Il rapporto tra Nabû e Tašmētu, inoltre, rispecchiava quello tra Marduk e Ištar di Babilonia grazie all'utilizzo dei medesimi topoi letterari negli inni dedicati a queste coppie divine (Beaulieu 2003, 186).

⁴⁹² In grafia logografica è solitamente indicato con ^dAK o ^dPA.

⁴⁹³ Si veda il cap. 8.1.

Nel I mill. Nabû divenne una delle principali divinità, in Assiria come in Babilonia. La dedica di nuovi templi al dio, anche nelle capitali imperiali assire, la ricchezza di attestazioni onomastiche e la sua presenza in formule benauguranti inserite nel corpus epistolare provano l'importanza del culto (Pomponio 1978, 77-83; 85-88; 93-97; 1998-2001, 19-20). In virtù del suo patrocinio alla scrittura, è altresì emblematico che alcuni colofoni di tavolette della biblioteca di Assurbanipal riportino dediche a Nabû (Pomponio 1978, 81). In Babilonia nel I mill. il dio ricevette epiteti di enorme prestigio quali *bēl ilī* e LUGAL.DIM₃-MER.AN.KI.A “Re degli dei del cielo e della terra” (Pomponio 1978, 64), che preannunciano la maggior popolarità di Nabû rispetto a Marduk. Il dio aveva un ruolo fondamentale nella festa dell'*akītu*: dopo aver lasciato l'Ezida e aver stazionato nel “sacello dei destini” in prossimità di questo tempio, il 6 Nisan il dio veniva condotto a Babilonia per via fluviale, dov'era accolto coi massimi onori ed era posto nell'Ezida dell'Esagila. Nabû determinava i destini del paese fissandoli sulle tavolette che a lui erano affidate; al termine della celebrazione, il 12 Nisan, il dio determinava i destini della sua città, Borsippa (Pomponio 1978, 117-132). Nabû, come si evince dall'*Enūma eliš*, ha in questo contesto un ruolo che talvolta supera in prestigio quello dello stesso Marduk/Bēl. Nabû affianca quest'ultimo quale signore dell'universo, come è anche esplicito negli epiteti riportati in precedenza, e il suo ruolo è determinante per l'abbattimento della mostruosa Tiamat, nello scontro che decreta la superiorità di Marduk. Altri testi letterari, soprattutto inni e preghiere, attribuiscono a Nabû alcuni dei 50 nomi di Marduk o prerogative del dio guerriero Ninurta, come l'uccisione dell'uccello Anzû. Si osserva però allo stesso tempo che Nabû assimilò svariati tratti da numerose divinità che gli sono associate, ma non fu protagonista esclusivo di alcun mito (Millard 1999, 608).

Per l'età achemenide e seleucide sono testimoniati consistenti restauri all'Ezida; in generale, Nabû continuò ad essere annoverato tra le massime divinità babilonesi. Anche la diffusione del teonimo nell'onomastica rimane un importante indicatore della popolarità del suo culto. In età seleucide perdurò l'associazione tra Nabû e Nanaya e, come testimoniato da Strabone (*Geographika* 16.1.7), i due divennero la coppia divina tutelare della dinastia regnante (Dirven 1999, 136-141; 145-146). Ciò dipese soprattutto dalla necessità da parte della nuova dinastia seleucide di legittimare il proprio potere e di far corrispondere a pieno titolo la propria sovranità alla concezione babilonese della regalità. Apollo e Artemide, già divinità tutelari della dinastia, vennero perciò assimilate a Nabû e Nanaya, che già rivestivano il medesimo ruolo per la casa reale neo-babilonese. Nabû a quest'epoca era già associato al pianeta Mercurio, e sulla base di questa connotazione astrale fu assimilato a Ermes nel mondo ellenistico; la sua vicinanza ad Apollo dipese invece certamente dalle comuni prerogative rispetto alla saggezza, all'arte scribale e alle capacità oracolari (si veda *infra*; Tubach 1986, 380-381).

La più antica attestazione del dio in aramaico si ritrova nel trattato di Sefire, in coppia con Tašmētu⁴⁹⁴ (Stele I A:8; Fitzmyer 1995, 42-43). <'> finale della peculiare grafia usata nel trattato, *nb'*, è interpretata come la resa di [ū], attestata nello stesso testo anche nella grafia *h'* per il pronome di 3 persona m.s. (Fitzmyer 1995, 71). Il dio è ampiamente presente anche nel corpus di Elefantina, dall'Egitto achemenide, in cui alle abbondanti formazioni onomastiche si uniscono diverse menzioni di un tempio a lui dedicato a Siene (Pomponio 1978, 219-222).

Da Palmira proviene una testimonianza eccezionale, ossia il rilievo dal peristilio del tempio di Bēl⁴⁹⁵ (Fig. 28) che raffigura una delle scene chiave dell'*Enūma eliš*. Il rilievo raffigura il mostro serpentiniforme Tiamat che viene uccisa da una freccia proveniente dalla sinistra del rilievo; Tiamat è attaccata alla sua destra da un dio a cavallo, cui seguono sei divinità in abbigliamento militare e in posa frontale, tra cui si riconoscono Bēl, Šadrafa, Eracle/Nergal e probabilmente Atargatis. La parte sinistra del rilievo, ora perduta ma descritta accuratamente da H. Seyrig al momento della scoperta, raffigurava un dio, certamente Bēl, che, su di un carro, scoccava una freccia per abbattere Tiamat. Nel dio a cavallo alla destra di Tiamat, invece, è stato identificato Nabû che sta per sferrare il colpo decisivo (Dirven 1999, 147-151). Si tratta certamente della raffigurazione della versione palmirena del mito della creazione, che ha origine nell'*Enūma eliš* babilonese ma che al contempo vi si discosta per alcuni tratti significativi. Il più interessante di questi è certamente che la scena ruoti attorno a Nabû anziché attorno a Bēl: si tratta di un evidente risultato del processo che, nel corso del I mill. a.C., fece assumere a Nabû un ruolo di primo piano, che lo portò a eguagliare, se non a superare, il prestigio di Bēl stesso. Anche le sei divinità della parte destra del rilievo, la cui identificazione è problematica, devono essere interpretate alla luce del culto di Nabû anziché di quello di Bēl (Dirven 1999, 151-156).

La grande importanza di Nabû a Palmira si evince anche dalla posizione del suo tempio nelle vicinanze del santuario di Bēl, edificato alla fine del I sec. d.C., dalla sua popolarità nell'iconografia e, ancora una volta, nell'onomastica (Drijvers 1980, 45-47; Dirven 1999, 131-132). A Palmira l'*interpretatio graeca* di Nabû come Apollo, o se si preferisce quella *babyloniaca* di Apollo come Nabû, è attestata su tessere dove ad Apollo, nudo o nelle vesti di citaredo, è apposto il teonimo mesopotamico. Anche a Dura Europos è attestato il medesimo fenomeno, sempre con l'attribuzione del teonimo Nabû a in una statuette a tutto tondo di citaredo rinvenuta nel tempio dei Gaddē (Tubach 1986, 366; Kropp 2013, 187-188). L'assimilazione ad Apollo è testimoniata per l'area siriana e nord-mesopotamica anche dal *De Dea Syria* di Luciano di Samosata (Lightfoot 2003, 270-273) e dai *Saturnalia* di Macrobio (1.17.66-67; V sec.), che descrivono la statua di

⁴⁹⁴ Il nome della paredra è ricostruito, *t[šmt]*.

⁴⁹⁵ Non è noto se anche questo rilievo sia andato distrutto nel 2015.

Apollo a Hierapolis e i suoi poteri oracolari⁴⁹⁶. Una continuità del culto di Nabû in senso assiro è attestata invece a Ninive, dove il tempio dell'Ezida fu interessato da restauri in età seleucide e da dove provengono nomi teofori greci composti con Apollo (Reade 1998, 67; Haider 2008, 201); sempre per quanto riguarda Ninive, si veda la probabile presenza di un tempio di Hermes nel II-III sec. (Reade 1998, 68).

Per la caratterizzazione del culto di Nabû nei primi secoli d.C. sono molto importanti le fonti siriane⁴⁹⁷. Il dio era preminente a Edessa, come attesta la *Doctrina Addai* (Desreumaux 1993), redatta nel V sec. ma che narra eventi della prima metà del I: l'apostolo Addai menziona Nabû (Nebo) all'inizio dell'elenco di dei pagani adorati in città (Desreumaux 1993 §50); in un passo successivo (Desreumaux 1993 §67) si menzionano gli altari, compreso il principale, collocato al centro della città, dove si celebrano sacrifici "a Nebo e Bēl" (Drijvers 1980, 34; 40-75). All'inizio del II sec. vengono fatti risalire gli avvenimenti narrati negli *Atti di Šarbēl* (prima metà del V sec.), in cui il sacerdote pagano Šarbēl viene convertito dal vescovo Bar-Samya l'8 di Nisan, quindi al culmine della festa del Nuovo Anno, proprio sui gradini dell'altare monumentale di Edessa (Drijvers 1980, 43). Il culto di questi due dei viene associato a Edessa anche nell'omelia *La caduta degli idoli* di Giacomo di Sarūg, nel passo "(Satana) a Edessa innalzò Nabû e Bēl con molti (altri)" (riga 52; Drijvers 1980, 38 con bibliografia).

Spostandosi lungo il medio Eufrate, è molto interessante il dato offerto dalla *Storia del santo Mar Mu'ain* (Brock 2008). Il re Šāpur II (309-379 d.C.) impone al generale convertito Mu'ain di offrire un sacrificio a diversi dei pagani, tra cui "i potenti dei Bēl e Nabû" (Brock 2008, 32-33 §39); inoltre è molto significativo il passo in cui Mu'ain giunge nel villaggio di Šadwa, nei pressi di Agrippos-Dura Europos, in cui non solo vi è un altare di Nabû, ma il santo assiste anche a una grande celebrazione in onore del dio, caratterizzata da canti e musiche (Brock 2008, 46-48 §73)⁴⁹⁸.

Un parallelo al culto di Apollo a Hierapolis testimoniato da *De Dea Syria* e *Saturnalia* è offerto dall'*Apologia dello Pseudo-Melitone* (II sec.; Lightfoot 2007, 84 §9). Di Nabû si dice che risieda a Mabbūg, nome aramaico di Hierapolis, e che tutti i sacerdoti della città lo conoscano come immagine del mago trace Orfeo. A lui si accompagna Hadran, a sua volta immagine del mago persiano Zoroastro. I due magi sono protagonisti di una *historiola* peculiare: poiché praticano i loro riti in prossimità di un pozzo infestato da uno spirito malvagio, incaricano Simi, figlia di Hadad, di

⁴⁹⁶ Si veda *infra* (7.2.1.2.).

⁴⁹⁷ Si veda il cap. 2.3.

⁴⁹⁸ Brock (2008, 70-71) osserva che la grafia 'grpws "Agrippos" è una forma corrotta di 'wrpws "Europos"; è altresì interessante che il lessico relativo ai canti e alle musiche del rito cui assiste il santo ricorra sostanzialmente identico negli *Atti di Šarbēl*.

versare nel pozzo acqua di mare per rendere inoffensivo lo spirito. Lightfoot (2007, 98-99) sottolinea che la storia ha un tono ben diverso da quello evemeristico che invece connota le altre riportate nella stessa opera, e probabilmente rielabora elementi locali che hanno paralleli nel *De Dea Syria*. È possibile che l'autore, come Luciano, abbia attinto a una variante locale del racconto biblico del diluvio: Luciano lo riadatta alla tradizione greca inserendovi il personaggio di Deucalione, mentre lo Pseudo-Melitone resta ancorato all'orizzonte culturale siriano settentrionale (Drijvers 1980, 94). Questo è testimoniato dalla presenza di divinità prettamente locali: Hadran, probabilmente "lo splendente", epiteto di Hadad, è attestato su monete proprio da Hierapolis/Mabbūg (Drijvers 1980, 86), mentre Simi è una variante del teonimo *sm̄y'*, la personificazione dello stendardo divino venerata anche a Hatra (Dirven 2005b). Inoltre, Nabû non viene identificato con Apollo, com'è uso, ma piuttosto se ne offre l'identificazione con Orfeo, piuttosto anomala e priva di paralleli nel Vicino Oriente (Lightfoot 2007, 99). Allo stesso modo, anche la ragione dell'accostamento di Hadran e Zoroastro è problematica e insolita, benché presenti una sua coerenza. Lightfoot (2007, 100-104) ne individua infatti l'origine nella tradizione letterario-religiosa persiana, in cui Zoroastro può essere caratterizzato come specialista di rituali soprattutto connotati da libagioni, capace di annientare spiriti maligni, ed essere concepito come un dio. L'analisi conclude che il paragrafo dello Pseudo-Melitone rielabori lo stesso materiale utilizzato da Luciano per il *De Dea Syria*, ma alla luce di influenze marcatamente iraniche. La ragione di questa scelta da parte dell'autore resta oscura.

Alcuni secoli dopo, alla fine dell'VIII sec., è attestata un'ulteriore rielaborazione del culto di Nabû di Hierapolis. Nel *Memrā V* del *Libro degli Scolii* di Teodoro Bar Kōnī, un paragrafo di commento a Is 46:1 reinterpreta il culto di Bēl di Babilonia e Nabû in chiave pienamente evemeristica (Scher 1910, 369.11-21; Hespel-Draguet 1981, 304 §26). Nabû (Nebo) è qui un maestro di Mabbūg particolarmente crudele, tanto che i suoi allievi gli dedicano una statua nel tentativo di rabbonirlo; la generazione seguente avrebbe invece frainteso la funzione originaria della statua, iniziando ad adorarla come se fosse un'effigie divina. Lightfoot (2007, 98) osserva che Teodoro scelse di interpretare il culto babilonese alla luce di quello hierapolitano, come prova il riferimento a Mabbūg; tale allusione a Nabû/Apollo, tuttavia, non è accompagnata da alcun altro elemento che testimoni dei contatti con la vicenda raccontata dallo Pseudo-Melitone, né tantomeno con il *De Dea Syria*.

7.2. Nabû a Hatra e Assur

7.2.1. Nabû a Hatra

7.2.1.1. Dati epigrafici

Il teonimo Nabû a Hatra è sempre attestato nella grafia *nbw*; lo si riscontra sia privo di epiteti⁴⁹⁹, sia nelle forme *nbw 'lh'* “il dio”⁵⁰⁰ e *nbw sp' dy mrn* “lo scriba di Maren”⁵⁰¹. In questa seconda attestazione si noti la grafia difettiva <*sp*> anziché <*spr*>. Per quanto riguarda il dato onomastico, le attestazioni di nomi teofori sono relativamente numerose: *brnbw* “Figlio di Nabû”, *nbwbn'* “Nabû ha creato”, *nbwgbr* “Nabû è potente”, *nbwdyn* “Nabû è giudice”, *nbwyhb* “Nabû ha dato”, *nbwktb* “Nabû ha scritto”, *nbwsm'* “Nabû ha sentito” (Marcato 2018, 164). Al dio nell'onomastica sono attribuite numerose qualità: la più evidente è l'associazione con l'arte scribale, che emerge dal nome *nbwktb* “Nabû ha scritto” e rispecchia l'epiteto *nbw sp' dy mrn* “lo scriba di Maren” in H 389:1⁵⁰²; un interessante elemento linguistico che si evince dall'onomastica è l'unione al teonimo di un verbo arabo o nord-arabico in *nbwsm'* “Nabû ha sentito”, che prova l'integrazione fra tratti culturali di origine mesopotamica più antica ed elementi propriamente arabi (Marcato 2016a, 351-352).

Tutte le attestazioni epigrafiche del dio provengono dal santuario a lui dedicato, il numero XII (al-Salihi 1983). L'iscrizione di fondazione, H 403, recita:

1. [It]b dkyr šmš' qb br ḥnyn' 'rdkl' dbn'
2. [']rz' hdyn lnbw 'lh' 'l ḥy' bn[yhy ...] klhn

“[In be]ne sia ricordato Šamš-‘qab figlio di Ḥanīna, l'architetto, che ha costruito questo [san]tuario⁵⁰³ per il dio Nabû, per la vita dei suoi fi[gli ...] tutti loro.”

Sono noti il nome dell'architetto e il suo patronimico, ma non vengono fornite né la sua eventuale affiliazione tribale, come invece è attestato per iscrizioni di fondazione di altri Templi minori, né la data della consacrazione dell'edificio. L'unica iscrizione datata rinvenuta nel santuario è H 405,

⁴⁹⁹ H 390:2, incisa sulla pavimentazione del Tempio XII; 1028:2, su frammento ceramico, nel Tempio XII.

⁵⁰⁰ H 403:2, sull'architrave d'ingresso del Tempio XII; 404:2, su base di statua, sala larga del Tempio XII.

⁵⁰¹ H 389:1, su lastra della pavimentazione dinanzi alla cella del Tempio XII.

⁵⁰² Un altro teoforo composto col verbo ‘scrivere’ è *'dwktb* (H 396:1), che attesta l'unione, sinora inedita, fra il teonimo semitico-occidentale Addu e la scrittura. Il verbo, in questo caso, potrebbe però essere usato nell'accezione “decidere, decretare”.

⁵⁰³ Il termine *'rz'*, prestito iranico, è attestato anche nell'iscrizione di fondazione del Tempio VIIIa (H 214), dedicato a Nergol. Si veda il cap. 6.2.3.

incisa sulla base della statua del sacerdote Šamš-‘qab figlio di Adday, che reca alla riga 8 la datazione all’Adar 516 (205 d.C.). Il testo utilizza un formulario stereotipato e non fornisce maggiori informazioni sulla carica ricoperta da Šamš-‘qab, ma il contesto suggerisce che dovesse trattarsi di un sacerdote di Nabû.

Dai testi non si ricavano particolari dettagli sulla caratterizzazione del dio. Il testo più frequentemente citato è H 389, inciso su una lastra della pavimentazione di fronte alla cella, che chiede che Dāda figlio di Ḥanīna sia ricordato dinanzi a *nbw sp’ dy mrn* “Nabû lo scriba di Maren”. L’epiteto ha la sua origine nella teologia babilonese, in cui Nabû ha funzioni di scriba soprattutto per Marduk/Bēl; come già visto, anche l’onomastica testimonia questo legame, che evidentemente restava molto vivo. Questa iscrizione è con tutta probabilità il frutto di devozione personale; visto che Ḥanīna è anche il patronimico dell’architetto che costruì il luogo di culto, non si può escludere che questa famiglia avesse un legame particolare col santuario e lo visitasse regolarmente. Dal punto di vista tipologico, a H 389 si può accostare H 390, che è parimenti incisa sulla pavimentazione e chiede di commemorare dinanzi a Nabû un certo Afraḥaṭ figlio di Apḥu.

Molto più problematiche sono H 1028 e 404. H 1028 è un testo molto frammentario, dipinto su frammento ceramico (Ibrahim 1986, 200-201): si tratta certamente di un’iscrizione dedicatoria che chiede che un certo *‘qb[...]* sia ricordato davanti a Nabû e *šh[...]*, molto probabilmente da integrarsi *šh[rw]* “Šaḥīru”; il testo si chiude con *mrt[...]*, forse il teonimo Marten. L’associazione fra queste divinità sarebbe inedita in questa formulazione; il testo è però problematico, sia per le difficoltà della lettura, sia perché, essendo scritto su un supporto epigrafico mobile, potrebbe non essere stato scritto originariamente in questo santuario o anche provenire dall’esterno di Hatra. H 404 invece è sulla base di una statua di un personaggio maschile, della quale si sono conservati solo i piedi, con calzature, e parte della gamba destra, avvolta in pantaloni riccamente decorati. Si sono anche preservate tracce di foglia d’oro, indicative del prestigio del manufatto e del personaggio raffigurato. Le due righe di testo preservate, che però potrebbero anche essere l’intera iscrizione, sono altresì di interpretazione incerta. Il testo (riletto dalla fotografia in Abdallah 1984b, 116) recita:

1. *mrt mšlh’ šmy’*
2. *dy nbw ’lh’*

Mentre la traduzione della seconda riga è chiara, “... del dio Nabû”, la prima è molto più dubbia. Si osserva innanzitutto l’assenza della canonica introduzione “Statua di ...”, per cui i primi caratteri potrebbero essere il nome del personaggio raffigurato. Non è chiaro se *mrt* sia il nome completo o

se presentasse un grafema iniziale, ora in lacuna. I due termini seguenti, *mšlh' šmy'*, sono allo stato det. m.s., e sono riferibili all'individuo maschile che la statua raffigurava. Può essere quindi definitivamente esclusa la traduzione che l'*editio princeps* (Abdallah 1984b, 116) propone per *mrt*, “moglie”, adottata anche da Ibrahim (1986, 201), Vattioni (1994, 83 “Signora”) e Jakubiak (2013, 101).

Aggoula (1990a, 402-404) legge *mrt mš[b]h' šmy'* “*mrt, le Glorieux, messenger*” e interpreta pertanto la statua come quella di un essere divino legato a Nabû. Beyer (1998, 102) interpreta invece l'iscrizione come la dedica della statua di [‘A]mrat il liberto (“*der Freigelassene*”), funzionario templare del dio. Tuttavia, l'assenza dell'enunciazione “La statua di...” e di un formulario più articolato, rende meno probabile che si tratti dell'effigie di un funzionario o di un'altra personalità di alto rango; si noti inoltre che l'*hapax mšlh'* “liberto” sarebbe difficilmente contestualizzabile a Hatra dal punto di vista storico e sociale. La soluzione più plausibile è pertanto quella che l'iscrizione designi l'effigie di un essere divino, connesso al dio Nabû e forse anche alle sue dipendenze. Aggoula (1990a, 402-403) individua in *mrt Mārūt*, un angelo caduto menzionato nel Corano (2:96) assieme a Hārūt; il nome potrebbe essere iranico oppure potrebbe derivare dall'aramaico *mārūtā* “signoria”, come testimonierebbero anche antroponomi attestati nella letteratura cristiana siriana. Aggoula propone altresì la trascrizione del greco μέρος “destino”, che costituirebbe pertanto un richiamo alla funzione di detentore delle tavolette del destino ricoperta da Nabû. La traduzione di Aggoula prosegue con l'epiteto “il glorioso” (*mš[b]h'*), mentre *šmy'* viene tradotto “messaggero” sulla base dei significati “obbedire” e “annunciare” che può avere la radice ŠM' (Aggoula 1990a, 403-404)⁵⁰⁴.

È plausibile che l'iscrizione si riferisca a un essere divino, ma è opportuno rivedere l'interpretazione di Aggoula. A partire dalla lettura *mšlh'* al posto di *mš[b]h'*, si propone di tradurre H 404 “*mrt* l'obbediente inviato del dio Nabû”. Per il teonimo *mrt*, forse da integrare con un grafema iniziale, non è possibile determinare una vocalizzazione. L'epiteto *mšlh'* viene inteso come un participio passivo D di ŠLH “liberato, rilasciato” (Sokoloff 2009, 1561), in senso lato “l'inviato”; questo è seguito dall'aggettivo *šmy'* “obbediente, docile” (Sokoloff 2009, 1573)⁵⁰⁵. Si può quindi proporre che l'iscrizione dia conto di una divinità minore hatrena al seguito di Nabû; l'epiteto “obbediente” indica una sua connotazione lontana da quella minacciosa rivestita, ad esempio, dallo Zaqīqā del Tempio II, assimilato iconograficamente al Nergol di tipo mesopotamico.

Nel I mill., in Assiria e Babilonia, è noto il culto di Mār-bīti, ministro o “gran visir”

⁵⁰⁴ La relativa voce in *DNWSI*, 1166 (s.v. *šm'* 3.), però, segnala che tale interpretazione non è certa.

⁵⁰⁵ Il primo significato di *šmy'* “*chief*” indicato da Sokoloff (2009, 1573), benché adatto in questo contesto, è escluso dal *Comprehensive Aramaic Lexicon* (<http://cal.huc.edu/> s.v. *šmy'*; ultimo accesso: 29-06-2018).

(^{LU2}[SUKKA]L[?] GAL) di Nabû, come è forse definito in una maledizione contenuta in un testo legale rinvenuto a Nimrud, del quale assume le prerogative riferite alla saggezza e all'attività edilizia; un *kudurru* di Nabucodonosor II ne attesta anche tratti guerrieri (Krebernik 1987-1990b, 357). Il dio faceva parte del pantheon di Dēr ma era accolto anche nell'Ezida di Borsippa, dove poteva essere associato anche a Nanaya, e nell'Esagila a Babilonia (Krebernik 1987-1990b, 356). Per l'età achemenide sono noti dei lavori di rifacimento nel tempio del dio a Borsippa, l'Emahgirzal (E₂.MAḤ.GIR₁₇.ZAL), separato dal complesso di edifici dell'Ezida (George 1993, 121; Waerzeggers 2010, 27-28). Si noti anche che, a Borsippa, Mār-bīti era anche consorte di una manifestazione locale di Nanaya, Nanaya Ehuršaba, diversa da Nanaya intesa come sposa di Nabû, e dedicataria di un culto distinto (Waerzeggers 2010, 26-27). Il teonimo aramaico *mrt* non può essere considerato una forma contratta di Mār-bīti per via della difficoltà di spiegare la caduta di ; è comunque significativo che già nella Mesopotamia del I mill. a.C. fosse attestato il culto di un dio alle dipendenze di Nabû ma che allo stesso tempo era dotato di uno status proprio e di una fisionomia definita. Il dio hatreno *mrt* avrebbe potuto assimilare alcune di queste funzioni, anche avendo la sua origine in un contesto culturale diverso da quello babilonese.

Nabû a Hatra preservava quindi delle chiare prerogative scribali e a lui faceva riferimento almeno una divinità minore, *mrt*. In virtù del suo ruolo di scriba di Maren, che rispecchia il ruolo di Nabû scriba di Marduk/Bēl a Babilonia, il dio è stato recentemente riconosciuto come un altro degli aspetti di Barmaren, se non addirittura Barmaren stesso (Tubach 2013, 205-210). Analogamente alla teologia babilonese, dove Nabû era figlio di Marduk, a Hatra Nabû sarebbe stato figlio di Maren. Anche il legame attestato in Babilonia tra Nabû e l'architettura avrebbe visto una sua continuità nella partecipazione di Barmaren alle attività edilizie a Hatra. Tubach (2013, 204) individua in H 107, 281 e nell'iscrizione di Sa'adīya le attestazioni più forti di questo legame. Anche in questo caso, però, il riesame delle iscrizioni operato in precedenza⁵⁰⁶ impone di riconsiderare questa proposta. Il passo “(nel)l'elevata Casa della Gioia d[el] Sagil, il grande tempio che ha costruito Barmaren per suo padre Šamš” di H 107:5-7 indica che i lavori di restauro nel Sagil furono finanziati dal tempio di Barmaren; H 281, che contiene disposizioni legali contro il furto di materiali da costruzione e utensili dal cantiere di Barmaren, fa riferimento a questo dio perché il contesto è quello di lavori edili nel suo tempio; infine, l'iscrizione di Sa'adīya non contiene elementi che consentano di attribuire a Barmaren una delle azioni descritte nel testo.

Del culto di Nabû in Alta Mesopotamia si preserva la memoria anche nella coppa Levene-

⁵⁰⁶ Si veda il cap. 4.

Bohak 2012, dove, alla riga 10 (paragrafo C VI), sono menzionati “Nabû, Nig (?) e Nerig”. I tre seguono l’attestazione di “Frûṭīn di Hatra e Šābur” già discussa⁵⁰⁷ e confermano che questa sezione della lista tratti demoni di origine mesopotamica settentrionale; *nyg* potrebbe essere un teonimo ancora sconosciuto, oppure una svista scribale per *nyrg*. Nabû e Nergol a Hatra non sono attestati in stretta associazione; questa, nella coppa in oggetto, potrebbe invece dipendere dalle occorrenze relativamente frequenti di Nabû e Nerig nei testi mandaici⁵⁰⁸.

7.2.1.2. Dati iconografici

Dal Tempio XII proviene un interessante corpus scultoreo che si compone di statue a tutto tondo e rilievi, che raffigurano sia divinità sia devoti (al-Salihi 1983; Abdallah 1984a).

Nabû è identificato in primo luogo in una figura maschile imberbe, abbigliata alla partica, che stringe nella mano sinistra un fascio di canne o stili da scrittura, mentre con la mano destra alzata impugna probabilmente un’ascia. Questa ricorre su un rilievo su un podio accostato alla parete nord della cella (al-Salihi 1983 Pl. XVIIa; Abdallah 1984a Figg. 3-4), su una cassetta per offerte ottagonale (al-Salihi 1983, 144-faccia n°8; Pl. XVIIb-c; Abdallah 1984a Figg. 20-25) e su un rilievo dalla sala larga (Abdallah 1984a Fig. 16; recentemente Dirven 2015, 245 nota 17.24); in un altro rilievo dalla sala larga (Fig. 29; al-Salihi 1983 Pl. XVIIIb; Abdallah 1984a Fig. 15; Dirven 2015, 245 nota 17.23) al dio sono associati anche due scorpioni, posti sopra la spalla sinistra.

Il fascio di canne è un richiamo alla pratica scribale, mentre la presenza degli scorpioni è più enigmatica. Nabû non è un dio ctonio, per cui non si può ritenere valida la stessa associazione che gli scorpioni hanno con Nergol. Al-Salihi (1983, 144-145) fa riferimento al rituale per la festa dell’*akītu* a Babilonia, che per il 3 di Nisan prescriveva la realizzazione di due figurine antropomorfe, una in legno di cedro e l’altra in tamarisco, ornate d’oro e pietre preziose, che stringevano in mano rispettivamente un serpente e uno scorpione, e in atteggiamento di preghiera e supplica a Nabû. Le figurine venivano vestite di rosso e cinte con un ramo di palma, per poi essere poste nel tempio di Madānu fino al 6 Nisan, quando venivano colpite ritualmente e bruciate (Farber 1987, 214-215; I IV:1-27). Il ruolo delle due figurine, descritte con un alto grado di dettaglio nelle prescrizioni rituali, è stato ampiamente dibattuto: è però opinione condivisa, ormai, che si trattasse di figure apotropache⁵⁰⁹, la cui purificazione finale mediante il fuoco avrebbe garantito

⁵⁰⁷ Si veda il cap. 4.2.2.2.

⁵⁰⁸ Si veda *infra* (7.3.) e il cap. 10.3.

⁵⁰⁹ Si veda, per un possibile confronto, il disegno al centro della coppa *AMB Bowl* n°13, che raffigura una figura

l'allontanamento di ogni minaccia dall'umanità. Questo atto purificatorio faceva parte dei preparativi per la determinazione dei destini, affidata a Nabû, e consisteva in un omaggio rispettoso al dio in occasione del suo arrivo a Babilonia e della sua partecipazione alla celebrazione (Pomponio 1978, 121-122; Bidmead 2002, 54-59). È possibile che la presenza degli scorpioni sul rilievo hatreno faccia riferimento a tale funzione apotropaica, ancora connessa alla funzione di Nabû quale scriba divino.

Anche il più generale carattere dell'iconografia di questa figura può indicare un'interpretazione di questo tipo. Le raffigurazioni di Nabû del Tempio XII sono molto simili allo Zaqīqā, o Nergol di tipo "mesopotamico", del Tempio II (Fig. 11), soprattutto in quanto alla veste, all'ascia e alla posa; l'assenza della barba ha altresì paralleli nello Zaqīqā che reca H 1044a, proveniente dal Tempio XIII (Fig. 13), e nella figura probabilmente da identificarsi con Zaqīqā accompagnato da Nergol-Kalbā, sul rilievo dal Temenos preservato a Istanbul (Fig. 22; Dirven 2013b Fig. 5). Considerando questi tratti caratteristici, tutte le raffigurazioni di Nabû citate sinora potrebbero effettivamente essere interpretate come degli Zaqīqā, se non fosse per la presenza distintiva del fascio di stili che invece identifica chiaramente il dio della scrittura. È però possibile che tali prerogative apotropaiche di Nabû, come si evincono dal rituale babilonese nel nuovo anno, venissero intese come un elemento che avvicinava Nabû a Zaqīqā; un altro possibile legame è suggerito da un passo di *SAA* 3 n°13, un dialogo tra Assurbanipal e Nabû in cui, alla riga 23, si afferma che: "uno *zaqīqu* ha risposto dalla presenza di Nabû, suo signore" (Steinert 2012, 357). Come visto in precedenza, solitamente in Mesopotamia era Šamaš a incaricare Zaqīqu di trasmettere un messaggio tramite il sogno, ma questo compito talora poteva essere assegnato ad altri dei. L'associazione tra Nabû e Zaqīqā testimoniata dall'iconografia hatrena potrebbe dipendere anche da questo rapporto fra le due divinità.

Nel tempio XII è stata rinvenuta anche una statua di ridotte dimensioni, molto danneggiata e i cui tratti sono difficilmente distinguibili (Abdallah 1984a Fig. 17), ma identificata come una riproduzione in scala ridotta della celebre statua di dio barbuto proveniente dal Tempio V. La statua rappresenta a grandezza pressoché naturale un dio, ora acefalo ma di cui si preserva parte della voluminosa barba, vestito di un'armatura con un'effigie di dio solare sulla parte frontale; ai suoi piedi vi è una Tyche, figura femminile alata con corona murale, mentre ai lati vi sono due aquile ad ali spiegate (Figg. 30 e 31; Safar-Mustafa 1974, 236-241 Fig. 227)⁵¹⁰.

La discussione più recente sulla statua (Kropp 2013 con bibliografia) riesamina le posizioni

antropomorfa circondata da serpenti.

⁵¹⁰ Si veda anche il cap. 9.2.2.

espresse dai diversi studiosi. Sulla base di un passo di Macrobio (*Saturnalia* 1.17.66-67) ne è stata riconosciuta la notevole somiglianza con la descrizione dell'effigie di Apollo a Hierapolis, cui l'autore greco Luciano attribuisce poteri oracolari (Kropp 2013, 186-187). Il modello iconografico è noto anche in altre aree del Vicino Oriente dell'epoca, in quanto, oltre alle due sculture da Hatra, una raffigurazione semplificata ma fedele del medesimo soggetto ricorre su un rilievo dalla probabile origine mesopotamica settentrionale (Kropp 2013 Fig. 53). Il modello iconografico godeva quindi di un certo successo e il culto di Apollo in questa forma era noto e diffuso. Pur essendo evidentemente una copia della statua di Hierapolis, quella hatrena è però un prodotto dell'arte locale. Gli elementi più forti a sostegno di questa tesi sono: il materiale con cui è realizzata, ossia il locale *marmar*; i paralleli che si riscontrano tra il panneggio della Tyche e quello di altre figure femminili della statuaria hatrena; la presenza del disco solare sulla corazza del dio, non menzionata da Macrobio perché elemento spiccatamente hatreno e dovuto alla struttura del pantheon della città (Kropp 2013, 196). Kropp (2013, 185-186) osserva inoltre che anche lo stile della barba, di matrice mesopotamica, ha paralleli nella statuaria di Hatra.

Un'interpretazione molto diversa è stata invece avanzata da Aggoula (1990b, 223), che ha respinto l'identificazione con l'Apollo hierapolitano affermando che lo stile prettamente assiro della barba della statua indicherebbe che si tratti proprio di Aššur-Bēl. Questa statua sarebbe stata dedicata al dio a capo del pantheon assiro, la cui assimilazione a Maren/Šamš risulterebbe esplicita in virtù della presenza del dio solare sulla corazza; l'attribuzione dell'epiteto Bēl, infine, avrebbe suggellato il ruolo di Assor quale signore del pantheon. Aggoula fa riferimento alla sua lettura "Aššur-Bēl" del teonimo *'šrbl* attestato nelle iscrizioni hatrene, ma la sua ipotesi non può essere accettata alla luce della presenza della grafia <'šr> anziché <'sr>⁵¹¹. Oltre a ciò, la venerazione di Assor a Hatra nelle vesti di Maren/Šamš è molto improbabile, poiché non vi sono altri elementi che possano indicarne l'esistenza; Kropp (2013, 185-186) osserva anche che lo stile della barba della statua può essere definito mesopotamico, ma non prettamente assiro, e ha piuttosto paralleli nell'arte hatrena. In quanto al fenomeno di assimilazione a un'altra divinità, invece, è sostanzialmente certo che l'Apollo di Hierapolis a Hatra fosse assimilato a Nabû, come testimoniato da fonti epigrafiche, iconografiche e letterarie coeve. A partire dall'età seleucide, Nabû e Apollo furono sempre più avvicinati in virtù della loro associazione alle lettere, alle arti, e alle loro prerogative in ambito oracolare. Per l'Apollo di Hierapolis, il *De Dea Syria* descrive il comportamento della statua del dio al momento dell'attività profetica (cap. 35; Lightfoot 2003, 270-271). Come visto in precedenza, l'*interpretatio graeca* di Nabû come Apollo, o anche quella

⁵¹¹ Si veda il cap. 9.2.2.

babyloniaca di Apollo come Nabû, è attestata a Palmira e Dura Europos. È possibile che, come visto per altre divinità, questa iconografia di Nabû/Apollo fosse particolarmente pregnante per una parte di popolazione avveza al culto originario di Hierapolis; la fattura locale della statua del Tempio V dimostra altresì la profonda integrazione di questi elementi culturali nella stessa Hatra⁵¹².

Una terza tipologia iconografica relativa a Nabû, a Hatra, è quella di Ermes. Gli dei erano assimilati in virtù dell'identificazione di ciascuno di loro col pianeta Mercurio. Questa tipologia, contrariamente alle precedenti, non è però attestata nel Tempio XII. Dal Tempio IV proviene un bronzetto di Ermes nudo, con corona, scettro o caduceo, e sacchetto per le monete (Safar-Mustafa 1974 Fig. 217); dal Tempio VIII, un Ermes vestito con un abito corto e un mantello, con le caratteristiche ali sul capo e con in mano forse lo stesso fascio di stili che impugna Nabû nel Tempio XII (Safar-Mustafa 1974 Fig. 271; Tubach 1986, 374). La cassetta per offerte ottagonale (al-Salihi 1983, 144 e Pl. XVIIb-c; Abdallah 1984a Figg. 20-25) menzionata in precedenza, oltre a presentare un rilievo di Nabû sulla faccia n°8, ha anche un rilievo di Ermes sulla faccia n°5. Il dio è attestato anche in questo caso con il capo alato, e impugna il caduceo e una borsa di monete. Si tratta dell'unica attestazione nota di Nabû ed Ermes sul medesimo manufatto; le altre facce recano immagini di un sacerdote che offre incenso (n°1), di adoranti con ramo di palma e ghirlanda (n°2, 4), di un dio o adorante con ghirlanda e ramo di palma (n°3), e di due dee con asta o lancia, che probabilmente rappresentano due diversi aspetti di Allât (n°6, 7).

7.2.2. Nabû ad Assur

Ad Assur, Nabû non ha che sporadiche attestazioni. Il teonimo, nella grafia *nbw*, è attestato in A 10, frammento ceramico da un edificio privato (Andrae-Jensen 1920, 6-7), in cui è associato a Nergol, e A 14:4, nell'elenco di divinità dinanzi alle quali è commemorato un certo Assor-ḥannanī⁵¹³. A 14 proviene da un edificio privato al di sopra del tempio neo-assiro di Nabû, ma, come già visto, Downey (1988, 149) non ritiene che ciò possa avere delle implicazioni a livello culturale. Haider (2008, 200) ipotizza che il Temenos ospitasse anche un tempio di Nabû, che però non è stato identificato. Per quanto riguarda i nomi teofori, sono attestati *bnbw'ḥdyt* "Mi sono unito a Nabû" (A 4:4), *nbwdyn* "Nabû è giudice" (A 1:2) e *nbw'qb* "Nabû ha protetto" (A 24-2x, padre e figlio).

⁵¹² Kropp (2013, 197-199) invece propone con cautela che la statua, che si rifà apertamente al culto hierapolitano pur assimilando elementi hatreni, sia stata realizzata per ringraziare il dio di aver posto fine alla campagna mesopotamica di Caracalla del 216-217 d.C. con la morte dell'imperatore, avvenuta a Harran.

⁵¹³ Si veda il cap. 5.2.

7.3. Nabû nei testi mandaici

Anche nei materiali mandaici Nabû è attestato nella grafia *nbw*; si veda anche *'nbw* in alcuni testi tardi come la *Phylactery for Rue*. Il demone non ha molte attestazioni, benché corrisponda a Mercurio e figure pertanto tra i Sette (Furlani 1948, 134-135). A dispetto del numero relativamente basso di attestazioni, però, si osserva una notevole continuità dei suoi tratti fondamentali: Nabû mantiene le sue prerogative di scriba e saggio, l'associazione esclusiva con Borsippa e la vicinanza a Bēl.

Nabû come scriba e sapiente è ben presente nella tradizione mandaica. Il *Ginzā* ne dà significative attestazioni: *Ginzā Yamīnā* III 112:7 = Lidzbarski 1925, 124 *lnbw pl'glh hwkwmt'* “a Nabû assegnarono la saggezza”; *Ginzā Yamīnā* XV 336:5 = Lidzbarski 1925, 347 *nbw šd' sypr'* “Nabû abbandonò il (suo) libro”; *Ginzā Smālā* I 29 = Lidzbarski 1925, 446 *nbw s'pr' (w)h'kym'* “Nabû lo scriba e il saggio”. In quanto pianeta, Nabû è attestato nell'amuleto dal Khuzistan (Greenfield-Naveh 1985 d:7-8), che ne ripropone le prerogative in ambito scribale: *'kys wm'k's sypr' d-nbw* “confusa e respinta la scrittura di Nabû”.

La *Phylactery for Rue* (Drower 1946, 331,12-14) attesta interessanti epiteti del dio, accompagnato da Bēl e Nerig. Il passo recita *bbyl m'ry' l'hy' w'n'sy' wbnryg m'ry' h'yl' wz'yn' wqr'b' wb'nbw m'ry' hykwmt' wm'ry' pyht' wnh's' wšwry'* “per Bēl signore degli dei e degli uomini; per Nerig signore della forza/dell'esercito, dell'arma e della guerra; per Nabû signore della saggezza e signore della divinazione (?), degli omina e delle congiunzioni (astrologiche)”. Si osserva come Nabû sia connesso non solo alla saggezza, ma anche alla pratica divinatoria, in perfetto accordo con la sua caratterizzazione babilonese, che a partire dall'età seleucide si riflesse anche nella sua assimilazione ad Apollo. Il passo è citato da Müller-Kessler-Kessler (1999, 74) per emendare l'interpretazione data da Tubach (1986, 396-398) a un altro passo della *Phylactery for Rue* (Drower 1946, 325,12): *bbyl w'nbw m'ry' l'hy' wbnryg m'ry' h'yl' wz'yn'* “per Bēl e Nabû signori degli dei e per Nerig, signore della forza/dell'esercito e dell'arma”. Tubach interpreta il termine *m'ry'* al singolare e lo riferisce al solo Nabû, da cui la sua tradizione “*Herr der Götter*”. L'attestazione del passo parallelo, che contiene la forma completa degli epiteti associati a ciascun demone, dimostra che il passo analizzato da Tubach non è che una sua versione abbreviata. Il “signore degli dei” per eccellenza è Bēl, anche nei testi mandaici, e questo corpus non restituisce prove di un suo superamento da parte di Nabû in quanto a rango e importanza nel pantheon. Come già visto nel cap. 6.4.1., *byl wnbw wn'ryg* “Bēl, Nabû e Nerig” ricorrono anche in due coppe della collezione Moussaieff che duplicano il medesimo testo (M24:13 e M45:12; Morgenstern 2012,

167), nell'amuleto inedito BM 134700c:7 (Müller-Kessler-Kessler 1999, 68) e nello *Scroll for the Exorcism of the Eyes* (DC 21), in cui vengono posti sotto giuramento per scacciare il malocchio che ha colpito il cliente (Drower 1938a righe 476-477; 557).

Un'autorevole integrazione alle attestazioni di Nabû quale demone scriba nei testi mandaici è fornita da Iš'ōdād di Merv, vescovo di Ḥdatta (in Adiabene) vissuto nel IX sec. (Van Rompay 2011), che nel suo commento alla Genesi attribuisce a Nabû (Nebo) l'invenzione della scrittura pahlavi. Dopo aver indicato in Mosè l'inventore della grafia ebraica e in Salomone l'ideatore di svariate grafie, tra cui quella siriana⁵¹⁴, Iš'ōdād riconosce a un uomo di Mesene chiamato *nbw*, che aveva appreso le grafie ebraica e siriana, l'invenzione della *spr' prsy'* "scrittura persiana". Si tratta di un'eterografia in cui, pur scrivendo *myšn'yt* "al modo di Mesene", si deve leggere *prs'yt* "in persiano".

Al passo fa ricorso Coxon (1970, 16-17) nella sua argomentazione sull'origine della grafia mandaica e, in ultima analisi, dei Mandei stessi: lo studioso conclude cautamente che Iš'ōdād faccia certamente riferimento alla grafia pahlavi, le cui caratteristiche corrispondono in pieno a quelle dell'eterografia descritta, ma che con l'avverbio *myšn'yt* non menzioni una grafia aramaica specifica; il termine farebbe invece riferimento in generale a una grafia della Mesopotamia meridionale, ossia dell'area di Mesene. Coxon (1970, 18-19) ipotizza inoltre che Iš'ōdād possa aver menzionato la grafia logografica pahlavi solo come un pretesto per attribuire invece agli antichi abitanti della Babilonia, cui si riferirebbe il teonimo Nabû, l'invenzione del sistema logografico *tout court*. Questa ricostruzione è severamente criticata da Macuch (1971, 190-192), che identifica la grafia di Mesene menzionata da Iš'ōdād con quella mandaica. L'elemento più importante a favore di questa proposta risiede in un passo di Teodoro Bar Kōnī (*Libro degli scoli* XI; Scher 1912, 345.15), che afferma che a Mesene i Mandei erano chiamati con il nome di "Mandei e Maškanei" (recentemente van Bladel 2017, 22; 126): secondo Macuch, poiché la popolazione aramaica di Mesene era nota col nome di Mandaei, anche la grafia aramaica di quella zona non può che essere stata quella mandaica. Iš'ōdād quindi avrebbe fatto riferimento a una tradizione mandaica sull'origine della grafia pahlavi che si rifaceva alla connessione tra Nabû con la scrittura attestata nei testi mandaici stessi.

Tuttavia, anche la posizione di Macuch appare troppo netta e sbilanciata a favore della presenza mandea. È infatti più prudente ritenere che Teodoro abbia fatto semplicemente riferimento a una tradizione sud-mesopotamica incentrata sul ruolo di Nabû come patrono dell'arte scribale.

⁵¹⁴ Probabilmente il riferimento è alla grafia nestoriana.

Non è però possibile identificare gli abitanti della Mesene *tout court* con i Mandeï, in quanto è nota perlomeno la presenza di una nutrita comunità ebraica che certamente utilizzava la grafia quadrata e non quella mandaica.

Un'altra attestazione del demone scriba Nabû si trova nel München-Bleirolle⁵¹⁵, il cui passo II:71-72 recita: *mwmyn' lwn bs' prh d-byt' nbw* “li pongo sotto giuramento per lo scriba della casa⁵¹⁶ di Nabû”. L'amuleto presenta anche l'interessante associazione tra questi e Mšiha, “l'unto” (Cristo), in II:19-21, dove, in una lista di pianeti non canonica (Nanay, Mšiha, Bēl, Nerig, Dlibat, Kewan), proprio Mšiha sostituisce Nabû. Inoltre, ancora il München-Bleirolle II:71 attesta “gli apostoli della casa di Mšiha” nell'elenco di cui fa parte anche il passo presentato poco sopra. Si tratta dell'unica attestazione sinora nota di un legame così esplicito fra Nabû e Mšiha in un amuleto in metallo; nella letteratura magica su coppe e lamine metalliche le uniche altre attestazioni riferibili al cristianesimo consistono nel demone *mš'h' d-mhy'n' d-šry' bqlysy' d-qr' bwl* “Mšiha, che (è) il Salvatore, che dimora nella chiesa di Qrabul” (BM 132947+:121'-122'; Müller-Kessler 1998b, 112; 1999a, 208)⁵¹⁷. In questa fase più antica non si riconosce quindi una particolare attenzione per il culto cristiano, che pure nella Mesopotamia della tarda età arsacide e della prima età sasanide era presente⁵¹⁸.

La letteratura religiosa mandaica dedica invece corpose sezioni a Mšiha (Cristo), considerato il falso Messia. Lupieri (1993, 267) individua dei paralleli ai racconti mandaici su Cristo in scritti ebraici anticristiani di età medievale (*Toledot Yešu*) e in testi cristiani che descrivono l'Anticristo e le sue opere. Si tratta dunque di inserimenti di epoca relativamente tarda, che utilizzano un tono fortemente polemico e che rappresentano Cristo alla stregua dell'Anticristo stesso. Il carattere fondamentale del falso Messia è il costante inganno che esercita a danno degli uomini. Questa caratteristica è enunciata già nell'elenco di pianeti in *Ginzā Yamīnā* I 27 = Lidzbarski 1925, 28 §192: “Il terzo è Nabû (Mercurio), il Messia menzognero [*mšyh' d-k'db'*], che falsa il primo atto di lode”. Il §195 descrive i demoni (Dēw) della casa di *nbw mšyh'* “Nabû-Mšiha”, il quale, oltre a tormentare come di consueto l'umanità coi suoi aiutanti, “egli stesso appare ai suoi adoratori e alle sue adoratrici nel fuoco e dice loro: ‘Vedete come il mio splendore è sorto sul mondo.’ Non sanno

⁵¹⁵ Si veda l'Appendice (12.2.3.).

⁵¹⁶ Il concetto di “casa” di un demone ricorre anche nel *Ginzā Yamīnā* I 27-28 = Lidzbarski 1925, 28-29 §§192-197.

⁵¹⁷ Per lo stesso amuleto è stata segnalata un'altra attestazione analoga, di cui però non si dà il riferimento completo (Müller-Kessler 1998b, 112). All'argomento si è già fatto cenno nel cap. 2.2.2.2. Traslitterazione e traduzione completa di BM 132947+:121'-122' di James Nathan Ford (comunicazione personale, 22-11-2018). Per l'epiteto *mhy'n'* “il Salvatore” si veda Drower-Macuch (1963, 240 s.v. *m'hy'n'*).

⁵¹⁸ Il *Dialogo delle leggi dei paesi* di Bardaisan (III sec.) cita la presenza di cristiani a Hatra (Tubach 1986, 228-229); gli *Atti di Mār Mārī* inoltre narrano l'evangelizzazione della Mesopotamia tra I e II sec., anche se questa fonte letteraria redatta nel VI sec. deve essere presa in considerazione con cautela (Harrak 2005).

che non è il suo splendore. Egli propaga follia nel mondo” (Lidzbarski 1925, 29). Particolarmente interessante è *Ginzā Yamīnā* II/I 54-58 = Lidzbarski 1925, 49-51 §§139-154⁵¹⁹: al §139, che funge da introduzione ai paragrafi seguenti, Nabû è presentato come figlio di Ruha d-Qudša, lo “spirito santo”, e quindi come un essere discendente da una stirpe pienamente demoniaca (Lupieri 1993, 267 nota 2). Tale discendenza demoniaca di Nabû-Mšiha emerge con evidenza anche al §146, dove si descrive la gravidanza della Vergine con un lessico molto crudo e improntato all’idea di impurità.

Come già visto, Nabû è associato alla sua città, Borsippa, nell’incantesimo n°27 del *Book of Black Magic*, nella formula *’pyk byl mn b’byl ’pyk ’nbw mn bwršyppy ’pyk nyšr’ mn k’šk’r* “Rovesciato è Bēl di Babilonia; rovesciato è Nabû di Borsippa; rovesciato è Nišra di Kaškar; (...)” (Drower 1943, 168; 181; Greenfield 1984, 81-82). La parte iniziale della sequenza è corrotta nell’incantesimo successivo, il n°28: *’pyk byl mn b’byl wnyryg mn p’ršwp’* (...) “Rovesciato è Bēl di Babilonia; (rovesciato è) Nerig di Borsippa¹; (...)” (Drower 1943, 169; 181). *nbw wbwrsp* “Nabû e Borsippa” sono invece attestati nella coppa Gordon 1937 O:7, da Kutha (si veda recentemente Saar 2013). Si osserva anche che, contrariamente a molti altri demoni, per Nabû non è nota l’associazione ad altri toponimi mesopotamici o iranici al di fuori di Borsippa. Ciò potrebbe segnalare che il demone, benché molto popolare nelle sue vesti di pianeta, scriba, e saggio, continuasse ad essere associato esclusivamente alla città per eccellenza del dio babilonese.

A questo proposito, si può richiamare l’attestazione di *nbw wkwmrh wsg’dh* “Nabû, i suoi sacerdoti e i suoi adoratori” nell’amuleto de Vogüé (Lidzbarski 1909:252-253). Questa espressione fa parte dell’elencazione degli esseri superiori e demoniaci che rafforzano i “nodi” che proteggono il cliente Pir Nukrāya, al termine dell’incantesimo. In mancanza di un toponimo, i sacerdoti e i fedeli di Nabû qui menzionati potrebbero essere proprio quelli di Borsippa; è però noto che il culto del dio era diffuso anche in altre aree nella Mesopotamia sasanide, come testimonia la *Storia del santo Mar Mu’ain* che documenta il culto del dio nell’area di Dura Europos agli inizi del IV sec.⁵²⁰

Nabû è associato a Bēl e Nerig in un certo numero di testi, ma sono attestate anche altre associazioni, in parte già menzionate nei capitoli precedenti. Una lista più lunga di quelle viste sinora è quella nell’amuleto Leroy (Caquot 1972 r. 29’ per Nabû), attestata anche in DC 43 Aa:42-46 (*ZHS* n°41f, 138-142), nell’amuleto inedito BM 135791 I (13Ab):1-28 e nel München-Bleirole I Vs. b:1-7 (*ZHS*, 142).

⁵¹⁹ Questo, assieme ad altri passi significativi tratti dal *Ginzā* e dal *Libro di Giovanni*, è presentato in traduzione italiana da Lupieri (1993, 267-280).

⁵²⁰ Si vedano le attestazioni del dio nella letteratura siriana citate *supra* (7.1.).

Nabû e Nerig concorrono assieme a Nanay e Šadya a proteggere Mama, figlia di Ādurdukht e Mahdur e moglie di Šābur, nell'amuleto BM 135791:36-40 (Müller-Kessler 1998a): 'syr' m'm' whtym' b'zq't nbw wnyryg 'syr' whtym' b'zq't nn'y wšdyh "Legata e sigillata è Mama con l'anello con sigillo di Nabû e Nerig; legata e sigillata con l'anello con sigillo di Nanay e Šadya".

Un'ulteriore attestazione si trova nella coppa in grafia quadrata Segal 2000 n°036A:9-10 (= Gordon 1941b, 342-344): wnbw gny' 'lh w'bhnyh dnbw mwlyt gny' <lh> wbydh dmwlyt [...] "Nabû dormì, e in grembo a Nabû dormì Mulit, e in mano a Mulit [...]" (Müller-Kessler-Kessler 1999, 72; Müller-Kessler 2001-2002, 123-124). Il passo potrebbe citare una *historiola* che aveva questi due demoni come protagonisti; non vi si riconoscono paralleli con la mitologia più antica⁵²¹.

⁵²¹ Per il demone Mulit, la Mullissu babilonese, si veda il cap. 9.3.4.5. Infine, un possibile epiteto accadico potrebbe essere preservato nella forma *mr byl*, attestata in una coppa in grafia quadrata (AIT n°6:7,8). Montgomery (AIT, 143) la considerò una *vox magica*, mentre Müller-Kessler (ZHS, 72) propone che possa essere l'accadico *mār Bēl*, originariamente un epiteto di Nabû ma ormai cristallizzato in questa fase. Non sono noti altri nomi di demoni che preservino l'accadico *mār(u)*, per cui la discussione non può avvalersi di paralleli.

8. Nanaya

8.1. Nanaya in Mesopotamia (III-I mill. a.C.) e la diffusione del suo culto

A Nanaya, dea dell'amore del pantheon sumerico e accadico, attestata lungo un arco cronologico amplissimo, sono stati dedicati in anni recenti numerosi studi⁵²². Come osserva Westenholz (1997, 57), “*The goddess Nanaya should provide us with a unique opportunity to observe the crystallization process, and to see the mythic imagination at work in the light of historical day as opposed to most deities, whose origins are irretrievably lost in the mists of prehistory*”. Nanaya è infatti testimoniata in Mesopotamia sin dal tardo III mill. a.C., in testi da Drehem datati al periodo di Ur III⁵²³. La sua caratterizzazione sfaccettata può essere ricondotta ad alcuni punti fondamentali: la dea incarna le componenti più fisiche dell'amore, come la bellezza sensuale e l'esplicito erotismo, e a lei è spesso riferito il sostantivo accadico *kuzbu* “*luxuriance, abundance, attractiveness, charm, sexual vigor*” (CAD/K, 614); dea potente e talora guerriera, fu associata alla regalità sin dal tardo III mill., e dal II, quando assurse al ruolo di parda di Nabû in Babilonia, anche alla saggezza. La fisionomia di Nanaya fu soggetta a molteplici assimilazioni con altre divinità, e per questo motivo venne accolta nel pantheon di numerose culture, dall'Egitto all'Armenia e all'Asia Centrale.

In quanto dea dell'amore e figlia primogenita di Anu, Nanaya fu sempre fortemente associata a Inanna/Ištar: sin dal periodo di Ur III la dea fu venerata nel complesso dell'Eanna a Uruk, città di Inanna e poi di Ištar, e dall'età paleo-babilonese la vicinanza fra le due si accentuò visibilmente. Nanaya è costantemente figlia di Anu in testi cuneiformi che vanno dal periodo paleo-babilonese a quello seleucide (Beaulieu 2003, 182-183), pur essendo attestata sporadicamente anche

⁵²² Westenholz (1997); Stol (1998-2001; 1999b); Ambos (2003); Beaulieu (2003, 182-189); Drewnowska-Rymarz (2008); Shenkar (2014, 116-128). Nella seguente introduzione, laddove non sia specificato, le informazioni si possono agevolmente recuperare dalla bibliografia qui segnalata.

⁵²³ Nonostante Nanaya faccia la sua comparsa in questo periodo in modo piuttosto improvviso, è chiaro che il suo culto dovesse essere già radicato, in quanto prevedeva la realizzazione di immagini cultuali in materiali preziosi, la presentazione di offerte regolari, e la celebrazione di festività e processioni. Nanaya sembra aver goduto del favore della casa reale di Ur III già al momento della sua introduzione nel pantheon. Westenholz (1997, 60) riporta l'opinione di Th. Jacobsen, secondo il quale la dea sarebbe stata assimilata al pantheon sumerico in seguito alla conquista dell'area di Kirkuk (sotto il regno di Šulgi, ca. 2094-2047) e si sarebbe pertanto trattato di un culto straniero importato in Bassa Mesopotamia. Un'ipotesi più radicale (Heimpel 1982, 17) sostiene che la dea fosse di origine aramaica e fosse stata assimilata alla sumerica Inanna in una fase anteriore alle prime attestazioni scritte di Aramei. Nanaya e Inanna sarebbero state quindi profondamente assimilate, ma allo stesso tempo differenziate perché rappresentanti di diversi gruppi etnici. Lo stesso Heimpel, però, riconosce che questa idea collide prima di tutto con l'assenza di menzioni di Aramei fino all'età del ferro. Alla proposta aderisce Kessler (2008, 468).

come figlia della stessa Inanna (Drewnowska-Rymarz 2008, 30)⁵²⁴. L'assimilazione a Ištar è unanimemente riconosciuta come determinante per la caratterizzazione di Nanaya, ma allo stesso tempo non vi sono posizioni concordi sulle sue modalità. Westenholz (1997, 80) sostiene che non si sarebbe mai verificata l'identificazione tra le due e che Nanaya, benché associata alla costellazione MUL BAL(A)-TEŠ₂-A “Stella della Dignità”, ossia *Corona Borealis* (Hunger-Pingree 1989, 22; Stol 1998-2001, 147), e al pianeta Venere in conseguenza della sua vicinanza a Ištar (Reiner 1974, 233; Heimpel 1982, 15-17), non abbia mai avuto la stessa forte componente astrale di Inanna/Ištar e non sia mai stata concepita come una sua manifestazione. Beaulieu (2003, 183 e nota 17) invece considera Nanaya non solo una forma di Inanna ma anche una manifestazione di Ištar proprio in virtù del suo aspetto astrale. Più di recente, Steinkeller (2013a, 468-469; 2013b) ha individuato già nel periodo di Ur III attestazioni di Nanaya quale Inanna nel suo aspetto astrale, visibile quale il pianeta Venere, opposta e complementare alla dea Gansura, che invece coincideva con Venere nella sua fase di invisibilità, ossia Inanna al momento della sua discesa nell'oltretomba. È stato quindi determinato che Nanaya, assimilata a Inanna, e poi a Ištar, sia stata identificata col pianeta Venere per tutta la sua storia⁵²⁵. Steinkeller (2013a, 468 nota 43) considera i teonimi Inanna e Nanaya semplicemente sinonimi per la stessa divinità, tanto che le dee sarebbero state indistinguibili l'una dall'altra.

Dal II mill. il culto di Nanaya si diffuse in Babilonia, Assiria e Anatolia. Il progressivo accrescimento del prestigio, oltre che del potere politico, di Babilonia nel II mill. portò difatti all'ingresso nel pantheon babilonese dei culti urukiti: Nanaya fu pienamente accolta e iniziò a prendere forma la sua associazione con il dio della saggezza Nabû e il suo maggiore santuario, l'Ezida di Borsippa. Questa fu ulteriormente implementata nel corso del I mill., anche per mezzo di articolate assimilazioni⁵²⁶. Nell'età neo-assira e neo-babilonese, inoltre, Nanaya assunse le prerogative belliche che erano appannaggio di Ištar, accentuando ulteriormente questa assimilazione e rafforzando al contempo la sua percezione come dea potente e legata alla casa regnante. La fortuna del culto di Nanaya si accrebbe ulteriormente con la seconda metà del I mill. a.C., come testimoniano anche le abbondanti attestazioni onomastiche, e Uruk continuò a essere il centro primario del suo culto. Nella Babilonia seleucide ne è ancora testimoniata la forte associazione con Nabû; come già visto (cap. 7.1.), Nabû e Nanaya assunsero a divinità tutelari della dinastia seleucide (Dirven 1999, 136-141; 145-146). Questo fenomeno fu decisivo per la diffusione del culto di

⁵²⁴ Steinkeller (2013a, 468 nota 44) suggerisce che queste diverse filiazioni possano rappresentare le varie fasi di Venere.

⁵²⁵ Si osservano qui *in nuce* alcuni dei tratti che si riscontrano nelle fonti più tarde. Le implicazioni del legame tra Nanaya, Ištar e Venere che si evincono dai testi aramaici saranno discusse *infra* (8.4.3.) e nel cap. 10.4.

⁵²⁶ Si veda il cap. 7.1.

Nanaya su scala molto più vasta: l'assimilazione ad Artemide divenne inoltre immediatamente riconoscibile grazie alla frequente presenza del crescente lunare nella sua iconografia standard. Numerose assimilazioni provano altresì la sua massima glorificazione (Asher-Greve-Westenholz 2013, 127-129).

Dalla seconda metà del I mill. a.C. Nanaya fu introdotta nel pantheon aramaico⁵²⁷. Un testo fondamentale in questo senso è il Papiro Amherst 63, una raccolta di testi religiosi in aramaico ma in grafia demotica datata indicativamente al IV sec. a.C. Alla colonna xvii si descrive in forma dialogica una ierogamia tra Nanaya e il suo amante (Holm 2017 con bibliografia; van der Toorn 2018, 75-76; 206-211). Mediante l'uso di un raffinato immaginario, Nanaya vi è rappresentata come una dea dell'amore; è protagonista di un rito che potrebbe coinvolgere in egual misura un dio ma anche un re; è altresì protagonista di una ierogamia che ha anche i tratti di un lamento, come attestato in testi mesopotamici analoghi, e che implica idee di rinascita e rigenerazione (Holm 2017, 22-23). Alla colonna viii:1-7 una formula di benedizione invoca divinità che coprono una vasta area geografica, dall'Iran all'Egitto, e vi compaiono anche Nabû di Borsippa e Nanaya dell'Ayaku, ossia dell'Eanna di Uruk (Westenholz 1997, 78; Stol 1999b, 613; Holm 2017, 28-29; cf. "Sanctuary" in van der Toorn 2018, 55-56; 125-127). La fisionomia di Nanaya testimoniata nell'Egitto del IV sec. a.C. era quindi pienamente mesopotamica, esattamente come la Nanaya attestata alcuni secoli dopo a Palmira, dove era unita a Nabû, a sua volta ancora strettamente legato a Bēl (Dirven 1999, 133). Un fatto indicativo della popolarità della dea è che, nel celebre rilievo del tempio di Bēl che raffigurava la lotta di Bēl contro Tiamat, la figura femminile armata di arco fosse molto plausibilmente la stessa Nanaya (Dirven 1999, 155; Ambos 2003, 244-248).

In età ellenistica il culto di Nanaya si diffuse in tutto il territorio dell'impero di Alessandro, dall'Armenia fino a raggiungere l'Iran e l'Asia Centrale, dove il suo prestigio perdurò fino all'VIII sec., percorrendo la Via della Seta (Westenholz 2013, 191-196). La dea è riconoscibile oltre che dal teonimo (ad es. NANA in Battriana e Kušan – Ambos 2003, 259-265) anche per la presenza del crescente lunare, diffuso in Babilonia, a Palmira, in Elam, in Persia e Transoxiana (Ambos 2003); se ne registra altresì l'assimilazione a Tyche (Invernizzi 2015, 57-61). L'amplissima diffusione del culto, però, non ne indebolì la popolarità nella Mesopotamia centrale, dove la dea è attestata nei testi mandaici della tarda età sasanide e nelle successive copie, fino all'età contemporanea. Il successo della dea è ricondotto da Kessler (2008, 467-468) alla sua grande popolarità presso la popolazione aramaica della Babilonia. Il radicamento del culto di Nanaya nella Mesopotamia centro-meridionale si evince anche da un passo dello scritto in siriano *Storia di Karkā d-Bēth Slok*,

⁵²⁷ Un contributo di T. L. Holm sul culto di Nanaya tra gli Aramei è in preparazione (Holm 2017, 23 nota 148).

che narra il martirio subito da cristiani a Karkā, odierna Kirkuk, nel V sec. Il passo in questione precede gli avvenimenti che portano al martirio e narra il battesimo di massa degli abitanti del “villaggio che si chiama Tiš‘īn, il quale era anche chiamato col nome ‘novanta’: le famiglie che il re Šābur [Šāpur II, 309-379 d.C.] aveva condotto da Mesene e li aveva insediato. Adoravano il demone Nanaya (*nny dyw*’), che avevano portato con loro dalla loro terra”. Il passo dà conto sia del culto di Nanaya nella Mesene, la regione che si affaccia sul Golfo Persico, del IV sec., sia della sua presenza nella zona di Kirkuk, nota come Bēth Garmē, tra il Piccolo Zab e il Diyala, nel V⁵²⁸. Il fatto che Nanaya sia accompagnata dall’epiteto maschile *dyw*’ “demone” ha fatto sostenere ad Aggoula (1985, 21 nota 53) che Nanaya fosse considerata di genere maschile⁵²⁹. È invece più probabile che in questo caso *dyw*’ indichi un demone in generale, senza alcun riferimento al genere.

La storia del culto di Nanaya presenta a più riprese dei legami con aree situate a est della Mesopotamia. Le prime attestazioni della dea, risalenti al regno di Šulgi, si legano al fiume Diyala; inoltre, in un *kudurru* di Nabucodonosor I Nanaya, Adad e Nergal sono menzionate come divinità di Namar-Namri, un toponimo localizzato proprio lungo il Diyala, di fronte alla catena dello Hamrin (Westenholz 1997, 80).

Ben più rilevante, però, è il legame con l’Elam⁵³⁰, che è una presenza fondamentale nella storia del culto di Nanaya di Uruk. Questo legame emerge a partire da alcune iscrizioni di Assurbanipal in cui il re dichiara di aver ricondotto in Babilonia nel 646 un’immagine cultuale di Nanaya di Uruk da Susa, dove era stata portata come bottino dai 1635 ai 1535 anni prima (Beaulieu 2003, 187-189; van Koppen 2013, 380; Watai 2016, 163-164)⁵³¹. Assurbanipal attribuisce la responsabilità del rapimento all’elamita Kutir-Nahhunte, che potrebbe essere Kutir-Nahhunte I (fine XVIII sec.) o Kutir-Nahhunte III (ca. 1150), noto per aver determinato il crollo del regno cassita⁵³².

⁵²⁸ Cf. Paz (2018, 58) per un’interpretazione del passo come una nota polemica contro l’intera regione di Mesene, la cui pratica idolatrica avrebbe contaminato Bēth Garmē.

⁵²⁹ Nella stessa nota, Aggoula riporta anche che Nanay fu il nome di un vescovo di Bēth Slok vissuto nel V sec. Si deve però tenere in considerazione che l’attribuzione a un individuo maschile di un nome costruito con un teonimo femminile è ben attestata. Nanay potrebbe essere ad esempio un ipocoristico di un nome teoforo. Anche a Mesene all’inizio del VII sec. è attestato un vescovo di nome Nanay (*n’ny*): Gignoux *et al.* (2009, 106) optano per una possibile derivazione iranica, pur suggerendo cautamente che potrebbe trattarsi del teonimo mesopotamico. La sua attestazione a Mesene consente di sposare questa seconda ipotesi.

⁵³⁰ Già indagato in relazione alla possibile origine non mesopotamica di Nanaya. Il teonimo infatti non sembra essere né sumerico né accadico, se si esclude la possibilità che sia un ipocoristico del teonimo Inanna. Westenholz (1997, 58) propone che possa aver avuto origine dalla divinizzazione del giorno, elamico *nan(a)*.

⁵³¹ Un’altra immagine cultuale di Nanaya era stata nel frattempo prelevata da Uruk da Sennacherib nel 693, in occasione della sua campagna contro Babilonia, e restituita da Esarhaddon (Beaulieu 2003, 187; Scurlock 2006, 458).

⁵³² Scurlock (2006, 457) sembra propendere per Kutir-Nahhunte III, pur ammettendo che l’informazione fornita da Assurbanipal è molto problematica e che vi è la possibilità che Kutir-Nahhunte III fosse solo l’ultimo colpevole di una serie di oltraggi alla statua della dea, culminati con la sua asportazione dal tempio. Van Koppen (2013) sostiene invece che Abiešuḫ (1711-1684), nipote di Hammurabi, abbia invaso l’Elam in risposta all’attacco elamita che aveva

La ricostruzione delle esatte dinamiche della vicenda è complicata anche dalla presenza di altre statue di Nanaya a Uruk, definite ‘Nanaya Replacement 1’ e ‘Nanaya Replacement 2’ da Scurlock (2006, 457-458) e a loro volta trasferite in altre città e poi restituite, oltre che dalla complessa rielaborazione letteraria e ideologica di questi eventi⁵³³. In riferimento alla caratterizzazione di Nanaya in queste fonti, però, è di grande interesse che alcune iscrizioni di Nabonedo attribuiscono al caldeo Erība-Marduk (ca. 769-761) la rimozione una statua dall’Eanna e la sua sostituzione con una del tutto inadeguata. Al posto di Nanaya si citano Ištar di Uruk e “Ištar signora dell’Elam, la principessa che dimora a Susa”, implicando in tal modo che la dea dovesse provenire dall’Elam stesso (Scurlock 2006, 454-455). A ulteriore conferma dell’importanza di questi eventi nella tradizione letteraria e nella memoria storica e politica, la restituzione di Nanaya alla popolazione urukita da parte di Assurbanipal viene proposta da Scurlock (2006, 455) quale chiave di lettura dell’enigmatica *Profezia di Uruk* (ca. V/III sec.)⁵³⁴, che esprimerebbe con toni letterari una violenta polemica contro il dominio seleucide. Assurbanipal è qui inteso come il re giusto che prefigura l’avvento di un sovrano retto e che garantirà prosperità, e tra le sue azioni giuste si annovera la restituzione a Uruk della sua dea.

Recentemente è stata ancora una volta sottolineata l’importanza della permanenza della dea per la vita culturale dell’Elam (Watai 2016, 163-166), in particolare perché avrebbe stimolato un’assimilazione molto forte fra Nanaya e la dea elamita Nana. Questa a sua volta sarebbe stata assimilata a dee locali, quali l’iranica Anāhitā (Qaderi 2018), o anche di altre aree in seguito all’enorme diffusione dei culti iranici dall’Asia Minore alla Transoxiana. Watai (2016, 164-165) osserva che l’ingresso di Nanaya nel pantheon di Susa fu plausibilmente dovuto ai fruttuosi contatti tra Elam e Mesopotamia meridionale attestati sin dal III mill. Inoltre, è significativo che a Nanaya in Elam sia stato dedicato un culto attento anche alla conservazione della sua effigie portata dalla Babilonia e riportata a Uruk da Assurbanipal un millennio dopo. Nanaya avrebbe potuto essere identificata con Ištar e per questa ragione aver suscitato l’attenzione del clero elamita; altrimenti, Nanaya avrebbe potuto essere già identificata con una dea locale, per cui il suo prelevamento dalla Babilonia in questo caso sarebbe stato mirato⁵³⁵.

avuto come esito il trasferimento forzato delle immagini cultuali di Uruk e altre città della Mesopotamia meridionale proprio in Elam. L’attacco alla Babilonia fu in questo caso condotto da Kutir-Nahhunte I. La spedizione di Abiešuḫ fu la reazione a un evento di gravità estrema, ancora ricordato con una notevole precisione di dettagli da Assurbanipal oltre un millennio più tardi (van Koppen 2013, 383).

⁵³³ Si veda Scurlock (2006, 456-460), la cui ricostruzione però necessiterebbe di essere rivista alla luce di quella di van Koppen (2013).

⁵³⁴ Si veda il cap. 3.2.3.

⁵³⁵ Come esposto nel cap. 3.2.3., anche l’enigmatico episodio del profeta di Nanaya riportato in due diari astronomici del 133 a.C. (Sachs-Hunger 1996 n°-132B v. 25ff.; n°-132C r. 26-33; Dirven *in preparazione*), oltre a dare testimonianza di correnti religiose popolari alternative a quella ufficiale, se non in opposizione, potrebbe essere stato interpretato dall’autorità templare proprio in un’ottica di tipo divinatorio e alla luce della tradizione letteraria su

Il ruolo dell'Elam quale centro di culto di Nanaya, come dea mesopotamica o assimilata ad altre dee di ambito più locale, emerge anche dall'influenza esercitata sulle regioni circostanti. Tornando al Papiro Amherst 63, il toponimo maggiormente citato nel testo è Raš (Rāši), area cuscinetto tra l'Assiria e l'Elam (Holm 2017, 16-17 con bibliografia), ed è proprio con "il Signore di Raš" che inizia l'elenco di divinità di col. viii:1-7 menzionato in precedenza. La miscellanea di inni contenuta in questo papiro è stata interpretata come il prodotto di una comunità originaria di Rāši, deportata da Assurbanipal in Samaria, dove assimilò alcuni elementi dell'ebraismo, e successivamente trasferitasi in Egitto in seguito alla riforma religiosa di Giosia nella seconda metà del VII sec. (Scurlock 2006, 464), oppure deportata da Assurbanipal direttamente in Egitto (Holm 2017, 26). Una visione diametralmente opposta individua nel testo gli apporti di tre comunità diverse (van der Toorn 2018, 12-13), che avrebbero convissuto a Tadmor (Palmira) nel VII sec. e avrebbero poi amalgamato le rispettive tradizioni pur mantenendo tratti specifici riconoscibili (van der Toorn 2018, 18-37).

La memoria della connessione tra Nanaya e l'Elam è ancora più esplicita in 2 Macc 1:11-17, dove si narra il presunto assassinio di Antioco IV Epifane nel 164 a.C. ad opera dei sacerdoti del santuario di Nanaya (Nanea) in Elam. Antioco si reca nel tempio col pretesto di celebrare un matrimonio con la dea, ma in realtà per acquisirne i beni; il re e i pochi membri della corte da cui è accompagnato, però, sono lapidati dai sacerdoti con l'inganno⁵³⁶. La vicenda è parzialmente rielaborata nell'*Apologia dello Pseudo-Melitone* (Lightfoot 2007, 91-93), e nell'XI capitolo del *Libro degli Scolii* di Teodoro Bar Kōnī (Asmussen 1989; Hespel-Draguet 1982, 261 §93). Entrambi i resoconti sostengono che Nanaya fosse una principessa elamita; da Teodoro è anche detta figlia di Dario. Lo Pseudo-Melitone riferisce stringatamente che le vennero dedicati una statua e un tempio a Susa, "un palazzo che è in Elam", dal padre dopo che fu presa prigioniera dal nemico; Teodoro invece integra l'episodio di 2 Macc 1:11-17, narrando che Antioco aveva progettato di sposare la principessa Nanaya per acquisire le ricchezze dell'Elam ma fu attirato in città con l'inganno e lapidato. A Nanaya fu dedicata una statua dal popolo, per celebrare la vittoria; la principessa poi fu fatta prigioniera dai Caldei, che uccisero suo figlio⁵³⁷.

Nanaya e i numerosi episodi di rapimento e restituzione che la vedevano protagonista.

⁵³⁶ Si vedano le varianti della narrazione in 1 Macc 6:1-13 e 2 Macc 9:28.

⁵³⁷ Lightfoot (2007, 91-93) analizza la dipendenza delle due narrazioni da fonti comuni, le differenze nello stile e i loro rapporti reciproci.

8.2. Nanaya nelle iscrizioni di Hatra

La scoperta del santuario di Nanaya a Hatra, il XIV nella sequenza dei Templi minori, a sud-est del Temenos, ha confermato l'importanza della dea nel pantheon cittadino. Il tempio, scavato a partire dal 1992 (al-Aswad 2013), ha restituito le iscrizioni H 463-480 (al-Jubouri 2010b), il cui riesame permette di aggiungere nuovi dati alla caratterizzazione della dea. Il teonimo è attestato nella forma *nny*⁵³⁸, soprattutto in iscrizioni rinvenute in questo santuario, da dove provengono anche i teonimi con epiteti *nny mrt tg' drgyt' dy htr'* “la somma Signora della corona di Hatra” e *nny drgyt' dy htr'* “la somma (Signora) di Hatra” (si veda *infra*); il dato onomastico invece non è particolarmente informativo e la dea è attestata delle seguenti forme, anche ipocoristiche (Marcato 2018, 164):

- *ny: brny* “Figlio di Nanaya”; *tmny* “Servo di Nanaya” (si veda *infra*).
- *ny': brny'* “Figlio di Nanaya”.
- *nny: brnny* “Figlio di Nanaya”; *rp'nny* “Esaltazione di Nanaya” (si veda *infra*).

H 463

1. bšnt 4.100+10+2 'qymyt 'n' 'qby kmr' dy nny rb' br šyl' mn bny tmny qšyš' ' [...] t' [...] ⁵³⁹lnny
2. mrt tg' drgyt' dy htr' 'l hyyhy w'l hy' thmh kwlh kmr' dy nny w'l šlm htr' klh

“Nell'anno 412, io, 'Eqabay, gran sacerdote di Nanaya, figlio di Šela, dei Bani Taym-Nay, l'anziano [...] ho eretto per Nanaya, la somma Signora della corona di Hatra; per la sua vita, per la vita di tutta la sua tribù⁵⁴⁰, i sacerdoti di Nanaya e per la pace di Hatra tutta.”

H 463, numerata H 1054 da Beyer (2002, 88; si veda Moriggi 2010, 124), è l'iscrizione di fondazione del santuario, incisa sull'alzata della soglia della cella (al-Jubouri 2010b, 38). Alla riga 2, il testo presenta un epiteto della dea piuttosto articolato, “la somma Signora della corona di Hatra”⁵⁴¹. Per un'analisi più agevole, l'epiteto si può scomporre nei suoi tre elementi costitutivi: *mrt tg'*; *drgyt'*; *dy htr'*.

Il primo di questi, *mrt tg'* “la Signora della corona⁵⁴²”, è certamente il più complesso. La natura di epiteto divino dell'espressione è sostenuta da al-Jubouri (2010b, 39); il riesame del testo a cura di Moriggi (2010, 124-125) fa probabilmente riferimento a Beyer (2002, 88; 2013, 36), che

⁵³⁸ H 4:1, parte retrostante di statua della dea, iwan 20, Temenos; H 464, soglia del Tempio XIV; H 465:1, base di statua, Tempio XIV; H 472:2, base di statua, Tempio XIV; H 476:1, base di statua, Tempio XIV.

⁵³⁹ Questa sezione dell'iscrizione è piuttosto danneggiata.

⁵⁴⁰ Il termine *thm'* è attestato qui per la prima volta in aramaico hatreno; si vedano le sue attestazioni in siriano, mandaico e arabo (al-Jubouri 2010b, 40).

⁵⁴¹ Questa traduzione riprende quella del *Comprehensive Aramaic Lexicon* “Nannay, most dignified crown mistress of Hatra” (<http://cal.huc.edu/>, ultimo accesso: 26-06-2018). Le pubblicazioni citate di seguito suddividono l'epiteto in tre sintagmi differenti.

⁵⁴² Il prestito iranico *tg'* “corona” è attestato anche in palmireno, siriano, aramaico tardo orientale e arabo (Contini-Pagano 2015, 138 con bibliografia).

legge *mrt tgh* “*die Herrin ihrer Krone*”, senza però fornire spiegazioni.

Considerando il generale contesto culturale dei testi hatreni, è opportuno leggere l’epiteto sotto una luce diversa da quella proposta in occasione di una precedente analisi, e che era incentrata sul mito di Arianna e Dioniso⁵⁴³. La connessione con un mito greco, e in particolare la sua compenetrazione con un culto mesopotamico, non è un fenomeno attestato in questa forma nella Mesopotamia settentrionale di questo periodo. L’identificazione di Nanaya con Artemide promossa dalla dinastia seleucide non sembra aver comportato l’assimilazione di elementi derivanti dal mito. Considerando l’assimilazione con Artemide, il riferimento alla corona potrebbe altresì indicare il crescente lunare che ricorre costantemente nell’iconografia della dea greca. Lo studio iconografico di questa assimilazione deve però considerare che nel medesimo periodo Nanaya era rappresentata con altri elementi peculiari, ossia l’arco e le frecce (Ambos 2003, 243-244). Questi non costituirono un’innovazione nell’iconografia mesopotamica ma erano originariamente tratti distintivi di Ištar. La questione è resa controversa dal fatto che non è possibile determinare un’eventuale successione di fenomeni di assimilazione. L’associazione di Nanaya ad arco, frecce e faretra avrebbe potuto essere consolidata già prima dell’avvento della dinastia seleucide, e avrebbe così offerto un contesto quanto mai adatto a un’immediata identificazione con Artemide per dei fedeli ellenizzati. Tuttavia, è ugualmente ipotizzabile che l’influenza culturale greca si possa individuare in un’epoca precedente, per cui l’attribuzione a Nanaya di queste armi si sarebbe potuta verificare come conseguenza della presenza di Artemide nell’orizzonte religioso della Mesopotamia centrale e meridionale (Westenholz 2013, 186-187).

Nel caso in questione, è possibile che il termine “corona” faccia effettivamente riferimento a questa assimilazione e quindi a Nanaya/Artemide quale dea lunare con un crescente posto sulla fronte; allo stesso tempo però non si può determinare se tale corona sia un tratto di diretta derivazione mesopotamica o se non sia piuttosto dovuto all’influenza greca. Né la statua a tutto tondo di Nanaya rinvenuta nell’*iwan* 20 del Temenos, sulla cui parte retrostante è incisa H 4, né le raffigurazioni di divinità femminili provenienti dal Tempio XIV recano attributi lunari. Tra queste

⁵⁴³ “*In Mesopotamian theology, Nanaya was the first-born daughter of the god Anu and, although she did not have the same pre-eminent astral characterisation as Ištar, she was nonetheless associated with a heavenly body. This was the constellation MUL BAL(A)-TÉŠ-A «Star of Dignity», presently identified with Corona Borealis “Northern Crown”. The current name draws its origin from Greek mythology, and it can be decisive to explain the peculiar epithet of the goddess. A number of ancient redactions of the myth of Ariadne and Dionysus report that Ariadne’s crown was set into the sky as a constellation by Dionysus himself, to celebrate their marriage. In another version of the myth, Ariadne died immediately after the marriage, so the widowed Dionysus moved her diadem into the sky to immortalise the memory of his unfortunate bride. Thus, the same constellation was associated with a Mesopotamian goddess and a Greek myth, bearing different names in two different cultures. Since the Sumerian name MUL BAL(A)-TÉŠ-A, does not involve by any means the notion of a crown, could an ancient Mesopotamian and a Greek religious element have merged at Hatra? The epithet “Lady of the crown” could disclose indeed the interaction between Mesopotamian and Greek cultural features.*” (Marcato 2016b, 143).

ultime, una statua di divinità in trono rinvenuta nella cella potrebbe raffigurare Nanaya, ma il copricapo che indossa è un polos (al-Aswad 2013, 111-112). Nemmeno in ambito iranico la corona è un attributo figurativo frequente per questa dea. Nanaya può indossare diademi o recare sul capo un crescente lunare, ma non si tratta di convenzioni iconografiche ricorrenti (Shenkar 2014, 116-128). La corona è altresì un tipico attributo delle divinità mesopotamiche: testi rituali e amministrativi di ambito templare della Uruk neo-babilonese attestano che una corona faceva parte del corredo di beni preziosi di quasi ogni dea (Beaulieu 2003; p. 191 per la corona). La sua particolare importanza in relazione a Nanaya sembra emergere nell'episodio del profeta riportato in un diario astronomico del 133 a.C. (Sachs-Hunger 1996 n°-132B v. 25ff.; n°-132C r. 26-33). Grazie alla nuova lettura del testo⁵⁴⁴, è possibile ricostruire la menzione di “*due corone*”, probabilmente poste sul podio eretto a Babilonia (v. 29), e di una “*seconda corona*” riferita invece a Nanaya a Borsippa, di cui si hanno due attestazioni consecutive (v. 34-35). Il contesto è frammentario e il significato della presenza di questi ornamenti cultuali non è chiaro, ma si può ritenere che fossero considerati sufficientemente distintivi o che avessero una speciale funzione rituale, tanto da essere menzionati nel resoconto di questo singolare episodio.

L'aggettivo *dr̄gyt*’, concordato con *mrt* “Signora”, è tradotto “*die Ranghöchste*” da Beyer (2013, 36) ed è connesso al sostantivo *dr̄gt*’ “dignità” (Sokoloff 2009, 320)⁵⁴⁵. Si può escludere che l'epiteto faccia riferimento al legame di Nanaya con una ziggurat, cui potrebbe alludere una possibile traduzione “scalinata” (al-Jubouri 2010b, 39; Marcato 2016b, 143): “scalinata” infatti può essere il nome di una ziggurat come nel caso di quella di Šamaš a Sippar (George 1993, 115), ma non sono attestate strutture analoghe dedicate alla dea. Si può anche escludere che l'epiteto faccia riferimento al fatto che il Tempio XIV fu costruito su una piattaforma cui si accede da tre gradini (al-Aswad 2013, 110), anche se questa peculiarità architettonica potrebbe essere stata determinata dal desiderio di sottolineare l'importanza della dea⁵⁴⁶.

La terza parte da cui è costituito l'epiteto, *dy ḥtr*’ “di Hatra”, lega alla città non solo il culto della dea, ma anche il gruppo tribale stesso. L'epiteto contribuisce a esprimere la devozione dei Bani Taym-Nay, il loro radicamento nell'orizzonte sociale cittadino e la loro partecipazione alla vita di Hatra (Marcato 2016b, 143).

⁵⁴⁴ Nuova lettura a cura di E. Robson e I. Finkel, in Dirven (*in preparazione*).

⁵⁴⁵ Si veda anche Lipiński (2016, 239): “*Her Highness*”.

⁵⁴⁶ È altresì da escludere che possa trattarsi di una *nisbe* legata al toponimo Darga, individuato nel Papiro Amherst 63 (vii:13; xvi:17) da Van der Toorn (2018, 14; 123). Il termine, letteralmente “scalinata”, indicherebbe in senso lato un'area montuosa. L'interpretazione generale del papiro proposta da van der Toorn (si veda *supra*, 8.1.), così come il fatto che Darga e Raš siano tradotte come un binomio “*Ascent-and-Mountaintop*” che alluderebbe a luoghi simbolici più che a veri e propri toponimi, non consente di valutare questa possibilità.

H 464

1. bšnt 4.100+10+2 'qymyt 'n' 'qby kmr' dy nny rb' br šyl' br 'qby br šyl' br bšwn br tqwn

“Nell’anno 412, ho eretto io, ‘Eqabay, gran sacerdote di Nanaya, figlio di Šela, figlio di ‘Eqabay, figlio di Šela, figlio di Beššūn, figlio di Tuqūn.”

L’iscrizione è incisa sulla pedata della soglia della cella, accanto a H 463. Il testo riporta ancora il nome del fondatore, ‘Eqabay, ma rispetto a H 463 aggiunge la sua genealogia, enucleando le cinque generazioni precedenti. La lunghezza della genealogia è proporzionata al prestigio sociale che si desidera affermare: ‘Eqabay è al contempo un gran sacerdote della dea, il fondatore del santuario e il discendente di un importante gruppo tribale, nel quale ricopre anche la carica di *qšyš* “anziano” (Marcato 2016b, 145).

H 465

1. bšnt 4.100+2.10+3 'qymtny nny
2. kmr' bšnt 4.100+2.10+10+2
3. 'qymt 'n' brnny br [...]

“Nell’anno 423 Nanaya mi ha nominato sacerdote. Nell’anno 432, ho eretto io, Bar-Nanaya, figlio di [...].”

Di questa dedica di statua sono preservate le prime tre righe: si riconoscono due periodi indipendenti, ciascuno dei quali è contraddistinto da una data diversa.

Il primo (righe 1-2) riporta la data dell’anno seleucide 423 (110/1 d.C.). Le traduzioni sinora proposte, “*Nannay a érigé pour moi, prêtre*” (al-Jubouri 2010b, 41) e “... *hat mich (=meine Statue), den Priester, (die Göttin) Nannay (hier) aufgestellt*” (Beyer 2013, 37), fanno riferimento al fatto che si tratterebbe di una dedica fatta dalla dea stessa (Milik 1972), che avrebbe innalzato una statua a un sacerdote che parla in prima persona. Tuttavia, queste pongono un problema di coerenza interna al testo.

Il successivo periodo (righe 2-3), con data all’anno 432 (120/1 d.C.), fa certamente riferimento all’erezione di una statua e ha come soggetto Bar-Nanaya. Malgrado la rottura del testo, si riconosce una formula standard, del tipo “Ho eretto io, Bar-Nanaya, figlio di [... la statua di ...]”. Ammesso che sia stata Nanaya a erigere una statua nel 423, risulterebbe difficile giustificare l’affermazione di Bar-Nanaya, che parimenti dice di aver eretto una statua nove anni dopo. È altresì piuttosto forzato ipotizzare la dedica di un gruppo scultoreo, così come la compresenza sullo stesso basamento di due testi che si riferirebbero a due diverse statue, erette da due diversi dedicatari (la dea e Bar-Nanaya). Un ulteriore elemento che impone una revisione è l’omogeneità della grafia, che indica che l’iscrizione fu realizzata dalla stessa mano e con ogni probabilità in un’unica occasione.

Il testo può essere chiarito se si traduce diversamente il verbo *ʿqymtny*, attestato alla riga 1. Si può infatti attribuire al tema C di *qwm* il significato “nominare”, già attestato in aramaico d’impero e medio in locuzioni con preposizioni (*DNWSI*, 1002), oltre che in siriano (Sokoloff 2009, 1332), e interpretare *-ny* come un suffisso di 1 persona s. che fa riferimento al parlante (Bar-Nanaya, protagonista del testo) e non alla statua: “Nell’anno 423 Nanaya mi ha nominato sacerdote”⁵⁴⁷. Di conseguenza, il contesto della dedica può essere ricostruito come segue: nel 423 Bar-Nanaya fu nominato sacerdote di Nanaya, e nove anni dopo egli eresse una statua nel santuario della dea per onorarla e commemorare l’evento.

Nel Tempio XIV sono attestati i nomi di diversi sacerdoti della dea: ʿEqabay (gran sacerdote) in H 463 e 464; Bar-Nanaya in H 465; Qayyimat in H 472⁵⁴⁸; Ḥayyu-Ša in H 473⁵⁴⁹. Il santuario potrebbe aver avuto un ruolo di particolare importanza nelle cerimonie di ordinazione dei sacerdoti; tuttavia è anche possibile che, trattandosi di un edificio di dimensioni piuttosto grandi se comparato agli altri Templi minori, esso disponesse di un personale templare più numeroso degli altri e che il maggior numero di rinvenimenti di statue di sacerdoti dipenda semplicemente da questo fatto. Oltre a ciò, è certo che nella sala larga occidentale si allestissero banchetti in commemorazione dei defunti. Questi pasti rituali non rappresentavano solo un’occasione culturale, ma erano anche funzionali al rinsaldamento dei legami familiari e tribali per il gruppo che celebrava il banchetto. La dedica di queste statue si inserisce pertanto in un sistema di relazioni sociali che si articola su diversi livelli. Non è noto se gli stessi sacerdoti del tempio fossero membri del gruppo tribale del fondatore, i Bani Taym-Nay, ma in questo caso, la presenza delle loro effigi potrebbe essere stata legata alla volontà di riaffermare i legami di parentela interni al gruppo stesso. In caso contrario, si può ugualmente osservare come la dedica di queste statue avesse un forte significato per la coesione tra il gruppo tribale o i gruppi da cui il santuario era frequentato e la comunità urbana; si può anche ricordare che l’iscrizione di fondazione, H 463, dichiara che la costruzione è “per la pace di Hatra tutta”, esplicitando la volontà di inserire a pieno titolo il luogo sacro nella vita della città. A questo proposito, l’iscrizione H 476⁵⁵⁰, malgrado il suo pessimo stato di conservazione, attesta ancora una volta il nome della dea insieme a figure di altissimo rango nella società hatrena, che avrebbero potuto provvedere attivamente al culto: [...]*ḥu* il prefetto e il signore Nešrā-yhab.

⁵⁴⁷ La medesima traduzione è proposta anche da al-Aswad (2013, 110), ma senza spiegazioni.

⁵⁴⁸ H 472: (1) [*bšnt*] 4.100+3.20+10³ *š[lm’ dy ʿqym]* (2) [*qym*]t *kmr’ dny* “[Nell’anno] 470³, l’imm[agine che ha eretto] [Qayyim]at, sacerdote di Nanaya.”

⁵⁴⁹ H 473: (1) *ʿqym ḥywš’* (2) *kmr’ dy nny drgyt’ dy [ḥtr’ ...]* “Ha eretto (l’immagine) Ḥayyu-Ša, sacerdote di Nanaya, la somma (Signora) di [Hatra ...].”

⁵⁵⁰ H 476: (1) [... *ʿqlymt nny* (2) [...]*ḥw ʿsppt’ [...]* (3) [... *n]šryhb mry’ [...]* “[... ha e]retto (ha nominato?) Nanaya [...]*ḥu* il prefetto [...] [...] Ne]šra-yhab il signore [...].”

8.3. Nanaya ad Assur: A 15

Ad Assur traspaiono degli aspetti del culto di Nanaya diversi da quelli che emergono a Hatra. Per la discussione dell'attestazione del teonimo in A 14 si veda il cap. 5.2.; segue invece la discussione di A 15a-f, un gruppo di brevi testi dipinti su un frammento di pithos e associati a figure umane e divine (Fig. 32)⁵⁵¹. Con tutta probabilità il frammento proviene dall'area del palazzo di età arsacide (Andrae-Jensen 1920, 2; Andrae-Lenzen 1933, 109). L'iscrizione A 15b sarà presentata per ultima in virtù della sua importanza per la definizione di alcuni aspetti della dea, che verranno ripresi in occasione dell'esame degli incantesimi mandaici.

La composizione della raffigurazione fu studiata inizialmente da Andrae e Lenzen (1933, 109-111), che ne misero in luce la struttura regolare ed equilibrata: al centro della scena vi sarebbe una triade divina, mentre alle estremità due sacerdoti sarebbero impegnati in offerte o altri atti rituali. Milik (1972, 351-352) ne propone invece una lettura molto diversa, ricostruendo un complesso incrocio tra le figure e i testi che sarebbe dovuto all'assenza di tridimensionalità nella raffigurazione e all'impossibilità di rappresentare in due dimensioni i diversi piani in cui si collocherebbero le figure (Fig. 33). Nell'analisi di Milik, la composizione non prevedrebbe i fedeli raggruppati dinanzi alle effigi divine, come forse ci si potrebbe aspettare, ma questi sarebbero intervallati: da sinistra si vedono infatti Ardūq (A 15a) – Abrôq nella lettura di Milik – l'effigie di Nanaya (A 15b), Yahb-Barmaren (A 15c), l'effigie di Barmaren (A 15d) e all'estremità destra Baziya (A 15e). Milik ritiene che le effigi divine siano poste l'una di fronte all'altra e che ciascuna divinità possa leggere l'iscrizione a essa relativa: A 15b, quindi, che si riferisce a Nanaya, andrebbe riferita alla divinità distesa sulla *kline*, mentre A 15d, relativa a Barmaren, andrebbe connessa alla statua divina su piedistallo. Un ulteriore incrocio interesserebbe anche i personaggi maschili alle estremità della composizione. Ciascuno di questi, che compie un'offerta di incenso, si troverebbe in primo piano, di fronte alle immagini venerate, per cui il personaggio sulla sinistra non sarebbe Ardūq ma Baziya (A 15e), e di conseguenza quello sulla destra non più Baziya ma Ardūq (A 15a). Questo duplice incrocio è considerato dallo studioso una convenzione iconografica che non veniva sempre praticata, ma che in questo caso sarebbe stata inevitabile (Milik 1972, 352).

Tuttavia, questa interpretazione del dato iconografico non è compatibile con le informazioni date dalle iscrizioni (Aggoula 1985, 17). Non è infatti possibile connettere A 15b con la divinità sulla *kline*, considerandola una raffigurazione di Nanaya, esattamente come non è possibile interpretare la divinità sul podio come Barmaren (A 15d). La raffigurazione viene senza dubbio a patti con l'impossibilità di rappresentare una scena tridimensionale senza gli adeguati strumenti

⁵⁵¹ Commentati dal punto di vista epigrafico e linguistico in Appendice (cap. 12.1.2.3.).

prospettici, ma l'idea di un duplice incrocio collide con l'analisi integrata dei dati testuali e iconografici.

A 15a

1. ṣlm' dy 'rdwq
2. br 'yny/n br r'w/y't'sr
3. br 'bn' rbt' dny mlk[']
4. rby' (?) dbr'lh' [...] byt'

“L'immagine di Ardūq figlio di 'Enay/'Enān, figlio di R'ūt/R'ayt-Ass[or] figlio di 'Ab-Na, il maggiordomo di Nanaya il re⁵⁵², il sovrintendente (?) di Bar-Alaha [...] il tempio.”

Il testo funge da didascalia alla raffigurazione di un individuo maschile, Ardūq: questi è abbigliato in stile tipicamente partico con una casacca al ginocchio e calzoni, porta barba e baffi e una voluminosa capigliatura riccia, e compie un'offerta di incenso su un altare o braciere. La raffigurazione è piuttosto stilizzata, ma dai pochi elementi decorativi dell'abito si intuisce il rango elevato del personaggio. L'offerta è compiuta dinanzi a una statua della dea Nanaya, per la quale si veda la discussione di A 15b. Non è chiaro se il titolo di *rb(y)t* “maggiordomo”, l'amministratore di alto rango del santuario della dea stessa, sia riferito ad Ardūq oppure al bisnonno 'Ab-Na.

A 15c

1. [...l']lm' [...] ṣlm['] dy yh]brmryn br bzy' gzbr'

“[...] per sem]pre (?) [...] L'immagin[e di Yah]b-Barmaren figlio di Baziya il tesoriere.”

Il testo si lega alla raffigurazione di un individuo maschile imberbe, con tutta probabilità un bambino. Questi indossa un elaborato copricapo, preservato solo in parte, e una veste al ginocchio, e impugna due rami, dai quali secondo Aggoula (1985, 18) pendono dei nastri o dei pezzi di stoffa. I due rami in realtà potrebbero anche essere inseriti in due supporti o piedistalli: quello più a destra potrebbe condividere alcuni elementi iconografici con i due altari presenti nella stessa scena.

A 15d

1. ṣlm' dy brmryn 'lh'
2. dy yhb [...] lpsyhy wbnhyh'

“L'immagine del dio Barmaren, che ha dato [...] per la sua salvezza e (per) i suoi figli (?)”

Il testo è scritto al di sopra di una raffigurazione del dio Barmaren, parzialmente danneggiata. Il dio

⁵⁵² Per l'associazione di questo epiteto maschile a Nanaya si veda la discussione di A 15b.

è un giovane imberbe, indossa un copricapo simile a quello di Yahb-Barmaren (A 15c) e porta una caratteristica treccia che scende dal lato sinistro del capo; la veste è probabilmente a maniche corte (Aggoula 1985, 17) ed è decorata con una cintura simile a quella di Ardūq (A 15a). Il dio è disteso su una *kline* riccamente decorata, di fronte alla quale si distingue parte di un ramo di palma.

Il testo, la cui seconda riga è lacunosa, ha anche valore votivo, nonostante la lettura incerta di *yhb* “ha dato” alla riga 2 e la successiva lacuna impediscano di cogliere pienamente il senso della frase. È tuttavia presumibile che si tratti di una dedica privata, probabilmente in ringraziamento alla divinità: l’espressione “per la sua salvezza e (per) i suoi figli (?)” potrebbe anche essere intesa “per la sua salvezza e (per quella dei) suoi figli”.

A 15e

1. [šlm]’ dy bzy’

“L’immagine di Baziya.”

Il testo si trova all’estremità destra della raffigurazione, in corrispondenza di un personaggio maschile. Questi è molto simile ad Ardūq (A 15a), in quanto porta barba e baffi, oltre a una voluminosa capigliatura riccia; i dettagli della veste sono invece poco visibili. Anche Baziya offre dell’incenso utilizzando un altare o un braciere, ai lati del quale sono posizionati due rami di palma. Si tratta del medesimo Baziya attestato in A 15c, “il tesoriere” e padre di Yahb-Barmaren.

A 15f

1. [šlm’ dy ...] ‘ynyl’ sr
2. [...] r’ ’lh’

“[L’immagine di ...] ‘Ēn-‘al-Assor [...] il dio.”

Il testo è largamente lacunoso e non è preservata alcuna raffigurazione cui possa essere connesso. È pertanto molto probabile che la scena dipinta proseguisse sul lato destro, ora non più preservato.

A 15b

1. šlm’ dy nny mlk’ mrtn
2. brt bl mrlh’

“L’immagine di Nanaya, il re, nostra Signora, figlia di Bēl Signore degli dei.”

A 15b si trova al di sopra di una raffigurazione di una statua della dea Nanaya (Fig. 34). Questa è rappresentata “*in local style as a figure standing on a platform wearing a voluminous celestial robe*

covered with stars and crescents. The headdress she wears is made up of a solar rosette with a crescent” (Westenholz 2013, 182). Si tratta quindi di una statua opportunamente abbigliata⁵⁵³ e posta su un podio riccamente decorato, di fronte al quale è posizionato un ramo di palma. Come per A 15a, alla dea viene offerto dell’incenso da Ardūq. Malgrado la sua brevità, il testo è di estrema importanza perché vi sono attestati vari epiteti della dea.

L’iscrizione inizia con una formula canonica: *šlm’ dy nny mlk’* “L’immagine di Nanaya, il re”. *šlm’ dy* PN/DN è una formula ben attestata nelle iscrizioni di Assur, Hatra, Palmira e negli altri corpora coevi, e identifica una rappresentazione figurata, solitamente una statua. Il sostantivo *šlm* concorda col genere del soggetto rappresentato: allo stato det. sono perciò attestati *šlm’* nel caso della raffigurazione di un individuo maschile, e *šlmt’* per una raffigurazione femminile. Si nota quindi che questo testo inizia con un termine maschile, pur riferendosi a una dea. Sul medesimo frammento di pithos, il termine è sempre attestato al maschile: in A 15a:1 (*šlm’ dy ’rdwq* “L’immagine di Ardūq”), A 15c (*šlm[’ dy yh]brmryn* “L’immagin[e di Yah]b-Barmaren”), A 15d:1 (*šlm’ dy brmryn ’lh’* “L’immagine del dio Barmaren”), A 15e (*[šlm]’ dy bzy’* “L’[immagine] di Baziya”). Altre iscrizioni aramaiche rinvenute ad Assur che presentano lo stesso fenomeno sono A 4:2, Aggoula-A 5:2 (il testo è lacunoso ma il rilievo raffigura un personaggio maschile), A 16:1 e Aggoula-A 39; si veda anche lo stato assoluto m.s. *šlm* in A 1:2. Tutte queste attestazioni testimoniano quindi l’utilizzo di *šlm’* in riferimento a raffigurazioni di personaggi o divinità maschili.

L’attestazione di A 15b:1 potrebbe essere dovuta a una svista dello scriba, ma questa possibilità risulta poco plausibile se si prosegue nella lettura. Il teonimo è infatti seguito da un altro sostantivo maschile allo stato det., *mlk’* “il re”. Mentre il genere di *šlm’* non sembra mai essere stato discusso negli studi che si sono occupati di questo breve testo, l’associazione di un epiteto maschile a una divinità femminile è stata evidenziata sin dall’*editio princeps* (Andrae-Jensen 1920, 21)⁵⁵⁴. L’epiteto “il re” è attestato anche in A 15a:3: Milik (1972, 347) considera *mlk’* una forma equivalente allo stato assoluto femminile *mlkt’* e ne individua un parallelo nel termine *mlh’* “la salina” nell’iscrizione di Sa’dīya (Milik 1972, 398)⁵⁵⁵. Seguendo la stessa interpretazione, però, anche *šlm’* dovrebbe essere una forma femminile, ma la presenza di due eccezioni in uno stesso testo, per giunta così breve, non si può spiegare senza forzature. Oltre a ciò, si può anche notare che alla riga 2 *brt* è una forma femminile canonica e, come già osservato in precedenza, le altre

⁵⁵³ La presenza di sacerdoti che si occupavano della vestizione delle statue divine è confermata dall’attestazione di *’bd lbwš[]* “‘Abed l’addetto alla vestizione” a Hatra (H 34:5). Per questa iscrizione si veda il cap. 9.2.2.

⁵⁵⁴ Si veda la discussione in Aggoula (1985, 18-19; 39); segnalato anche in Beyer (1998, 14; 183) ma senza ulteriori commenti.

⁵⁵⁵ A questa interpretazione aderisce anche Lipiński (2016, 239-240).

attestazioni di *šlm* nello stesso testo sono inequivocabilmente maschili.

Per fugare ogni dubbio riguardo al genere degli epiteti in questione è opportuno fare riferimento al dato iconografico. Un dettaglio di grande interesse in questa raffigurazione di Nanaya, infatti, è che la dea porti dei baffi (Tubach 1986, 279). Neanche questo elemento è sempre stato riconosciuto: Ambos (2003, 238), per esempio, preferisce interpretare i due tratti che delineano la bocca di Nanaya – uno orizzontale più corto sormontato da un tratto più lungo e ricurvo verso il basso – rispettivamente come il labbro inferiore e superiore. Il parallelo addotto per tale interpretazione si riscontrerebbe nella raffigurazione di Barmaren, cui si riferisce A 15d: questi è tradizionalmente un dio imberbe, per cui i tratti del tipo descritto sopra con cui è tracciata la sua bocca non possono essere interpretati come dei baffi. A un'osservazione più attenta, tuttavia, le due immagini rivelano delle differenze. La bocca di Barmaren ha due tratti distinti; il superiore è leggermente distanziato dal naso e forma insieme al breve tratto inferiore una bocca forse semichiusa. Nel contesto dell'intera scena si tratta di un unicum, in quanto le bocche di tutti gli altri personaggi sono chiuse e rese con un semplice tratto orizzontale. Nel caso della bocca di Nanaya invece, il tratto superiore, interpretato da Ambos come il labbro, è unito al naso da un altro tratto più corto: l'identica convenzione iconografica viene impiegata per Ardūq (A 15a, all'estremità sinistra della scena) e Baziya (A 15e, all'estremità destra), che sono sicuramente personaggi maschili e portano dei baffi. Si può quindi confermare la proposta di Tubach (1986, 279) e affermare che Nanaya in questa immagine venga effettivamente raffigurata con un paio di baffi. La connotazione almeno parzialmente maschile di questa immagine divina viene ribadita dalla caratteristica capigliatura riccia della dea, che ha ancora una volta precisi paralleli nelle immagini di Ardūq e Baziya.

L'epiteto successivo, attestato ancora alla riga 1, è *mrtn* “Nostra Signora”. Questo, morfologicamente femminile, richiama la Triade di Hatra. Maren ad Assur è certamente identificato con Assor, capo del pantheon, e Marten corrisponde alla sua sposa Serū; la natura di Barmaren invece non è stata ancora delineata con certezza. Come si è già detto (cap. 5.2.), l'epiteto “Nostra Signora” attribuito a Nanaya dipende verosimilmente dalla devozione personale ed è poco probabile che rispecchi un culto ufficiale, dal momento che né dai testi né dall'iconografia si possono desumere elementi utili per questa identificazione. Nelle iscrizioni aramaiche di Assur, *mrtn* è attestata anche in A 27k:2, 29h:2, 32j:4, 34g:3, oltre ad avere un'attestazione incerta in A 28h:7. Aggoula (1985, 22) sostiene che in quest'epoca, i nomi Serū e Nanaya sarebbero stati interscambiabili e avrebbero fatto riferimento alla medesima dea, ma l'ipotesi non può essere considerata valida per via della scarsità della documentazione disponibile e della mancanza di dati incontrovertibili (si veda il cap. 5.2.).

La riga 2 del testo presenta un ulteriore epiteto della dea: *brt bl mrlh'* “figlia di Bēl Signore degli dei”. Anche questo epiteto è incontrovertibilmente femminile. Nella tradizione mesopotamica, Nanaya è la primogenita di Anu; nel contesto della Assur arsacide, Bēl, in quanto epiteto della divinità a capo del pantheon, si riferiva certamente ad Assor. L’epiteto evidenzia quindi come Nanaya fosse considerata la figlia di Assor e non la sua sposa come invece l’epiteto *mrtn* sembrerebbe suggerire. Il rapporto di filiazione attestato nel culto tradizionale mesopotamico sembra quindi essere stato mantenuto, salvo le opportune differenze.

Il testo presenta quindi una duplice caratterizzazione di Nanaya, cui vengono riferiti due termini maschili seguiti da altri due epiteti chiaramente femminili. A questi si accompagna l’elemento iconografico, ossia i baffi e la capigliatura tipicamente maschile. Tale compresenza evoca immediatamente la dea Ištar, che di frequente nella letteratura religiosa assira e babilonese presenta tratti femminili e maschili: proprio in virtù del profondo legame tra Nanaya e Ištar, Aggoula (1985, 19-21) propone che in quest’epoca Nanaya sarebbe stata pienamente assimilata a Ištar, a sua volta identificata col pianeta Venere. L’analisi di Aggoula si rivolge poi all’identità tra Nanaya, Ištar e Serū, che, come già visto (cap. 5.2.), non può essere ritenuta valida; invece, la proposta di un’identificazione con Venere può essere approfondita e meglio contestualizzata.

A 15b può infatti essere esaminata alla luce dell’associazione tra Ištar, Venere e Nanaya, attestata con particolare evidenza nel I mill. a.C. ma risalente già al III. L’elaborata veste di Nanaya, ricca di simboli astrali, punta infatti al culto di una dea con una forte componente astrale. Come anticipato (8.1.), Nanaya nella teologia mesopotamica aveva una pronunciata caratterizzazione in questo senso, essendo identificata con MUL BAL(A)-TEŠ₂-A (*Corona Borealis*) ma soprattutto con Venere. Dal I mill. a.C. è testimoniato un avvicinamento di Nanaya a Ištar ancora maggiore, di cui questa iscrizione di Assur può dare una prova eloquente.

Le apparizioni del pianeta Venere, rispettivamente il mattino e la sera, erano ricondotte alla compresenza di una Ištar “femminile” e di una Ištar “maschile”⁵⁵⁶. Pur essendo entrambe manifestazioni della dea, la Venere del mattino, ossia Ištar femminile, sarebbe stata dea dell’amore, mentre la Venere della sera, Ištar in vesti maschili, sarebbe stata intesa come dea della guerra (Reiner 1995, 6). Una ricostruzione diversa (Heimpel 1982, 14) propone che la Venere della sera sarebbe stata Ištar di Uruk, femminile, mentre la Venere del mattino avrebbe corrisposto a Ištar di Akkad, maschile. Heimpel si rifà alle attestazioni di “Venere femminile al tramonto” e “Venere maschile all’alba” in un commentario neo-assiro alla serie *Enūma Anu Enlil*, relativo alle

⁵⁵⁶ Si veda il cap. 9.1. per considerazioni relative al genere della dea.

apparizioni di Venere (K. 5990)⁵⁵⁷, ma è stato dimostrato da Reiner (1995, 6 nota 14) che si tratta di un'attestazione isolata, mentre la maggior parte delle fonti comprova la prima ipotesi⁵⁵⁸. La stessa serie *Enūma Anu Enlil* attribuisce la barba alla forma maschile di Ištar, com'è noto anche da numerose rappresentazioni iconografiche (Reiner 1995, 6 nota 15). Anche la stessa Nanaya poteva assumere i medesimi tratti maschili: in un inno bilingue in sumerico e accadico datato all'VIII sec. in cui Nanaya afferma in prima persona la sua assimilazione a diverse altre divinità, è attestata la sua assimilazione a Ištar di Babilonia, di cui assume la caratteristica barba⁵⁵⁹ (Reiner 1974, 233). Ciò non comporta che vi fosse un'ampia diffusione di un culto di Nanaya con attributi maschili (Allen 2015, 53 nota 134), benché allo stesso tempo non si possa negare che le fonti del I mill. a.C. testimonino un progressivo avvicinamento tra Nanaya e la forma maschile di Ištar, Venere della sera. L'inno va inteso in un'ottica teologico-speculativa, poiché mira alla glorificazione di Nanaya tramite l'attribuzione delle principali qualità delle altre divinità che le vengono associate. L'utilizzo di una forma di sumerico poco scorrevole e piuttosto artificiale (Reiner 1974, 222) consente di identificare il *Sitz im Leben* del testo in un ambiente templare dove si praticavano raffinati esercizi di speculazione teologica, oppure in una scuola scribale di livello avanzato (Asher-Greve-Westenholz 2013, 116-117)⁵⁶⁰.

Si può quindi ritornare alle peculiarità di A 15b alla luce di queste considerazioni. Posto che il carattere astrale della raffigurazione di Nanaya fornisce una cornice generale per l'interpretazione, gli elementi maschili, ossia i tratti iconografici (baffi e capigliatura) e la presenza dei due termini maschili "immagine" e "il re", possono indicare la continuità in età arsacide non solo dell'identificazione di Nanaya quale Venere, ma anche dell'assimilazione tra la forma barbata di Ištar, ossia ancora una volta Venere, e Nanaya. Allo stesso tempo, i due epiteti femminili "nostra Signora, figlia di Bēl Signore degli dei" indicano che Nanaya era concepita come una dea che nella sua forma astrale quale Venere poteva assumere tratti afferenti a entrambi i generi. Inoltre, in continuità con il grande successo di cui aveva goduto il culto di Nanaya nel corso del I mill. a.C., se ne osserva l'importanza: "il re, nostra Signora, figlia di Bēl Signore degli dei" sono epiteti che rimandano decisamente al suo prestigio. Non è invece possibile stabilire se il conferimento di attributi che fanno riferimento alla potenza e alla supremazia della dea corrispondesse a concezioni teologiche elaborate nell'ambiente templare della Assur arsacide⁵⁶¹. Considerando la natura del

⁵⁵⁷ Recentemente classificato come CCP 3.1.58.B – *Enūma Anu Enlil* 58(59)-62(63) Group G B; dati bibliografici e fotografie sono accessibili all'indirizzo <http://ccp.yale.edu/P394975> (ultimo accesso: 30-10-2017).

⁵⁵⁸ Si veda anche Beaulieu (2003, 136 nota 154).

⁵⁵⁹ Strofa 1 (4): "*I have a beard in Babylon, still I am Nanā*" (Reiner 1974, 233).

⁵⁶⁰ Come già visto per la triade formata da Nanaya, Nabû e Tašmētu (cap. 7.1.), la storia religiosa della Mesopotamia dimostra la possibilità della convivenza di varie tradizioni parallele e non in reciproco conflitto.

⁵⁶¹ Si veda però Invernizzi (2015, 60) per l'interpretazione di questa raffigurazione come una prova dell'affermazione di

supporto epigrafico, un frammento di pithos, e il suo probabile rinvenimento in un ambiente del palazzo anziché in un santuario, è più probabile che l'intera scena di offerta dipinta sul frammento derivi in certa misura da devozione personale, per quanto ritragga, probabilmente con una certa fedeltà, un'effettiva scena di offerta e delle effigi divine esistenti.

8.4. Nanaya nei testi mandaici

Benché non sia uno dei Sette, Nanay (*n'n'y* o *nn'y*) è una figura di grande importanza nella pratica magica mandaica ed è attestata nei testi magici su coppe e amuleti, mentre è pressoché assente dalla letteratura del periodo più tardo (Müller-Kessler-Kessler 1999, 76).

Oltre che come nome di demone, il teonimo è impiegato anche in qualità di nome *malwāšā* del cliente, come anche del suo matronimico (Lupieri 1993, 36-37). Con questa funzione è attestato in varie coppe: *yht'tbwn pt n'n'y* (Pognon 1898 n°18:1,12); *'by' b't n'n'y* (Gordon 1937 M:4; 11 e "first panel":4); *'dwm' br nn'y* (Segal 2000 n°103M:9); *h'byl hlwp' br nn'y* (Segal 2000 n°107M:7',9',10',12',13',15'(x2),17'(x2),19'(x2),[20'],21',22'(x2),23'(x2),26'; Müller-Kessler-Kessler 1999, 77)⁵⁶². La diffusione del teonimo nelle coppe in grafia quadrata ne testimonia altresì l'uso come antroponimo femminile: Schwab 1891 L *n'n' bt bty'm'* (anche nel glossario di AIT, 279); AMB Bowl n°4:7-8 *nn'y br^l qymt'*; AMB Bowl n°9:2;7;9;12;14 *yhw'dh br nny*; Geller 1980 D:1;4;6;14 *byl br nny* (anche Müller-Kessler-Kessler 1999, 69). In un'altra coppa in grafia quadrata si specifica che il nome si riferisce alla coniuge: Shaked-Ford-Bhayro 2013 n°14:4;6;7 *šyly br gwšnzdwk wn'n'y 'ynttyh* "Šilay figlio di Gušnazdukh e sua moglie Nanay".

8.4.1. Il demone Nanay

Anche Nanay, come altre divinità babilonesi e iraniche demonizzate, figura nei testi magici mandaici in virtù del suo potere. L'esempio più articolato (Segal 2000 n°039A – BM 91771), un testo di origine ebraica ma che rielabora almeno in parte materiali mandaici, in cui Nanay è associata a numerose altre divinità e le viene affidato il compito di neutralizzare un nemico del cliente, verrà analizzato in seguito (8.4.3.).

Il München-Bleirole (12.2.3.) cita Nanay almeno due volte. La prima attestazione è nella lista già presentata nel cap. 6.4.1. (II: 19-21); la seconda è *b'rq' d-byt' nn'y* "per l'ispettore della

una forma androgina di Nanaya nella Mesopotamia arsacide.

⁵⁶² Si vedano le riletture in Müller-Kessler (2001-2002) e Ford (2002a); traduzione in Ford (2002a). Per la numerazione delle righe si segue Müller-Kessler (2001-2002). Si veda anche l'analisi del testo *infra*.

casa di Nanay” (II: 70-71), in cui *'rq'* è una grafia difettiva del prestito iranico *'rq' b' t'* “alto dignitario” (Drower-Macuch 1963, 39), testimoniando un altro titolo costruito col suffisso *-b' t'*⁵⁶³.

Altre attestazioni che si riferiscono probabilmente a culti di Nanaya in area elamica sono *nn' y d-š' ry' b' wl' y* “Nanay che dimora sull'Ulay” (BM 132956+:81'-82'), fiume che probabilmente corrisponde all'Ulay biblico (Da 8:2, 8:16), nei pressi di Susa⁵⁶⁴. Anche l'associazione di Nanay e Anāhitā in BM 132947+:256'-257' riflette la vicinanza fra queste due dee attestata in seguito alla permanenza secolare di Nanay in Elam: *'syr' tbwl' d-n' n' y w<d- >n' hyd* “Legata l'immagine⁵⁶⁵ di Nanay e di Anāhīd” (Müller-Kessler-Kessler 1999, 76).

Nanay è citata in tre amuleti facenti parte dell'archivio di Māh-Ādur-Gušnasp: BM 135791, BM 135794 Ia = BM 135793 II, BM 135793 II (2Ab).

Nel primo, BM 135791 (Müller-Kessler 1998a), su lamina aurea, la dea è attestata alla riga 40. Il testo, come visto, ha il compito di proteggere Mama, figlia di Ādurdukht e Mahdur e moglie di Šābur (righe 49-50), dall'infertilità e da qualsiasi inconveniente che possa colpirla durante la gravidanza e il parto. Alle righe 36-40, la formula evoca antiche divinità babilonesi e iraniche affinché il loro potere aiuti a contrastare le forze negative del demone femminile cui ci si rivolge alle righe 6-10⁵⁶⁶. La formula completa è *'syr' m' m' whtym' b' zq' t nbw wnyryg 'syr' whtym' b' zq' t nn' y wšdyh* “Legata e sigillata è Mama con l'anello con sigillo di Nabû e Nerig; legata e sigillata con l'anello con sigillo di Nanay e Šadya”.

Nanay è attestata come una forza positiva anche nel secondo testo del medesimo archivio, su piombo. L'incantesimo, BM 135794 Ia (Müller-Kessler 1999c, 433-434), il cui numero identificativo è stato corretto in BM 135793 II (Müller-Kessler 2002a, 205 nota 58), è una delle tre versioni note dello stesso (Müller-Kessler 1999c, 433) e sviluppa un'articolata *historiola* funzionale alla soppressione del demone Gabra *q' ry'* “Sventura”⁵⁶⁷. Il testo è ricco di elementi di derivazione accadica (Müller-Kessler 1999c, 434-435; si veda il cap. 3.1.3.). L'espressione in cui è attestata

⁵⁶³ Comunicazione personale di Christa Müller-Kessler (10-06-2018).

⁵⁶⁴ Lo stesso fiume è associato anche a Yaldat-Lilit, letteralmente “Lilit che partorisce”, in BM 132947+ (AI):98: *'syr' yld' t lylyt' d-šry' l' kyph' d- wl' h' y' wkwlnn šwr b' th* “Legata Yaldat-Lilit, che dimora in riva al fiume Ulay, lei e tutte le sue tribù” e al demone Šarznaya in BM 132947+ (AII):18: *'syr' šrn' y' dyw' d-šry' b' qr' d- wl' y' b' qr' d-krk' d-s' lwk* “Legato Šarznaya-Dēw, che dimora nella fortezza dell'Ulay (e) nella fortezza di Karkā d-Salok” (Lidzbarski 1915, 152 nota 3; Furlani 1954a, 435; numerazione di Lidzbarski).

⁵⁶⁵ Traduzione proposta in Müller-Kessler-Kessler (1999, 76).

⁵⁶⁶ Questo è probabilmente Lilit, poiché espressioni come *d-bn' yhyn mgtl' wbn' yhyn mhnq'* “(...) che uccidono i loro figli e strangolano i loro figli” alle righe 21-23 corrispondono bene alla sua caratterizzazione. Per la Lilit che minaccia madri e bambini si veda Müller-Kessler (2001, 344-346). Si veda anche il cap. 9.3.4.3.

⁵⁶⁷ A una breve introduzione che dà il nome completo del cliente (1-2; “Māh-Ādur-Gušnasp che si chiama Bewazig, figlio di Mama”) seguono: un discorso in prima persona dell'essere superiore inviato a eliminare il demone malvagio e la descrizione di Gabra (3-9); una formula magica in cui l'essere superiore parla a Gabra (9-14); alcune azioni per annientare il demone, compiute dall'essere superiore e da una serie di aiutanti (14-24); una formula conclusiva che augura salvezza al cliente.

Nanay non ha paralleli nel corpus mandaico sinora pubblicato. Le righe 16-19 recitano *'bdy' nn'y* {~~pkry~~'w} <d-> *bwrsp' wmlly' {w} <d->hkymy' d-b'byl q'yymyn lšwprh mhmblylh* “Le pratiche (magiche) di Nanay di Borsippa e le parole dei Saggi di Babilonia iniziarono a distruggere la sua bellezza”. Nanay è responsabile di azioni che, opportunamente indirizzate, contribuiscono a distruggere Gabra. A queste fanno da *pendant* le parole dei “Saggi di Babilonia”, che però non godono di altre attestazioni.

In un altro incantesimo scritto sulla medesima lamina del precedente, BM 135793 II (2Ab)⁵⁶⁸ (Müller-Kessler 2002a, 205-206), Nanay è invece rivestita di una connotazione negativa. Come visto nel capitolo su Nergal, Nerig è *bqry'* “nella sventura” (riga 21), come anche Nanay, pure *bqry'* (riga 22), riprendendo in tal modo l'epiteto “figlio della sventura” riferito a Paṭrawan Bar Zand, il demone che l'incantesimo si propone di debellare. La parte finale del testo (righe 17-22) si presenta piuttosto confusa. È possibile che lo scriba abbia omesso alcuni termini (emendazione in Müller-Kessler 2002a) o che il passo sia corrotto; il testo potrebbe altrimenti presentare Nerig come un demone positivo alle righe 14-17 perché posto sotto giuramento dall'essere superiore e incaricato di sconfiggere Paṭrawan Bar Zand, per poi tornare a fare riferimento alla sua usuale caratterizzazione negativa (Müller-Kessler 2002a, 205).

Nanay è decisamente un demone da respingere nella *Phylactery for Rue* (DC 47, Drower 1946). Nanay, insieme ad altre antiche divinità babilonesi e di area iranica, è tra i demoni che la ruta deve annientare: *kwl rwh' wkw' rwh' n'n'y wkw'lhyn qyry'th* (...) “ogni spirito; ogni spirito di Nanay e tutte le sue imprecazioni (...)” (Drower 1946, 331,3/1-7). L'attestazione di questo demone come entità negativa è invece più incerta nell'incantesimo n°8 del *Book of Black Magic* (DC 45 e 46, Drower 1943, 154-155; 172). Il testo fa parte del gruppo di incantesimi curativi e contro il malocchio, e si compone di una *historiola* seguita da indicazioni rituali. La *historiola* si sviluppa secondo modelli ben attestati nella tarda epoca sasanide: *wb'qyt wsylqyt lkyp' sykryt 'škyt n'n' rb' kyp twry' y'tyb š'ylyt w'm'rlh* “(...) Mi sono messo alla ricerca⁵⁶⁹ e sono salito alla volta celeste. Ho controllato⁵⁷⁰, ho trovato la grande *Nanay* che riposava sul ciglio (sommità?) delle montagne. L'ho interrogata e le ho detto: (...)”. Topoi e fraseologia sono tipici degli incantesimi su coppe e lamine metalliche: al lamento del cliente segue l'indagine da parte di un essere superiore anonimo, che si reca in un luogo isolato e distante dalla terra, dove riposa il demone, e inizia a interrogarlo⁵⁷¹.

⁵⁶⁸ Nella collezione del British Museum se ne conserva un duplicato, BM 134720 (2Ca).

⁵⁶⁹ Si veda Drower-Macuch (1963, 68) per questa traduzione di *b'qyt*.

⁵⁷⁰ Per la traduzione “controllare” del verbo *skr*, si veda il cognato siriano (Sokoloff 2009, 1011).

⁵⁷¹ Una variazione del topos è presente in BM 135794 Ia (Müller-Kessler 1999c, 433-434), dove un demone incatenato viene posto su una montagna (righe 20-21).

Drower (1943, 155 nota 1) propone di considerare 'n'n' "nuvola", attestato nelle copie a disposizione, come il teonimo Nanay (n'n' o n'n'y). Si noti, però, che il testo utilizza forme maschili (rb'; y'tyb) concordate con 'n'n' e non offre indizi morfologici per l'originaria presenza di un nome di demone femminile⁵⁷².

8.4.2. L'assimilazione fra demoni femminili: Segal 2000 n°107M

Un fenomeno cui è soggetta Nanay negli incantesimi mandaici è la sua assimilazione ad altri demoni femminili, su cui il lungo incantesimo su coppa Segal 2000 n°107M (BM 91777) fornisce dati importanti⁵⁷³.

Il testo è frutto dell'accostamento di dieci⁵⁷⁴ sezioni delimitate dallo scriba con segni che indicano la fine del paragrafo. Il nome *malwāšā* del cliente, Hibil Halupa figlio di Nanay, ricorre alla fine di ciascuna sezione, in formulazioni diverse che illustrano l'azione di sopprimere i demoni. Si possono riconoscere i seguenti modelli, o 'refrain' (Segal 2000, 29), con alcune varianti⁵⁷⁵:

- I demoni vengono calpestati da Hibil Halupa, accompagnato da vari esseri superiori:
 - "(...) sotto [il tallone di Yuka]bar Kušta, il grande fulgore della Vita e di Hibil Halupa figlio di Nanay." (I)

⁵⁷² La presenza di Nanay viene ipotizzata anche nell'incantesimo n°10 (Drower 1943, 156-157; 172-173), dove un errore scribale analogo avrebbe portato da n'n'y alla forma corrotta 'n'n', stavolta col significato di "sposa". Anche questo incantesimo segue una struttura ben nota, sviluppandosi come una lista di demoni da legare, seguita dalla dichiarazione dell'essere superiore a garanzia della salvezza della donna e del feto che porta in grembo, e conclusa da indicazioni rituali. L'attestazione in questione è 'syr' 'n'n' d-'wtry' kwlhwn šyršy' d'ywy' wm'l'ky' wp'tykry' "Legata 'n'n' degli 'Utria, tutte le loro tribù, Dēw, Malakia e Patikria". Gli 'Utria, esseri superiori benevoli, non sono attestati nelle liste di esseri negativi da sopprimere, né in associazione con esseri demoniaci. La "sposa" degli 'Utria, inoltre, non è nota da altre fonti. È probabile che si tratti di un passo corrotto.

⁵⁷³ Cf. le riletture in Müller-Kessler (2001-2002, 138 – solo traslitterazione) e Ford (2002a; traslitterazione – con testo riletto dalle fotografie – e traduzione). Alcune brevi sezioni del testo erano già state pubblicate da Müller-Kessler (1999a) e sono riportate nella traslitterazione di Ford (2002a); una riedizione sarà inclusa in Müller-Kessler *in preparazione* (comunicazione personale, 26-05-2017). Per via della difficoltà di leggere alcune sezioni e dei paralleli con amuleti metallici tuttora inediti, il testo non viene presentato in Appendice; le attestazioni di demoni discusse in seguito sono state controllate confrontando le traslitterazioni più complete di cui si disponga (Müller-Kessler 2001-2002; Ford 2002a) e collazionando il testo al British Museum. La coppa nel complesso è ben preservata ma il testo non è sempre ben leggibile; è di provenienza sconosciuta in Segal (2000, 141), mentre in Müller-Kessler (1999a, 205) la si indica da Kutha. Per la numerazione delle righe si segue Müller-Kessler (2001-2002) ma si aggiunge un apostrofo per indicare che la lacuna iniziale interessa un numero di righe non definibile con certezza.

⁵⁷⁴ Il segno di separazione tra i paragrafi VIII e IX è in lacuna, tuttavia può essere integrato perché il paragrafo VIII termina con "Vi sia salvezza per Hibil Halupa figlio di Nanay, per la sua sposa, i suoi figli, le sue figlie, la sua casa, il suo cibo, la sua a[cqua...]"]. Il segno di interruzione tra i paragrafi IV e V non è indicato da Müller-Kessler (2001-2002), né è visibile nelle foto. Si accetta l'integrazione proposta da Ford perché coerente con la suddivisione in paragrafi del testo. Lo stesso segno di separazione viene integrato alla fine del paragrafo VII (Müller-Kessler riga 20; Ford riga 17').

⁵⁷⁵ Il formulario è presentato in forma preliminare in Müller-Kessler (1999a, 205).

- “(...) sotto ai piedi del prescelto della giustizia e (sotto) ai miei, Hibil Halupa figlio di Nanay.” **(II)**
 - “(...) sotto il tallone di Yukabar Kušta e il mio, Yuzataq Manda d-Hiia, Hibil Halupa figlio di Nanay.” **(III)**
 - “sotto i piedi <di> Yukabar Kušta e di Yuzataq Manda d-Hiia, Hibil Halupa figlio di Nanay.” **(IV)**
 - “(...) sotto i piedi del prescelto [della giustizia] Hibil Halupa figlio di Nanay.” **(IV)**
 - “(...) sotto i piedi del prescelto della giustizia e (sotto) ai miei, Hibil Halupa figlio di Nanay, con il potere e la parola del grande Segno della Vita” **(V)**
 - “(...) sotto ai piedi del prescelto della giustizia e (sotto) ai miei, Hibil Halupa figlio di Nanay col potere della Vita e con la parola di Manda d-Hiia.” **(VIII)**
- Si invoca la salvezza per Hibil Halupa; spesso anche per la sua casa, le sue proprietà e la sua famiglia secondo una formula attestata molto frequentemente:
 - “E vi sia sa[lvezza] per Hibil Halupa figlio di Nanay [...] per la loro casa e la loro dimora.” **(IV)**
 - “(...) e vi sia salvezza da loro per Hibil Halupa figlio di Nanay.” **(V)**
 - “e col segreto, il potere e la parola del gran[de] Nome della Vita vi sia salvezza per Hib[i]l Halupa figlio di Nanay.” **(VI)**
 - “E [vi sia] salvezza [per Hibil Halupa figlio di] Nanay.” **(VII)**
 - “Vi sia salvezza per Hibil Halupa figlio di Nanay, per la sua sposa, i suoi figli, le sue figlie, la sua casa, il suo cibo, la sua a[cqua...].” **(VIII)**
 - “e vi sia salvezza <per Hibil Halupa> figlio di Nanay, per la sua sposa, i suoi figli, le sue figlie e la sua casa.” **(IX)**
 - Le forze negative vengono annientate e scacciate dalla persona, dalla casa e dalla famiglia di Hibil Halupa:
 - “(...) dalla casa, dal corpo e dall’anima di Hib[i]l Halupa figlio di Nan[ay]” **(VI; VIII)**
 - “(...) da questo corpo, anima, casa, dimora, palazzo, proprietà, sposa, figli e figlie di Hibil Halupa figlio di Nanay.” **(X)**

I paragrafi sono costruiti seguendo un modello ripetuto, benché i contenuti varino. Ciascuno di essi inizia con un elenco di demoni, variamente connotati tramite epiteti e l’associazione con toponimi, e che talvolta sono associati tra loro o con altri esseri che fungono da loro aiutanti; l’elencazione dei

demoni è seguita da formule relative alla loro neutralizzazione e che presentano in chiusura la menzione di Hibil Halupa figlio di Nanay, come visto. Si possono riconoscere i seguenti demoni:

| Paragrafo | Demoni menzionati | Note |
|-----------------|--|---|
| I (righe 7'-9') | Non preservati | Paragrafo molto frammentario. |
| II (10'-12') | <ul style="list-style-type: none"> [... il signore] di Bīt-Zaman Ištar-Amašamiš della fortezza di Šuš Ispa[ndar]mid-Lilit che si chiama Ispan[dar]mid la Signora la Signora Bhuma⁵⁷⁶-Anāhīd-Lilit | Demoni in massima parte femminili e di ambito iranico. |
| III (12'-13') | <ul style="list-style-type: none"> Lilit che dimora sulla piccola montagna (...) e si chiama Nanay che dimora sull'acqua oscura Demone maschile cui diverse Lilit "danno ascolto" (Ford 2002a), oppure Lilit che <i>mys[...m'lh</i> (Müller-Kessler 2001-2002) | Caratterizzazione abbastanza articolata della prima Lilit nominata. Forse il passo è corrotto; l'ambito semantico è quello della maledizione. L'identità del secondo demone non è chiara. |
| IV (13'-15') | <ul style="list-style-type: none"> Nanay di Borsippa Nanay di Bīt-Guzaya, che è a Gahzay Loro serve | Due Nanay diverse, con i rispettivi toponimi, cui segue l'elenco dei demoni alle loro dipendenze. |
| V (15'-17') | <ul style="list-style-type: none"> [...] Nerig di Kaškar [Nešrā di Ka]škar Loro sacerdoti e adoratori; altri demoni dipendenti da Nerig e Nešrā | Inizio del paragrafo in lacuna; forse parallelo a un passo di BM 132947+ (si veda <i>infra</i>). Menzione di culti. |
| VI (18'-19') | <ul style="list-style-type: none"> Mlaka di Radin, l'impetuoso Šturga L'impetuoso <i>šwtrn</i> Altri demoni maschili | Lacunoso nella parte centrale; demoni maschili. |
| VII (19'-20') | <ul style="list-style-type: none"> Ištar, la signora di Bīt-Zibna [Ištar]⁵⁷⁷ del "paese nuovo" Lilit-Zadnia, sorella di Miq[...]-Lilit, che dimora nella regione di Bīt-Iškapil e si chiama Mamay-Ištar 360 tribù delle Ištar; altri demoni | Demoni femminili, varie Ištar e Lilit, uniti a toponimi. |
| VIII (20'-23') | <ul style="list-style-type: none"> Ištar che dimora sull'Eufrate e si chiama Mulit; 66 dèi <i>p'ndy'</i> che la servono (...) La falange di Nanay, lei e le sue sette sorelle che dimor[ano sul] fiume Hurina a Bīt-Hašum. | Due demoni femminili e relativi aiutanti, seguita da lacuna. |

⁵⁷⁶ Probabilmente parte del nome proprio di questa Lilit. Le traduzioni *bhwm'* "asino" (Drower-Macuch 1963, 46 s.v. *bahima*) oppure *b-hwm'* "nella febbre" (Drower-Macuch 1963, 117 s.v. *hauma*) non sono compatibili.

⁵⁷⁷ Integrazione proposta in Müller-Kessler (1999a, 207).

| | | |
|---------------------|--|--|
| | <ul style="list-style-type: none"> • Altri demoni alle loro dipendenze | |
| IX (23'-24') | <ul style="list-style-type: none"> • Ištar di Bīt-Girmay e Radin • Tutti i suoi sacerdoti, adoratori e coloro che la pregano | Inizio lacunoso; menzione di una Ištar connessa a toponimi e del suo culto. |
| X (24'-26') | <ul style="list-style-type: none"> • Ištar che risiede sulla montagna delle bambine • La miserabile Ištar-Tūra (...) | Paragrafo lacunoso; è preservata la menzione di due Ištar. Segue formula conclusiva. |

Tabella 20: Struttura di Segal 2000 n°107M.

La struttura dimostra che il testo fu redatto con attenzione, benché alcuni passaggi siano probabilmente corrotti. Gli incantesimi furono selezionati da un repertorio più ampio, da cui deriva anche la “Grande lista di demoni” di BM 132947+ e BM 132954 (Müller-Kessler 1999a 206-207; Kessler 2008, 477). Ad esempio, la sequenza del paragrafo **II**

[... il signore] di Bīt-Zaman è messo ai cep[pi]. Legata è Ištar-Amašamiš della fortezza di Šuš. Legata e messa ai ceppi è Ispa[ndar]mid-Lilit che si chiama Ispan[dar]mid la Signora [...] Legata è la Signora Bhuma-Anāhīd-Lilit, lei, madre di tutti e di tutte le maledizioni e imprecazioni.

è attestata anche in BM 132947+:157'-162' (Müller-Kessler 1999a, 206). L'unica variante è il possibile nome Bhuma dato a Anāhīd-Lilit nella coppa, ma per il resto è chiaro che si tratta della trasmissione fedele di uno stesso testo.

Nel paragrafo **V**, invece, sono citate almeno due divinità associate alla città di Kaškar, ossia Nerig e Nešrā, assieme a “tutti i loro sacerdoti e adoratori”⁵⁷⁸ e altri demoni da loro dipendenti, le cui azioni malvagie e distruttive sono descritte in maniera assai vivida. Nerig e Nešrā potrebbero essere stati preceduti da “Nerig del fiume Kuptia”, come in BM 132947+:170'-171' e nella coppa MS 2054/23:4-5 (Müller-Kessler-Kessler 1999a, 79; Ford 2002a, 269), o da Nabû di Borsippa come in DC 46 VII.27 (Drower 1943, 168; Greenfield 1984, 81-82).

Dal testo non emerge un ruolo particolare rivestito da Nanay, mentre sembra invece ben più importante l'associazione in generale tra demoni femminili. Questi costituiscono la maggioranza delle entità demoniache menzionate e sono assenti solo nei paragrafi **I** (però molto lacunoso), **V** e **VI**: in totale vengono menzionate nove diverse Ištar, sei Lilit e quattro Nanay. Vi è anche un'attestazione di Mūlit, la Mullissu babilonese (Müller-Kessler-Kessler 1999, 70-72; si veda il cap. 9.3.4.5.). La *ratio* della redazione del testo può quindi dipendere dalla volontà del cliente di avere protezione dall'azione negativa di demoni femminili, cui frequentemente fanno capo nutriti stuoli di

⁵⁷⁸ Si veda al paragrafo **IX** “Tutti i suoi sacerdoti, adoratori e coloro che la pregano” in riferimento alla Ištar di Bīt-Girmay e Radin.

esseri demoniaci.

Due diverse Nanay, rispettivamente di Borsippa e “di Bīt-Guzaya, che è a Gahzay”, sono attestate nel paragrafo **IV**. La menzione di Nanaya di Borsippa è in piena continuità col culto babilonese della seconda metà del I mill. a.C.; invece Bīt-Guzaya, come anche la regione di Gahzay, non è stata identificata. Anche questo passo ha un parallelo nella “Grande lista di demoni” BM 132947+:168’-169’ (Müller-Kessler-Kessler 1999, 76). Nella parte che segue, “Legate loro e tutte le loro serve che le servono, che scagliano frecce sugli uomini”⁵⁷⁹, il pronome e il possessivo di 3 pl. indicano che le due Nanay sono considerate congiuntamente.

Per Nanay sono anche attestati stretti legami con altri demoni. Questi si evincono innanzitutto dall’assimilazione esplicitata dalla formula “DN₁ (...) e si chiama DN₂”, come nel paragrafo **III**: “(...) la Lilit che dimora sulla piccola montagna (...) e si chiama Nanay che dimora sull’acqua oscura”. Nel caso del paragrafo **VIII**, invece, si assiste a una costruzione più complessa:

“[...] Ištar che dimora sull’Eufrate e si chiama Mulit. Legati sono i sessantasei dèi *p’ndy*’ che la servono (...) vari luoghi. Legata è la falange di Nanay, lei e le sue sette sorelle che dimor[ano sul] fiume Hurina a Bīt-Hašum. Legate loro e tutte le loro imprecazioni e tutti i loro Sahria, Dēw (pl.), spiriti, Humria, Lilit e i loro piani malvagi [...] tutte le loro imprecazioni. Legati i loro Mnakalta che risiedono sulla terra in putrefazione (...)”

Dapprima una Ištar localizzata lungo l’Eufrate viene identificata con Mulit, la babilonese Mullissu. A questa seguono Nanay e le sue sette sorelle, parimenti associate a un fiume (Hurina a Bīt-Hašum). Entrambe sono a capo di gruppi di demoni: Ištar è servita da 66 dèi *p’ndy*⁵⁸⁰, mentre Nanay comanda una formazione descritta in termini militari come una falange. Anche in questo caso, esseri demoniaci di varia natura sono alle loro dipendenze: i possessivi di 3 pl. indicano che le dee agiscono insieme.

L’associazione tra demoni femminili è presente anche nei paragrafi in cui Nanay non è menzionata. Ad esempio, nel paragrafo **VII** Ištar e Lilit sono accompagnate da articolati epiteti:

“Legata è Ištar, la signora di Bīt-Zibna. [Legata è Ištar] del “paese nuovo”. Legata è Lilit-Zadnia, sorella di Miq[...]Lilit, che dimora nella regione di Bīt-Iškapi e si chiama Mamay-Ištar e tutte le

⁵⁷⁹ Si segue Ford (2002a, 267).

⁵⁸⁰ Il nome di questa classe di demoni potrebbe essere costruito sull’iranico *pand-* “consiglio” e forse “sentiero” (MacKenzie 1971, 64; Durkin-Meisterernst 2004, 275). Sembra invece poco probabile che il nome derivi dal verbo aramaico *pdy* al tema D “redimere” (con l’usuale dissimilazione [dd] > [nd] = <nd> della radicale geminata).

loro imprecazioni; legate le trecentosessanta tribù delle Ištar, degli Humr[ia], spiriti, Lilit che si trovano presso Hibil, col grande segreto di loro padre [...]šgwn e ancora, legati tutti loro (...)"

In questo passo sono attestate due Ištar (di Bīt-Zibna e del “paese nuovo”) e una Lilit. Di Lilit si indicano il nome, Zadnia, il rapporto di parentela con Miq[...]Lilit, e l’assimilazione con Mamay-Ištar. Anche qui, l’uso dei possessivi di 3 pl. (“tutte le loro imprecazioni”, etc.) denota un terzetto compatto di entità demoniache.

8.4.3. Nanay, Ištar e Dlibat in Segal 2000 n°039A

Un testo particolarmente significativo per analizzare il ruolo di Nanay in questi incantesimi e che conferma la sua associazione con altre divinità dell’antico pantheon babilonese e iranico è la coppa Segal 2000 n°039A (BM 91771). Questa è quasi per intero in aramaico babilonese di koinè, ad eccezione della formula conclusiva (righe 17-18) in SLBA (Müller-Kessler 2001-2002, 125). Per la traslitterazione e il commento linguistico si veda l’Appendice (12.2.1.); se ne riporta la traduzione evidenziandone la scansione. La macrostruttura del testo qui proposta (paragrafi **A-E**) si differenzia da quella di Levene (2013a, 117-118) e consiste in un’introduzione (**A**), seguita da due formule affini ma distinte (**B** e **C**), e una sezione conclusiva (**D** ed **E**).

| Paragrafi | | Traduzione |
|-----------|------------|--|
| A | | <ol style="list-style-type: none"> 1. Questo è il “contro-incantesimo” per invertire stregonerie, voti, maledizioni e tradimenti, 2. <i>bandi dello shofar</i>, bandi della sinagoga, del malvagio Ruha, della Signora di Ḥi<l>buna 3. [...] e da Maḥlafa figlio di Bat-Šitin contro Mar-Zuṭra figlio di Ukmay, contro la sua casa, contro la sua dimora 4. e contro la sua soglia. |
| B | I | <p>Nel tuo nome, Nanay, Signora del mondo; nel tuo nome, Ištar, <i>il creatore</i> della terra, il grande re</p> <ol style="list-style-type: none"> 5. dell’oscurità; nel tuo nome, Šamiš, Sin, Nabû, Dlibat, Bēl, Nerig e Kewan, il grande re guerriero e la Signora che stringono (in mano) 6. la natura, |
| | II | <i>wmḥdyn kyn’ hww hww dyn’ mpq;</i> |
| | III | <p>affinché siano accolti nelle vostre dimore. Siano designati: tutte le stregonerie dei Giudei e degli Aramei, degli uomini e</p> <ol style="list-style-type: none"> 7. delle donne, i voti, le maledizioni, le piaghe, le adorazioni, il detronizzatore, gli Humarta adirati e i legami magici del cimitero, il malvagio Ruha e l’irascibile Ruha, i legami 8. e i Patikar, i legami magici della sinagoga e i legami magici del cimitero, il malvagio Ruha e l’irascibile Ruha, maschile e femminile, e tutti coloro che sono stati inviati contro Maḥlafa 9. figlio di Bat-Šitin. |

| | | |
|----------|------------|---|
| | IV | Saranno inviati contro Mar-Zuṭra figlio di Ukmay; tutti loro saranno resi a lui, ai suoi eredi, alle sue eredi e a ogni nome che egli ha. |
| C | I | Ti comando solennemente e 10. ti pongo sotto giuramento, Nanay, Signora del mondo, per Astir, mio figlio primogenito che è il primo, e Dlibat figlia di Tīr, che da te è onorata e amata, affinché tu invii contro di lui il tuo messaggio; |
| | II | affinché tu invii contro di lui: 11. febbre e brividi, maschile e femminile, emicrania e rimbombi, contro Mar-Zuṭra figlio di Ukmay, contro i suoi eredi e le sue eredi, gli Humarta adirati, maschili e femminili, Šeda, Dēw, 12. Lilit maschili e femminili, i legami magici del cimitero, maschili e femminili, e Patikria maschili e femminili. E invia contro Mar-Zuṭra figlio di Ukmay le tue serve, i tuoi carcerieri, i tuoi “maestri” 13. e i tuoi messi; affinché liberi i cani dai guinzagli e i cuccioli dalle catene. |
| | III | Lo faranno infiammare, infuocare e divenire incandescente; lo terrorizzeranno, lo schiacceranno; non lasceranno sonno per i suoi occhi né riposo per il suo corpo, 14. né nei suoi sogni né nelle sue visioni. Quelli lo terranno sveglio e non lasceranno in lui la vita. |
| | IV | Per Šamiš, Sin, Nabû, Dlibat, Bēl, Nerig e Kewan, il grande re guerriero e la Signora di Ḫi<l>buna vi è la Vita, per circondare questa maledizione 15. che Maḥlafa figlio di Bat-Šitin ha rispedito contro Mar-Zuṭra figlio di Ukmay. E non vi sarà per lui alcun rimedio, per sempre, né alcun sollievo, per sempre. |
| | V | In nome di ŠWY, la tua maledizione, Kalbay. |
| | D | Ed egli è il signore, il grande creatore delle anime: 16. “Verrete ed eseguirete la mia volontà e il mio potere 17. All’esterno: per il grande giorno del giudizio. <i>Giudico e piego (in) un periodo di tempo di sette giorni.</i> |
| E | I | Possa star bene Maḥlafa figlio di Bat-Šitin; non fategli del male”. |
| | II | Da questo giorno in eterno. Amen 18. amen selah. |

Tabella 11: Traduzione e scansione in paragrafi di Segal 2000 n°039A.

Il testo presenta una ricca commistione tra elementi culturali ebraici, divinità babilonesi, iraniche ed esseri superiori di ambito gnostico-mandeo. L’uso della grafia quadrata e i riferimenti allo shofar e alla sinagoga, così come la formula conclusiva *amen amen selah*, dimostrano l’origine dello scriba, laddove invece il contesto religioso-culturale del cliente è incerto. Come anticipato⁵⁸¹, è plausibile che le formule collocate al centro dell’incantesimo (**B** e **C**) rielaborino formule mandaiche, anche se queste non sono state ancora attestate nel corpus. La redazione accurata e la grafia quasi sempre regolare e sicura sono prova dell’opera di uno scriba esperto.

Nell’introduzione (**A**) il testo si autodefinisce *qybl’*, “*counter-charm*” o “*Gegenbeschwörung*”: una lunga maledizione finalizzata a neutralizzare le azioni dannose perpetrate da Mar-Zuṭra figlio di Ukmay ai danni di Maḥlafa figlio di Bat-Šitin⁵⁸². Si osserva la coesistenza tra i riferimenti alla cultura ebraica (shofar, sinagoga) e la “Signora di Ḫi<l>buna”, termine mandaico che designa il

⁵⁸¹ Si veda il cap. 2.2.3.4.

⁵⁸² Šiton in Levene (2013a, 117-118).

cosmo. Quest'ultima espressione potrebbe designare la stessa Nanay (*infra*).

Una caratterizzazione precisa di questo genere di testi magici è però dibattuta. Segal (2000, 80) parla esplicitamente di “*black magic*”: magia non solo apotropaica, come comunemente attestato, ma diretta a colpire un nemico che si cela dietro a uno pseudonimo. Il concetto è stato ripreso con maggiore ampiezza da Levene (2011; 2013a, 1-17), in due studi dedicati ai testi su coppe in grafia quadrata che presentano formule definite dallo studioso “magia aggressiva”⁵⁸³. Il destinatario di questi ‘contro-incantesimi’ sarebbe stato una persona percepita dal cliente come un antagonista, il quale avrebbe scatenato forze negative e contro cui queste sarebbero nuovamente dirette. L'identità del nemico non è certa, ma Levene (2013a, 6) propone cautamente che si trattasse di un avversario in un contenzioso legale e che la coppa servisse a garantire che il processo si svolgesse senza l'influenza di alcun tipo di azione magica; Müller-Kessler (2001-2002, 126; 2002b, 93) invece, in riferimento al testo qui analizzato, osserva che l'antagonista contro cui si scaglia la maledizione di una vita inquieta e senza possibilità di miglioramento non sarebbe stato concepito propriamente come una persona fisica ma sarebbe stato demonizzato. Un demone invocato per l'occasione, che può essere tra gli altri un *šyd' dšdri'* “demone dell'invio” o il demone Yaror “sciacallo (?)”, viene incaricato di dirigersi verso il destinatario dell'atto magico aggressivo (Levene 2011, 229-231; 2013a, 7 e nota 30; Moriggi 2013a, 121)⁵⁸⁴. È però lo stesso Levene (2011, 219-220) a sottolineare la difficoltà di stabilire se queste azioni magiche siano puramente aggressive o se non debbano piuttosto essere considerate come una particolare declinazione della pratica magica apotropaica, essendo pur sempre finalizzate alla protezione del cliente⁵⁸⁵.

All'introduzione segue la prima formula (**B**), che si può suddividere in quattro sottoparagrafi. Questa è nettamente separata dall'introduzione e ha come soggetto la lista di forze negative attestata alle righe 6-8.

La prima sezione (**B I**) invoca l'aiuto di esseri superiori, tra cui numerose divinità del pantheon babilonese. La lista è a sua volta strutturata come segue:

⁵⁸³ L'articolo del 2011 è ripreso quasi *verbatim* nell'introduzione al volume del 2013 (2013a).

⁵⁸⁴ Per attestazioni di Yaror come sostituto di Lilit si veda Müller-Kessler (2001, 341).

⁵⁸⁵ Questa è per esempio l'opinione di Müller-Kessler (2017a, 69 nota 47). È comunque significativo che il genere testuale del *qybl'* corrispondesse a uno specifico rituale, che si differenziava dalla pratica più comune di interrare una sola coppa sotto la soglia, negli angoli di una corte o in una tomba. La quasi totalità delle coppe designate come *qybl'* reca infatti sull'orlo e altri punti della superficie esterna tracce di bitume che sono talora interrotte da impronte lasciate da corde e nodi. La disposizione di queste tracce dimostra che alcune di queste coppe dovevano essere state legate tra loro con gli orli combacianti, a formare una sfera cava, e sigillate con del bitume. A tracce corrispondenti, inoltre, si accompagnano testi fra loro complementari (tavole in Levene 2013a; p. 11 per le coppe del Vorderasiatisches Museum di Berlino). Levene (2011, 224; 2013a, 11) aggiunge che dalla radice *QBL* derivano *qybl'* “contro-incantesimo”, *qbl'* “oscurità” e la preposizione *lqbl* “di fronte a” (Sokoloff 2002, 472), e propone che il nome del genere testuale potrebbe indicare sia la tipologia specifica di incantesimo sia il rituale magico eseguito.

(4) ... Nel tuo nome, Nanay, Signora del mondo;
nel tuo nome, Ištar, *il creatore* della terra, il grande re (5) dell'oscurità;
nel tuo nome, Šamiš, Sin, Nabû, Dlibat, Bēl, Nerig e Kewan, il grande re guerriero e la Signora che stringono (in mano) (6) la natura

Nanay apre la lista ed è definita “Signora del mondo”, epiteto che ricorre anche alla riga 10. A Hatra è attestata “Nanaya la somma signora della corona” (H 463), mentre Nanay “la grande dea di tutta la terra” compare nella *Storia del santo Mar Mu'ain* (Hoffmann 1880, 29; Drijvers 1980, 48; Müller-Kessler 2001-2002, 126-127; Brock 2008, 32-33 §39). Il parallelo più significativo, però, è nell'inno paleo-babilonese VAT 5758 r. 23 (Streck-Wasserman 2012, 184-196), dove il padre Anu dichiara *be-le-e-ti [š]a da-ad-mi ab-ra-ti-ši-in* “Sei la Signora degli abitanti del mondo!”. È possibile che l'epiteto sia parallelo a “Signora di $\text{H}\bar{\text{i}}\langle\text{l}\rangle\text{buna}$ ”, attestato alle righe 2 e 14.

Segue Ištar, accompagnata da epiteti di genere maschile: “*il creatore della terra*”⁵⁸⁶ non è noto da altre fonti, mentre per “re dell'oscurità” si veda Müller-Kessler (2001-2002, 127 con bibliografia), oltre alla sua descrizione in *Ginzā Yamīnā* XII/6 280 = Lidzbarski 1925, 278-279. Ištar nei testi mandaici è costantemente femminile, mentre in questo caso, come è ben noto dalla letteratura religiosa accadica, è accompagnata da due epiteti maschili. Si tratta probabilmente di una reminiscenza della caratterizzazione guerriera di Ištar, che in questa veste in Babilonia assumeva caratteri maschili. La questione sarà ripresa in seguito.

Segue un'invocazione nel nome dei pianeti: Šamiš, Sīn, Nabû, Dlibat, Bēl, Nerig e Kewan. Non è chiaro chi si celi dietro all'espressione “grande re guerriero”: potrebbe essere un epiteto di Kewan, che però nelle fonti cuneiformi (Kayamānu) non è caratterizzato in modo particolarmente incisivo (Stol 1999a). L'amuleto dal Khuzistan (Greenfield-Naveh 1985 d:11-12) recita: “confusi e respinti la forza e il dominio di Kewan”, che però è un'espressione standard relativa alla forza del pianeta. Müller-Kessler (2001-2002, 127 con bibliografia) suggerisce che il “grande re guerriero” possa essere in realtà Ištar, sulla base della sua connotazione maschile alla riga 4. Va tuttavia tenuto in considerazione il passo del *Ginzā* “(...) voglio parlare al guerriero Šdūm, re del mondo oscuro” (*Ginzā Yamīnā* V/1 141 = Lidzbarski 1925, 156; Müller-Kessler 1999b, 112-113): il “grande re guerriero” attestato in questa coppa potrebbe anche essere un ulteriore essere superiore evocato mediante il suo epiteto caratteristico. La “Signora” che assieme al “grande re guerriero” stringe nelle proprie mani la natura potrebbe invece essere nuovamente Nanay.

La sezione **B II** (*wmḥdyn kyn' hww hww dyn' mpq*) non è chiara⁵⁸⁷, ma sembra avulsa da **B I** e **B III**. **B III** è invece strutturata come una lista piuttosto articolata delle entità negative inviate

⁵⁸⁶ Cf. l'Appendice (cap. 12.2.1.) per una lettura e traduzione alternativa.

⁵⁸⁷ Si veda il commento in Appendice per le diverse traduzioni che ne sono state date.

contro Maḥlafa figlio di Bat-Šitin, talora organizzate in coppie. In particolare, la parte iniziale della formula ha un parallelo, anche se non perfettamente coincidente, in una coppa siriana in grafia manichea da Nippur (Müller-Kessler 2001-2002, 127; *ZHS* n°35:3-6). L'incantesimo è concluso dalla formula di **B IV**, che dichiara il ritorno delle forze negative appena citate a Mar-Zuṭra figlio di Ukmay e alla sua discendenza.

La seconda formula (C) nella prima parte si rivolge direttamente a Nanay, utilizzando la seconda persona. Chi parla è presumibilmente lo specialista o un essere superiore che incarica Nanay di agire contro l'antagonista del cliente. Segue un'elencazione di malattie e demoni da inviare contro l'antagonista, suggellata da una formula conclusiva non chiara. Il paragrafo inizia con un'altra breve lista di divinità (C I):

(9) ... Ti comando solennemente e (10) ti pongo sotto giuramento, Nanay, Signora del mondo,
per Astir, mio figlio primogenito che è il primo,
e Dlibat figlia di Tīr, che da te è onorata e amata,
affinché tu invii il messaggio (= la maledizione?) contro di lui, che ha generato, affinché tu invii
contro di lui ...

Nanay è la figura preminente anche in questo paragrafo: è nuovamente “Signora del mondo” e viene incaricata di mettere in opera il contro-incantesimo.

Il nome Astir (*'styr*) è una grafia alternativa di Ištar⁵⁸⁸ attestata in mandaico nelle seguenti forme:

- *'styr ml'ky*[...] “Ištar la regina (?)” (Pognon 1898 n°13:20). Diverse integrazioni sono possibili: considerando l'ultimo grafema visibile come la parte iniziale di <t>, si può leggere *'styr ml'k't'*[...] “Ištar la regina”. Si veda però l'attestazione di *'st'r ml'ky'* alla riga 9 del medesimo testo, che può giustificare una lettura *'styr ml'ky'*[...] anche alla riga 20. L'unione tra Ištar e i Mlakia è testimoniata anche dai seguenti passi nella medesima coppa: *wbšwm' šwb' ml'ky' w<t>l't' 'str't'* “e nel nome dei sette Mlakia e delle tre (?) Ištar” (Pognon 1898 n°13:7-8); *wbšwm['yhwn d-]hlyn ml'ky' w'str't'* “nel nome [di] questi Mlakia e (queste) Ištar” (Pognon 1898 n°13:15-16).
- Il plurale *'styr't' wlyly't'* “Ištar e Lilit (pl.)” in Pognon 1898 n°14:4; anche in questo caso si tratta di una forma di Ištar perché associata, come in molti altri casi, a delle Lilit.
- La medesima grafia *'styr't'* è attestata nel manoscritto DC 43 Aa (*ZHS* n°41f), dove indica genericamente divinità femminili: (8) *l'l'hy' zykry' wl<'>styr't' nwqb't'* “(...) a dei maschili

⁵⁸⁸ L'etimologia proposta da Segal, greco ἀστήρ “stella, meteora”, non è accettabile per via della scarsissima influenza greca in questi testi (Müller-Kessler 2001-2002, 127).

e dee femminili”; (32-33) (...) ‘styr’t’ zykry’ w’styr’t’ nwqb’t’ “(...) dee maschili e dee femminili”; (54) (...) w’styr’t’ q’byl (55) ‘wm’m’twn “(...) e le dee hanno ricevuto i loro giuramenti”. L’attestazione delle “dee maschili” alla riga 32 non va tuttavia interpretata come la prova dell’esistenza di demoni dal genere ambivalente: questa lunga lista di esseri demoniaci (righe 17-33) cerca di essere quanto più possibile inclusiva, comprendendo al suo interno un’ampia casistica di esseri ostili.

Le attestazioni di Astir o Astirata appena esaminate si riferiscono regolarmente a dee. Nel passo in questione, invece, Astir è “mio figlio primogenito che è il primo”. Non è chiaro a chi si riferisca il possessivo di 1 s.: la formula potrebbe essere stata copiata da una fonte che esplicitava questo riferimento, oppure la prima persona potrebbe riferirsi all’essere superiore che alle righe 9-10 incarica Nanay di proteggere il cliente. È in ogni caso significativo che sia ripresa la caratterizzazione maschile di Ištar, ricollegandosi con quanto scritto alle righe 4-5. Non è chiaro se lo scriba abbia utilizzato un’unica fonte o abbia estratto passi da fonti diverse, ma è evidente come il testo offra una caratterizzazione della dea Ištar con elementi maschili. L’utilizzo di due grafie per il teonimo, <’ystrh> e <’styr>, potrebbe segnalare l’uso di fonti diverse o riflettere due diversi aspetti della dea, se non due diverse divinità o demoni. Qualunque sia l’origine delle due forme, ciò comprova l’attenzione dedicata alla redazione del testo e la volontà scribale di dare unitarietà alla formula magica.

Il demone Dlibat, già attestato in altri testi magici non solo mandaici, compare qui per la prima volta nelle vesti di figlia di Tīr, dio iranico identificato con il pianeta Mercurio e il greco Apollo, e patrono della scrittura come il mesopotamico Nabû, pure associato al pianeta Mercurio (Tubach 1986, 382-384; Panaino 1995, 61-85⁵⁸⁹; 2005). Il sumerico dele-bat, accadico *nabû/nabītu* “splendente”, è attestato come nome del pianeta Venere dal periodo medio-babilonese in poi, quando sostituì definitivamente il dio Ninsiana (Heimpel 1998-2001; Hunger 2003-2005, 589); Dilbat godette di una propria fisionomia a partire dall’età tardo-achemenide e seleucide, in cui è particolarmente attestata nell’onomastica di Uruk in nomi come Mannu-kī^dDilbat e Riḫat^dDilbat (Müller-Kessler 2002b, 143; 2012, 25 nota 162). La stretta associazione con Ištar, oltre che col pianeta Venere⁵⁹⁰, ne comportò l’unione all’epiteto *ezzetu* “maestosa” (“*terrible, awe-inspiring*” in *CAD/E*, 432; “*zornig, wütend*” in *AHW*, 270), prerogativa di Ištar di Uruk.

Nei testi magici mandaici, Dlibat (*dlyb’t* in *scriptio plena*) è innanzitutto il nome di Venere (Furlani 1948, 133). In quanto testimonianze del perdurare del suo legame con Ištar, sono molto

⁵⁸⁹ In particolare, p. 61-65 per una caratterizzazione generale, con riferimenti anche all’onomastica.

⁵⁹⁰ È inoltre assimilata alla dea iranica Anāhīd e all’araba al-‘Uzzā (Müller-Kessler 2002b, 142-143; 2012, 25). Sull’assimilazione tra Nanaya e Anāhīd si veda anche Chaumont (1985, 1008-1009).

eloquenti le sue attestazioni quale demone associato all'amore (Müller-Kessler 2012, 25 e nota 165; si vedano soprattutto gli incantesimi del *Book of Black Magic* = Drower 1943); colpisce inoltre una sua descrizione che richiama fortemente la tipica iconografia di Ištar: “*coming like the Ištar-Delibat with a head(s) of stars (Strahlenkranz), riding a lion, holding a lance in her hand, handing over a ... to the gods and a golden coloured (star) to the goddesses, he overturns the gods with sorcery*” (AMB Bowl n°13:15; riletto e ritradotto in Müller-Kessler 2012, 24)⁵⁹¹. È altresì molto interessante la menzione di *dlybt 'zyzt* “*the passionate*” in AIT n°28:5, coppa in aramaico babilonese di koinè che contiene un incantesimo d'amore e che ha un parallelo nell'inedita CBS 2937+2977 (Müller-Kessler 2002b, 140-145 – n°17). L'epiteto 'zyzt' fu correttamente ricondotto da Montgomery (AIT, 217) all'accadico *ezzetu*; l'epiteto di Ištar di Uruk fu poi accolto nel contesto nord-arabico, dove divenne la dea al-'Uzzā (Healey 2001, 114-119; Müller-Kessler 2002b, 142-143; 2012, 25)⁵⁹². La peculiare connessione con l'amore, in particolare con la sua componente più carnale, è testimoniata anche dall'eloquente passo del *Ginzā Yamīnā* I 27-28 = Lidzbarski 1925, 28 §194 “I Dēw della casa di Libat scatenano follia, adulterio, atti osceni, [28] comportamenti lascivi, lussuria, passione, canto e stregoneria sugli uomini”. Nella coppa in grafia quadrata ma con *Vorlage* mandaica Levene-Bohak 2012 sono attestate Ištar-Dlib (riga 8), Ištar-Dliban (riga 9); alla riga 9 “la grande madre Dlib-Lilit”, per cui Dlib(at) può anche essere il nome proprio di una Lilit.

Segue (C II) una lista delle malattie e degli esseri demoniaci che Nanay dovrà inviare contro l'antagonista, per danneggiare non solo lui ma anche i suoi eredi. La sezione inizia rivolgendosi direttamente a Nanay con l'imperativo *šdry* “invia”, per ordinarle di indirizzare contro Mar-Zuṭra i suoi aiutanti: “le tue serve, i tuoi carcerieri, i tuoi ‘maestri’”. Una formulazione concettualmente simile si ritrova nel passo *'syr' pl'ng' nn'y h'y' wš'b' 'h'w't' d-š'[ry' 'l] hwryn' nhr' d-byt h'šwm* “Legata è la falange di Nanay, lei e le sue sette sorelle che dimor[ano sul] fiume Hurina a Bīt-Hašum” (Segal 2000 n°107M:21'). Il riferimento, alla riga 13, ai cani e ai cuccioli al comando di Nanay viene inteso da Müller-Kessler (2001-2002, 127) come un possibile richiamo all'identificazione tra Nanaya e Artemide. In ambito iranico i cani sono considerati guardiani benevoli dell'aldilà e in quanto tali nel pantheon di Hatra sono associati a Nergal (Dirven 2009; 2013b)⁵⁹³; non è chiaro se in questo testo possa essere un riferimento alla dimensione oltremondana.

Il paragrafo prosegue con altre tre sezioni. C III afferma che lo scopo dell'azione di Nanay e

⁵⁹¹ Cf. la traduzione di AMB, 201: “*like the goddess Deliwat (who) comes at your head, mounting a lion, holding a lance in her hand, handing over a zargona to the gods and a zargona to the goddesses, they all covered the gods of the sorcerers*”. Il prestito iranico *zargona* è interpretato come un aggettivo che indica il colore giallo dorato, possibilmente riferito a una pianta (AMB, 212).

⁵⁹² L'origine della dea araba nell'epiteto *ezzetu* di Ištar di Uruk è oggetto di un contributo in preparazione da parte di Ch. Müller-Kessler (comunicazione personale, 27-05-2018).

⁵⁹³ Si veda il cap. 6.2.1.

dei suoi aiutanti non sia quello di sopprimere Mar-Zuṭra, ma di farlo vivere in condizioni di profondo disagio e irrequietezza, senza possibilità di soluzione (Müller-Kessler 2001-2002, 126). In **C IV** la maledizione viene suggellata dalla ripresa della lista dei pianeti già attestata alla riga 5, ma con la variante “la Signora di Ḫi<l>buna”. Si ribadisce inoltre che per Mar-Zuṭra non vi è possibilità di trovare una soluzione agli effetti del contro-incantesimo. **C V** è invece la breve formula conclusiva di questo secondo incantesimo, e si appella a ŠWY e Kalbay. Il demone ŠWY non sembra essere noto da altre fonti; il nome Kalbay potrebbe invece costituire un richiamo ai cani comandati da Nanay e citati in precedenza. Questo ricorre anche in riferimento a Lilit: come aggettivo in *lyl'yt'* [mrđy'] *klby' d-š'ry' l'nh'r pyšr' wm'm'y qr't lnpš'* “La Lilit [ribelle], come un cane, che dimora sul fiume Pišra e si chiama Mamay” (Segal 2000 n°101M:14-16); come aggettivo e toponimo in *lyly'[t'] klby't' d-š'ry' b'qr' d-klb'y* “le Lilit simili a cani, che dimorano nella fortezza di Kalbay⁵⁹⁴” (Segal 2000 n°101M:32-33). Si veda anche *klbyt'* nella lista dell'amuleto Leroy (Caquot 1972 B r. 7), nella grafia *k'lb'yt'* nel parallelo DC 43Aa:47 (Caquot 1972, 78; ZHS n°41f). Un ulteriore parallelo si riscontra nell'amuleto BM 132956+ (2Ba):34 (ZHS, 142).

L'incantesimo si conclude con le sezioni **D** ed **E**. In **D** il “grande creatore delle anime” parla in prima persona per suggellare quanto scritto in precedenza: probabilmente si tratta di Ptahil, il demiurgo della cosmogonia mandea. **E** è la formula conclusiva dell'intero testo. La prima parte (**E I**) è in aramaico di koinè, mentre la seconda (**E II**) è in SLBA.

Il testo riporta svariati demoni che coincidono con divinità del pantheon babilonese ma assegna una decisa preminenza a Nanay, la protagonista di entrambe le formule che vi confluiscono. Il teonimo è attestato due volte, con l'epiteto “Signora del mondo” (righe 4 e 10) e in una posizione di primo piano: Nanay è la prima a essere invocata in **B I**, così come è la dea cui, in **C I**, l'anonimo essere superiore assegna l'incarico di reindirizzare l'incantesimo all'antagonista. L'epiteto “Signora” è attestato altre tre volte nel testo: “Signora di Ḫi<l>buna” alle righe 2 e 14, forse ugualmente riferito a Nanay; “il grande re guerriero e la Signora che stringono (in mano) la natura” alla riga 5. Con quest'ultimo si potrebbe intendere ancora una volta Nanay, anche se la sua associazione con “il grande re guerriero” non è attestata altrove.

Altrettanto interessante è l'associazione di Nanay con altre divinità babilonesi all'inizio dei paragrafi **B** e **C**: **B** vede Nanay, Ištar, i pianeti e la Signora⁵⁹⁵; **C** invece Nanay, Astir, Dlibat. La

⁵⁹⁴ Ford (2002a, 257-258) osserva che la lettura di non è chiara e propone *kl(d'y'y)* “Caldei”. Il passo però si basa probabilmente, come attestato in altri casi, sulla figura etimologica tra *klby't'* e *klb'y*.

⁵⁹⁵ Come visto, non è chiaro se “il grande re guerriero” sia un epiteto di Kewan o piuttosto un demone indipendente.

vicinanza tra Nanay e Ištar, che in entrambi i paragrafi sono collocate rispettivamente in prima e seconda posizione, indica che l'associazione tra le due divinità era ancora percepita come molto importante; allo stesso modo, anche la sequenza Nanay-Astir/Ištar-Dlibat in **C I** fa riferimento alle reciproche assimilazioni che nelle fonti accadiche sono attestate tra le tre dee, con particolare riferimento alla loro identificazione in Venere. Le tre condividono l'aspetto di dea dell'amore, e a testimonianza del perdurare di questa assimilazione, si può riportare ciò che Lady Drower annotò in riferimento alla presenza di Nanay nella *Phylactery for Rue*: “*This mother-goddess is usually invoked as a benefactress, and is identified by priests with Venus, or Libat. Jews in 'Iraq today use nana “mamma” and nanai “my mamma” in colloquial speech.*” (Drower 1946, 342 nota 6). Tuttavia, le dee non sono associate in virtù di questa connotazione comune. Nanay viene posta sotto giuramento per farle sconfiggere un nemico, umano o demoniaco che sia, per mezzo di attacchi molto violenti. A Nanay seguono due diverse forme di Ištar, che in entrambi i casi sono accompagnate da epiteti maschili. Dal testo, che con ogni probabilità ebbe origine in Babilonia, emerge quindi una caratterizzazione di Ištar che fa riferimento all'aspetto guerriero della dea e che è evidentemente ereditata dalla teologia babilonese. Anche Dlibat, di cui in **C I** si esplicita la stretta connessione con Nanay (“Dlibat figlia di Tīr, che da te [Nanay] è onorata e amata”), ha un carattere guerriero derivato dalla sua associazione con Ištar ancor prima che con Nanay, nel corso del I mill. a.C.: di Ištar, Dlibat assimilò non solo la caratterizzazione di dea dell'amore ma anche l'aspetto guerriero, essendo descritta come una dea splendente, stante sul leone e armata.

Il testo quindi presenta tre divinità femminili accomunate da tratti guerrieri già attestati nella letteratura religiosa accadica. La ragione di questa scelta dipese dalle circostanze della redazione del testo: la necessità di sconfiggere un potente nemico fornì l'occasione per rivolgersi a Nanay, ponendola sotto giuramento, e per richiamare altre due antiche divinità caratterizzate da una forte carica guerriera. Ciò considerato, l'attestazione di Nanay, Ištar e Dlibat in **C I** è funzionale a garantire una maggiore efficacia dell'incantesimo⁵⁹⁶. Il testo, pertanto, non si limita a dare conto della persistenza di concetti religiosi derivanti dalla teologia mesopotamica del I mill. a.C., ma testimonia la loro pregnanza nella pratica magica della Babilonia sasanide e la consapevolezza di ciò da parte dello scriba. L'attestazione di queste dee guerriere, descritte con epiteti piuttosto vividi, non è, quindi, semplicemente una trasmissione meccanica di elementi della tradizione culturale precedente: lo scriba scelse le formule da inserire in questa coppa e decise di realizzare un incantesimo che avesse la massima efficacia possibile, con l'aiuto degli esseri più atti allo scopo che si era prefisso.

⁵⁹⁶ Inoltre, la presenza de “il grande re guerriero” (righe 5 e 14), benché la sua identità non sia chiara, certamente contribuisce alla generale caratterizzazione aggressiva del testo.

9. Ištar e assimilazioni fra dee: Lilit, Amamīt, Mullissu

9.1. Caratteri generali di Ištar

Non vi è dubbio che Ištar sia una delle divinità mesopotamiche più discusse in relazione alla sua origine, ai suoi rapporti con altre divinità e alle sue molteplici prerogative. Ištar è “*the major Mesopotamian goddess of love, war, and the planet Venus*” (Abusch 1999a, 452), corrispondente alla sumerica Inanna. Il teonimo deriva dal semitico comune *’attar*, originariamente una divinità a sé stante poi confluita in Inanna, di cui però si osservano sviluppi indipendenti, benché pur sempre correlati, in svariati corpora. Il teonimo accadico divenne successivamente un nome comune per indicare una divinità femminile (Abusch 1999a, 452). Alcuni tratti più specifici della dea sono già stati esaminati nel cap. 8.; altri verranno approfonditi nel presente capitolo.

Sin dall’età di Fara la dea occupò una posizione di grande prestigio nel pantheon (Wilcke 1976-1980, 75) in qualità di figlia di Nanna/Sīn e Ningal, sorella di Utu/Šamaš e spesso sposa di Dumuzi/Tammuz e Anu. La dea godette di un’amplissima diffusione, testimoniata dall’abbondanza di templi a lei dedicati (Wilcke 1976-1980, 75-79). Questa diffusione della dea sul territorio diede luogo anche a numerose forme locali designate mediante l’apposizione di un epiteto. La problematica dell’unità e della molteplicità della dea emerge già nella recensione paleo-babilonese della lista di divinità AN=*Anum* (Wilcke 1976-1980, 79); quelle che sembrano manifestazioni locali della dea, soprattutto per via dell’associazione di un toponimo al nome divino, conobbero un incremento col passare dei secoli. Le diverse Ištar attestate nei testi neo-assiri sono state recentemente indagate da Allen (2015, 141-199), che ha dimostrato come l’apposizione dell’epiteto fosse un tratto necessario per distinguere dee diverse, con caratteristiche e contesti di intervento propri⁵⁹⁷.

Ištar presenta vari aspetti in apparente contraddizione reciproca: il legame con la sfera amorosa che si accompagna alla sua sostanziale incompletezza e mancata realizzazione quale sposa o madre; i costanti rimandi alla polarità vita-morte da cui è contraddistinta; l’essere una dea lodata ed esaltata ma allo stesso tempo temuta per la sua forza distruttrice; l’ambiguità di genere e la sua definizione, talora simultanea, per mezzo di epiteti femminili e maschili. Il problematico testo AO 6035, che unisce sezioni inniche e prescrizioni rituali, recentemente ripubblicato (Streck-Wasserman 2018), esemplifica efficacemente la compresenza di tali tratti contraddittori: la sezione

⁵⁹⁷ Per i casi specifici di Ištar di Arbela e Mullissu, si veda *infra* (9.2.3. e 9.3.4.5.).

in cui si descrive la dea (I:13-60) accosta secondo l'usuale tecnica del parallelismo gioia e incertezza (I:17-18), guerra e fratellanza (I:19-20), insulti e parole favorevoli (I:21-22), etc.

La cosiddetta 'bisessualità' di Ištar, in particolare, è stata analizzata alla luce di numerosi approcci. L'origine di queste contraddizioni è stata spesso connessa allo sviluppo del culto della dea, che sarebbe derivato da un fenomeno di reciproca assimilazione di diverse divinità con attributi anche molto diversi, che avrebbe così dato luogo alla contraddittoria Ištar (Abusch 1999a, 453-454 con bibliografia). Anche le indagini sugli attributi maschili di Ištar⁵⁹⁸, soprattutto nel suo aspetto di dea guerriera, hanno chiamato in causa l'androgenia, l'ermafroditismo o anche una duplice natura sessuale, tutte circostanze derivanti da una stratificazione di fenomeni di assimilazione. Bahrani (2001, 150) suggerisce invece che queste caratteristiche contraddittorie fossero componenti essenziali della natura stessa della dea, che rappresentava il caos, la marginalità e, più in generale, ciò che si situava all'opposto della civiltà. Non vi sono prove per considerare Ištar una dea bisessuale, mentre ogni tratto della sua personalità può essere ricondotto a una femminilità che simboleggia l'alterità e il possibile sconvolgimento delle norme su cui è fondato il mondo: in particolare la sua bellezza e sensualità, intese in senso tradizionalmente femminile, sono portatrici di morte e distruzione per l'uomo che le si avvicini o che venga avvicinato dalla dea. Anche un elemento iconografico che collegherebbe Ištar al genere maschile, ossia la sua associazione con le armi, non risulta sufficientemente probante. Le armi rappresentano autorità e potere, ma non sono di per sé un carattere distintivo per un'identità sessuale o di genere (Bahrani 2001, 155; 158)⁵⁹⁹. Ištar incarnava tutto ciò che poteva essere ricondotto al paradosso e alla confusione delle norme (Harris 1991) e rappresentava ciò che si situava all'opposto della matrice patriarcale della società e della cultura mesopotamica, contribuendo altresì al contempo a definire, per contrasto, ciò che invece era effettivamente rispondente alla norma⁶⁰⁰.

⁵⁹⁸ Si veda il cap. 8.3. per l'esistenza di due forme del pianeta Venere, femminile e maschile.

⁵⁹⁹ Per le difficoltà che comporta l'attribuzione di etichette che derivano da costruzioni culturali moderne alla percezione dei generi nella Mesopotamia antica si veda Bahrani (2001, 143-148).

⁶⁰⁰ A questo proposito si può citare il rinvenimento di due frammenti di mattonelle smaltate nel tempio di Ištar a Ninive, datate al IX sec. a.C., che raffigurano un personaggio che porta la corona e la treccia tipica delle regine assire, ma che allo stesso tempo ha una lunga barba e che probabilmente impugna nella mano sinistra un'arma (McCaffrey 2002, 382-383). Nonostante il volto della figura sia rotto, McCaffrey (2002, 390) sostiene che debba trattarsi di una regina cui però furono attribuiti tratti maschili ai fini di una sua legittimazione politica. L'interpretazione è stata recentemente contestata (Peled 2016, 33) per ragioni metodologiche, in quanto questa visione non si discosta dalla tradizionale dicotomia maschile/femminile pur proponendo un impianto a quattro generi. La più recente discussione di Peled (2016, 19) ritiene più opportuno analizzare queste figure liminali senza ricorrere a etichette riconducibili al maschile e al femminile, bensì tenendo in considerazione l'esistenza di un 'terzo genere' caratterizzato da una grande varietà di situazioni possibili, a mo' di un continuum, e che identificava individui né pienamente maschili né pienamente femminili.

9.2. Iššar a Hatra

9.2.1. Il teonimo š̄r – Iššar

Uno degli aspetti più singolari del pantheon hatreno è la pressoché totale assenza di Ištar, Iššar (š̄r) nella grafia locale. Nel corpus di Hatra la dea si riscontra solo nell'onomastica e nel teonimo Iššarbēl, e non vi sono rinvenimenti archeologici che ne suggeriscano il culto⁶⁰¹; nelle iscrizioni di Assur, d'altro canto, la dea non è attestata⁶⁰². L'esistenza del culto di Iššar a Hatra, tuttavia, è provata da fonti non hatrene. “Ištar di Hatra” compare in due amuleti mandaici con elenchi di esseri demoniaci, ossia BM 132947+ (1Bc):76-77 e BM 132954 (Müller-Kessler 1999a, 199-202; 2004, 56 nota 37; Kessler 2008, 477), mentre da un elenco analogo fu estratta la “Ištar di Hatra” attestata nella coppa in grafia quadrata Levene-Bohak 2012:9. Kessler (2008, 477) utilizza proprio questa menzione di Hatra come un *terminus* per la datazione delle liste mandaiche, o perlomeno di questa loro sezione, *ante* 240 d.C., anno della caduta della città.

A Hatra la dea si incontra innanzitutto in nomi teofori (Marcato 2018, 164):

- š̄r: *ntwn š̄r* “Dato da Iššar”; *bd š̄r* “Servo di Iššar”; *wyd š̄r* “Colui che cerca rifugio in Iššar”; [...] *š̄rly* “[...] Iššar è (presente) per me”.
- š̄r: *wyd š̄r* “Colui che cerca rifugio in Iššar”.

Già questo ridotto campione onomastico è rappresentativo della complessità degli apporti che compongono il panorama culturale di Hatra: *ntwn š̄r* unisce al teonimo mesopotamico un probabile participio passivo semitico-occidentale⁶⁰³; *bd š̄r* è nome aramaico; *wyd() š̄r* è invece composto con un participio attivo nord-arabico o arabo (Marcato 2016a, 349-350; 2018, 168).

9.2.2. Iššarbēl: testimonianze epigrafiche e iconografiche

Le iscrizioni non restituiscono il teonimo Iššar bensì Iššarbēl (š̄rbl), leggibile in H 35:4 e 38:4, e integrato in H 34:3⁶⁰⁴. La grafia š̄rbl ha ricevuto varie interpretazioni, riassunte da Aggoula

⁶⁰¹ Non è noto nemmeno un tempio dedicato a Iššar, ma il mancato rinvenimento può essere imputato al fatto che solo una minima parte del sito è stata indagata archeologicamente; come già osservato, il recente studio delle foto satellitari, aeree e dei dati topografici raccolti *in situ* ha altresì evidenziato la presenza di almeno tre o quattro santuari non scavati (Foietta 2018, 357).

⁶⁰² Per l'assimilazione di alcune delle sue caratteristiche da parte di Nanaya/Venere, si veda il cap. 8.3. e 8.4.3.

⁶⁰³ Anche se Lipiński (1982, 119 nota 20) considera *ntwn* una forma aggettivale *qatūl* (Marcato 2018, 88).

⁶⁰⁴ Si veda *infra* per la recente attestazione del teonimo in una legenda monetale (Heidemann-Butcher 2017 n°405).

(1990b, 221):

- *L'editio princeps* (Safar 1952, 189-191) propone “luogo-santuario di Bēl”, da escludere perché la grafia <'šr> implicherebbe un prestito dall'accadico o un termine ebraico anziché l'usuale aramaico <'tr>.
- Molto più frequentemente, il teonimo è stato interpretato Aššur-Bēl. L'interpretazione fu introdotta da Caquot (1953, 239-240) e sposata specialmente da Aggoula (1990b); recentemente vi hanno aderito Jakubiak (2013, 94-95) e Heidemann-Butcher (2017, 21).
- Milik (1972, 344; 374) considera Iššarbēl “gioia di Bēl”, composto con *iššār* “gioia”, connesso all'arabo *ašar* “esuberanza”. L'interpretazione è confutata da Lipiński (1982, 124), ma Morony (2005, 386) vi aderisce.
- Lipiński (1982, 117-118) propone che Iššarbēl sia la contrazione di 'šr 'rb'l “Ištar di Arbela”, risultante dall'aplologia tra l'ultima sillaba del teonimo e la prima del toponimo, come si evincerebbe anche dalla resa del nome in cuneiforme (anche Marciak 2017, 285-286)⁶⁰⁵.

Le interpretazioni che sono state accolte in maggior misura dagli studiosi, e che hanno generato il dibattito più fervido, sono quelle che propendono per il teonimo Aššur-Bēl e per la contrazione di “Ištar di Arbela”.

Aggoula (1990b, 221-222) sostiene che a Hatra la grafia del teonimo Aššur sarebbe stata <'šr> anziché <'sr> come a Palmira, Sumatar Harabesi o nella stessa Assur. Tuttavia, i testi in aramaico di età neo-assira trascrivono il teonimo Aššur, pronunciato /Assūr/, <'sr>, mentre la grafia <'šr> rende Iššar (Ištar), pronunciato /Issār/. L'inversione tra <s> nel consonantario aramaico e <š> in grafia sillabica cuneiforme, e viceversa, è ben documentata nell'età neo-assira (Hämeen-Anttila 2000, 9-10) e potrebbe dipendere dalla difficoltà di trascrivere fonemi originariamente laterali⁶⁰⁶. Aššur-Bēl in età arsacide è attestato ad Assur solo nel nome teoforo 'šrbdyn “Aššur-Bēl è giudice” (A 27j:4), con assimilazione di [l]. Aggoula (1990b, 223) utilizza questa argomentazione linguistica anche per proporre che la statua acefala di dio barbuto dal Tempio V di Hatra (Figg. 30 e 31), ora ritenuta una copia dell'Apollo di Hierapolis, assimilato a sua volta a Nabû, rappresenti in realtà proprio Aššur-Bēl⁶⁰⁷.

Lipiński, invece, aggiunge alla sua argomentazione a favore dell'identificazione di Iššarbēl

⁶⁰⁵ Si veda la discussione a seguire (9.2.3.) per l'inquadramento di questa ipotesi nel contesto delle attestazioni neo-assire di Ištar di Arbela.

⁶⁰⁶ Già Fales (1986, 61-65) osserva che la resa grafica delle affricate tra l'età medio- e neo-assira presenta delle criticità non pienamente risolte. Si veda anche Kaufman (1974, 140-142).

⁶⁰⁷ Si veda il cap. 7.2.1.2. per le prove che consentono di escludere questa proposta.

quale Ištar di Arbela l'evidenza iconografica, che però necessita di un riesame anche in questo caso. Lipiński si concentra innanzitutto su un rilievo dal Tempio V che raffigura una dea stante su leone affiancata da altre due figure femminili (Fig. 35; Safar-Mustafa 1974 Fig. 224), solitamente interpretato come Allāt/Atena accompagnata da due dee o devote. Lipiński (1982, 121-122), riprendendo Milik (1972, 371), riconosce nella dea al centro della composizione la stessa Iššarbēl, il cui carattere guerriero sarebbe esplicitato dalla sua posizione stante sul leone, secondo un modello iconografico già attestato nell'VIII sec. nella stele di Til Barsip (Thureau-Dangin-Dunand 1936, Pl. XIV.1). Lipiński fa riferimento anche a un rilievo su un piccolo altare per offerte, dal Tempio X (Fig. 36; Safar-Mustafa 1974 Fig. 304), che raffigurerebbe Ištar nelle vesti di dea dell'amore assimilata ad Afrodite. La dea è qui a dorso di leone, all'amazzone, e regge una lancia; probabilmente è anche in abbigliamento militare.

Le due raffigurazioni presentano analogie, in quanto la dea si trova su un leone, stante o seduta, ed è in vesti militari con lancia, elmo, lunga tunica fissata alle spalle e corazza. Tali caratteri guerrieri, però, non sono una prerogativa esclusiva di Ištar di Arbela ma sono attribuiti genericamente a Ištar in numerose fonti⁶⁰⁸. Inoltre, pur dovendo considerare l'eventualità che le due raffigurazioni hatrene menzionate possano essere effettivamente effigi di Iššar, vi è un elemento importante che punta all'identificazione di almeno una delle due come Allāt/Atena. Non va infatti tralasciato che nel rilievo rinvenuto nel Tempio V la dea reca sul petto un *gorgoneion*, tipico attributo di Atena. L'assimilazione tra Atena e Allāt è ben nota nel vicino Oriente dell'epoca ed è dovuta con ogni probabilità alla condivisione di caratteristiche guerriere (Krone 1992, 303-313). Lipiński (1982, 121), a partire da questo elemento, postula una triplice assimilazione, per cui la dea sarebbe stata raffigurata nelle vesti di Atena, sul leone come Allāt – e forse accompagnata dalle dee pure arabe Manāt e 'Uzzā – ma questa assimilazione si sarebbe innestata su un sostrato culturale nord-mesopotamico che avrebbe comportato un riferimento a Ištar di Arbela immediatamente percepibile per l'osservatore. Tuttavia, posta la difficoltà nell'identificare Ištar di Arbela solo sulla base delle prerogative belliche, questa triplice assimilazione risulta piuttosto labile. È più opportuno interpretare il rilievo del Tempio V come una raffigurazione di Allāt/Atena, in linea con altre raffigurazioni dalla Siro-Mesopotamia coeva. Diverso è invece il caso dell'altare dal Tempio X. Il suo cattivo stato di conservazione non consente di distinguerne i dettagli, come l'eventuale presenza di un *gorgoneion*. È quindi più prudente considerare questa dea una Allāt/Atena o altresì una Ištar del tipo già attestato a Til Barsip in età neo-assira, ma non necessariamente Ištar di Arbela.

⁶⁰⁸ Come sottolinea Allen (2015, 172 nota 83), la stessa associazione del teonimo con l'iconografia della dea guerriera stante sul leone, a Til Barsip, non dovrebbe essere considerata un indicatore univoco della presenza di Ištar di Arbela.

Le tre iscrizioni hatrene che menzionano Iššarbēl provengono dal Tempio V e sono state ripetutamente oggetto di discussione⁶⁰⁹. A queste si è recentemente aggiunta l’attestazione del teonimo in una legenda di moneta rivenuta ad Assur, ma forse coniata a Hatra (Heidemann-Butcher 2017 n°405).

H 34

1. byrh’ dr šnt 5.100+2.20+5+1
2. šlmt’ dy mrtbw kmrt
3. [’]š[r]bl brt [...] dy [qymw]
4. lh bd/r’ brh br ‘bdšl’ mn’
5. br bd/r’ kmr’ w’bd lbwš[’]
6. ’hwhy ’l hyyhwn w’l
7. hy’ bnyhwn w’l hy’ mn
8. dy rhym lhwn šbz glp’

“Nel mese di Adar dell’anno 546, la statua di Mārtabu la sacerdotessa di [I]šša[r]bēl, figlia di ..., che [hanno eretto] per lei Bada/Bara suo figlio, figlio di ‘Abed-Šal[mān] figlio di Bada/Bara il sacerdote e ‘Abed, [l’]addetto alla vestizione, suo fratello. Per la loro vita, per la vita dei loro figli e per la vita di coloro che li amano. Šabaz lo scultore.”

H 34, incisa sulla base di una statua acefala femminile che originariamente impugnava nella mano sinistra un oggetto ora perduto, è l’iscrizione più problematica. Le fotografie (Safar-Mustafa 1974 Fig. 242; Aggoula 1991, Pl. V), difficilmente leggibili, testimoniano una lacuna pressoché totale in corrispondenza della terza riga. Questa, pur non essendo riportata nella copia dell’*editio princeps* (Safar 1952, 189), fu letta da Safar e ripresa in tutti gli studi successivi, per cui si può ipotizzare che al momento della scoperta fosse meglio preservata. Attualmente si distinguono pochi grafemi al centro della riga: [...] brt? [...]; la lacuna interessa parzialmente anche il nome ‘bdšl’ mn’ alla riga 4. La presenza della lacuna è problematica perché è proprio alla riga 3 che è stato letto il teonimo ’šrb, ma la lettura può essere considerata abbastanza sicura perché proposta già da Safar (Healey 2009, 297). Aggoula (1991, 27-28) integra [’]š[r]bl brt [kbyr’], senza, però, un effettivo riscontro epigrafico; Milik (1972, 373), seguito da Dijkstra (1995, 224), aveva invece escluso che in lacuna vi fosse il patronimico per via dell’attestazione di mrtbw priva di patronimico in H 31 e aveva proposto l’integrazione bnyt kwl, “creatrice della totalità”, epiteto di Iššarbēl.

Il testo, datato all’anno 546 (234/5 d.C.), è la dedica della statua della sacerdotessa di Iššarbēl Mārtabu, di cui si menzionano vari familiari. La statua le è dedicata da suo figlio Bada, o Bara, figlio di ‘Abed-Šalmān e nipote del sacerdote Bada/Bara, e dal fratello di Mārtabu stessa, ‘Abed, sacerdote lbwš “addetto alla vestizione” (Milik 1972, 373; Dijkstra 1995, 224 nota 112;

⁶⁰⁹ Si vedano principalmente Lipiński (1982) e Aggoula (1990b con bibliografia); H 34 e 35 in Healey (2009, 296-299 con bibliografia).

Healey 2009, 297). Un ulteriore personaggio è lo scultore Šabaz, menzionato alla fine del testo. Si trattava di una famiglia di sacerdoti, tra i quali se ne conta uno addetto alla vestizione della statua divina, carica che testimonia una prassi ben nota anche nei secoli precedenti.

H 35

1. b'lwł šnt 5.100+2.20+5+4 šlmt'
2. dy qymy brt 'bdsmy' hmr'
3. 'ntt nšr'qb spr' dbrmryn
4. dy 'mrt lh 'šrbł btlh
5. w'yqymt lnpšh 'l hyyh w'l h[y']
6. nšr'qb b'lh w'bs' 'hwh w'l h[y']
7. dyr' klh gwyt' wbryt' dbrmryn wmn
8. dy rhym lhwn kwłh

“Nel mese di Elul dell’anno 549, la statua di Qayyamay figlia di ‘Abed-Samya il vinaio, moglie di Nešrā-‘qab lo scriba di Barmaren, poiché⁶¹⁰ gliel’ha ordinato Iššarbēl *sulla sua collina*. L’ha eretta per se stessa, per la sua vita, per la vita di Nešrā-‘qab suo marito e ‘Abessa suo fratello, e per la vita dell’intera comunità, interna ed esterna, di Barmaren, e tutti coloro che li amano.”

L’iscrizione è sulla base di una statua femminile acefala. Il testo, datato all’anno 549 (237/8 d.C.), è la dedica della statua di Qayyamay, figlia del commerciante di vino ‘Abed-Samya e moglie di Nešrā-‘qab, scriba del santuario di Barmaren. La dedica è a favore della stessa Qayyamay, del marito, del fratello ‘Abessa, che potrebbe essere fratello della donna o del marito (Dijkstra 1995, 226), e della comunità religiosa afferente al santuario di Barmaren. Per *dyr*’ “comunità” si può fare riferimento al suo significato in palmireno, connesso a quello primario di “santuario” (*DNWSI*, 246-247). La menzione della comunità all’interno e all’esterno può essere messa in parallelo con H 79 e con gli editti che esprimono una netta differenza di trattamento per i colpevoli di furto hatreni e non hatreni, o altresì riferirsi al personale impiegato all’interno e all’esterno del tempio di Barmaren (Beyer 1998, 38; Kaizer 2006; Healey 2009, 299). La differenziazione potrebbe anche avere un più profondo significato culturale, che al momento non è possibile determinare. È però chiaro che Qayyamay desiderasse istituire un profondo legame tra la propria famiglia e il santuario di Barmaren, cui il marito era affiliato.

Alla riga 4 si afferma che fu la stessa dea Iššarbēl a ordinare la realizzazione dell’effigie, il che potrebbe implicare che Qayyamay fosse quantomeno una sua devota, se non una sua sacerdotessa. Al teonimo segue *btlh*, variamente tradotto. Lipiński (1982, 122-123) non sposa l’ipotesi di Milik (1972, 337-338) “vergine” (*DNWSI*, 205-206) per ragioni ortografiche e morfologiche. Ci si aspetterebbe infatti una *scriptio plena* <btwlt’> col suffisso dello stato det. f.s.

⁶¹⁰ Per *dy* in questo caso si propone un valore causale; potrebbe anche avere valore relativo riferito alla statua (*šlmt*’, riga 1), ma in questo caso ci si aspetterebbe il pronome di 3 f.s. suffisso al verbo, *’mrth*.

Lipiński esclude anche la proposta di *bt lh* “tempio” (Safar 1952, 191; Caquot 1953, 240); Aggoula (1990b, 221; 1991, 30) traduce “*l’a consacré*” ricorrendo all’arabo *batala*; Beyer (1998, 38) vi riconosce il teonimo Bethel, da cui Iššarbēl Bethel. Lipiński (1982, 123) suggerisce invece “sulla sua collina” o il toponimo “Tillē”. Quest’ultimo avrebbe un parallelo nella toponomastica neo-assira, in quanto si conosce una Tillē situata probabilmente lungo l’alto corso del Khabur, ma allo stesso tempo renderebbe ancora più enigmatica questa parte dell’iscrizione, che conterrebbe un riferimento a un’area geografica in cui la presenza hatrena è ancora tutta da verificare (Aggoula 1990b, 222).

La prima ipotesi di Lipiński, ossia “sulla sua collina”, può essere invece approfondita. Pur tenendo presente che per l’Alta Mesopotamia tardo-arsacide non è noto un culto di Iššar o Iššarbēl legato a un’altura, questo non può essere escluso alla luce dei testi magici mandaici e della ricchezza di teonimi legati a toponimi locali che essi restituiscono. Il caso di Nergol dimostra che i culti cittadini potevano coesistere con altri praticati al di fuori della città e di ambito più specificatamente locale, come il Nergol “della salina” di Sa’dīya. Questo, come già visto, fu registrato in una lista mandaica di demoni poi confluita nella coppa Levene-Bohak 2012⁶¹¹. Non è quindi implausibile ipotizzare che Qayyamay potesse essersi recata a un santuario di Iššarbēl situato fuori città in pellegrinaggio o per consultare un oracolo. Il messaggio divino sarebbe stato determinante per la dedica della statua e avrebbe avuto un peso significativo per la definizione, o il rafforzamento, dei rapporti tra Qayyamay, Iššarbēl, i fedeli e il personale templare di Barmaren. In questo caso, se si accetta un possibile riferimento a una “Iššarbēl della collina”, l’iscrizione potrebbe testimoniare il rapporto fra culti praticati all’esterno di Hatra e l’orizzonte religioso più propriamente cittadino.

H 38

1. [šlm’] dy [...]
2. [...]
3. ’stn’q’ [...] [...]
4. lh ’šrbī [...]

“[Statua] di ... Āstāwanaq ... per lui (?) Iššarbēl [...]

Il testo, su mensola e privo di datazione, identificherebbe una statua eretta da Iššarbēl stessa per un individuo dal nome praticamente illeggibile (Milik 1972, 371-372). Rispetto alle edizioni del testo (Safar 1952, 193-194; Caquot 1953, 243; Aggoula 1991, 33; Beyer 1998, 39), si legge un numero

⁶¹¹ Si vedano i capp. 6.2.3. e 10.3.

minore di grafemi⁶¹². Beyer riprende il formulario di H 35:4 e propone che anche la realizzazione di questa statua, non pervenuta, fosse stata ordinata dalla dea stessa. In questo caso, è possibile che questa statua facesse da pendant a quella di H 35.

Heidemann-Butcher 2017 n°405

1. ʾšrbl

Legenda di moneta rinvenuta ad Assur (Fig. 37). Sul dritto è raffigurato un uomo imberbe, di profilo, con copricapo e diadema, mentre il rovescio, piuttosto danneggiato, reca SC⁶¹³ e forse un crescente lunare. Gli editori interpretano ʾšrbl come Aššur-Bēl “*Lord Assur*” ma precisano che la legenda potrebbe essere lacunosa e l’effigie potrebbe essere in realtà quella di un individuo legato al dio per ragioni devozionali (Heidemann-Butcher 2017, 21). Il teonimo, sulla base delle altre attestazioni presentate in precedenza, è invece Iššarbēl; cf. però *infra* (9.2.5.) per l’eventualità che si tratti del dio arabo Ašar(u). L’iconografia del dritto ha un parallelo in una moneta proveniente da una collezione privata, il cui rovescio reca invece SC e un crescente lunare (Heidemann-Butcher 2017, 21 e Fig. 2.16). Gli editori propongono che non si tratti di una moneta hatrena o edessena, vista l’assenza di qualsiasi riferimento a Šamš o Sīn, ma che sia stata coniata da una zecca locale altrimenti ignota. Non si ha notizie di zecche ad Assur, il che però non esclude che la città, pur essendo sottoposta a Hatra, potesse battere moneta propria. Il soggetto rappresentato potrebbe essere un signore locale di Assur che per devozione personale inserì il teonimo in questa sua moneta. Sulla base della dimensione dello specchio epigrafico, è improbabile che il teonimo sia parte di un nome teoforo. Un’altra possibilità è che la raffigurazione e il teonimo non siano correlati: la moneta, una volta giunta ad Assur, avrebbe potuto perdere di valore ed essere dedicata alla dea apponendovi la legenda ʾšrbl⁶¹⁴.

9.2.3. Ištar di Arbela dalle fonti assire a quelle siriane

Contrariamente ad altre forme di Ištar, come Ištar di Ninive, Ištar di Arbela non gode di attestazioni ininterrotte a partire dal III mill. a.C. ma è attestata dal periodo medio-assiro. Un’iscrizione di Salmanassar I (XIII sec.) testimonia la costruzione del tempio dell’Egašankalamma

⁶¹² Riletto dalla fotografia pubblicata in Aggoula (1991, Pl. VI).

⁶¹³ Le monete hatrene spesso riportano la sigla SC (*Senatus Consulto*), che contraddistingue le monete romane emesse per autorità del senato, rovesciata o comunque in una posizione non regolare. Si tratta dell’imitazione del conio imperiale romano. Sulle monete hatrene si vedano Walker (1958), Slocum (1977), Hartmann-Luther (2002).

⁶¹⁴ I grafemi si adattano allo specchio epigrafico disponibile. Come suggerito da E. Foietta (comunicazione personale, 28-06-2018), è altresì possibile che l’originale legenda sia stata abrasa per incidere ʾšrbl.

(E2.GAŠAN.KALAM.MA) per “Ištar, Signora di Arbela”, mentre Assur-Dan (XII sec.) dedicò una statua bronzea a “Ištar (...) Signora di Arbela”. Si tratta di attestazioni che mostrano come già a quest’epoca la fisionomia della dea dovesse essere sufficientemente distinta da quella di altre Ištar, grazie a una precisa collocazione geografica ed epiteti specifici (Allen 2015, 170-171). Il crescente successo di Arbela quale centro religioso e di venerazione di Ištar procedette di pari passo con la sua sempre maggiore importanza in qualità di avamposto dell’Assiria verso gli Zagros e punto cruciale per il transito di merci e forze militari (Pongratz-Leisten 1994, 79; Walker 2006-2007, 485-486; Allen 2015, 171-172). All’epoca di Salmanassar III (859-824 a.C.) a Ištar di Arbela erano tributati onori che culminavano nella celebrazione dell’*akītu* nel suo santuario di Milqia, nel territorio immediatamente circostante Arbela⁶¹⁵. Allen (2015, 172) osserva che in quest’epoca Ištar di Arbela, pur iniziando a conoscere una notevole popolarità, non doveva essere ancora del tutto differenziata da altre forme di Ištar, dato che in diverse iscrizioni di questo sovrano sembra riscontrabile una coesistenza tra forme specifiche di Ištar e riferimenti generici alla dea. Fu dal secolo successivo che le dee di Ninive e di Arbela vennero chiaramente distinte. Arbela assunse inoltre gli epiteti tipici dei grandi centri di culto di Ištar e anche l’onomastica dimostra l’utilizzo del toponimo quale forma abbreviata dell’intero teonimo (Allen 2015, 175); Ištar di Arbela è attestata anche in un’epigrafe aramaica a una tavoletta del VII sec. (Lemaire 2001 n°15* r. 2 = Lipiński 2010, 102 n°O3650 r. 3).

Ištar di Arbela fu progressivamente caratterizzata in senso guerriero, come già visto per la stele di Til Barsip (Walker 2006-2007, 487-488): al culmine dell’esperienza imperiale neo-assira, nel contesto delle lotte contro l’Egitto e l’Elam, Esarhaddon e Assurbanipal tornarono a celebrare l’*akītu* a Milqia, chiedendo il favore e l’assistenza della dea, nota in questo santuario come Šatru (Nissinen 2001, 185; Allen 2015, 173). Costruito a poca distanza da Arbela, in osservanza a un preciso schema topografico e cultuale che lo rendeva una vera e propria appendice cultuale della città (Pongratz-Leisten 1994; Nissinen 2001, 186), il santuario di Milqia, detto Egaledin (E2.GAL.EDIN) “Palazzo della steppa” (George 1993, 87; Nissinen 2001, 183-186), fu un centro cultuale di particolare rilevanza sin dal regno di Salmanassar III. Il tempio assunse un ruolo di primo piano in relazione a vittorie militari: contro Urartu con Salmanassar III, contro l’Egitto con Esarhaddon, e contro l’Elam con Assurbanipal. La discontinuità nella frequentazione del santuario (soprattutto nel lasso temporale di circa 150 anni fra Salmanassar III ed Esarhaddon durante il quale il tempio rimase in disuso) rese necessari imponenti restauri, se non addirittura una sua riedificazione (Pongratz-Leisten 1994, 80; Allen 2015, 173 nota 85). Walker (2006-2007, 489)

⁶¹⁵ In particolare, in occasione della fine della campagna contro Urartu nell’853.

invece ritiene che il santuario, vulnerabile in quanto *extra moenia*, sia stato gravemente danneggiato in occasione di un attacco ad Arbela⁶¹⁶.

Ištar di Arbela era anche una dea amorevole che si occupava del sovrano come una balia, e aveva un ruolo importante nella pratica medica (Allen 2015, 174). La prerogativa più significativa, particolarmente accentuata sotto Esarhaddon e Assurbanipal, fu però la profezia (Nissinen 2001, 180). Questa connessione potrebbe datare addirittura a Naram-Sin di Akkad (*SAA* 9, XLVII-XLVIII con bibliografia), ma sicuramente in età neo-assira si verificò un suo consistente rafforzamento. Nel corpus degli oracoli neo-assiri (*SAA* 9, XLVIII), su un totale di tredici profeti ne sono stati individuati otto provenienti da Arbela, cui se ne potrebbe dover aggiungere un nono, originario di un'area montana forse circostante. La dea profferiva un notevole numero di oracoli, citati anche in alcune iscrizioni reali di Assurbanipal; raffinati riferimenti a questa pratica si possono riscontrare anche nel lessico utilizzato da Esarhaddon o Assurbanipal nella dedica di un dono fatto al santuario dell'Egašankalamma, come anche in iscrizioni reali di Assurbanipal, ad esempio il racconto del responso favorevole dato al sovrano prima della campagna contro l'elamita Teumman (Nissinen 2001, 180-183). Non solo il grande santuario di Arbela, ma anche quello di Milqia avevano un ruolo di primo piano nella pratica profetica; a quest'ultimo, il "Palazzo della steppa", si fa riferimento in oracoli che trattano la tormentata salita al trono di Esarhaddon e il suo scontro coi fratelli pretendenti al trono.

Alla fine del periodo sasanide, e dopo uno iato di quasi quindici secoli, il toponimo Melqi (*mlqy*) è nuovamente attestato in siriano quale luogo di venerazione del martire Mar Qardagh. Si può dire che la *Storia delle eroiche gesta di Mar Qardagh il martire vittorioso*, dell'inizio del VII sec. ma che riporta eventi della metà del IV (Walker 2006, 246-279; 2006-2007), inizi e si concluda proprio a Melqi: è questo il luogo del suo martirio, dove annualmente, verso la fine dell'estate, il santo era celebrato con liturgie e un grande mercato, che costituivano il cuore di una festa ancora florida nella tarda età sasanide. Il valoroso Qardagh, discendente di Nimrod e Sennacherib (Walker 2006, 248 con bibliografia), viene nominato governatore (*paṭaḥšā; marzbān*)⁶¹⁷ d'Assiria (*'āṭōr*)⁶¹⁸ dal re Šāpur II (309-379), impressionato dal suo valore. In seguito a questa nomina, Qardagh si trasferisce ad Arbela e ordina che sulla vicina collina di Melqi siano costruite una fortezza e una casa; ai piedi della collina viene invece consacrato un sontuoso tempio del fuoco. Dopo aver incontrato il benedetto 'Abdišō', con cui ha un dialogo che gli causa grande turbamento, nonché in seguito alla

⁶¹⁶ Si veda *infra* per la venerazione del martire Mar Qardagh in età cristiana nello stesso luogo.

⁶¹⁷ Si veda il commento in Walker (2006, 22 nota 13).

⁶¹⁸ Si veda Butts (2017, 600-601) per 'Assiria' e 'Assiro' nelle fonti siriane.

devastazione della fortezza di Melqi per mano di truppe bizantine e arabe, Qardagh si converte al cristianesimo. Accusato di apostasia, è infine lapidato nel 358/9.

Mentre le informazioni sull'origine assira di Qardagh sono state studiate a più riprese, solo di recente si sono esaminate l'importanza di Melqi per l'intera narrazione del martirio e la celebrazione di una festività così importante per la cristianità tardo-sasanide nello stesso luogo in cui, un millennio e mezzo prima, si ergeva un tempio di Ištar di Arbela (Walker 2006-2007, 497-498). Posta l'identità dei toponimi Milqia e Melqi, si osserva una continuità evidente della fruizione di questo luogo di culto, nonostante il mutamento di destinazione da santuario di Ištar di Arbela a luogo di venerazione di un martire cristiano. Sulla base del parallelo con altri siti, quali Assur e Ninive, si può supporre che anche Arbela e l'area circostante siano state nuovamente insediate in età seleucide e arsacide (Walker 2006, 252; 2006-2007, 492-493); non vi sono però elementi che indichino se le rovine presenti a Melqi nella tarda età sasanide, e identificate come la fortezza fatta costruire da Qardagh, fossero o meno i resti del tempio dell'*akītu* di Ištar di Arbela, ricostruito in età selucide o arsacide al pari del Temenos ad Assur. La narrazione riferisce la costruzione di una fortezza sulla collina di Melqi: tale collina potrebbe essere stata di origine naturale e consistere anche solo in un rilievo di modesta entità, oppure essere di natura archeologica e occultare al suo interno i resti del santuario neo-assiro (Walker 2006, 249; 2006-2007, 496-497).

Walker (2006, 271-274) propone che vi sia stato uno stadio intermedio nel passaggio da luogo di culto neo-assiro a cristiano, in cui il sito avrebbe ospitato un tempio del fuoco zoroastriano⁶¹⁹. La descrizione di Melqi negli Atti di Mar Qardagh (una fortezza sulla collina e un tempio del fuoco ai piedi di questa) è coerente con le caratteristiche di molti siti sasanidi che coniugano la presenza di un edificio militare posto a presidio di un punto o un'area strategica e un luogo di culto. Il culto di Ištar di Arbela potrebbe essere stato sostituito, in età sasanide, dal culto di Anāhitā, dea iranica frequentemente venerata nei templi zoroastriani e fortemente assimilata a Ištar. Il culto di Anāhitā, per giunta, avrebbe potuto avere origine da Annunitum, originariamente un epiteto della Ištar guerriera poi passato a identificare una dea a sé stante, ed essere introdotto nel culto ufficiale di ambito iranico già in età achemenide (Qaderi 2018). La forte vicinanza tra Ištar e Anāhitā, assieme alla plausibilità della presenza a Melqi di un santuario zoroastriano in cui la dea iranica era adorata, rendono questo stadio intermedio un'eventualità da tenere in considerazione.

L'indagine di Walker si concentra sulla continuità di Milqia/Melqi come luogo di culto in una prospettiva di lunga durata. La persistenza del valore sacrale della collina di Melqi per tanti secoli porta a interrogarsi sulla possibile continuità del culto di Ištar di Arbela in età post-imperiale.

⁶¹⁹ La proposta è stata recentemente accolta da Marciak (2017, 289-290 nota 130).

La prova più significativa a questo riguardo è stata individuata da Dalley (1998a, 38; 2007, 161) nel *Martirio del sacerdote Aitīlāhā e del diacono Ḥapsay*, il racconto del martirio seguito alla loro conversione, nel 354/5, ancora sotto il regno di Šāpur II (*Bedjan* IV, 133-137; Brock 2011b). In particolare, si afferma che *'ytylh' kwmr' hw' dšrbyl 'lht' d'rbyl* “Aitīlāhā era sacerdote di Šarbēl, dea di Arbīl”, un riferimento che Dalley interpreta come una prova importante della continuità del culto ad Arbela. Assieme alle testimonianze hatrene sul culto di Iššarbēl, l’attestazione si inserirebbe nell’ambito della ripresa su scala anche monumentale dei culti assiri in età arsacide⁶²⁰.

Šarbēl è anche il nome di un sacerdote di un non meglio specificato culto pagano di Edessa, convertito dal vescovo Bar-Samya sui gradini del grande altare di Edessa in occasione di una festività solenne l’8 di Nisan, al culmine della festa del nuovo anno, e martirizzato nel 105 o 112. La sua storia, narrata negli *Atti di Šarbēl, che era stato un sacerdote degli idoli e si convertì alla confessione del cristianesimo di Cristo* (Cureton 1864, 41-62; Greisiger 2008, 128 nota 5 con bibliografia⁶²¹), redatti nella prima metà del V sec., dimostra di fungere da modello per gli atti di Aitīlāhā. Greisiger (2008, 131) considera questi due testi, assieme ad altri dello stesso tenore, esponenti di una tradizione agiografica che collegava il nome Šarbēl a un culto pagano, localizzato a Edessa come ad Arbela, di cui descriveva la retrocessione dinanzi alla cristianizzazione. La connessione di Šarbēl ad Arbela, che Dalley ritiene indicativa della vitalità del culto della dea ancora agli inizi del dominio sasanide, va quindi ricontestualizzata. Accanto alle note di Greisiger sull’esistenza di una tradizione letteraria che connette Šarbēl a un culto idolatrico, anche Walker (2006, 253-254 e nota 29; 2006-2007, 493), basandosi sugli studi di Peeters (1925, 277-284), osserva che gli Atti di Aitīlāhā contengono numerosi dettagli non corrispondenti alla verità storica. I numerosi tratti culturali iranici, evidenti ad esempio nell’onomastica e nelle cariche menzionate, indicano il profondo radicamento della redazione della vicenda nella Mesopotamia sasanide e che con ogni probabilità si tratta di una composizione posteriore agli atti di Šarbēl, di cui riprende molti elementi strutturali e dettagli narrativi.

Dalla discussione sul corretto inquadramento storico-letterario delle opere siriane menzionate, emerge in ogni caso il fatto che Šarbēl sia un antropónimo attestato nell’area di Edessa tra I e II sec., mentre sia presente come teonimo nell’Adiabene del III. Alcune epigrafi da Hatra attestano inoltre il teonimo Iššarbēl.

⁶²⁰ A questa ricostruzione ha aderito di recente anche Marciak (2017, 285-286). Si noti anche che, nella sua sintesi sui culti pagani nella Mesopotamia sasanide, Morony (2005, 386), oltre a fare riferimento all’attestazione hatrena di Iššarbēl e ad aderire alla proposta di Milik (1972, 344; 374) “gioia di Bēl”, sostiene anche la continuità di questo culto fino al IV sec. ad Arbela, sulla base degli Atti di Aitīlāhā.

⁶²¹ Si veda anche Greisiger (2009, 75 nota 1 con bibliografia). Come osservato nel cap. 2.3., Greisiger (2009) replica quasi *verbatim* molte parti dello studio del 2008, per cui si danno solo i riferimenti a quest’ultimo.

Ricercando l'origine del teonimo Iššarbēl, Lipiński (1982, 117-118) si concentra sulla grafia logografica ^{MI2}15-EN attestata in alcuni antroponimi neo-assiri. Il numero 15 indica senza dubbio il teonimo Ištar, /Issār/ in neo-assiro, seguito dal logogramma per *bēlu*. Lipiński analizza il nome femminile ^{MI2}15-EN-*da-i-ni* (*PNA* 2/I, 568 con bibliografia) e considera il nesso ^{MI2}15-EN il teonimo Iššarbēl. La grafia logografica sarebbe dovuta o a un'etimologia popolare che avrebbe affiancato Ištar e *bēlu*, oppure al tentativo di rendere graficamente la pronuncia del teonimo Iššarbēl, dovuto ad aplologia tra Ištar e Arbela. Lipiński traduce l'intero nome "Iššarbēl è il mio giudice". *PNA* 2/I (568) invece, riprendendo *SAA* 9 (L), normalizza Issār-bēlī-da''ini "Issār, rafforza il mio signore!", interpretando pertanto il teonimo come soggetto e *bēlu* oggetto della frase verbale. Il dato prosopografico è molto interessante. ^{MI2}15-EN-*dai-ni* era infatti una *šelūtu ša šarri*, ossia una donna votata religiosamente al sovrano⁶²²: nel caso della lettura Issār-bēlī-da''ini, *bēlī* farebbe con tutta probabilità riferimento al re e potrebbe indicare che questo non fosse il nome originario della donna ma che le fosse stato imposto una volta donata al sovrano. La possibilità che la grafia 15-EN celi il teonimo Iššarbēl potrebbe essere effettivamente suggerita dal fatto che la donna fosse una profetessa attestata in una serie di oracoli relativi al re Esarhaddon pronunciati in gran parte da sacerdotesse di Ištar di Arbela (*SAA* 9 1 V:1-11; *PNA* 2/I, 568). Gli altri nomi di profeti e profetesse (*SAA* 9, XLVIII-LII), però, non sono composti col teonimo Iššarbēl; altri nomi femminili che includono 15-EN sono Issār-bēlu-ušrī (^{MI2-d}15-EN-PAB; ^{MI2}15-EN-PAB) e l'incompleto Issār-bēlu/bēlī-[...] (^{MI2-d}15-EN-[...]), che non sono portati da profetesse né da sacerdotesse di Ištar (*PNA* 2/I, 568).

L'origine del teonimo Iššarbēl è connessa da Dalley (2007, 161) e Walker (2006-2007, 493) all'unione di Issar, pronuncia assira del teonimo, e Bēl. L'attribuzione del maschile Bēl alla dea troverebbe conferma in testi quali il compendio a tematica mistica *SAA* 3 39 r. 21, in cui di Ištar di Ninive si afferma che "Le sue parti superiori sono Bēl; le sue parti inferiori sono Mullissu", o l'oracolo *SAA* 9 1.4 II:17', in cui il profeta o la profetessa Bayâ⁶²³ riporta parole di incoraggiamento per Esarhaddon da parte di Bēl, Ištar di Arbela e Nabû. Questo secondo testo, però, non è particolarmente probante per un avvicinamento tra Ištar di Arbela e Bēl: l'oracolo dà il responso da parte di una divinità che assume diverse identità man mano che il discorso procede (*SAA* 9, XVIII), secondo un procedimento attestato anche in altri testi coevi, non solo oracolari (*SAA* 9, LXXXI nota 10). Il compendio mistico *SAA* 3 39, invece, nella sua sezione iniziale offre una rappresentazione delle varie parti del corpo di una divinità quali animali, piante, elementi naturali o altre divinità, con paralleli in altri testi (*SAA* 3, XXIV). I *realia* chiamati in causa hanno frequentemente delle

⁶²² *SAA* 9, L: "a votary of the king".

⁶²³ Si veda *SAA* 9, IL per la discussione sul genere di Bayâ.

connessioni con la pratica rituale, che potrebbe indicare la volontà di rappresentare l'atto rituale nella sua unità e organicità, alla stregua di diversi organi che formano un corpo divino (SAA 3, XXX). L'attribuzione a Ištar delle caratteristiche di Bēl e Ninlil, ossia Marduk e Mullissu (Dalley 1979), risponde a una tecnica di “*theological comparison*” (Livingstone 1986, 233). Anche l'inno sincretistico a Nanaya (Reiner 1974), già citato, è un prodotto del medesimo ambiente templare e scribale, che mira alla glorificazione di una divinità attribuendovi le prerogative di altre figure del pantheon (Asher-Greve-Westenholz 2013, 116-117).

Si può quindi concludere che nell'onomastica neo-assira la grafia 15-EN non celi il teonimo Iššarbēl. La presunta unione di Issar e Bēl, che si sarebbe verificata con l'avvicinamento di Ištar e Bēl in testi religiosi neo-assiri, può essere invece ricondotta a un *Sitz im Leben* templare, contraddistinto da raffinati esercizi di speculazione mistica e teologica.

Le attestazioni di ʾšrb̄l a Hatra, due delle quali sono datate alla prima metà del III sec., si inseriscono nel medesimo orizzonte culturale della menzione di Šarbēl per l'Adiabene nello stesso periodo. Si trattava con tutta probabilità di una forma di Ištar, forse connotata geograficamente con l'apposizione del toponimo Arbela. L'aplogia cui fa riferimento Lipiński (1982) non è attestata in cuneiforme ma potrebbe aver avuto luogo in aramaico. In relazione a questa possibilità, si può riprendere l'idea avanzata per H 35 da Lipiński (1982, 123), secondo cui Qayyamay avrebbe eretto la statua dopo aver ricevuto l'ordine da Iššarbēl *btlh* “sulla sua collina”. La collina potrebbe essere l'imponente tell dell'attuale Erbil o anche il tell di Milqia/Melqi, di dimensioni minori e a poca distanza della città, che avrebbe potuto celare il tempio dell'*akītu* di Ištar di Arbela. Non è noto se H 35 alluda ad Arbela o Milqia, ma l'attestazione del toponimo privo di ulteriori specificazioni geografiche potrebbe costituire di per sé un'allusione alla collina per antonomasia della dea. La manifestazione della dea a Qayyamay e la comunicazione di alcune sue disposizioni potrebbe essere un indicatore della persistenza della pratica profetica anche nella piena età arsacide. Si tratta a ogni modo di considerazioni di natura speculativa, in assenza di dati più certi.

9.2.4. Iššar e Adiabene

La Iššarbēl hatrena potrebbe quindi essere effettivamente una forma tarda del teonimo Ištar di Arbela, anche se al momento mancano prove certe di tipo testuale e archeologico. Per quanto riguarda l'Adiabene, l'area di Arbela e Ninive, la presenza del culto di Iššar in questa regione è stata esaminata trattando in maniera organica le poche evidenze disponibili. A tutt'oggi, lo studio che

integra il maggior numero di fonti è Lipiński 1982. Le prove addotte dallo studioso sono fondamentalmente: l'interpretazione di *'šrbl* quale grafia contratta di Ištar di Arbela; l'evidenza numismatica relativa a 'Abd-Iššar re di Adiabene; l'attestazione dell'etnonimo *ntwn 'šry* "di Adiabene" a Hatra; la presenza del teonimo Iššar nell'onomastica hatrena; le iscrizioni hatrene che menzionano Iššarbēl, soprattutto H 35. Alcune di queste, come detto, ad esempio l'ipotesi che *'šrbl* sia la forma contratta di *'šr 'rbl* o la connessione tra l'iconografia di Iššarbēl a Hatra e quella di Ištar di Arbela, necessitano di essere contestualizzate alla luce di nuovi dati. Vi sono altri elementi che, invece, possono essere ridiscussi grazie al contributo di recenti studi e forniscono prove significative di tale vicinanza tra il culto di Iššar e la regalità di Adiabene.

Un primo dato importante che emerge è un legame istituzionale tra il regno di Adiabene e il culto di Iššar. La sua prima attestazione è quella del re 'Abd-Iššar. Monete di questo sovrano sono note sin dalla fine del XVIII sec. (De Callatay 1996, 135) e sono state generalmente attribuite su base stilistica a un monarca armeno di Commagene o Sofene (Marciak-Wójcikowski 2016, 81). In modo indipendente, Lipiński (1982, 118-119) e De Callatay (1996, 138) hanno invece riconosciuto in 'Abd-Iššar un re di Adiabene. Il primo studioso fa uso di un'argomentazione storico-linguistica, mentre il secondo si basa sull'attestazione di una moneta la cui legenda reca [BAΣ]IAE[ΩΣ] [AB]ΔΙΣΣΑΡΟΥ [A]ΔΑΙΑΒΗΝΟΥ. L'antroponimo è un tipico nome teoforo costruito col teonimo Iššar: la sua attestazione in Adiabene contribuisce a testimoniare la continuità dell'uso del teonimo nell'onomastica, e il nome ha paralleli nella Bassa Mesopotamia neo- e tardo-babilonese, oltre che a Dura Europos in trascrizione greca (Marcato 2018, 93). L'attestazione dell'etnonimo accanto al nome e al titolo regale potrebbe segnalare un fondamentale mutamento politico, ossia l'istituzione della regalità nell'Adiabene; Marciak e Wójcikowski (2016, 97) concludono che, sulla base dei tratti stilistici, 'Abd-Iššar regnò in Adiabene verso la prima metà del II sec. a.C., e quindi prima dell'annessione dell'area al regno arsacide. Le monete di questo sovrano, inoltre, pongono l'accento sulla natura divina del potere tramite la raffigurazione di un'aquila e un cavallo; dagli elementi disponibili non è però possibile verificare se il culto di Iššar fosse correlato a questa concezione del potere regale.

Un successore di 'Abd-Iššar è *'tlw*, attestato in H 21, sulla base della statua che rappresenta il sovrano stesso, rinvenuta a Hatra nel Tempio III, dedicato a Ba'alšamīn, assieme ad altre statue di sovrani e notabili hatreni. Il nome è stato spesso interpretato come l'arabo *Aṭīlu* "nobile", in virtù del suffisso *-w* considerato generalmente un indicatore dell'origine araba di un nome; Milik (1962, 53) e recentemente Lipiński (2016, 230-231), Marciak-Wójcikowski (2016, 92) e Marciak (2017, 392) hanno proposto che sia invece la trascrizione del greco Attalo (Marcato 2018, 34-35). Il testo è

stato oggetto di un'ampia discussione storico-linguistica. La lettura più plausibile è *'tlw mlk' ntw'n šry'* “*'tlw* re di Adiabene” (Beyer 1998, 33), adottata anche da Lipiński (2016) e Marciak-Wójcikowski (2016). Il primo a connettere l'etnonimo *ntwn'šry'* ad Adiabene fu Milik (1962, 51) sulla base delle testimonianze numismatiche e delle trascrizioni greche dell'etnonimo stesso, Νατουνισ(σ)αροκέπτων. Secondo Teixidor (1967, 1-4), la statua raffigurerebbe il re Izates, che regnò nella prima metà del I sec. a.C., e il cui nome iranico, “nobile”, sarebbe stato tradotto in arabo quale Aṭīlu. Il primo re di Hatra, Sanatruk I, avrebbe preso Izates a modello per la regalità hatrena e l'avrebbe onorato erigendone un'effigie in un santuario minore cittadino, assieme alle raffigurazioni di altre importanti personalità della società di Hatra (Teixidor 1967, 8). Un riesame dei tratti stilistici della statua ha permesso invece di accostarla alle rappresentazioni di Sanatruk II (200-240 d.C.), consentendo di datare il regno di *'tlw* alla prima metà del III sec. La dedica dell'effigie di un sovrano straniero a Hatra offre un esempio evidente del prestigio di cui godeva la città sacra all'apice della propria potenza e dell'utilizzo delle dediche di statue quale strumento di coesione politica e sociale (Marciak-Wójcikowski 2016, 92-93).

Un ulteriore elemento che comprova un legame tra l'organismo politico e il culto di Iššar è l'utilizzo dell'etnonimo *ntwn'šry'*, che richiama l'origine della dinastia e dà al regno lo stesso nome del suo fondatore⁶²⁴. *ntwn'šry'* deriva infatti dall'antroponimo *ntwn'šr*, un altro dei nomi teofori composti con Iššar e attestati a Hatra (Marcato 2018, 88), che sarebbe stato il nome del fondatore della dinastia. Lipiński (1982, 120; 2016, 231), prendendo le mosse dall'identificazione del regno con Adiabene, afferma che la Iššar con cui è costruito questo nome teoforo potrebbe essere proprio la dea di Arbela. Gli altri nomi di persona costruiti col teonimo, però, non forniscono elementi che supportino questa proposta. Si può, anzi, affermare che l'unione del teonimo a componenti semitico-occidentali (*ntwn'šr*) e arabe (*'wyd(')šr*) ne attestino la popolarità e la diffusione in più contesti culturali.

9.2.5. Iššar o Ašar(u)?

La discussione condotta sinora ha escluso la lettura “Assor” per la grafia <'šr>, dal momento che ad Assur il dio eponimo è sempre designato con <'sr>. Si è altresì aderito all'ipotesi che la grafia <'šr> a Hatra corrisponda alla dea Iššar: questa identificazione dipende, oltre che dall'attestazione di questa grafia per questo teonimo nei testi aramaici di età neo-assira, anche dall'importante testimonianza fornita da H 35:4, in cui la dea *'šrbl* è il soggetto del verbo alla 3 persona f. *'mrt*. A

⁶²⁴ Si veda Marciak (2017, 310-312) per la discussione delle attestazioni di questo nome di Adiabene in fonti in partico e medio-persiano, e i suoi rapporti col toponimo greco Adiabene.

queste prove epigrafiche hatrene e più in generale nord-mesopotamiche si possono accostare alcune attestazioni indirette, ossia “Ištar di Hatra” testimoniata da testi mandaici o di origine mandaica, come anche la tradizione siriana che probabilmente fa riferimento – pur trasponendo il fenomeno su un piano letterario – al culto di Ištar di Arbela in Adiabene.

Ciò nonostante, è necessario rilevare che la grafia <’šr> può essere interpretata anche diversamente: ’šr, anche nella forma ’šrw, può denotare infatti il dio Ašar(u), attestato a Palmira, nella Palmirena e a Dura Europos (Teixidor 1979, 83-84).

Le attestazioni epigrafiche testimoniano la sua natura di dio arabo, legato a gruppi tribali e ad altre divinità parimenti di ascendenza araba. In *PAT* 1491:2, iscrizione dedicatoria su rilievo, Ašar è accompagnato dall’epiteto maschile *gny’*, che consente di escludere una lettura del teonimo come Iššar. Il dio è definito *gny’ ṭb’* “il buon genio” in *PAT* 1670C:2-3, su un rilievo proveniente dal tempio di Abgal e Ma’an a Khibet Semrin, nella Palmirena⁶²⁵. L’epiteto, esattamente come *gnyt’* in *H* 410, dà conto del ruolo di protettore rivestito dal dio, particolarmente in contesto tribale. Ašar su questo rilievo è raffigurato come un cavaliere imberbe, armato di lancia e scudo, e abbigliato alla partica (Schlumberger 1951 Pl. XXII.1); anche il dio Abgal è raffigurato allo stesso modo sul medesimo rilievo, e a lui si riferisce l’iscrizione *PAT* 1670B, che fa uso dello stesso epiteto: *’bgl gny’ ṭb’*. Un testo più problematico è invece *PAT* 1555, iscrizione dedicatoria su un altare rinvenuto lungo l’arteria stradale che conduceva al tempio di Ba’alšamīn. Alla riga 1 è attestato l’incompleto *šbb[...]*, che, anziché essere il sostantivo “vicino”⁶²⁶, potrebbe essere l’epiteto arabo “giovane” (*PAT*, 412 con bibliografia)⁶²⁷.

Un rilievo da Dura Europos reca invece un’iscrizione in palmireno di due righe (*PAT* 1086), che dedica il manufatto stesso “ai geni Ašaru e Ša’d” (*l’šrw wš’d gny’*)⁶²⁸. L’interpretazione della parte finale dell’iscrizione è incerta (Teixidor 1979, 83), ma è chiaro che sul manufatto queste divinità arabe siano associate: Ša’d(u), infatti, è un altro dio arabo, spesso associato anche allo stesso Ma’an a Palmira e nella Palmirena (Teixidor 1979, 82-83). Il rilievo raffigura sulla parte sinistra un cavaliere con abito e acconciatura di stile partico, con faretra e astuccio per l’arco; alla

⁶²⁵ Il santuario, edificato in stile greco-romano e dotato di sale per banchetti rituali, era dedicato *l’bgl wlm’n ’lhy’ ṭby’ wškry’* “ad Abgal e Ma’an, gli dei buoni e munifici” (*PAT* 1671A:2). Da questo tempio proviene un discreto corpus epigrafico (*PAT* 1663-1693), che però non attesta ulteriormente l’associazione fra Abgal e Ašar. Altre iscrizioni dalla Palmirena testimoniano il culto di Abgal, che dovette essere particolarmente diffuso soprattutto tra il II e il III sec. d.C., laddove egli è invece assente a Palmira (Teixidor 1979, 80-82).

⁶²⁶ Si vedano *PAT* 2770:3 e il glossario a p. 412 s.v. *šbb*.

⁶²⁷ Si veda il nome di persona *šbw* attestato a Hatra (Marcato 2018, 121).

⁶²⁸ Ancora da Dura Europos proviene anche l’iscrizione dedicatoria su stele *PAT* 1087. Del testo sono preservate solo le prime due righe, mentre la terza è quasi del tutto illeggibile: *dkrn ṭb l’šr [...]* [...] “Buon memoriale per Ašar [...]”. È possibile che nella lacuna vada integrato il teonimo *š’d-Ša’d*, di cui sarebbe preservata solo <’>, ma è altresì possibile che *’šr[...]* sia la parte iniziale di un nome di persona.

sua sinistra, un'aquila gli porge una ghirlanda che gli sfiora il capo. Di fronte al cavallo si trova un altare su di un piccolo podio con due gradini, alla cui destra un altro personaggio maschile, stante e con un piccolo scudo rotondo nella mano sinistra, distende il braccio destro verso il cavaliere (Dirven 1999, 324-325 con bibliografia)⁶²⁹. Teixidor (1979, 83) identifica Ašaru con il cavaliere e Ša'd con la figura stante. Nonostante alcune differenze, ad esempio nelle armi di cui i due sono dotati e nella posa, i personaggi presentano anche notevoli tratti di somiglianza. L'abbigliamento in stile partico, composto di tunica, pantaloni e mantello, è di stile locale ed è tipicamente attestato nelle raffigurazioni di divinità arabe del deserto; l'acconciatura, ancora di stile partico, consiste in una massa di capelli sistemata sulla sommità del capo, affiancata da altre due masse altrettanto voluminose su ciascun lato del capo, particolarmente evidenti nel caso del cavaliere. Completano l'aspetto partico delle due figure la barba e i voluminosi baffi (Downey 1977, 199-201 con paralleli e bibliografia). Si riscontrano elementi in comune anche col rilievo da Khirbet Semrin (Schlumberger 1951 Pl. XXII.1): la differenza più vistosa è l'aspetto imberbe delle due divinità in quest'ultimo.

L'identificazione del cavaliere, il personaggio dall'acconciatura più voluminosa, con Ašaru impone di riconsiderare la moneta da Assur pubblicata da Heidemann-Butcher (2017 n°405) e discussa in precedenza. Oltre al fenomeno di omografia tra i teonimi Ašar e Iššar, le somiglianze a livello iconografico con la moneta sono infatti notevoli⁶³⁰, tanto che ci si può interrogare se la moneta non testimoni in realtà il culto di Ašar(u) anche nella Mesopotamia settentrionale. Sulla base di una delle ricostruzioni prospettate in precedenza, l'apposizione *ex post* della legenda 'šrbl potrebbe in tal caso segnalare che la figura maschile già presente sulla moneta, certamente un re o signore locale, potrebbe essere stata identificata col dio Ašar(u) da un fedele, che avrebbe quindi apposto una legenda che potesse dar conto della sua devozione. Si deve però tenere conto che, se questa soluzione non risulta del tutto inverosimile nel contesto della profonda interazione tra gruppi tribali e comunità urbane nell'Alta Mesopotamia dell'epoca, almeno due elementi risultano di difficile inquadramento in questa proposta: la forma 'šrbl darebbe conto dell'unione del teonimo arabo con l'accadico Bēl, un accostamento inedito di cui sarebbe problematico rintracciare l'origine; inoltre, il personaggio raffigurato è molto probabilmente imberbe, contrariamente ad Ašaru sul rilievo da Dura Europos, e quindi assomiglierebbe maggiormente all'iconografia di Ašar a Khirbet Semrin, ma allo stesso tempo si osserva che l'acconciatura di quest'ultimo non è chiaramente tripartita come quella del personaggio sulla moneta e dell'Ašaru di Dura.

Teixidor (1979, 83) ritiene che anche i nomi di persona hatreni composti col teonimo 'šr

⁶²⁹ La parte retrostante del rilievo reca la stessa scena, ma solo abbozzata.

⁶³⁰ Soprattutto con Ašar sul rilievo da Khirbet Semrin.

attestino Ašar. In particolare, Teixidor concorda con Milik (1972, 341-342), secondo cui il nome *'bd'šr* potrebbe essere attestato anche nello Ḥawran, da cui proviene anche l'iscrizione dedicatoria di una cappella (*ḥmn'*), realizzata nel 124 d.C. nel santuario de “il dio Ašaru, dio dei (Bani) M'aynu” (*'šrw 'lh' 'lh m 'ynw*). L'iscrizione afferma il legame tra questo gruppo tribale e il culto del dio, ma non sembra una prova sufficiente per sostenere che l'onomastica hatrena composta con *'šr* faccia esclusivamente riferimento al dio arabo anziché alla dea Iššar, dalla tradizione ben più lunga. La possibilità dell'identificazione di Ašar dietro la grafia <'šr> anche nell'onomastica, a ogni modo, deve essere tenuta in considerazione⁶³¹.

9.3. Ištar negli incantesimi mandaici

9.3.1. Attestazioni di Ištar e grafie del teonimo

Negli incantesimi mandaici, il teonimo Ištar è comunemente attestato nella grafia *'str'*, pl. *'str't'*; come di norma in mandaico, questa è accompagnata da grafie che fanno uso di *matres lectionis*, ad esempio *'ystr't'* (AIT n°40:20), o grafie difettive come *'strt'* (BM 132947+:13; Müller-Kessler 1999a, 200). Altre grafie sono *'st'r* (Pognon 1898 n°13:9)⁶³²; *'styr* (Pognon 1898 n°13:20)⁶³³; *'sytr'* (Pognon 1898 n°14:9)⁶³⁴; *'s'tr'* (Abudraham 2014 n°1:5)⁶³⁵; i pl. *'sy'tyr't'* (Pognon 1898 n°14:4) e *'sytr't'* (Pognon 1898 n°14:7,15). Il termine è un prestito dall'accadico *ištaru* o *išartu* “dea” (AHw, 399-400; CAD/I-J, 271-274), come osservato da Montgomery (AIT, 70-71), Furlani (1954a, 409),

⁶³¹ Si integrino, quindi, le relative voci in Marcato (2018).

⁶³² La grafia *'st'r* (Pognon 1898 n°13:9) è attestata anche in Segal 2000 n°107M:24' (si veda *infra*). L'attestazione nella coppa di Pognon 1898 è *bšwm 'st'r ml'ky'*, che Pognon e MIT n°5 traducono rispettivamente “*au nom d'Estra la reine ?*” e “*in the name of Istar the queen (?)*”. Come visto nel capitolo su Nanaya, è possibile che si faccia riferimento all'unione tra Ištar e i Mlakia “angeli”, testimoniata altrove nella stessa coppa magica: *wbšwm' šwb' ml'ky' w<t>l't 'str't'* “e nel nome dei sette Mlakia e delle tre (?) Ištar” (righe 7-8); *wbšwm['yhwn d-]hlyn ml'ky' w'str't'* “nel nome [di] questi Mlakia e (queste) Ištar” (righe 15-16).

⁶³³ La formula completa è *bšwm 'styr ml'ky[...]* “*au nom d'Estra la reine ?*” / “*in the name of Istar, the queen (?)*”. Pognon segnala il parallelo con la formula di riga 9, pur non commentando. Dato che il grafema <y> di *ml'ky[...]* si situa subito prima della lacuna, potrebbe essere in realtà letto come la parte iniziale di <t>: *'styr ml'k't'* [...] “Ištar la regina”; si veda il parallelo nella coppa n°14:9. È altresì possibile che si tratti della stessa formula di riga 9, “Ištar <e> i Mlakia” priva della congiunzione. Per l'attestazione di Astir (*'styr*) in Segal 2000 n°039A si veda il cap. 8.4.3. In questo testo, Astir è una forma alternativa di Ištar, attestata nella prima parte dell'incantesimo quale *'ystrh*.

⁶³⁴ La coppa Pognon 1898 n°14 dà invece conto di grafie diverse del plurale, *'sy'tyr't'* (riga 4) e *'sytr't'* (righe 7,15), e un'ulteriore grafia del singolare, *'sytr' ml'kt'* (riga 9). Rispetto alla n°13, la grafia è meno precisa; potrebbe essere opera del medesimo scriba, anche in virtù del fatto che i testi sono quasi un duplicato l'uno dell'altro, ma di qualità certamente inferiore. Le grafie di Ištar in questo testo potrebbero essere imputabili alla scarsa cura con cui fu realizzato. La presenza di <y> potrebbe indicare l'uso di una *Vorlage* col teonimo *'styr / 'styr't'*, che però pose delle difficoltà allo scriba.

⁶³⁵ Il passo recita *pwn'qyt'y lylyt' zwt'r'ty' d-h[w]t' d-mytqyry' n'qp'yl 's'tr'* “Lilit-Punaqitai la più giovane delle sorelle, detta Naqp'il-Ištar”; la stessa coppa, alle righe 11 e 18 riporta la stessa Lilit quale *pwn'qyt lylyt' zwt'r'ty' d-hw't' d-mytqyry' n'qpyl 'str'* “Lilit-Punaqit la più giovane delle sorelle, detta Naqpil-Ištar”, per cui si può ritenere la grafia *'s'tr'* una svista o comunque un caso isolato. Si veda *infra*.

Drower-Macuch (1963, 355) e Kaufman (1974, 60), per citare le principali pubblicazioni⁶³⁶.

L'abbondanza di attestazioni corrisponde a una certa variabilità delle traduzioni di 'str' e 'str't' nelle edizioni e nella letteratura secondaria, tradotti "Ištar", "dea" o "dee". Si può citare il caso delle coppe mandaiche del British Museum (Segal 2000): l'edizione traduce regolarmente "goddesses", come anche la recensione di Ford (2002a), mentre Müller-Kessler (2001-2002) rende espressioni come 'str't' nwqb't' "die weiblichen Göttinnen" ma il solo 'str't' "Ištar". Ancora Müller-Kessler (2004, 56 nota 37) osserva che il teonimo ha un generico valore di "demone femminile" soprattutto nella letteratura religiosa mandaica, mentre i casi in cui denoti effettivamente Ištar sono più frequenti negli incantesimi, dove il teonimo è spesso accompagnato da toponimi o epiteti. Per evitare ambiguità, in questa sede si traduce sia il singolare sia il plurale con "Ištar"; laddove non sia possibile indicare il numero si ricorre all'indicazione (pl.). La traduzione di 'str' quale "Ištar" si applica anche nei numerosi casi in cui vi sia associato un altro teonimo o nome proprio⁶³⁷, in quanto se 'str' fosse una generica apposizione al teonimo, "la dea", ci si aspetterebbe *'strt' (Müller-Kessler 2012, 25 nota 161).

"Ištar" significa genericamente "dee" o "spiriti femminili" quando il teonimo è al plurale ed è unito ad altri gruppi di demoni⁶³⁸: 'str't' wlyly't' "Ištar (pl.) e Lilit (pl.)" (Pognon 1898 n°13:5); bšwm šwb' ml'ky' wl't 'str't' "nel nome dei sette angeli e delle tre (?) Ištar" (Pognon 1898 n°13:7-8)⁶³⁹; bšwm šytyn 'kwry' zykry' wtm'n'n 'str't' nwqb't' "nel nome dei sessanta Ekuria maschili e delle ottanta Ištar femminili" (Lidzbarski 1902 n°IV:16-17; si veda anche il parallelo Gordon 1937 N = Segal 2000 n°090M); 'lhy' w'kwry' wpryky' wptykry' w'str't' "dei, Ekuria, Prikia, idoli, Ištar (pl.)" (AIT n°38:5-6); {šydy' wdywy} shry' šydy' wdywy nksy' 'strt' hwmry' wlyly't' "{Šidia, Dēw (pl.)}, Sahlria, Šidia, Dēw (pl.), Naksia⁶⁴⁰, Ištar (pl.), Humria e Lilit (pl.)" (BM 132947+:11-14; Müller-Kessler 1999a, 200); 'n'twn 'l'hy' (w)'kwry' wptykry' w'str't' 'n't[wn s]hry' šydy' wdywy' whwmr[y' wrwhy' (?)] wlyly't' wml'ky' wmhšb't' bys't' "voi, dei, Ekuria, idoli e Ištar (pl.); v[oi, Sa]hlria, Šidia, Dēw (pl.), Humr[ia, spiriti?], Lilit (pl.), Mlakia e trame malvagie" (Segal 2000 n°076M:5-6); šytyn shry' zykry' wtm'n'n 'str't' nwqb[t'] "sessanta Sahlria maschili e ottanta Ištar femminili" (Segal 2000 n°093M:30-31).

⁶³⁶ È più dubbia la connessione che Levene (2003, 52-53) sembra implicare tra 'str' e il mandaico 'st'r' "decay, corruption (of teeth), caries", siriano stwr'; cf. la critica in Müller-Kessler (2005, 224).

⁶³⁷ Si veda *infra* (9.3.4.) per questi casi di assimilazione.

⁶³⁸ Si riportano solo alcune formule a titolo di esempio, in ordine di pubblicazione.

⁶³⁹ Forse da integrarsi <t>l't.

⁶⁴⁰ I "macellai (rituali)", si veda l'accadico *nakāsu*.

9.3.2. Culti locali di Ištar

Ištar, meno di frequente, designa invece una specifica entità demoniaca, spesso assimilata a un altro demone femminile in virtù dell'assunzione del suo nome⁶⁴¹. Talora la Ištar in questione è accompagnata dalle schiere al suo servizio, solitamente definite *šwrb't* "tribù". Molto spesso la Ištar è connotata più precisamente per mezzo di uno o più epiteti geografici, come si verifica anche per altri demoni.

Un caso in cui spiriti femminili sono considerati in gruppo ma vengono associati a toponimi è *lyly't w'str't d-š'ry b'qr d-byt šk'tyl wšrq't wb'twny d-by wly* "Lilit e Ištar (pl.) che dimorano nella fortezza di Bīt-Iškātīl e (a) Šarqat, e ad Atuniya di Bīt-Uliya" (Segal 2000 n°101M:28-31; Müller-Kessler 2001-2002, 136-137). Il passo ha un parallelo nella lista di BM 132947+:117'-121' (Müller-Kessler 1999a, 206).

La prima menzione di una Ištar unita a un toponimo a essere stata pubblicata è in due passi sostanzialmente identici su due coppe da Nippur: *'str' rbty d-'d/r[... wltm] wšyryn šwrb't d-šbyqlh b't'r 't'r* "la grande Ištar di Ad/Ar... e le trecentosessanta tribù che ha lasciato in ogni luogo" (AIT n°38:10) e *'s[tr' ...] wltm wšyryn šwrb't [d]-šbyqlh w[...] b't'r 't'r* "la grande Ištar di Ad/Ar... e le trecentosessanta tribù che ha lasciato e ... in ogni luogo" (AIT n°40:21-22).

A queste potrebbe essere connessa l'attestazione di Ištar di Akkad in una coppa da Kutha: *'str' d-'k't why wltm wšyryn šwrb't whwmry d-šbyqlh b't'r 't'r* "Ištar di Akkad, lei, le trecentosessanta tribù e gli Humria che ha lasciato in ogni luogo" (Gordon 1937 O:6-7; Müller-Kessler 2017a, 70-71). Ad Akkad Ištar era venerata nel santuario dell'Eulmaš (E₂.UL.MAŠ); a Babilonia (Merkes) è stato altresì scavato un santuario di Ištar di Akkad/Bēlet Akkade, l'Emašdari (E₂.MAŠ₂.DA.RI), ma le sue fasi archeologiche dell'età ellenistica e arsacide non sono chiaramente interpretabili (Müller-Kessler-Kessler 1999, 72-73 con bibliografia; Hauser 1999, 220). I dati testuali sono invece più espliciti. Se l'Eulmaš, così come la localizzazione di Akkad, è ignoto, l'Emašdari è attestato in Tintir IV:16 quale E₂.MAŠ₂.DA.RI = E₂^dGAŠAN *a-ka₃-de₃^{ki}* "tempio di Bēlet Akkade" (George 1992, 59-59 e 312; 1993, 122). Della serie si possiede almeno un manoscritto del I sec. a.C., oltre a un passo preservato in una tavoletta delle Graeco-Babiloniaca (Geller 1997, 82-83 n°16). Ciò prova con una certa sicurezza la conoscenza delle liste di santuari babilonesi fin nella piena età arsacide.

Nell'amuleto BM 132954 v. II:12-14 è attestata *'str' d-y'tyb' bqbry d-'syqry mntwl d-dmwt' hlp't* "Ištar che dimora nelle tombe di 'Isiqriya mentre(?)⁶⁴² muta aspetto" (Müller-Kessler

⁶⁴¹ Si veda la discussione a seguire (9.3.4.).

⁶⁴² La traduzione della congiunzione non è chiara. Il significato proprio di *'myntwl / myntwl d-* è "poiché", come il

1996, 191). Questa Ištar è connessa a un cimitero e se ne riporta la capacità di mutare aspetto, senza dubbio per ingannare gli uomini.

Come già visto in parte nel cap. 8.4.2., la coppa Segal 2000 n°107M presenta numerose attestazioni del teonimo, alcune delle quali connesse a toponimi noti: *'str' mš'myš d-šwš byrt'* “Ištar-Amašamiš⁶⁴³ della fortezza di Šuš” (riga 10’), in cui Šuš è probabilmente Susa; *'str' m' rth d-byt d-zyb'n'* “Ištar la signora di Bīt-Zibna” e [*'str'*]⁶⁴⁴ *d-m't' h'r d't'* [Ištar] del “paese nuovo” (riga 19’); *lyly't' z'dny' ht' d-myq[...]* *lylyt' d-šry' bm't' d-byt šk'py lm'm'y qr't lnpš' str'* “Lilit-Zadnia, sorella di Miq[...]-Lilit, che dimora nella regione di Bīt-Iškapil e si chiama Mamay-Ištar” (righe 19’-20’); *'str' d-'l pr't y'tb' wmwlyt qr't lnpš'* “Ištar che dimora sull’Eufrate e si chiama Mulit” (riga 20’)⁶⁴⁵; *'str' d-byt gyrm'y wr'dyn* “Ištar di Bīt-Girmay e Radin” (riga 23’), dove Bīt-Girmay è la regione nota in siriano come Bēth Garmē, diocesi compresa tra il Piccolo Zab, il Tigri e il Diyala, mentre Radin è l’attuale fiume Tawuq Çay, assiro Radānu (Postgate 2007); *'str' d-'l twr' y'tb' d-y'ld't'* “Ištar che risiede sulla montagna delle bambine” e *'st'r twr' mskynty' [...]* “la miserabile Ištar-Ṭūra [...]”⁶⁴⁶ (riga 24’).

L’amuleto BM 132947+:155’-156’ reca *'syr' str' trbwš<n>yt' wmwlyt d-nh'r km'r* “Legate Ištar-Tarbušnita e Mulit del fiume Kmar” (Müller-Kessler 2004, 56). Non è chiaro se Tarbušnita sia una *nisbe* o faccia piuttosto riferimento a un altro demone; il passo sarà ripreso in seguito (9.3.4.5.). Alla riga 194’ il testo reca *'str' d-byt mn'* “Ištar di Bīt-Mana” (Müller-Kessler 1998b). L’attestazione fa parte di un passo che riporta varie assimilazioni tra dee del pantheon babilonense e che sarà parimenti trattato in seguito (9.3.4.). Nello specifico, Ištar di Bīt-Mana è la sacerdotessa di Qunratiya-Lilit. Lo stesso amuleto, nella sezione 1Bc:76-77 (Müller-Kessler 2004, 56 nota 37; i numeri effettivi di riga non sono indicati) riporta *'st'r htry' wgwk'y'* “Ištar di Hatra e Gaukia”, dimostrando l’utilizzo della *nisbe* anziché il pronome relativo.

In BM 132956+, un altro amuleto dell’archivio di Pir Nukrāya e associato a BM 132947+, è attestata *<'st>r' rby't' d-krk' b'rt' rby't' d-hwšy'* “la grande Ištar di Karkā, la grande capitale del Khuzistan” (2Ba:1; Müller-Kessler 2004, 56 nota 37). Nello stesso amuleto (2Ba:62-64) una formula simile recita *'str' d-b'rt' rby't' d-y'tyb' {b}bdb'r' 'syr' str' rby't' d-byt' bwgd'n'* “Ištar della grande capitale (o fortezza) che dimora nel deserto; legata la grande Ištar di Bīt-Abugdānā”.

siriano *mṭwl d-* (Drower-Macuch 1963, 22).

⁶⁴³ Connesso da Müller-Kessler (2001-2002, 139) all’accadico *mašmaššu/mašmāšu* “esorcista”.

⁶⁴⁴ Integrazione proposta in Müller-Kessler (1999a, 207).

⁶⁴⁵ L’attestazione sarà ripresa nella discussione a seguire (9.3.4.5.).

⁶⁴⁶ La traslitterazione di Müller-Kessler (2001-2002, 138) prosegue con *d-bhd' mdyn' y'tb' ymynyn dylyn lb'yth*; Ford (2002a, 266) con *d-' bhd' mdyn' y'tb' [...]*. Dalla collazione della coppa, però, sembra più probabile che *d-bhd' mdyn' y'tb' (...)* appartenga a un’altra riga, scritta circa 1 cm sotto a quella in cui è attestata *'st'r twr' mskynty' [...]*.

Un certo numero di Ištar associate a toponimi è attestato nella coppa Levene-Bohak 2012⁶⁴⁷. Il testo, in grafia quadrata e per lo più in SLBA, ma dipendente da una *Vorlage* mandaica, fu scritto per la protezione di Khwaraq figlio di Afrididay e presenta un nucleo che consiste in una lista di demoni uniti a toponimi.

Le prime menzioni di Ištar si trovano a riga 5 con *'ystrt' nwqbt'* “le Ištar femminili”. Il paragrafo (C I) può essere considerato una sorta di introduzione ai successivi, in quanto vengono in parte riassunte le categorie di demoni da rendere innocui: Patikria, Ištar e atti magici, “con la parola del Dio vivente e stabilito”. È però tra le righe 5 e 7 che si trova una lista di Ištar, variamente caratterizzate ed etichettate, alla fine di riga 5, come “Ištar femminili”:

5. (...) w'ys<t>rt' nwqbt'
6. w'ystr' d'ydyt w'ystr' d'rt w'y<s>tr' 'lylt' w'ystr' ptyqy' w'ystr' drwdyny w'ystr' dqtryny' w'ystr' dṭwr qwp
7. w'ystr' dbynt' w'ystr' ṭwryh w'ystr' mry ṭwry wrmy wmry myty wḥyy w'str' dryddnyh (...)

“(...) le Ištar femminili: Ištar di Idit; Ištar di *'rt'*; la Ištar superiore; Ištar di Patiqia; Ištar di *rwdyny*; Ištar dei luoghi rocciosi; Ištar della montagna di Quf; Ištar di Bi-Nata; Ištar della montagna; Ištar dei signori delle montagne e delle colline, e dei signori dei morti e dei vivi; Ištar di *ryddnyh*; (...)”

La lista è parzialmente commentata da Levene-Bohak (2012, 64-65), e solo per alcune Ištar si possono avanzare considerazioni relative a una possibile identificazione:

- Idit (riga 6) è connesso all’omonimo toponimo talmudico di *Qiddushin* 12b, la cui localizzazione però non è chiara (Oppenheimer 1983, 478; Levene-Bohak 2012, 64).
- “Ištar di *'rt'*” (riga 6), nel caso di una lettura *'dt'*, potrebbe essere la ripetizione della precedente, forse per una svista scribale.
- Ištar di Patiqia (riga 6), (*p*)*tyqy'* in Levene-Bohak (2012, 64), è connessa dagli editori al verbo *ptq* attestato in siriano (Sokoloff 2009, 1269; cf. anche il sostantivo *ptq'*), da cui “*rupture*”. Gli autori però osservano anche che, dato il tipico stile formulare e l’uso dei parallelismi che caratterizzano questa letteratura magica, dopo la “Ištar superiore” ci si aspetterebbe una Ištar ‘inferiore’. Si può inoltre aggiungere che l’attestazione di “Ištar della rottura” in una lista di Ištar associate a toponimi risulterebbe incongruente.
- Aniché Ištar di *rwdyny* (riga 6), Levene-Bohak (2012, 65) leggono *dyrwny* e riportano una comunicazione di R. Zadok, secondo cui il toponimo potrebbe essere connesso a *dyrwn'* “piccolo monastero”. Nel caso di una lettura *dwryny* potrebbe essere connesso a *dwr'* “dimora”; nel caso in cui invece il primo grafema sia effettivamente <r> potrebbe essere una

⁶⁴⁷ Si veda l’Appendice (12.2.2.) per alcune nuove letture e per una divisione in paragrafi alternativa a quella proposta nell’edizione.

forma del toponimo Radin (Segal 2000 n°107M:18'; BM 132947+:230' e 132956+; Müller-Kessler 1999a, 206-207; 2017b, 1738 nota 43; Postgate 2007 per l'assiro Radānu).

- Con “Ištar dei luoghi rocciosi” (riga 6; Levene-Bohak 2012, 65) inizia un'elencazione più breve di Ištar legate a luoghi montuosi. In particolare, “Ištar della montagna” (*ystr' twryh*) può essere la stessa “Ištar-Ṭūra” di *AMB Bowl n°9:14* e Segal 2000 n°107M:24'.
- Ištar di *ryddnyh* (riga 7) potrebbe essere una seconda attestazione di Ištar di *rwdyny* o anche riferirsi a un altro toponimo. Levene-Bohak (2012, 65) fanno ancora riferimento a R. Zadok e alla possibilità che sia l'assiro Radānu (Postgate 2007).

Le successive menzioni di Ištar non compongono un paragrafo, ma si trovano in sezioni diverse della lista di demoni:

- Ištar Dlib (riga 8) è grafia difettiva di Ištar-Dlib(at), già attestata in testi cuneiformi di tarda età achemenide e seleucide e in testi magici mandaici (si veda il cap. 8.4.3.); una grafia alternativa è Ištar-Dliban (riga 9).
- Ancora alla riga 9, Ištar è madre di un altro demone: “Ḥur figlio di Danḥiš, figlio di Ištar e Nis di Ḥurina”. Ḥur è attestato in associazione con Šamiš in due coppe in aramaico di koinè con *Vorlage* mandaica che presentano duplicati quasi perfetti dello stesso testo (Levene 2003, 106-108): *lšmyš ḥwr* (Levene 2003, 100 n°M145:2) e *lšmyš whwr* (Levene 2003, 100 MS2053/159:2). Levene traduce “bianco” per la prima attestazione, mentre “Šamiš e Ḥor” per la seconda (Levene 2003, 102; 104; Müller-Kessler 2005, 230 per la morfologia). Ḥur, etimologicamente “bianco” (Drower-Macuch 1963, 137), potrebbe essere un demone che trae la sua origine da un epiteto di Šamiš⁶⁴⁸; di certo non è l'egizio Horo (Müller-Kessler 2005, 230). Per il demone iranico Danḥiš, invece, oltre agli studi citati da Levene-Bohak (2012, 66) si veda anche Müller-Kessler 2000. L'aggettivo *ḥwryny* che accompagna Nis, mai attestato finora, è probabilmente una *nisbe* derivata dal fiume Ḥurin, attestato anche in Segal 2000 n°107M:21' (“la falange di Nanay, lei e le sue sette sorelle che dimor[ano sul] fiume Hurina a Bīt-Hašum”) e BM 132947+:240' (Müller-Kessler 1999a, 207).
- Ištar di Hatra (riga 9) è certamente una dea della Hatra nord-mesopotamica per via della menzione molto precisa di varie divinità, anche minori, del suo pantheon⁶⁴⁹. Non è possibile identificare questa Ištar con una divinità del pantheon hatreno, ma, come già visto, le sue menzioni negli amuleti BM 132947+ (1Bc):76-77 e 132954 (Müller-Kessler 2004, 56 nota

⁶⁴⁸ Si può forse riconoscere qui la stessa associazione che il più antico Šamaš presentava con l'aggettivo “bianco”, sumerico babbar. Si veda il nome dei suoi templi o sacelli, E₂.BABBAR “*Shining House*” (George 1993, 70-71).

⁶⁴⁹ Si veda il cap. 10.3.

37; Kessler 2008, 477) testimoniano non solo l'esistenza del suo culto ma anche la sua conoscenza da parte degli scribi Mandei.

- Per Ištar di Aqra 'zyry (riga 10), Levene-Bohak (2012, 67) citano la proposta di R. Zadok di una possibile identificazione con il santuario dell'Ezida di Borsippa, nel caso di una lettura 'zydy. È però più probabile che si tratti di un toponimo della Mesopotamia settentrionale.
- Per Ištar di Bī-ntyd/rwny' (riga 10), invece, è identificabile solo la prima parte del toponimo, Bī-. Sembra alquanto forzato considerare ntyd/rwny' una forma corrotta di ntwny' "Adiabene", benché l'attestazione faccia parte di un elenco di demoni nord-mesopotamici.
- In seguito, Ištar torna a denotare gruppi di spiriti femminili: alla riga 10 "tutti i šst e le Ištar" sono seguiti da "canale", "fangio" e "palude", che potrebbero essere i nomi di tre tribù. Alla riga 12, l'espressione "tutti quelli che sono chiamati Ištar (f.) e Ištar (m.)" fa parte di un ultimo elenco di demoni da legare. Si osserva la vicinanza tra una forma morfologicamente femminile e una maschile del teonimo, che rafforza l'idea che le altre attestazioni di Astir⁶⁵⁰ rappresentino una forma di Ištar che affianca quella più usuale, morfologicamente femminile.

9.3.3. Ištar e Bablita

Nel contesto delle attestazioni di Ištar nei testi mandaici è opportuno riprendere la discussione di *bblyt* "Bablita", attestata nella coppa in aramaico talmudico Segal 2000 n°049A e per la quale Müller-Kessler-Kessler (1999, 69-70) propongono l'identificazione con Ištar di Babilonia o con Bēltīa, paredra di Bēl di Babilonia⁶⁵¹. Il culto di Ištar di Babilonia era molto fiorente in età seleucide e arsacide: Ištar/Bēlet Bābili era venerata nell'Eturkamma (E₂.TUR₃.KALAM.MA), come testimonia Tintir IV:8 (George 1992, 58-59 e 307-308; 1993, 151), e il tempio è ancora attestato nel I sec. a.C. (Müller-Kessler-Kessler 1999, 70). Nell'archivio di Raḥimesu, che registra principalmente attività svolte per l'Esagila o che avevano luogo nel tempio stesso, tre testi datati al 93 a.C. citano la fornitura di beni all'Eturkamma e ad alcune delle sue porte (Van der Spek 1998 n°13 r. 22, n°18 v. 25, n°28 r. 7), comprovandone non solo l'esistenza ma anche le interconnessioni con altri templi cittadini.

⁶⁵⁰ Si veda la discussione della coppa Segal 2000 n°043A nel cap. 8.4.3.

⁶⁵¹ Bēltīa (*blyt*) non è frequentemente attestata nel corpus delle coppe. Si veda *'l kl blyt l' šmyh* "contro ogni Bēltīa che non ha nome" in una coppa in grafia quadrata (AMB Bowl n°7:6), che Müller-Kessler-Kessler (1999, 70) interpretano come un'influenza accadica per via dell'uso peculiare della negazione. Si vedano anche le attestazioni in testi inediti citate da Ford (2014, 273 nota 12). Il teonimo Bēltīa è attestato in testi cuneiformi della seconda metà del I mill. a.C., come alcuni diari astronomici, al posto di Š/Zarpanitu, paredra di Marduk. Si veda *infra* (9.3.4.5.) per la possibilità che Š/Zarpanitu si celi anche dietro al teonimo Tarbušnita, o Ištar-Tarbušnita.

La coppa Segal 2000 n°049A è stata oggetto di un'ampia discussione. Si tratta infatti della prima coppa nota in aramaico talmudico, la varietà aramaica della maggior parte dei trattati di cui è composto il Talmud babilonese, ma è stato altresì dimostrato che si tratta della trascrizione di una *Vorlage* mandaica, a sua volta dipendente da modelli accadici⁶⁵². Il corpo dell'incantesimo presenta paralleli strutturali e contenutistici con l'incantesimo contro il malocchio (*Scroll for the Exorcism of the Eyes*, DC 21; Drower 1937b; 1938a). Müller-Kessler-Kwasman (2000, 161; 164) propongono inoltre che la formula aramaica sia fortemente influenzata da un passo del rituale *Maqlû*⁶⁵³ (III, 147-150); Geller (2005, 58-59) invece propone paralleli dalla serie bilingue *Udug-hul / Utukkū Lemnūtu* (IV: 158'-160'; 174'-175') e dal *Trattato di diagnostica e prognostica*. Non è possibile stabilire con certezza se il testo aramaico riprenda precisamente una fonte anziché l'altra: si tratta probabilmente di un patrimonio magico che era già stato assimilato dalla letteratura in lingua aramaica da secoli, in seguito ai prolungati contatti con la magia di matrice accadica. È più prudente considerare sotto questa luce anche la menzione di indicazioni rituali nella parte conclusiva del testo. Geller (2005, 59-61) individua in modo più convincente un parallelo nel rituale *Namburbî*: il parallelo è rispettato strutturalmente ma probabilmente la formula conclusiva “*return by the way you came and go into the house from which you came out*” è corrotta o fraintesa in quanto si discosta dalla formulazione in *Namburbî*. Il rituale ha paralleli in Segal 2000 n°036A e altre coppe (Müller-Kessler-Kwasman 2000, 163; Müller-Kessler 2001-2002, 124, commento alla riga 11).

La possibile menzione di Ištar di Babilonia nell'incipit (righe 1-3) è stata variamente discussa. La protagonista, Gušnazdukht figlia di Aḥat, dichiara 'bby ytbn' 'nh gwšnzdwkt bt 'ḥt lbblyt' dmy'n' b'swpy ytbn' 'nh gwšnzdwkt bt 'ḥt lbwrspyt' dmy'n'. L'*editio princeps* traduce “*I, Gušnazdukht daughter of Aḥat, am sitting at my gate resembling Bablita. I, Gušnazdukht daughter of Aḥat, (3) am sitting in my portico resembling Borsipita*” (Müller-Kessler-Kwasman 2000, 162). La sezione presenta due frasi parallele, e il parallelismo è ancora più evidente nelle due espressioni *lbblyt' dmy'n'* e *lbwrspyt' dmy'n'*, che offrono un gioco di parole tra 'bby “presso la mia porta e *bblyt'*, e b'swpy “presso il mio portico” e *bwrspyt'* (Ford 2014, 272). Con il teonimo Bablita (“*resembling Bablita*”) si farebbe riferimento a Bēltīa, paredra di Bēl, oppure a Ištar di Babilonia; con Borsipita (“*resembling Borsipita*”) invece si indicherebbe Nanaya, paredra di Nabû di Borsippa.

⁶⁵² I tratti ortografici, morfologici e sintattici distintivi dell'aramaico talmudico sono stati trattati nell'*editio princeps* (Müller-Kessler-Kwasman 2000); la successiva edizione del testo, condotta indipendentemente, fa parte del catalogo delle coppe magiche del British Museum (Segal 2000 n°049A) ed è di qualità molto inferiore. Il testo ha ricevuto numerose riletture e interpretazioni diverse (Morgenstern 2004 e 2005; Geller 2005; Kwasman-Müller-Kessler 2012; Morgenstern 2013b), in particolare riferimento ai passi di più difficile comprensione. La trasmissione della *Vorlage* non è del tutto accurata e la discussione si è concentrata a più riprese sulla necessità o meno di emendare il testo in seguito al riconoscimento di errori scribali e passi corrotti.

⁶⁵³ Si vedano le nuove edizioni di Abusch (2015 e 2016); per un inquadramento storico-culturale anche Schwemer (2017).

Il testo inizierebbe quindi con Gušnazdukht che si paragona a due potenti dee in modo da risultare inavvicinabile per i demoni e garantire la sicurezza per la sua casa. Geller (2005, 57 e nota 13) traduce *lbblyt' dmy'n* "like a Babylonian (fem.)" e *lbwrspyt' dmy'n* "like a Borsippean (fem.)". Il riferimento a Babilonia e Borsippa non implicherebbe un'identificazione tra la cliente e le due divinità, del resto mai attestata in testi magici accadici, ma il fatto che la cliente si ritenga invece pari a una donna di Babilonia o Borsippa⁶⁵⁴. Nel Talmud babilonese (*Avodah Zarah* 11b), Babilonia e Borsippa sono tra le sedi per eccellenza di culti idolatrici (Dalley 1995, 143): il passo fa riferimento alla memoria storica di cinque grandi istituzioni templari che con tutta probabilità erano ancora attive nella prima metà del III sec. Secondo Geller, il riferimento a Babilonia e Borsippa va interpretato alla luce della memoria dell'esistenza di questi grandi santuari e dell'importanza che continuavano ad avere nella Babilonia tardo-arsacide, e più in generale come uno tra i numerosi riferimenti alla cultura mesopotamica più antica presenti nel testo.

Il più recente riesame della questione, a opera di Ford (2014), però, consente di stabilire che *lbblyt' dmy'n* e *lbwrspyt' dmy'n* non siano due menzioni di divinità, ma che si tratti di riferimenti a donne originarie delle due città, come confermato da alcuni paralleli più o meno letterali in coppe inedite in grafia quadrata (JNF n°90:3; Davidovitz n°2:1-2; Ford 2014, 275-277). Ford (2014, 277) propone che si tratti di un legame istituito con le città di Babilonia e Borsippa, talmente forte da garantire l'invulnerabilità all'attacco demoniaco. Un concetto attestato in molti testi accadici e che si attaglia a questa descrizione è quello di *kidinnu*: la protezione divina accordata a una città, ai suoi abitanti e, per esteso, anche a chiunque si trovi all'interno del suo perimetro (Reviv 1988)⁶⁵⁵. A partire dall'età neo-assira, *kidinnu* indicò, inoltre, una modalità di protezione di una città, come anche la compensazione data alla città per perdite subite in precedenza. Si vedano a questo proposito le attestazioni in iscrizioni reali o lettere emanate dalla corte neo-assira in cui si osserva il particolare legame di questo status legale con Babilonia e Borsippa, a volte citate anche congiuntamente (Ford 2014, 278). Il concetto di *kidinnu* si radicò progressivamente nella cultura neo-assira e fu incorporato nella letteratura magica: ad esempio in *Maqlû* VI, 127"-134" o nell'incantesimo *ša malṭi eršiya*, diretto contro il demone Lamaštu, i rispettivi clienti affermano di essere protetti come se sottoposti a *kidinnu* e di essere inattaccabili dai demoni (Wilhelm 1979). Un elemento sottolineato da Ford (2014, 280) è che questa protezione si riferisce a specifiche parti della casa, rispettivamente la porta e la porta col catenaccio. La sua attestazione in tre coppe, in formule che presentano variazioni ma anche una sostanziale unitarietà di fondo, dimostra che si tratta

⁶⁵⁴ Ford (2014, 273) osserva però che Geller (2005, 57 nota 13) non chiarisce la ragione della presunta equiparazione a "a native Babylonian woman".

⁶⁵⁵ Si veda anche la bibliografia in Ford (2014, 278 nota 21).

dell'elaborazione di un concetto molto presente nella cultura babilonese. Le fonti babilonesi della seconda metà del I mill. a.C. ne attestano una valenza prettamente giuridica ed economica. A partire dal periodo neo-babilonese tale status privilegiato non fu più attribuito a un'intera città, forse perché le mutate condizioni politiche lo rendevano non più necessario (Reviv 1988, 294). Per la prima volta, invece, ne è attestata l'attribuzione a un gruppo professionale, nello specifico i sacerdoti-*ramku*, addetti alla purificazione nel tempio di Sīn a Ur. Col periodo achemenide, *kidinnu* designò invece una tassa connessa alla dipendenza di sottoposti da un superiore. È evidente che doveva trattarsi di un concetto con cui gli scribi si confrontavano nel loro percorso di educazione. In età tardo-arsacide o all'inizio dell'età sasanide, quando questi formulari furono presumibilmente compilati, Babilonia e Borsippa dovevano essere ancora ricordate come le città per eccellenza che godevano di questo status.

9.3.4. Altre divinità vicine a Ištar e assimilazioni

Ištar è un demone che negli incantesimi mandaici preserva, forse più di altri, potenti richiami al pantheon babilonese. Numerosi sono i casi di assimilazione ad altri demoni, antiche divinità, che, come già visto, sono esplicitate dalla formula “DN₁ che si chiama/che è chiamata DN₂”. Un passo emblematico per illustrare tali legami è BM 132947+:190'-195' (Müller-Kessler 1998b):

190. (...) w' mḥ q'
 191. ry' lh' m' myt šprt' {dw}
 192. dhl<t>' wqdyš' th qrylh' {r}
 193. rwh' d-qwdš' {wkwmr'}
 194. wkwmr' th qrylh' 'str' d-
 195. byt mn' (...)

“(...) e sua madre si chiama Amamīt, bella e che incute timore, la sua Qadišta si chiama ‘spirito santo’ e la sua sacerdotessa si chiama Ištar di Bīt-Mana (...)”

Il passo si riferisce a Qunratiya-Lilit, attestata alla riga 184', ed elenca alcuni suoi attributi. Se ne danno due diversi matronimici, in quanto è figlia di Šaday⁶⁵⁶ (riga 185') e “Amamīt, bella e che incute timore” (righe 191'-192'); si afferma inoltre che è *gyrth d-tdmyz*⁶⁵⁷ “sposa adultera di Tammuz” (riga 188'). Seguono i nomi di entità a lei associate: la sua Qadišta, che si chiama ‘spirito santo’, e la sua sacerdotessa, Ištar di Bīt-Mana. Il passo concentra concetti che hanno origine nella

⁶⁵⁶ Probabilmente una diversa grafia del demone femminile Šadya, di probabile origine iranica (Müller-Kessler 1998a, 86), già attestato in unione con Nanaya (si vedano i capp. 6.4.1. e 8.4.1.).

⁶⁵⁷ Cf. la lettura *trmwz* in Abudraham (2017a, 102).

teologia babilonese del tardo I mill. a.C. e si riferiscono a vari aspetti della dea Ištar. Esso può quindi essere utilizzato come esempio per illustrare i legami e le numerose assimilazioni tra Ištar e diverse dee del pantheon più antico testimoniati negli incantesimi mandaici. Prima però è opportuno illustrare alcuni dati offerti dal passo in questione che si riferiscono più precisamente a Ištar: il suo legame con Tammuz e il concetto di *rwh' d-qwds'* “spirito santo”.

9.3.4.1. Ištar e Tammuz

Tammuz, il sumerico Dumuzi, pur non essendo uno degli dei di più alto rango del pantheon assiro e babilonese, è una figura ampiamente discussa⁶⁵⁸. Anche se la maggior parte del ricco corpus letterario che lo vede come protagonista risale all'età paleo-babilonese, il culto del dio è attestato già nei testi proto-dinastici di Fara; un importante corpus di lamentazioni rituali (balag) continuò inoltre a essere copiato fino alla piena età seleucide (Alster 2012, 435-436). La tradizione letteraria relativa a Dumuzi sembra essere stata fortemente influenzata dal carattere popolare del culto e non vi si riscontra la standardizzazione che invece risalta in altri corpora testuali. Particolare importanza sembra avere avuto il legame con le donne, tanto che anche il testo biblico dà testimonianza di lamentatrici (Ez 8:14; Alster 1999, 831-832). Parallelamente alla mancanza di una tradizione letteraria omogenea, il carattere locale del culto ebbe come esito una certa variabilità di tradizioni e concezioni della sua persona e fece sì che Dumuzi fosse generalmente slegato dai grandi santuari, benché siano noti suoi templi a Badtibira e Girsu nel III mill. e nella prima metà del II (Alster 2012, 435).

Dumuzi/Tammuz è un giovane che riassume in sé le caratteristiche della vita pastorale, opposta e complementare a quella agricola. Molti testi ne celebrano il matrimonio con Inanna/Ištar ma ne lamentano allo stesso tempo anche la scomparsa e la morte. La *Discesa di Inanna/Ištar agli inferi* è il testo più celebre che esplica l'annuale ciclo di morte e rinascita del dio, da cui ha origine il ciclo stagionale⁶⁵⁹. Dumuzi inoltre, pur non essendo di per sé un dio della vegetazione, assunse ben presto queste caratteristiche in virtù dell'assimilazione agli dei della vegetazione Ningišzida e Damu, attestata nelle lamentazioni balag e forse già nell'epoca di Ur III (Alster 1999, 832; Mettinger 2001, 203-204). Nel corso di oltre un secolo di ricerche, Dumuzi è stato considerato secondo diverse ottiche: dio che muore, discendendo agli inferi, e rinasce, incarnando pertanto il ciclo annuale della vita (J. G. Frazer); figlio della dea madre terra e protagonista di un culto

⁶⁵⁸ Si vedano le presentazioni generali in Alster (1999; 2012); Mettinger (2001, 185-215).

⁶⁵⁹ Si veda *SAA* 9, XXXI-XXXVI per una radicale reinterpretazione del mito, che condenserebbe una dottrina relativa all'ascesa dell'anima e alla sua liberazione dai vincoli del corpo.

misterico privo dei tratti ufficiali che si riscontrano tradizionalmente nella religione mesopotamica (S. Langdon); dio che si compone di molteplici forme, ciascuna delle quali corrisponde a una specifica manifestazione nel mondo naturale, in particolare vegetale (datteri, grano, latte, linfa), e concorre a costituire specifiche allegorie di ‘poteri’ del dio espressi tramite fenomeni ed elementi naturali (T. Jacobsen); al contrario, alcune delle storie con protagonista Dumuzi sono state rilette come testi puramente letterari, al netto di implicazioni mitiche o misteriche (S. N. Kramer); a partire dall’attestazione del pastore Dumuzi nella sezione dei sovrani antidiluviani della *Lista Reale Sumerica*, un approccio completamente diverso ha invece proposto che il culto di Dumuzi abbia avuto origine dalla divinizzazione di un sovrano vissuto prima dell’età proto-dinastica (A. Falkenstein).

I dati relativi all’origine del culto, sebbene molto discussi, lasciano trasparire che Dumuzi già nel III mill. a.C. fosse intimamente legato a Inanna e che se ne celebrasse il matrimonio in una solenne festività primaverile; non è invece chiaro se allo stesso periodo risalgano anche le lamentazioni e, più in generale, il carattere funerario del suo culto. Alster (1999, 831-833; 2012, 437-438) riconduce la compresenza di questi due aspetti, la celebrazione gioiosa e la lamentazione, non tanto alla fusione di tradizioni locali diverse quanto piuttosto a riti di matrice tradizionale, celebrati da donne, in cui si sarebbe pianta la prematura scomparsa di un giovane esposto ai pericoli di una vita ai margini del deserto. Inanna e Dumuzi incarnavano la coppia di giovani amanti per antonomasia, anche nelle cerimonie di ierogamia attestate fino all’età paleo-babilonese, finché queste non fecero più parte del rituale di intronizzazione e furono abbandonate (Renger 1972-1975, 258; Alster 1999, 832).

Fonti siriane testimoniano il perdurare del legame di questa coppia divina, anche in virtù dell’accostamento al mito greco di Afrodite e Adone. Lightfoot (2007, 86-91), relativamente alla narrazione evemeristica della vicenda di Belti e Tammuz nell’*Apologia dello Pseudo-Melitone*, discute ampiamente i tratti in comune ai commenti al testo biblico di Teodoro Bar Kōnī (*Libro degli Scolii* IV; Scher 1910, 312.1-313.20) e Iṣ’ōdād di Merv (ca. IX sec., commento a Giudici 2:13) e il patrimonio originario da cui vari autori possono avere attinto. Ancora nella Mesopotamia del X sec. Tammuz continuava a essere protagonista di rituali che si incentravano sulla lamentazione femminile. Nell’area di Harran, a metà del mese di Tammuz (luglio) si tenevano lamentazioni rituali per Ta’uz, ucciso dal suo padrone, che ne frantumò pure le ossa in un mulino⁶⁶⁰ (Green 1992, 158; Mettinger 2001, 202).

Un maggior numero di dettagli su tali celebrazioni si ritrova nell’*Agricoltura Nabatea* di Ibn

⁶⁶⁰ Il riferimento, già presente nella mitologia mesopotamica più antica, è alla macinazione del grano.

Waḥṣīya. Il culto di Tammuz (*Tammūz(ā)*) è qui descritto molto più in dettaglio che nelle fonti pertinenti a Harran (Hämeen-Anttila 2006, 143-148; 226-231 n°24) e il testo di Ibn Waḥṣīya funge da importante termine di paragone per altre menzioni di Tammuz in fonti arabe. Anche nella tarda antichità quindi, fino alla piena età islamica, di Tammuz si preservava la memoria. L'assimilazione al mito greco, l'attestazione di lamentazioni rituali praticate da donne, e l'importanza di Ta'uz/Tammūz(ā) in relazione all'agricoltura testimoniano il radicamento del mito in Mesopotamia. La menzione di Tammuz nel patrimonio magico mandaico, per di più in un contesto che dimostra una forte influenza dalla teologia tardo-babilonese, dà un'ulteriore prova della continuità della sua presenza.

9.3.4.2. *Ištar e Qadišta*

L'espressione “la sua Qadišta si chiama ‘spirito santo’” non ha esatti paralleli. Il contesto suggerisce che Qadišta, “la santa”, sia un demone femminile associato a Qunratiya-Lilit; vi è anche un chiaro richiamo tra Qadišta e *rwh' d-qwdš'* “spirito santo”, istituito per mezzo della figura etimologica basata sulla radice *QDŠ'*.

Il solo termine Qadišta ricorre come epiteto di Libat (*lyb't q'dyšt'*) nel *Libro di Giovanni* (Lidzbarski 1915 §187:6-7 “*die Buhlerin*”) e in una leggenda trascritta da Lady Drower (1937a, 274 “*Liwet Qadeshta – Venus the Sacred*”; Furlani 1948, 134). Per quanto riguarda *rwh' d-qwdš'* “spirito santo”, in *Ginzā Yamīnā* I/1 27 (= Lidzbarski 1925, 28 §192), in un'enunciazione dei nomi dei Pianeti, il pianeta Venere è *rwh' d-qwdš' d-lyb't 'str' 'm'myt šwmḥ* “Lo ‘spirito santo’, il cui nome è Libat, Ištar, Amamīt”; cf. il passo quasi identico “il secondo è lo ‘spirito santo’, detto Dlibat, Ištar, Amamīt” (*Ginzā Yamīnā* II/1 51; Lidzbarski 1925, 46 §126). Ancora nel *Ginzā Yamīnā* (III 81:31; Lidzbarski 1925, 80) è attestata *rwh' q'dyšt'* “Ruha Qadišta (‘lo spirito santo’)”⁶⁶¹. Lidzbarski (1925, 80 nota 4) cita la connessione tra l'accadico *qadištu* e la dea Ištar ma interpreta l'attestazione alla luce del parallelo con quella nel *Libro di Giovanni* (§187:6-7) e lascia intendere che a Ruha sia assegnato lo stesso epiteto di Libat in virtù della loro comune natura demoniaca. Nella letteratura religiosa mandaica, Ruha d-Qudša è un epiteto del demone Ruha, madre dei Sette e dei Dodici, e spesso a capo delle forze negative dell'oscurità. Ruha d-Qudša e i suoi servitori sono caratterizzati nei testi sacri come demoni dalla forte carica erotica, il cui fine è sedurre l'uomo e l'intero mondo per mezzo della musica, della falsificazione del tempo e di pratiche lussuose che

⁶⁶¹ La menzione prosegue con “Il suo peccato è insidioso, colmo di menzogna”.

confondono e creano turbamento⁶⁶². Queste attestazioni dello ‘spirito santo’ nella letteratura religiosa mandea sono comunemente interpretate come allusioni di tipo denigratorio al cristianesimo (Lupieri 1993, 64; Buckley 2002, 40)⁶⁶³.

S. Parpola (*SAA* 9, XXVI-XXXI) ha proposto di reinterpretare Ištar proprio quale ‘spirito santo’. Nell’ottica di una rivisitazione della religione assira, Parpola propone un sostanziale monoteismo: Aššur sarebbe stato al centro del sistema teologico⁶⁶⁴, mentre gli altri dei sarebbero stati sue manifestazioni. Il parallelo con la trinità cristiana è sottolineato con forza dallo studioso, che individua la trinità Aššur/Bēl – Padre, Nabû – Figlio, Ištar – Spirito Santo, capostipite di quella cristiana. Parpola aderisce alla proposta di Harris (1991) per cui Ištar sarebbe solo apparentemente la dea dell’amore e della guerra, mentre incarnerebbe l’essenza del paradosso e della compresenza degli opposti: il suo essere ‘spirito santo’ conferirebbe unitarietà ai tratti estremi che coesistono nella sua persona e i suoi diversi attributi, come la sua santità, verginità, splendore, carnalità, potenza in battaglia, sono riletti alla luce di paralleli nelle scritture e nella letteratura esoterica ebraica, cristiana e gnostica (*SAA* 9, XXIX). Proprio il ricorso fatto da Parpola a dottrine filosofiche e religiose notevolmente più tarde per dare fondamento a questo modello per la religione assira, assieme alla rilettura piuttosto libera di molti testi, è stato aspramente criticato (Cooper 2000; Kwasman 2001) e non consente di sposarne le tesi.

La presenza di Qadišta può essere connessa al culto di Ištar indipendentemente dalla ricostruzione del ruolo di ‘spirito santo’ della dea proposto da Parpola. L’accadico *qadištu*, “la santa”, sumerico *nu-gig*, letteralmente “pura, intoccabile”, designa una classe di donne connesse all’ambito religioso e templare, la cui posizione sociale e le effettive mansioni, però, non sono facilmente definibili. Le *qadištu* sono state spesso considerate alla stregua di prostitute sacre (Cooper 2006, 18-19 con bibliografia), e di conseguenza parte integrante del personale templare di Inanna/Ištar. Il termine è stato discusso soprattutto per la sua attestazione nella storia di Tamar in Gen 38⁶⁶⁵, dove l’ebraico *qdšh* per due volte sostituisce *zwnh* “prostituta” (Westenholz 1989, 246-249). L’analisi dei contesti in cui nell’Antico Testamento è attestata *qdšh*, anche nella sua forma maschile, ha permesso di interpretare il termine non come un riferimento a prostitute, quanto piuttosto a sacerdoti e sacerdotesse di culti cananei, attestati anche a Ugarit, e chiaramente malvisti dai redattori del testo biblico (Westenholz 1989, 248-250). Anche nei testi accadici *qadištu* non

⁶⁶² Buckley (2002, 40-48) si concentra sull’ambigua caratterizzazione di Ruha, che sfugge all’usuale schema dualistico della dottrina gnostica.

⁶⁶³ Si veda il cap. 7.3. per le attestazioni del demone Mšiha (Cristo) nella letteratura magica mandaica.

⁶⁶⁴ “(...) *the Assyrian concept of God, which defined Aššur – ‘the only, universal God’ – as ‘the totality of gods’.*”

⁶⁶⁵ Tamar, dopo un periodo di vedovanza, fa credere al suocero Giuda di essere una prostituta per indurlo ad avere un rapporto con lei, per cui si toglie gli abiti a lutto, cela il suo volto con un velo e si siede alle porte della città di Enaim, sulla strada per Timna. Giuda non riconosce Tamar perché velata e perché assume i tratti tradizionali delle prostitute, e cade nel tranello.

designa una prostituta né una prostituta sacra votata al culto di Inanna o Ištar, malgrado il termine sia effettivamente associato a donne che esercitano la prostituzione. Nel corpus legale paleo-babilonese, i riferimenti alla *qadištu* che si trova lungo la strada non ne indicano la professione di prostituta, bensì identificano una donna collocata ai margini della società: *qadištu* e prostitute erano accomunate dal fatto di non essere inquadrare nella struttura sociale canonica (Westenholz 1989, 251). A seconda delle epoche e dei corpora, la funzione delle *qadištu* varia. L'analisi di Westenholz (1989, 251-255) individua dapprima delle *qadištu* come assistenti a levatrici con funzione rituale; ad Assur e Kiš nel II mill. sono attestate delle sacerdotesse-*qadištu* di Adad; da testi neo-assiri, infine, si evincerebbe la partecipazione di *qadištu* a pratiche di esorcismo (Parpola 1983, 182-183; Stol 2016, 608-611).

Qadištu può essere anche contestualizzato tra gli epiteti di Ištar (*CAD/Q*, 49). Il sumerico *nu-gig*, equivalente a *qadištu*, è attestato in unione a varie dee, quali Inanna, Aruru/Ninmah, Nanaya e Nininsina (Westenholz 1989, 255), per cui si tratta di un epiteto che ha una lunga tradizione di associazione a divinità femminili. Nell'inno bilingue a Nanaya presentato nel capitolo relativo a questa dea (Reiner 1974), *qadištum* è attestato in una strofa in cui evidente è l'assimilazione fra Ištar e Nanaya (II:7). Dal momento che l'epiteto può riferirsi anche al demone Lamaštu, esso sottolinea anche gli aspetti demoniaci della dea (Reiner 1974, 233-234). L'apposizione di *qadištu* indica pertanto la santità di diverse dee, una su tutte Ištar. L'attestazione mandaica di Qadišta in BM 132947+:192' può richiamare la figura della *qadištu* quale donna attiva in ambito culturale e dalla collocazione sociale marginale, ma rimanda ancora di più alla caratterizzazione di Ištar. È altresì interessante che questo aspetto, un'eredità della teologia babilonese, si intrecci strettamente alla concezione gnostica di Ruha d-Qudša: si tratta di un particolare che contribuisce a indicare l'origine mesopotamica dei Mandei e la ricezione nella loro dottrina di concetti provenienti dalla teologia tardo-babilonese.

9.3.4.3. *Ištar e Lilit*

Lilit è uno dei demoni più attestati nell'intero corpus magico dalla Mesopotamia sasanide. Anche Lilit potrebbe essere attestata già nel tardo III mill., poiché è probabilmente rappresentata in alcuni sigilli paleo-accadici come una divinità femminile seduta o accovacciata sotto un albero piegato verso il suolo. La sua associazione con un albero è attestata nel testo sumerico *Gilgameš, Enkidu e gli inferi*, in cui Gilgameš scaccia la Lilit annidata nell'albero-*huluppu* e la costringe a dimorare

nella steppa (Ribichini 1978; Porada 1987-1990)⁶⁶⁶. In grafia logografica, il teonimo Lilit è scritto col segno *lil*₂, che indica il vento, soprattutto tempestoso. L'etimologia che vorrebbe Lilit derivata da “notte”, frequentemente citata negli studi, è uno sviluppo secondario riconducibile a un'etimologia popolare (Fauth 1986, 67 con bibliografia; Müller-Kessler 2001, 341).

La grafia *lil*₂ indica tre entità demoniache femminili distinte anche se molto vicine tra loro: *Lilû*, *Lilîtu* e *Ardat-lilî*. *Lilû*, demone inquieto che erra nella steppa, è soprattutto responsabile di attacchi, talora notturni, a donne gravide o a neonati, che causano aborti e morti premature, ed è spesso attestata in gruppi o “famiglie”. *Lilîtu* ricorre allo stesso modo spesso in liste di demoni o “famiglie” e di frequente non è chiaramente distinguibile dalle altre. Ben più frequenti sono invece i riferimenti ad *Ardat-lilî*, spesso definita “sposa mancata” per via della sua affettività e sessualità anormali: si tratta di una giovane che non è sposa e madre perché sterile, il cui latte è velenoso e che cerca di sedurre implacabilmente ogni uomo per poi ucciderlo, esattamente come rappresenta anche una minaccia per madri e neonati (Farber 1987-1990, 23-24; Hutter 1999). Non è chiaro se la sessualità anomala di *Ardat-lilî* contempra anche la presenza di un *Eṭel-lilî* maschile, descritto come un giovane privo di compagna (Farber 1987-1990, 23). Ad *Ardat-lilî* si rifà probabilmente anche la *Lilith* biblica di Is 34:14, di cui si predice che dimorerà nella devastazione seguita alla caduta di Edom. In *Lilith* si può riconoscere una *Lilit* mesopotamica, che dimora nel deserto e nella devastazione com'è attestato in numerose fonti cuneiformi. Nel testo ebraico, il deserto di Edom è abitato da animali selvatici e feroci, mentre le traduzioni aramaiche (*Pešitta* siriana, Siro-esaplare, Targum Jonathan) lo descrivono pieno di demoni. Si osserva però la particolarità che questi demoni sono piuttosto generici e non caratterizzati con epiteti specifici⁶⁶⁷, laddove il testo ebraico dà risalto alla menzione di questa *Lilit* del deserto, unica entità demoniaca tra numerosi animali selvatici (Müller-Kessler 2001, 340-341).

Le attestazioni di *Lilit* nella letteratura magica aramaica tardo-antica sono state trattate sistematicamente in uno studio di Fauth (1986), termine di paragone per ogni indagine analoga⁶⁶⁸. Fauth privilegia il legame attestato in questi testi tra *Lilit* e *Ištar*, reputando la *Lilit* tardo-antica una manifestazione in forma demoniaca di un aspetto negativo di *Ištar*. Fauth riconosce la diretta derivazione della marcata presenza di *Lilit* e *Ištar* in questi testi dall'eredità culturale babilonese, sottolineando come i raggruppamenti in cui esse ricorrono richi amino numeri (6, 12, 360)

⁶⁶⁶ Il motivo è ancora attestato negli incantesimi mandaici: si veda BM 135794 Ilc: 75-78 *msgyn' wskyn 'l'n' h'd d-q' yym b'twr' d-'wph dywy' w'lw'th l't'by' slw'th lyl't'* “Cammino e osservo un albero che si erge su una montagna, il cui tronco è Dēw (pl.), le cui foglie sono Laṭābia, i cui rami sono Lilit” (Müller-Kessler 1998a, 86; 2001, 343-344; 2002e, 186).

⁶⁶⁷ Alcuni di questi risultano difficilmente identificabili, ad esempio *Tamwan* (*tmwwn*) nel Targum Jonathan (Müller-Kessler 2001, 341 nota 17).

⁶⁶⁸ Si veda anche la precedente analisi in *AIT*, 75-78.

fondamentali nella visione cosmologica della Mesopotamia e assorbiti anche dallo gnosticismo (Fauth 1986, 67-70). Lo studio sottolinea anche la costante rappresentazione di Lilit e Ištar come una pluralità con espressioni del tipo “le Lilit e le Ištar”; allo stesso tempo, però, all’interno di tale pluralità si possono individuare anche rappresentazioni di singoli demoni (Fauth 1986, 74-77). L’impatto delle conclusioni di questo studio, però, è stato ridimensionato per via dell’utilizzo di traslitterazioni e traduzioni datate, se non scorrette, che falsano l’immagine che di Lilit si può evincere dai testi; lo studioso tratta inoltre le attestazioni sincronicamente e diacronicamente senza differenziare i corpora e le fasi storiche, il che porta a una ricostruzione eccessivamente eclettica (Müller-Kessler 2001, 338-339).

La figura della Lilit tardo-antica, il cui aspetto e le cui azioni sono vividamente descritti, può essere definita un demone femminile che mira a destabilizzare la sfera familiare e sessuale, rappresentando una minaccia per donne gravide e puerpere, feti, neonati e, per esteso, l’intero nucleo familiare. In questo senso, Lilit assume molti tratti della Lamaštu assira e babilonese, che rappresenta la più grave minaccia per la sopravvivenza dei neonati e delle madri, in quanto diffonde malattie, causa aborti, morti premature e altro, anche appearing sotto le sembianze di una levatrice (Farber 2014, 1-6). La *historiola* di Buznay/Bguzan-Lilit figlia di Zanay-Lilit (Yamauchi 1967-1968; Müller-Kessler 1996) mostra come questa Lilit infesti la casa del cliente assumendo le sembianze della moglie⁶⁶⁹. L’amuleto MS2087/1 v. 2’-19’ (Morgenstern-Schlüter 2016) dà una descrizione dettagliata delle azioni di Hiṭurpa-Sania-Lilit (*hyṭwrp’ sny’ l’lyt’*) ai danni di (A)Hatia Madukht figlia di Dudai e di suo marito Babai figlio di Miriam: il demone prende le sembianze dei coniugi, giace nel loro letto, si avvicina alla donna gravida e uccide il feto e gli altri figli. Nel medesimo amuleto è attestata un’altra Lilit (r. 12-16) di cui si riportano le abitudini: *m’rtyn’y l’lyt’ hr’št’ d-bn’wsy’ hwrby’ š’ry’ wš’kb’ wmwqr’ wšyry’ny’ d-gyrm’y wdbwrky’ d-bny’ ’n’s’ g’ṭl’ ml’gṭ’ w’kl’* “Martinai-Lilit, l’incantatrice, che dimora e giace in templi in rovina, e che taglia, raccoglie e divora il midollo e le membrane delle ossa e delle ginocchia degli uomini”⁶⁷⁰.

Limitando la presente disamina alle attestazioni di Lilit nelle coppe e negli amuleti mandaici (s. *lylyt’*; pl. *lyly’t’*), si osserva innanzitutto la presenza di Lilit, non meglio definite, in elenchi che comprendono anche molti altri esseri demoniaci: *hwrm’y wdywy’ wshry’ wlyly’t’ whwmry’ d-sry’ l’pryky’ wmytqyry’ kwry’* “Humria, Dēw (pl.), Sahria, Lilit (pl.), Humria che dimorano sugli altari e sono chiamati Ekuria” (Yamauchi 1967-1968:25; Müller-Kessler 1996); *’n’twn w’kwr’ykw’n*

⁶⁶⁹ Si veda il cap. 2.2.3.3. Lilit può prendere le sembianze anche di un altro familiare: *lylyt’ d-myḏ’m’y’lh b.rg (?) d-t’t’ pt’ h’ṭh* “la Lilit che appare nelle sembianze di Tata, figlia di sua sorella” (AIT n°39:9).

⁶⁷⁰ Si veda il cap. 6.4.3. per altri passi dello stesso amuleto.

whwmr'ykwn wptykr'ykwn wshr'ykwn wdywy'ykwn wrwh'ykwn whwmr'ykwn wlyly'tkwn wmnkl'tkwn “voi, i vostri Ekuria, i vostri Humria, i vostri Patikria, i vostri Sahria, i vostri Dēw, i vostri Ruha, i vostri Humria, le vostre Lilit, i vostri Mnakalta” (Segal 2000 n°080M:5); si veda anche la lunga lista di demoni che apre l’amuleto BM 132947+ (Müller-Kessler 1999a, 200). A queste liste fa riferimento Fauth (1986, 74-77) per il suo concetto di pluralità. Una lista di Lilit che esplica con efficacia la possibilità di individuare singoli demoni all’interno di questa pluralità si può leggere in Segal 2000 n°100M:8-10: *hbl's lylyt' wtkl't lylyt' qšyšt' lylyt' [...] lylyt' p'ty'rw't lylyt' p'trt' lylyt' n'l' lylyt' wnw'll' lylyt' [...] lyly't' ...] lylyt' [...]hpt' lylyt' d-l'ty' wl'ty' d-'wm'm'* “Halbas-Lilit, Taklat-Lilit, Qašišta-Lilit [...] -Lilit, Peṭiaruta-Lilit, Peṭarta-Lilit, Nala-Lilit, Nuala-Lilit, [...] -Lilit [...] -Lilit, [...] hapta-Lilit della notte e Lili (m.) dei giorni”⁶⁷¹. Si osserva come queste Lilit abbiano nomi parlanti: Halbas, altra forma di Hablat, da *HBL* “annientare”; Taklat da *TKL* “essere senza figli” (Müller-Kessler 2001, 344-345); Qašišta “l’anziana” (*DNWSI*, 1039)⁶⁷²; Peṭiaruta e Peṭarta dall’iranico *petyārag-* “nemico” (Müller-Kessler 2001-2002, 136 con bibliografia); Nala dall’accadico *nālu* “dormire”, da cui la connotazione di questa Lilit quale *incubus* o *succubus* (*ZHS*, 142); si veda anche la coppia Nala-Nu/iala (Drower-Macuch 1963, 283; Ford 2002a, 257)⁶⁷³.

Come altri demoni, anche le Lilit dei testi mandaici sono spesso connesse a toponimi. Un esempio particolarmente elaborato, e di cui quasi tutti i toponimi possono essere localizzati, ricorre in BM 132947+:69-74 *kwmyš lylyt' d-šry' mn šwš 'lm' lšwštry' bhrby' qdrwn m'tyn wm'd'y w'rq' d-rhym'yy' wdybr' d-byt 'spny' 'syr' h'y' wkwllhwn šwr'b'th* “Komiš-Lilit che dimora da Šuš a Šuštar, nella desolazione di Qidrun, Matiene e Media, e la terra dei Rahimayye, e il deserto di Bīt-Aspaniya, legata lei e tutte le sue tribù” (Müller-Kessler 1999a, 201)⁶⁷⁴. Questa Lilit del deserto, Komiš-Lilit, prende verosimilmente il proprio nome dall’omonima provincia arsacide di Komiš ed estende il proprio dominio in area iranica: Šuš, attestata anche in altri incantesimi, è Susa; Šuštar si trova nel Khuzistan settentrionale; Qidrun corrisponde all’area desertica nota come Gedrosiene, nell’Iran sud-occidentale fino al Golfo Persico; Matiene è l’Armenia orientale; la Media è la ben nota regione di Ecbatana, mentre Bīt-Aspaniya potrebbe essere l’area dell’attuale Isfahan (Müller-Kessler 2001, 342). A volte è il toponimo a essere parlante e il rapporto con la Lilit viene rafforzato

⁶⁷¹ Lettura rivista in Müller-Kessler (2001-2002, 136); cf. Ford (2002a) per integrazioni e altre letture. Un’altra lista di Lilit ricorre nel manoscritto DC 43 F:6-10 (Müller-Kessler 2001-2002, 136).

⁶⁷² Si vedano le attestazioni di *qšyš'* a Hatra.

⁶⁷³ Si veda anche il cap. 2.2.3.3.

⁶⁷⁴ Si vedano anche altre attestazioni di Lilit legate a toponimi nell’amuleto BM 132947+ in Müller-Kessler (1999a). si veda *lyly't' w'str't' d-š'ry' b'qr' d-byt' šk't'yl wšrq't' wb'twny' d-by' wly'* “Lilit e Ištar (pl.) che dimorano nella fortezza di Bīt-Iškatal e (a) Šarqat, e ad Atuniya, che è Bīt-Uliya” (Segal 2000 n°101M:28-31; Müller-Kessler 2001-2002, 136-137) già citata.

grazie a una figura etimologica: *lyly* '[t'] *klby*'t' *q-š*'ry' *b*'qr' *q-klb*'y" "le Lilit simili a cani, che dimorano nella fortezza di Kalbay" (Segal 2000 n°101M:32-33)⁶⁷⁵.

Come già visto, inoltre, Lilit e Ištar possono essere assimilate l'una all'altra e possono assumere nuovi nomi:

- Segal 2000 n°107M:10' riporta '*sp*'[nd'r]myd *lylyt*' *h*' *qr*'t *lnps*['] '*sp*'n[d'r]myd *b*'nwg "Ispa[ndar]mid-Lilit che si chiama Ispan[dar]mid la Signora". Il nome di questa Lilit è il teonimo iranico Spenta Armaiti, dea della terra e ipostasi della devozione (Boyce 1986; Shaked 1997, 110; Morony 2007, 423); se ne dà un epiteto, l'iranico *bānūg* "Signora", anziché indicarne un'assimilazione vera e propria a un altro demone.
- Segal 2000 n°107M:12'-13' è un passo probabilmente corrotto: *lylyt*' *q-ytb*' 'l *twr*' *qly*' *q-lylh*⁶⁷⁶ *wl*'*tḥ* *m*'*rḥ* *q-*'*lm*' *h*'*zyn* *h*'*y*' *lwṭ*'*t*' *lṭwr*' *q-ytyb*' 'lḥ *q-lwṭ*'*t*' *q-lṭ*'*t* *wqr*'*t* *lnpš*' *nn*'*y* *q-y'tb*' 'l *my*' *šl*'*my*' "la Lilit che dimora sulla piccola montagna, che denigra e maledice⁶⁷⁷ il Signore di questo mondo; lei (le sue?) maledizioni alla montagna su cui dimora *delle maledizioni che ha pronunciato*⁶⁷⁸ e si chiama Nanay che dimora sull'acqua oscura". L'immagine di un demone che dimora su un'altura è in linea con la concezione che dei demoni si aveva in Mesopotamia nei secoli precedenti. L'atteggiamento ribelle di questa Lilit fa sì che imprechi contro "il Signore di questo mondo", probabilmente un essere superiore gnostico. Essa è assimilata a Nanay, la quale "dimora sull'acqua oscura". Il riferimento potrebbe essere all'acqua oscura posta sotto il ventre di 'Ur, il mostruoso figlio di Ruha che dimora nel fuoco degli abissi e su cui si regge il mondo creato (Lupieri 1993, 64); un commentario a una raffigurazione di 'Ur afferma che sotto il suo ventre si trova acqua oscura, o l'olio che alimenta il fuoco in cui giace il mostro (Drower 1937a, 254). È probabile che si faccia riferimento ad affioramenti naturali di petrolio (Drower 1937a, 10).
- Segal 2000 n°107M:19'-20' *lyly*'*t*' *z*'*dny*' 'ht' *q-myq*[...] *lylyt*' *q-šry*' *bm*'*t*' *q-byt*' *šk*'*py* *lm*'*m*'*y* *qr*'*t* *lnpš*' 'str' "Lilit-Zadnia, sorella di Miq[...]-Lilit, che dimora nella regione di Bīt-Iškapi e si chiama Mamay-Ištar". Segal 2000 n°101M:14-16 riporta invece *lyl*'*yt*' [mr^{dy}] *klby*' *q-šry*' 'l *nh*'*r* *pyšr*' *wm*'*m*'*y* *qr*'*t* *lnpš*' "La Lilit [ribelle], come un cane, che dimora sul fiume Pišra e si chiama Mamay". Questa attestazione può essere collegata con

⁶⁷⁵ Riletto e tradotto da Müller-Kessler (2001-2002, 136-137). Ford (2002a, 257-258) osserva che la lettura di *klb*'y non è certa e propone *kl*(*d*'*yy*) "Caldei" (Drower-Macuch 1963, 197).

⁶⁷⁶ Possibilmente una figura di suono tra l'aggettivo *qly*' "piccolo" e il participio *qyl*.

⁶⁷⁷ Participi attivi di *qll* e *lwṭ/lṭt*.

⁶⁷⁸ Il passo *h*'*y*' *lwṭ*'*t*' *lṭwr*' *q-ytyb*' 'lḥ *q-lwṭ*'*t*' *q-lṭ*'*t* non è chiaro e potrebbe essere stato trascritto non correttamente dallo scriba. L'abbondanza di forme derivate dalla radice *LWT* "maledire" fa ipotizzare che dovesse basarsi su figure etimologiche.

l'attestazione nella medesima coppa che, come visto in precedenza, alle righe 32-33 riporta la figura etimologica tra “le Lilit simili a cani” e la fortezza di Kalbay, e la menzione, alle righe 14-16, di Mamay-Lilit, paragonata a un cane. Il nome Mamay potrebbe essere un ipocoristico o un lallativo⁶⁷⁹.

- Tre passi analoghi nella stessa coppa, ma che presentano alcune differenze ortografiche, recitano *pwn'qyt'y lylyt' zwł'r'ty' d-h[w]t' d-mytqyry' n'qp'yl 's'tr'* “Lilit-Punaqitai la più giovane delle sorelle, detta Naqp'il-Ištar” (Abudraham 2014 n°1:4-5) e *pwn'qyt lylyt' zwł'r'ty' d-hw't' d-mytqyry' n'qpyl 'str'* “Lilit-Punaqit la più giovane delle sorelle, detta Naqpil-Ištar” (Abudraham 2014 n°1:11,18). Punaqit(ai) è connesso a *PNQ* “viziare” (Drower-Macuch 1963, 375) ed è una probabile allusione alle capacità di seduzione della Lilit. Il nome di Naqp(')il-Ištar invece potrebbe derivare da *NQP* “colpire, abbattere” (Drower-Macuch 1963, 306). Si osserva la prossimità fonetica tra le due radici, che potrebbe essere alla base di un gioco di parole⁶⁸⁰.

9.3.4.4. Ištar e Amamīt

In BM 132947+:190'-192', la madre di Qunratiya-Lilit è “Amamīt, bella e che incute timore”. Nel repertorio magico mandaico, Amamīt è una delle paredre di Nerig. La dea, nota nelle fonti cuneiformi coi nomi di Mamma, Mammi e Mammītum (Krebernik 1987-1990a; Wiggermann 1998-2001, 220), era inizialmente una dea madre identificata con Ninḫursaga. *Contra* von Weiher (1971, 64), la sua identità però non è sempre distinguibile da quella di una dea dell'oltretomba, anche a causa della disparità delle fonti. L'onomastica riveste un ruolo molto significativo per seguirne il culto attraverso i secoli: il teonimo (^d)*Ma-ma* è attestato dal periodo presargonico e sargonico fino a quello paleo-babilonese, mentre le forme (^d)*Ma-mi* e (^d)*Ma-mi-tum* a partire dal periodo di Ur III. In età paleo-babilonese, la dea è attestata quale paredra di Nergal nelle liste di divinità, oltre che in testi che registrano offerte. Come Nergal, inoltre, la dea era intimamente legata alla città di Kutha: l'inno bilingue a Nanaya (Reiner 1974) alla strofa XVI assimila Nanaya proprio a Mammītu dell'Emeslam di Kutha, sposa di Meslamtaea-Nergal. Mammītu è attestata, seppur sporadicamente, anche dall'età neo-babilonese a quella tardo-ellenistica, in testi che ne evidenziano il legame con Kutha e Babilonia. Anche per quest'epoca sono importanti le attestazioni onomastiche, in cui sembra potersi riconoscere anche l'interscambiabilità tra Mammītu e Laš, altra paredra di Nergal

⁶⁷⁹ Si veda l'hatreno *mymy* (Marcato 2018, 76).

⁶⁸⁰ Si veda inoltre Abudraham (2014, 71) per la discussione dell'ortografia e dell'etimologia del nome della Lilit e per l'indicazione di paralleli in coppe inedite.

(Müller-Kessler-Kessler 1999, 80-82). Particolarmente significativa è la menzione, in un diario astronomico del 168 a.C. (Sachs-Hunger 1989 n°-168 A v. 15'-18'), della presenza di due statue in materiali preziosi di Ammamītu (*Am-ma-mi-'-i-ta-a*) e Nergal nell'Esagila a Babilonia⁶⁸¹. La grafia riflette la pronuncia aramaica, attestata anche nei duplicati dello stesso testo in forme diverse ma accomunate da <'> protetica: B 14' [*Am-ma-m*]i-ta-a; C 7' *Am-mi-i-ta-a* (Müller-Kessler-Kessler 1999, 82; Müller-Kessler 2004, 55).

In mandaico si riscontra principalmente la medesima grafia ('/m'myt), mentre la forma m'myt è più rara (Müller-Kessler-Kessler 1999, 83). I due corpora più consistenti per le attestazioni mandaiche di Amamait sono gli amuleti in piombo e la letteratura religiosa.

Amamīt è menzionata nella lista di demoni dell'amuleto Leroy (Caquot 1972 r. 32'); nel parallelo DC 43 Aa:43 si ha 'styr' w'm'myt (ZHS n°41f, 138-142)⁶⁸². Come altri demoni, Amamīt si può celare per attaccare a sorpresa: 'mymyt 'tksy't b'srt' "Amamīt era nascosta nel timo" (BM 135791 Ia:32-33; Müller-Kessler-Kessler 1999, 83). Il passo ha un parallelo nel medesimo amuleto (Iib:24-26): byl 'tksy' btwm' šdy' <'tksy't> b'trnwlt' "Bēl era nascosto nell'aglio, Šadya era nascosta in una gallina" (Müller-Kessler 1998a, 86)⁶⁸³.

Nella letteratura religiosa, Amamīt è ugualmente legata a Ištar e altre divinità femminili come Dlibat. Come già visto, *Ginzā Yamīnā* I/1 27 = Lidzbarski 1925, 28 riporta per il secondo pianeta della serie "Il secondo è lo 'spirito santo', Ištar, detta Libat, Amamīt"; se ne veda la variante "il secondo è lo 'spirito santo', detto Dlibat, Ištar, Amamīt" (*Ginzā Yamīnā* II/1 51 = Lidzbarski 1925, 46). Amamīt è anche connessa all'ambito funerario in qualità di consorte del demone dell'oltretomba Zarta(na)i (*Ginzā Yamīnā* V/1 138 = Lidzbarski 1925, 154; Furlani 1948, 133); nel manoscritto DC 27a è anche "figlia di Qin", a sua volta attestata in *Ginzā Yamīnā* V/1 140 (Lidzbarski 1925, 155) come m'l'kt' m'r't d-hšwk' "la regina, signora dell'oscurità", moglie del demone dell'oltretomba Anatan (Müller-Kessler-Kessler 1999, 83).

Ištar può essere altresì assimilata ad altre dee, non testimoniate da questo passo ma da altri testi: con Mullissu, Nanay e Dlibat. Per l'assimilazione a Nanay e Dlibat si vedano i capp. 8.4.3. e 10.4.; seguono le attestazioni di Mulit/Mullissu.

⁶⁸¹ Il diario registra il furto delle parti preziose di queste statue e la seguente cattura e condanna al rogo dei colpevoli.

⁶⁸² Vi è un ulteriore parallelo in BM 135791 I (13Ab):1-28 (ZHS, 142).

⁶⁸³ Müller-Kessler (1998a) traduce 'tksy't al presente; si traduce all'imperfetto come in Müller-Kessler-Kessler (1999, 83).

9.3.4.5. *Ištar e Mullissu*

Mullissu è la forma neo-assira dell'accadico Mulliltum, teonimo attestato già alla fine del III mill. nell'onomastica e corrispondente alla sumerica Ninlil, paredra di Enlil e dea primigenia al pari del consorte. Alla forma neo-assira Mullissu si possono aggiungere Mullēšu, in nomi di persona assiri testimoniati in testi neo- e tardo-babilonesi, l'aramaico *mlš* nel trattato di Sefire (1A:8; Fitzmyer 1995) e la trascrizione Μύλιττα in Erodoto I 131 e 199 (Dalley 1979; Müller-Kessler-Kessler 1999, 70-71; Krebernik 1998-2001, 453). Il culto di Ninlil e delle divinità che le erano assimilate (Krebernik 1998-2001, 454-456) era molto presente nella Mesopotamia meridionale ed è provato dalla presenza di santuari nelle principali città (Ur, Nippur, Isin), ma anche in Assiria, ad Assur, Ninive e Arbela (Krebernik 1998-2001, 457-459).

Allen (2015, 177-188) riesamina le prove apportate da Meinhold (2009, 191-207) in relazione al rapporto molto stretto che intercorreva tra Ištar e Mullissu in età neo-assira. Mullissu infatti, al tempo di Esarhaddon e Assurbanipal, era legata a Ninive esattamente come Ištar, nello specifico nella sua forma quale Ištar di Ninive⁶⁸⁴. Meinhold (2009, 203) individua un graduale processo di assimilazione tra Ištar di Ninive e Mullissu, che si articolò parallelamente al trasferimento della capitale a Ninive. A partire dalla sua prima attestazione in un'iscrizione reale di Salmanassar I (XIII sec. a.C.) in cui è affiancata ad Aššur, Mullissu sarebbe stata progressivamente considerata la sposa del dio assiro per eccellenza. Il fenomeno sarebbe giunto a compimento già alla fine del XIII sec. con Tukulti-Ninurta I, dato che in un'iscrizione di questo sovrano Mullissu è "la grande moglie" di Aššur. La coppia Aššur-Mullissu avrebbe rispecchiato quella formata da Enlil e Ninlil in virtù delle identificazioni tra Aššur ed Enlil da una parte, e Mullissu e Ninlil dall'altra (Meinhold 2009, 192-193). Mullissu assunse già in età medio-assira gli attributi di Ištar, come i tratti guerrieri, e il processo sarebbe culminato con Sennacherib in una completa assimilazione tra le due. Sino alla fine dell'impero neo-assiro i teonimi Mullissu e Ištar sarebbero stati sostanzialmente equivalenti e la prima avrebbe assunto tutte le prerogative della seconda, anche quale paredra di Aššur (Meinhold 2009, 200-202; Allen 2015, 179-180).

A questa visione di ampio respiro di Meinhold, che considera l'ascesa di Mullissu nel pantheon un fenomeno che avrebbe interessato l'intero impero neo-assiro, si è recentemente contrapposta la discussione di Allen, che privilegia invece gli sviluppi locali dei culti. Allen (2015, 178) osserva innanzitutto che non si verificò mai una perfetta identificazione fra Aššur ed Enlil, che furono certamente progressivamente avvicinati l'uno all'altro ma rimasero pur sempre distinti. Dato

⁶⁸⁴ Si veda a questo proposito il compendio mistico citato in precedenza (*SAA* 3 39) in cui si descrive Ištar di Ninive affermando che "Le sue parti superiori sono Bēl; le sue parti inferiori sono Mullissu"; si veda anche la discussione sull'etimologia del teonimo Iššarbēl (9.2.3.).

che anche Mullissu non è regolarmente identificata nelle iscrizioni come la paredra di Aššur, Allen non reputa possibile ricostruire dei lineamenti dello sviluppo di questa coppia divina che siano validi per l'intera Assiria. I dati testuali confermano l'identificazione tra Ištar di Ninive e Mullissu, ma con delle differenze: laddove Ištar di Ninive era assimilata a Mullissu fino ad assumere talvolta anche il nome di “Mullissu di Ninive”, Mullissu non si sovrappose completamente a Ištar, ma le sue prerogative rimasero legate al suo ruolo di paredra del capo del pantheon assiro (Allen 2015, 182). Oltre a Ninive, anche ad Arbela ebbe luogo un'assimilazione locale tra Mullissu e Ištar (di Arbela), benché meno attestata e più incerta (Meinhold 2006, 206; Allen 2015, 183). L'assimilazione di Mullissu e Ištar di Ninive, da un lato, e Ištar di Arbela, dall'altro, non può essere considerata un fenomeno unitario, dato che ciascuna delle due forme locali di Ištar identificate con Mullissu mantenne la propria identità. Il numero preponderante di attestazioni di Ištar di Ninive testimonia inoltre la superiorità di Ninive su Arbela, malgrado il grande prestigio della seconda quale sede profetica (Allen 2015, 183-188). Un altro aspetto è che col teonimo Mullissu in certe occasioni si intendesse non la dea in sé, quanto piuttosto un epiteto che, al pari di ‘signora’ o ‘regina’ poteva designare Ištar di Ninive o di Arbela (Allen 2015, 199).

La complessità di queste assimilazioni ha un'eco nei materiali mandaici che attestano la presenza di Mullissu, in mandaico Mulit (*mwlyt*). Oltre all'attestazione nel manoscritto DC 43A: 95 e 137 (Drower-Macuch 1963, 261; Müller-Kessler-Kessler 1999, 71), tuttora inedita, importanti elementi si trovano ancora una volta in BM 132947+ e in testi correlati. Come già visto, la coppa Segal 2000 n°107M:20' reca [...] ‘*str*’ ‘*d-*’ ‘*l pr*’ ‘*t y*’ ‘*tb*’ ‘*wmwlyt qr*’ ‘*t lnpš*’ “[...] Ištar che dimora sull’Eufrate e si chiama Mulit”, un’espressione che ricorre anche, pur in forma parzialmente corrotta, in BM 132947+:234’-236’: ‘*s[tr*’ ‘*d-*’ ‘*l pr*’ ‘*t y*’ ‘*tyb*’ ‘*d-m*’ ‘*wly*’ ‘*t* [...]’ (Müller-Kessler 1999a, 207; Müller-Kessler-Kessler 1999, 71).

Sempre in BM 132947+:155’-156’ si legge ‘*syr*’ ‘*str*’ ‘*trbwš*’ ‘*<n>y*’ ‘*wmwlyt d-nh*’ ‘*r km*’ ‘*r*’ “Legate Ištar-Tarbušnita e Mulit del fiume Kmar”. Come anticipato, non è certo se si debba interpretare Tarbušnita come una *nisbe*, da cui “la Ištar di Tarbuš”, o se esso sia piuttosto il nome di un altro demone femminile soggetto ad assimilazione. Tarbušnita è un demone isolato nella lista dell’amuleto Leroy (Caquot 1972 r. 34’), benché faccia parte di una serie di demoni femminili (r. 30’-35’) ⁶⁸⁵. Il parallelo DC 43Aa (*ZHS* n°41f:43-44) presenta una forma corrotta dello stesso passo: ‘*syr*’ ‘*t’rbwšn*’ ‘*yt*’ ‘*lwt*’, emendata in *ZHS* in ‘*syr*’ ‘*t’rbwšn*’ ‘*yt*’ ‘*<w>*’ ‘*{lwt}*’ ‘*<mwlyt>*’ ⁶⁸⁶. La coppia

⁶⁸⁵ (...) w ‘*syr*’ ‘*nn*’ ‘*y wš*’ ‘*dy*’ w ‘*syr*’ ‘*str*’ w ‘*syr*’ ‘*m*’ ‘*myt*’ ‘*{m*’ ‘*myt}*’ ‘*syr*’ ‘*trbwšnyt*’ w ‘*syr*’ ‘*mwlyt*’ (...) “... Legate Nanay e Šadya, legata Ištar, legata Amamīt, legata Tarbušnita, legata Mulit ...”.

⁶⁸⁶ Nello stesso incantesimo, Tarbušn(a)ita ricorre anche alle righe 95 e 137 (Drower-Macuch 1963, 481).

formata da Tarbušnita e Mulit ricorre anche nell'amuleto inedito BM 135791 Ib (Müller-Kessler-Kessler 1999, 71-72; 83-84). Infine, Tarbušnita è attestata nel München-Bleirolle (I v. b:1-7) assieme a demoni di origine principalmente iranica (ZHS, 142). Müller-Kessler (2004, 56 e nota 41) suggerisce cautamente che Tarbušnita possa essere una forma di Š/Zarpanitu, consorte di Marduk/Bēl a Babilonia e ben attestata in età seleucide. Se dal punto di vista culturale questa identificazione è plausibile, vi sono difficoltà linguistiche, come riconosce la studiosa: il passaggio [š] accadica > [t] aramaica, con [t] successivamente divenuta [t] forse in virtù della perdita della distinzione fra fonemi enfatici e i corrispondenti non enfatici, come anche [b] accadica > [p] aramaica possono essere plausibili, ma resterebbe comunque irrisolta la presenza di <š>⁶⁸⁷.

Le attestazioni di Mulit in liste di demoni che hanno il loro *Sitz im Leben* nella Babilonia tardo-arsacide o della prima età sasanide provano la continuità della presenza di Mullissu nel panorama religioso della Mesopotamia centro-meridionale. Già la discussione linguistica delle attestazioni della dea Mullissu quale Mullēšu e Μύλιττα in Erodoto (I 131; 199) ha sottolineato che gli informatori babilonesi dello storiografo greco dovevano ricorrere alla pronuncia babilonese del teonimo (Dalley 1979)⁶⁸⁸. La presenza di importanti santuari della dea Ninlil nei principali centri della Mesopotamia meridionale, quali Nippur e Kiš, conferma il radicamento del culto anche in Babilonia (Krebernik 1998-2001, 457-459; Müller-Kessler-Kessler 1999, 72; Müller-Kessler 2004, 55). Al contrario, dalla Assur arsacide non sono note attestazioni di Mullissu, mentre la paredra del dio eponimo è costantemente Serū.

⁶⁸⁷ Per l'attestazione di Nabû e Mulit nella coppa in grafia quadrata Segal 2000 n°036A:9-10 si veda invece il cap. 7.3.

⁶⁸⁸ Dalley sottolinea che la forma babilonese Mullēšu dipende dall'adozione in babilonese del teonimo assiro Mullissu, in quanto per una forma puramente babilonese ci si aspetterebbe *Mulliltu. Dalla grafia assira con <s> si passò a quella babilonese con <š>, prova della presenza di un fonema interdendale /t/ trascritto <τ> in greco.

10. Uomini e culti in movimento

Terminata l'esposizione dei casi di studio sulle principali divinità, il presente capitolo si concentra su altri casi relativi ai contatti tra la Mesopotamia settentrionale e quella centro-meridionale nelle epoche in questione. Tre di questi casi (il ritorno del culto di Aššur ad Assur in età post-imperiale; gli elementi religiosi babilonesi a Hatra; la memoria di Hatra e di alcune divinità del suo pantheon in testi magici mandaici) danno conto di una differente dinamica del contatto, trattandosi di epoche, corpora e culti differenti, ma in ognuno di questi si può riconoscere un elemento comune: la dipendenza del contatto stesso dalla mobilità di chi pratica il culto. Naturalmente né i culti né tali occasioni di contatto esistono in astratto ma sono dipendenti da chi li pratica, ed è lo spostamento di uomini a determinare anche lo spostamento delle divinità da un'area all'altra. Questo aspetto è già stato analizzato a più riprese in riferimento al Vicino Oriente antico⁶⁸⁹, ma non sembra essere stato adeguatamente indagato per quanto riguarda l'epoca arsacide e sasanide, e soprattutto i materiali epigrafici analizzati nel presente lavoro.

Un importante contributo in questo senso si deve a Westenholz (2013), che ha analizzato l'importanza delle vie commerciali nella diffusione dei simboli della dea Nanaya dalla Mesopotamia all'Asia Centrale⁶⁹⁰. Posto che solo una minima parte della popolazione aveva accesso alle fonti scritte, e specialmente alla letteratura religiosa elaborata in ambito templare, Westenholz individua nella cultura materiale il canale di trasmissione privilegiato per i simboli di Nanaya e quindi anche per il suo culto. Lo studio assegna una notevole importanza al rinvenimento di matrici per piccoli gioielli metallici, che probabilmente erano utilizzate da artigiani itineranti (Westenholz 2013, 177), e al ruolo delle monete nella diffusione dell'iconografia della dea (Westenholz 2013, 170-171; 195), così individuando la costante mobilità di mercanti e artigiani come il fattore determinante per la diffusione di elementi iconografici e religiosi, che venivano variamente assimilati e, a seconda dei casi, reinterpretati dalle singole culture.

Ritornando alle fonti esaminate in questa sede, esse permettono di distinguere diversi tipi di mobilità di individui: il caso della Assur post-imperiale è emblematico per studiare il ritorno di una comunità precedentemente deportata o rifugiata, seguito dalla restaurazione del culto del dio eponimo; gli elementi religiosi babilonesi a Hatra potrebbero indicare il reinsediamento di gruppi nomadi arabi acculturati in senso babilonese, in seguito alle mutate condizioni socio-politiche nella Babilonia stessa; la deportazione di abitanti di Hatra o centri vicini, in seguito alla conquista

⁶⁸⁹ Si vedano ad esempio i numerosi studi sul 'periodo internazionale' alla fine dell'età del bronzo, o le riflessioni sulla Siro-Palestina dell'età del bronzo e del ferro, ma dalla portata teorica ben più vasta, di Liverani (1983, 512-515).

⁶⁹⁰ Si veda il cap. 8.1.

sasanide della Mesopotamia settentrionale, determinò il contatto da parte dei Mandei con il pantheon nord-mesopotamico; un quarto caso presenta invece un fenomeno parzialmente diverso: l'apparente condivisione di alcuni tratti caratteristici per divinità femminili quali Ištar, Nanaya e Dlibat tra il periodo arsacide e sasanide. I quattro casi appena accennati sono ulteriori conferme al fatto che Assur, Hatra e la comunità mandaica non costituivano delle realtà a sé stanti e isolate, per quanto fiorenti, ma comunità capaci di un proficuo dialogo con altre realtà culturali e aree geografiche.

10.1. Ritorno: la Assur post-imperiale e arsacide

All'evidente continuità dei culti che si osserva tra la Assur della fase imperiale neo-assira e quella di età arsacide, testimoniata dalla topografia sacra, dal pantheon e dal calendario cultuale, si è fatto cenno nei capitoli precedenti⁶⁹¹. L'intero fenomeno è stato considerato da Dirven (2014, 214-215) paradigmatico per comprendere il ruolo della religiosità popolare nella sopravvivenza del pantheon e della pratica culturale anche al di fuori di un contesto templare. Assur, dopo le fasi post-imperiale ed ellenistica, contrassegnate da una visibile contrazione dell'insediamento, fu protagonista di una nuova e inedita fioritura come centro provinciale assoggettato a Hatra e vide la ricostruzione su scala monumentale dell'area sacra ad Assor e Serū. L'annientamento della complessa struttura cultuale ufficiale nel 614 a.C., secondo Dirven, implica che il culto sarebbe sopravvissuto per secoli a livello popolare, senza essere legato a un'istituzione ufficiale.

Un'interpretazione che impone di rivedere l'intera questione della continuità dei culti nella Assur arsacide è stata offerta da K. Radner, la quale prende le mosse dalla constatazione che la natura stessa del culto imperiale di Aššur ne consentì la sopravvivenza anche dopo il crollo dell'entità statale cui era indissolubilmente legato (Radner 2017, 79). Benché il solo santuario di Aššur in età imperiale fosse quello della capitale, l'Ešarra, la presenza del dio era diffusa capillarmente in tutto il territorio assiro secondo due modalità privilegiate: la partecipazione dell'intero paese al banchetto divino celebrato ad Assur e la presenza in tutte le province di tavolette con apposto il sigillo di Aššur, segno visibile del dio.

Il banchetto offerto quotidianamente al dio nel suo santuario era un rito complesso che si articolava su più livelli (Ermidoro 2015, 127-129; Radner 2017, 78-79). Il cibo era preparato con alimenti raccolti nel tempio e lavorati nelle cucine del tempio stesso da personale in condizione di purità rituale. I fruitori del banchetto nel santuario di Aššur erano innanzitutto il re, in qualità di

⁶⁹¹ Si vedano i capp. 2.1.2.4. e 5.

rappresentante del dio sulla terra, la sua famiglia, e il personale templare che aveva garantito il corretto svolgimento del rituale. A questa cerchia di fruitori *in loco* se ne univa un'altra, diffusa sul territorio assiro a distanza variabile da Assur, ma la cui partecipazione al banchetto era altrettanto fondamentale, ossia i diversi individui soggetti al dominio assiro nelle diverse province. Ogni provincia partecipava all'allestimento del banchetto con l'invio di beni alimentari, lavorati o meno, che non dovevano essere necessariamente rari o non disponibili in Assiria, ma potevano anche essere orzo, pane o altri generi alimentari estremamente diffusi. L'aspetto più importante dell'invio ad Assur del bene alimentare era infatti l'invio stesso, che comportava di conseguenza la partecipazione della provincia, soggetta al potere del dio e del sovrano, alla celebrazione in onore del dio e del re suo rappresentante. Una volta preparato il pasto e terminato il rituale, gli avanzi erano redistribuiti anche tra le province che avevano contribuito al suo allestimento. La partecipazione al banchetto divino nella sua intera articolazione, dalla fornitura della materia prima al consumo delle pietanze, era un privilegio che allo stesso tempo rafforzava i legami col cuore del paese e ribadiva il controllo assiro sulle diverse aree assoggettate.

La presenza del dio in territori lontani dal suo santuario si concretizzava anche mediante l'esposizione di tavolette che ne recavano il sigillo, considerato esso stesso una sua tangibile manifestazione (Radner 2017, 80-81). La recente scoperta a Tell Tayinat, l'antica capitale provinciale Kullania, di una copia dell'*adê* imposto da Esarhaddon, in occasione della nomina di Assurbanipal a principe ereditario, si è rivelata determinante. La tavoletta, redatta in modo da poter essere letta senza bisogno di capovolgerla, come invece accadeva solitamente, era conservata in un sacello, dov'era presumibilmente esposta su un podio. L'esposizione della copia dell'*adê* non aveva solo lo scopo di rendere visibile il documento (giuramento di fedeltà per i sottoposti assiri e patto di vassallaggio per i sovrani stranieri) ma rendeva anche tangibile la presenza del dio supremo assiro grazie alla sua manifestazione mediante il sigillo. Che le tavolette fossero visibili anche nelle diverse province, oltre che nel tempio di Nabû a Kalḫu dove il patto venne stipulato, è testimoniato dal contesto di ritrovamento dell'esemplare di Tell Tayinat e da una clausola dell'*adê* stesso che fa esplicitamente riferimento alla presenza del dio Aššur dinanzi ai contraenti e fedeli (Fales 2013, 98-100 e nota 24).

A partire da queste premesse, Radner (2017, 83-84) identifica le radici della continuità del culto di Aššur (Assor) in età arsacide nella presenza in Mesopotamia meridionale, alla metà del VI sec. a.C., di una comunità assira. Alcuni testi amministrativi riportanti offerte a vari santuari di Uruk registrano infatti la presenza, tra le istituzioni templari cittadine, di un tempio di Aššur; a questi documenti se ne aggiunge un altro che elenca i membri del personale templare, di cui colpiscono i

nomi teofori, spesso composti con Aššur, e che in due casi presentano tratti morfologici assiri anziché babilonesi (Beaulieu 1997, 57-61). Questi sporadici testi tratteggiano il profilo di una comunità assira insediata a Uruk che continuava a raccogliersi attorno alla venerazione del dio assiro per eccellenza, ancora una volta connotata da offerte alimentari quotidiane; l'espressione "nativi della città di Assur" alla fine dell'elenco del personale del tempio testimonia che la comunità fosse percepita come distinta dal restante contesto babilonese, ma anche che la presenza del culto di Aššur, ben integrato nel panorama templare cittadino, non rappresentasse motivo di tensione (Radner 2017, 83-84). Beaulieu (1997, 64-65) ha proposto che la comunità ritratta in questo testo fosse composta dai discendenti di assiri insediatisi a Uruk nel VII sec.; Radner (2017, 84) invece osserva che in età imperiale non sarebbe stato possibile fondare un altro santuario di Aššur, in quanto esso si sarebbe posto in concorrenza con quello della capitale, per cui il tempio di Uruk deve essere datato successivamente alla caduta di Assur e, di conseguenza, la comunità assira che vi gravitava attorno doveva essere composta di rifugiati o deportati. Non vi sono elementi che provino che questo culto fosse attivamente sostenuto dalla casa reale neo-babilonese, per cui è plausibile che fosse interamente gestito dalla comunità stessa, che vi trovava un forte elemento coesivo e identitario, espresso anche mediante l'onomastica.

Il ritorno in Assiria, dopo una settantina d'anni di permanenza in Babilonia, fu permesso da Ciro il Grande nel 538 a.C., come testimonia il celebre Cilindro. Presumibilmente dopo la fabbricazione di immagini cultuali appropriate (Radner 2017, 85), la comunità ritornò ad Assur in tempi brevi e ricostruì un tempio nell'area sacra del dio, che Radner identifica col cosiddetto Tempio A⁶⁹². Il tempio sorge in corrispondenza dell'antico ingresso all'area sacra e presenta una caratteristica pianta babilonese a T (Andrae-Lenzen 1933, 71-72 e Taf. 24)⁶⁹³. Basandosi sugli studi condotti da P. Miglus sulla documentazione di scavo di W. Andrae, la studiosa colloca il Tempio A in una prospettiva storica e culturale più corretta. L'edificio è effettivamente una costruzione di impianto neo-babilonese, come testimoniano i resti architettonici. Esso però non venne costruito dai "conquistatori", per citare l'espressione usata da Andrae e Lenzen, bensì dalla comunità assira precedentemente stanziata in Babilonia, e forse proprio dalla stessa di Uruk. Il Tempio A divenne il nuovo santuario del dio Aššur, un vero e proprio "Secondo Tempio" nelle parole della studiosa, e il punto di riferimento per la rifondazione della comunità assira nella città assira per eccellenza. L'edificazione del Tempio A nel VI sec. a.C. fu intesa in un'ottica di piena continuità con le dinamiche cultuali di età imperiale, per cui i fedeli accedevano all'area sacra dal medesimo punto

⁶⁹² L'ipotesi è stata formulata in modo indipendente ma non sviluppata ulteriormente da Hauser (2017, 232), che per il Tempio A propone: "*It is difficult to date (...) But it could also coincide with a revival of the city at the time when the statue of the god Assur was returned from Babylon by Cyrus*".

⁶⁹³ Le diverse proposte di datazione di questo edificio sono già state illustrate nel cap. 2.1.2.2.

deputato a questa funzione nei secoli precedenti (Radner 2017, 88). Inoltre, nel tempio furono raccolti testi pertinenti all'intera storia imperale assira e al culto di Aššur, una vera e propria summa della storia politica, religiosa e identitaria assira: iscrizioni reali, decreti di vari sovrani, letteratura religiosa e prescrizioni rituali, provenienti da vari palazzi di Assur e da altri centri del regno. Il ricollocamento di questi testi nel Tempio A dipese probabilmente dal recupero di un singolo archivio conservato in un ambiente del santuario neo-assiro ormai in rovina, ma non è chiaro se ciò sia stato l'esito di un'operazione apposita o se non sia stato piuttosto dovuto a un rinvenimento casuale. Ciò che è invece incontrovertibile è che il recupero di questi testi fu determinante per il rafforzamento di una coscienza identitaria della comunità tornata ad Assur (Miglus 2000, 92; Radner 2017, 88-89). I testi furono successivamente inglobati nella struttura stessa del santuario: ciò si verificò presumibilmente quando la comunità perse la capacità di leggere il cuneiforme o quando questo fu definitivamente sostituito dall'uso dell'aramaico su supporto deperibile, ma le tavolette non persero di valore, in quanto portatrici della presenza fisica del dio grazie alla presenza del sigillo di Aššur (Radner 2017, 90). Queste dinamiche testimoniano in modo eloquente che la rioccupazione del sito nel periodo achemenide, benché su scala ridotta, fu caratterizzata da una notevole vivacità culturale, incentrata sulla ripresa attiva del culto di Assur e sulla perpetuazione della memoria dei culti di età imperiale. Come ipotizza Radner (2017, 77), proprio dalla presenza del Tempio A dipesero la vitalità e la continuità del culto di Assur, cui seguirono in età arsacide la rifondazione del grande complesso templare e la pratica del culto del dio cittadino su scala monumentale. Con l'enorme sviluppo del santuario arsacide, il Tempio A abbandonò la sua funzione originaria e fu riconvertito in un sacello d'ingresso all'area sacra, ospitando un'effigie di Eracle/Nergol nelle vesti di protettore⁶⁹⁴.

10.2. Migrazione? Hatra, il Sagil e gli Arabi

Le numerose tracce dell'eredità religiosa mesopotamica più antica riscontrabili a Hatra sono considerate di derivazione più marcatamente babilonese che assira (Dirven 2014, 219). A Hatra non vi è infatti alcuna attestazione del culto di Assur e Serū, e anche la presenza del primo nell'onomastica è molto limitata (Marcato 2018, 167-168). Si deve tenere presente che si tratta di due realtà regionali distinte, i cui tratti caratteristici dipendono dalle diverse dinamiche che portarono al loro sviluppo: Assur è una città millenaria, in cui la continuità dei culti fu garantita dal

⁶⁹⁴ Si veda il cap. 6.3, anche per la proposta, avanzata in alcuni studi, di legare la stessa fondazione del Tempio A al culto di Nergal.

ritorno di una comunità assira espatriata ma dal forte senso identitario, mentre Hatra, città di nuova fondazione, non presenta un background storico-religioso paragonabile ed è probabile che sia nata come insediamento di carattere stagionale e che il primo nucleo dell'abitato sia gradualmente sorto dal IV sec. a.C.

I tratti babilonesi più rilevanti nel panorama religioso hatreno si riscontrano nella caratterizzazione del dio principale, Maren/Šamš, e consistono nell'assunzione dell'epiteto Bēl e nel nome Sagil (*sgyl*) dato al suo santuario. La natura mesopotamica del dio solare è determinata dalla grafia del nome, anche se il suo culto era molto frequente fra le popolazioni nomadi identificate come Arabi (Altheim 1966; Drijvers 1977, 828-833). A più riprese si è fatto riferimento specialmente al Sagil proprio quale caso emblematico di influenza babilonese a Hatra (recentemente Dirven 2014, 219). Come visto nel cap. 4.1.3., un ulteriore elemento pienamente babilonese è il nome di un suo ambiente minore, la 'Casa della gioia', che è opportuno connettere all'omonimo sacello dell'Esagila babilonese più che al tempio di Sīn a Harran. L'attestazione di questo nome dato all'ambiente templare offre un diretto richiamo alla dimensione culturale babilonese e può essere considerato a ragione una diretta influenza⁶⁹⁵.

George (1999, 74) ha esaminato il ruolo dell'Esagila di Babilonia come archetipo di svariati santuari nel I mill. a.C.: l'Ezida di Borsippa, l'Ebabbar di Sippar, e forse il "duplice" tempio neo-babilonese di Tell Ingharra-Ḫursagkalamma. I santuari presentano tratti architettonici comuni di tipo nord-babilonese, ossia l'utilizzo di ampie corti e di una cella preceduta da una o due sale larghe. Il vero valore archetipico del santuario risiedeva però nella connotazione del tempio stesso: il tempio di Marduk era la residenza del dio, sede del suo potere sull'universo e luogo in cui gli uomini e gli altri dei del pantheon gli tributavano omaggio (George 1992, 296-297; 1999, 67-68). Esattamente come Babilonia è il luogo in cui si raccolgono tutti gli dei, come viene celebrato nell'*Enūma eliš* (George 1999, 70), anche il Sagil, e in senso esteso il Temenos, di Hatra è il luogo in cui convergono tutti i culti della città. È già stato rilevato che le divinità venerate nel Temenos sono attestate anche nei Templi minori, mentre il contrario non è sempre attestato (Kaizer 2000b, 231; Dirven 2008, 233); inoltre, il Temenos hatreno è l'espressione più palese del programma politico-religioso promosso dai regnanti, in cui convergevano sia i culti e i gruppi che componevano il tessuto sociale della città, sia – a livello sovraregionale – un consistente flusso di pellegrini e una rete di rapporti politici e diplomatici che possiamo ipotizzare molto articolata. Si potrebbe altresì

⁶⁹⁵ Dal santuario non provengono altri testi che indichino se a Hatra fosse invalsa la pratica di dare agli ambienti del tempio di Šamš dei nomi che richiamassero sacelli dell'Esagila babilonese. Si deve altresì considerare che non vi sono dati che testimonino una piena consapevolezza di questo legame da parte degli abitanti di Hatra. Il nome 'Casa della Gioia', all'epoca della redazione di H 107, potrebbe aver fatto parte del lessico hatreno come un'espressione fissa e ormai consolidata da secoli.

ipotizzare che la ristrutturazione del pantheon cittadino che portò alla costituzione della Triade sia stata operata congiuntamente a una ridefinizione del sistema cultuale ispirata al modello dell'Esagila, fulcro della vita cultuale e della concezione cosmologica e del pantheon babilonese.

A questo proposito, Jakubiak (2014a) ha recentemente avanzato l'idea che la cultura religiosa hatrena si sarebbe volutamente ricollegata al modello babilonese, riprendendone i tratti caratterizzanti e proponendosi come nuova Babilonia. Lo studioso presenta una tavola sinottica (Jakubiak 2014a, 197) per dimostrare la consequenzialità che intercorrerebbe tra le ultime attestazioni note di Babilonia, segnata da ripetuti assedi e una progressiva decadenza, e la fioritura di Hatra. L'approccio si riallaccia al modello della memoria culturale di J. Assmann, ma è necessario considerare con grande cautela tale lettura e sottolineare come il materiale di cui al momento si dispone non si presti ancora a un'analisi complessiva di tale portata. È inoltre inevitabile osservare come l'approccio di Jakubiak risulti quantomeno semplicistico: l'articolazione del panorama religioso hatreno non può essere ricondotta semplicemente alla volontà da parte del potere centrale di ridare vitalità a culti in decadenza allo scopo di legittimare Hatra come nuova Babilonia e quindi garantire alla città potere e prestigio. Sostenere che *“at a certain point in time, the old deities known from immemorial Babylonian tradition reappeared in the pantheon of Hatra. These ‘forgotten’ deities were adopted by the Aramaic-speaking tribes”* (Jakubiak 2014a, 193) dà luogo a una ricostruzione che non tiene conto della continuità dei culti e della complessità delle dinamiche della loro trasmissione e rielaborazione. È infatti molto problematico immaginare che la fondazione di Hatra abbia coinciso col recupero volontario di culti non più praticati nell'area, o con il loro arrivo da più a sud in un'area che fino a quel momento era priva di una propria fisionomia religiosa. Il nome stesso dato alla città, *ḥtr' dšmš* “recinto di Šamš”, indica che si trattava di un luogo posto sotto la protezione del dio solare mesopotamico. È plausibile che il nome non sia il risultato di speculazione teologica o della ridefinizione del pantheon che si vede, per esempio, nell'organizzazione della Triade, ma che il luogo fosse sacro al dio solare già prima della fioritura della città monumentale. È probabile che Šamaš, poi Šamš, fosse un *numen loci* al pari di Aššur per la città omonima (Lambert 1983, 85-86); il primo Temenos, di cui la missione archeologica italiana ha rinvenuto alcune tracce, è datato indicativamente tra il I sec. a.C. e il I d.C. e non ha restituito iscrizioni o prove iconografiche del culto che vi era praticato (Venco Ricciardi-Peruzzetto 2013, 88-89), ma è presumibile che fosse già dedicato al dio solare protettore del luogo e dei suoi abitanti.

È tuttavia chiaro che il nome Sagil dato al principale santuario hatreno è un'influenza, se non una diretta emanazione da parte di Babilonia e un riflesso del suo prestigio culturale. Dirven (2014, 219 nota 88) ipotizza una possibile connessione tra la presenza di questo culto babilonese a Hatra e la

presenza altrettanto forte dei gruppi tribali. La studiosa propone che l'arrivo di tribù arabe a Hatra attorno al I sec. a.C., un fatto considerato determinante per la fondazione della città e il suo successivo sviluppo monumentale, possa essere connesso alla politica di dura repressione attuata dai sovrani arsacidi nei confronti dei gruppi tribali arabi stanziati nella Mesopotamia centrale e meridionale, che avrebbe spinto questi gruppi a insediarsi in aree dove il controllo statale fosse meno forte. Le sezioni storiche dei Diari astronomici attestano con relativa frequenza la presenza di Arabi tra il 130 e il 105 a.C.⁶⁹⁶. Le attestazioni più significative si riscontrano nei diari: n°124A r. 8' e v. 5' (anno 187, 125/4 a.C.), che riferisce un violento attacco alle mura di Babilonia, e r. 8', una possibile consegna di doni diplomatici ai capi di questi gruppi tribali (NIG₂-BA *ana* ^{LU₂}*ar-ba-a-a i-qiš-šu-u₂* "essi – soggetto ignoto – diedero doni agli Arabi"); n°122D v. 9' (anno 189, 123/2 a.C.), sul possibile coinvolgimento di tribù arabe in un'operazione di assedio contro Babilonia; n°118A r. A22 (anno 193, 119/8 a.C.), su una possibile ritirata degli Arabi dall'area circostante Babilonia, e r. A22', con la menzione di nuovi attacchi e saccheggi; n°111B v. 11'-12' (anno 200, 112/1 a.C.), che attesta un contrattacco con esito positivo; n°105A v. 22'-23' (anno 206, 106/5 a.C.), in cui si registrano degli spostamenti di Arabi nella zona circostante Seleucia. Il periodo per il regno arsacide fu contraddistinto da una situazione politica di generale instabilità dovuta a crisi interne e conflitti con le potenze confinanti; queste attestazioni arricchiscono il quadro di crisi generale con notizie di razzie, saccheggi e disordini cui spesso faceva fronte un'azione repressiva molto dura (Del Monte 1997, 133-162; Beaulieu 2013, 49-51; Pirngruber 2016, 347-350). La possibilità che almeno alcuni di questi gruppi tribali si fossero progressivamente insediati nella Mesopotamia settentrionale e vi avessero trasferito al contempo elementi assimilati dalla cultura babilonese merita di essere considerata.

In riferimento a questa ipotesi, potrebbe risultare opportuno valutare anche le attestazioni hatrene del culto di Nanaya, dea che nella Babilonia tarda godette di immensa popolarità e che a Hatra è particolarmente legata al gruppo tribale dei Bani Taym-Nay (Marcato 2016b, 145). Questi sono attestati in H 463 e 464, iscrizioni che celebrano la fondazione del Tempio XIV⁶⁹⁷. In particolare, se si ripercorre la genealogia del fondatore 'Eqabay e si considera una durata media di circa 20 o 25 anni per ciascuna generazione, partendo dall'anno di fondazione del santuario (100/1 d.C.) si può stabilire che Beššūn e Tuqūn, rispettivamente trisavolo e quadrisavolo del fondatore, vissero indicativamente nella seconda metà del I sec. a.C. I due, inoltre, portano nomi accadici attestati nella seconda metà del I mill., il che potrebbe connetterli con la Mesopotamia centrale⁶⁹⁸.

⁶⁹⁶ Per una lista completa delle attestazioni si veda Pirngruber (2016, 348-349).

⁶⁹⁷ Si veda il cap. 8.2.

⁶⁹⁸ Questi nomi, tuttavia, non sono mai connessi a gruppi tribali definiti "Arabi" (Zadok 2013).

Allo stesso tempo, però, due nomi di persona indicano un peculiare legame tra questo teonimo mesopotamico e termini arabi: *tmny* “Servo di Nanaya”, il nome del gruppo tribale in questione (Marcato 2016a, 350; 2018, 133-134), e *rp'nnny* “Esaltazione di Nanaya” (Marcato 2018, 120). Seguendo l’ipotesi di Dirven, è quindi possibile che alcuni gruppi arabi siano andati soggetti a un processo di acculturazione in senso babilonese durante la loro permanenza nella Mesopotamia centro-meridionale e che abbiano portato con sé questi elementi nella loro migrazione a nord. Va però detto che il modello proposto è puramente ipotetico: certo è ben nota la mobilità di questi gruppi e non è escluso un fenomeno di loro acculturazione babilonese, ma il vuoto documentario che separa le ultime attestazioni di queste tribù nei testi cuneiformi e le testimonianze archeologiche ed epigrafiche relative alla fioritura della città di Hatra a partire dal I sec. d.C., e soprattutto l’assenza di documentazione archeologica al riguardo, non consentono di proporlo con maggiore incisività (Dirven 2014, 219 nota 88).

A margine di questa discussione, si può osservare che, nel caso in cui Marten effettivamente condividesse un numero consistente di caratteristiche con Allāt, o che si trattasse addirittura della stessa dea⁶⁹⁹, il culto di una dea Allāt di origine araba ma che presentava tratti assimilati dal contesto babilonese avrebbe potuto essere praticato da gruppi tribali stanziati nella Mesopotamia centrale e meridionale nella seconda metà del I mill. a.C. e definiti “arabi” nei Diari astronomici. Nel caso in cui la fondazione e lo sviluppo di Hatra abbiano ricevuto un impulso fondamentale da gruppi tribali provenienti dalla Babilonia, nuovi rinvenimenti in questo senso potrebbero testimoniare l’assimilazione di elementi culturali babilonesi da parte di questi gruppi e l’interazione tra un culto di origine tribale ed elementi provenienti dall’ambiente templare urbano.

10.3. Deportazione: i culti nord-mesopotamici nei testi magici mandaici

L’esame di un secondo caso di contatti tra Hatra e la Mesopotamia centro-meridionale prende le mosse dalla sua memoria, svariati secoli dopo la sua caduta, nei testi magici mandaici, e specialmente nella lista di demoni della coppa Levene-Bohak 2012. Come anticipato⁷⁰⁰, la coppa fornisce attestazioni molto precise riguardo a Hatra e a parte del suo pantheon all’interno di una lista di demoni tipicamente mandaica, confluita però in una coppa in grafia quadrata che unisce parti in SLBA e in aramaico babilonese di koinè. Nella lista è riconoscibile un paragrafo che raduna demoni di origine nord-mesopotamica, citando culti hatreni assieme ad altri di aree limitrofe. Per

⁶⁹⁹ Si veda il cap. 4.3.

⁷⁰⁰ Si vedano i capp. 3.3., 4.2.2.2. e 9.3.2.

meglio contestualizzare questo paragrafo, e in preparazione alla sua analisi, si descrive di seguito in sintesi la struttura del testo⁷⁰¹.

| Paragrafi | Contenuto | |
|---|---|--|
| A I-III (Levene-Bohak 2012 par. A) | Introduzione che afferisce alle comunità ebraiche babilonesi. Si invoca benessere per Khwaraq figlio di Afrididay “Con la forza della parola del Dio vivente e stabilito YH”. La struttura tripartita (I, II, III) corrisponde a varietà aramaiche diverse. | |
| B I-III (Levene-Bohak 2012 par. B) | Paragrafo che sembra unire espressioni mandaiche, ebraiche e <i>voces magicae</i> . Forse lo scriba rielaborò una sezione di andamento narrativo, inserendovi termini magici che non sembrano avere riscontri in aramaico né in ebraico, come anche almeno una citazione biblica. | |
| C (Levene-Bohak 2012 parr. C-G) | I | Sorta di introduzione ai successivi paragrafi della lista di demoni, in quanto vi vengono in parte riassunte le categorie di demoni da rendere innocui: Patikria, Istar e atti magici, “con la parola del Dio vivente e stabilito”. |
| | II | Sola menzione dei “Patikria maschili”. |
| | III | Elenco di Istar, non sempre identificabili e parzialmente commentate in Levene-Bohak (2012, 64-65). |
| | IV | Elencazione di vari demoni maschili; le “sette creature” potrebbero essere i pianeti. |
| | V | Elenco di demoni femminili, definiti perlopiù “madri”. |
| | VI | Demoni di area nord-mesopotamica e iranica; tra i toponimi si riconosce Hatra. |
| | VII | Sezione molto incerta, che consiste in una breve sequenza di attività magiche. Termina probabilmente con tre nomi di tribù di demoni, e il nome del cliente. |
| | VIII | Sezione altrettanto incerta, in cui però si riconoscono almeno due verbi all'imperativo e il nome del cliente. |
| | IX | Altra breve frase, stavolta posta a conclusione della lista. Si torna a fare riferimento al contesto ebraico, in quanto i demoni sono legati nel nome di YH. |
| | X | Altro breve elenco riassuntivo, organizzato secondo coppie di termini e con l'uso di parallelismi; vengono citati Patikria e Istar. Termina forse rivolgendosi direttamente a un demone: “tu (f.?) sei Patikra”, ma questa conclusione non è chiara. |
| D I-V (Levene-Bohak 2012 parr. H-K) | Conclusa la lista di demoni, il testo prosegue con una formula nota anche da altre coppe (Levene-Bohak 2012, 67-69). Questa è alla terza persona e auspica l'annientamento delle forze negative che affliggono Khwaraq figlio di Afrididay. Si possono riconoscere: una prima parte che descrive lo stato di queste forze negative (D I); un successivo augurio relativo al loro annientamento, chiuso dal nome del cliente (D II); D III è una breve sezione che riprende in parte D I ; D IV è una ripresa che inizia con l'avverbio “ancora” e indica nuovamente come le forze malvagie saranno neutralizzate; la formula si chiude (D V) con un'invocazione di vari nomi di Dio, ossia forme abbreviate del tetragramma, Adonai ed El Šaddai. | |
| E I-II (Levene-Bohak 2012 par. L) | Conclusione dell'incantesimo, alla seconda persona. La prima sezione (E I) si rivolge alle forze negative e riporta per l'ultima volta il nome del cliente; il testo si chiude (E II) con un'invocazione di vari nomi di Dio (ancora variazioni sul tetragramma, insieme a nomi o termini non chiari), seguita da una lista di angeli. | |

Tabella 12: Contenuto e scansione in paragrafi di Levene-Bohak 2012.

⁷⁰¹ Si veda l'Appendice (12.2.2.) per traslitterazione, traduzione, scansione in paragrafi (che varia da quella presentata nell'*editio princeps*) e commento linguistico. Il testo è stato presentato sinteticamente anche nel cap. 2.2.3.4.

Il paragrafo in questione è C VI, nel cuore della lista:

8. ... wmlkh
9. by mlyh w'yhm wbrt[^]h dbkyšt w'yhm rbh dlyb [l]yl^t wḫwr bryh ddnhyš brh d'ystr^r wnys ḫwr^yny w'ystr^r dlybn w'ystr^r ḫtr^r w'kzkyh/h wd[<]>^yhm dnykl^r yt
10. ^rh^hny b^wg wṭwm/s dḫtr^r wprwtyn ḫtr^r wšbwr ^wnbw wnyg wnyrg w'ystr^r d'qr^r 'zyry w'yhm dqwtyn^r w'ystr^r dby ntyd/rwny^r ...

8. "... il re
9. di Bī-Malīh; la madre e la figlia che sono a *kyšt*; la grande madre Dlib-Lilit; Ḫur figlio di Danḫiš, figlio di Ištar e Nis di Ḫurina; Ištar-Dliban; Ištar di Hatra; *w'kzkyh/h* e che è la madre di Nikkal (?);
10. *rhy'nhy* la Signora; *ṭwm/s* di Hatra; Frūṭīn di Hatra e Šābur; Nabû, Nig (?) e Nerig; Ištar di Aqra *'zyry*; la madre di *qwtyn*; Ištar di Bī-ntyd/rwny^r ..."

I demoni diagnostici per definire l'ambito geografico nord-mesopotamico del paragrafo sono:

- *mlkh by mlyh* "il re di Bī-Malīh": si tratta certamente di Nergal, attestato come "Nergol ... che dimora nella salina" nell'iscrizione hatrena di Sa'dīya, datata al 125 d.C.⁷⁰². Bī-Malīh è interpretato come un toponimo della regione di Mahoza nell'edizione del testo (Levene-Bohak 2012, 66), ma è preferibile attenersi a una traduzione letterale "luogo salato". L'attestazione offre un parallelo perfetto al Nergol "che dimora nella salina" di Sa'dīya e fa riferimento al legame del dio con contesti liminali e improduttivi. Non è noto se la connessione del teonimo con la salina rispecchi un culto locale o si tratti di un epiteto diffuso anche in altre aree, ma sinora non testimoniato da altre fonti.
- "Ištar di Hatra": come già rilevato (9.2.1.), a Hatra non vi sono attestazioni epigrafiche di questo culto, ma "Ištar di Hatra" ricorre anche nella "Grande lista di demoni" (Müller-Kessler 1999a, 199-202; 2004, 56 nota 37; Kessler 2008, 477).
- "*w'kzkyh/h* e che è la madre di Nikkal (?)": la sintassi è di incerta interpretazione⁷⁰³, ma si riconosce la dea Nikkal, consorte del dio Sīn, il cui culto fu ben radicato nell'area di Harran anche dopo la conquista islamica (Drijvers 1980, 122-145). Nel celebre passo della *Doctrina Addai* (ante V sec.) in cui l'apostolo si scaglia contro i culti pagani della città (Desreumaux 1993 §50), tra le divinità principali di Harran è attestata anche Bat-Nikkal, la "figlia di Nikkal", certamente un riferimento a Ištar nella sua manifestazione come pianeta Venere (Drijvers 1980, 143; Green 1992, 59).
- "*ṭwm/s* di Hatra": nel pantheon di Hatra non è attestato alcun Ṭum o Ṭus. Ṭāwūs Malka, il "Re Pavone", è l'autore della Torah secondo una leggenda mandea (Drower 1937a, 258); il

⁷⁰² Si veda il cap. 6.2.3.

⁷⁰³ Si veda l'Appendice (12.2.2.).

Pavone è anche attestato nel *Libro di Giovanni* (Lidzbarski 1915, 240-241), dove ha una caratterizzazione molto simile a quella dell'Angelo Pavone degli Yazidi (Furlani 1948, 135 nota 10). Una delle aree di maggior diffusione dello yazidismo è effettivamente il massiccio del Sinjar, a nord di Hatra; tuttavia non vi sono sufficienti elementi per ipotizzare la presenza di una divinità in forma di pavone a Hatra sulla base di questo legame⁷⁰⁴. Tus, invece, con <t> (*tws*), è attestato in due manoscritti della collezione Drower: *lryš tws t'nyn' q'yymn' 'n' m'lk' d-'l'hy' wd'y'n' rb' d-'styr't* “I stand upon the head of Tus, the dragon, I am the king of the gods and the great judge of the goddesses” (DC 26: 542-4; DC 40: 556-8; Morgenstern-Ford 2017, 220)⁷⁰⁵.

- “Frūṭīn di Hatra e Šābur”: antenato divinizzato nell'iscrizione di Hatra H 410; il caso è stato ampiamente discusso nel cap. 4.2.2.2. L'attestazione della coppa aggiunge anche il dato sulla venerazione di questo spirito dell'oltretomba e dei sogni a (Pērōz-)Šābur, sulla riva sinistra del Tigri.
- “Nabû, Nig (?) e Nerig”: come visto nei rispettivi capitoli, il culto sia di Nabû sia di Nerig/Nergol sono ben attestati in Alta Mesopotamia. Nig potrebbe essere un errore per Nerig, non corretto dallo scriba.
- Altri demoni citati nel paragrafo, e già commentati nel cap. 9.3.2., sono “la grande madre Dlib-Lilit”, “Hur figlio di Danḥiš, figlio di Ištar e Nis di Hurina” e “Ištar-Dliban”.

Il paragrafo, nonostante non tutti i demoni che vi vengono menzionati siano riconoscibili, si riferisce a culti afferenti a un'area nord-mesopotamica estesa da Harran a Pērōz-Šābur, a sud della confluenza del Piccolo Khabur nel Tigri, passando per Hatra e almeno uno dei siti ad essa limitrofi, ossia Sa'dīya. È plausibile che anche gli altri toponimi del paragrafo, non ancora identificati, appartengano alla medesima area. Il paragrafo mostra una certa unitarietà tematica e dimostra che, nonostante la maggioranza dei toponimi delle liste di demoni mandaiche siano in massima parte babilonesi o iranici, la Mesopotamia settentrionale non era affatto ignota ai redattori delle liste. Altri testi mandaici menzionano culti che sono parimenti associati ad aree più a nord della Babilonia.

Uno di questi è Birqā di Guznāyyā, attestato in unione a Nerig nelle coppe Segal 2000 n°079M:8 e Dehays n°63:11, che duplicano il medesimo testo (Morgenstern 2011), e isolatamente nella “Grande lista di demoni” di BM 132947+:170' *'syr byrq' d-šry' bm't' bt gwzn'y'y'* “Legato

⁷⁰⁴ Benché sia noto un cospicuo numero di attestazioni di pavoni nel corpus dei graffiti di Hatra, non vi sono elementi che ne provino chiaramente la connessione con certe divinità o più in generale con la pratica cultuale. Nuovi dati, tuttavia, potrebbero emergere dall'abbondante materiale tuttora inedito (comunicazione personale di I. Bucci, 19-09-2018).

⁷⁰⁵ DC 26 è *Qmaha d-Bit mišqal ainia* “Incantesimo per il sollevamento degli occhi” (Drower 1938b), duplicato in DC 28. Si veda anche il cap. 6.4.1.

Birqā che dimora nella terra di Bīt-Guznāyyā” e BM 132956+:14-15 *wkbyš w’syr wrgy[l] byr[q]’* [...] “Calpestato, legato e incatena[to] Bir[q]ā [...]” (Müller-Kessler-Kessler 1995, 243). Come già visto nel cap. 6.4.1., Guznāyyā è il toponimo Gōzān, l’assira Guzāna-Tell Ḥalaf, sede del culto del dio della tempesta Hadad, testimoniato tra le varie fonti anche dalla bilingue di Tell Fekheriye (IX sec. a.C.).

Il culto di Birqā di Guznāyyā fa la sua comparsa anche nel paragrafo con cui si chiude l’XI capitolo del *Libro degli scoli* di Teodoro Bar Kōnī (Scher 1912, 349.24-30; Hespel-Dragnet 1982, 261 §94), in cui viene considerato un’eresia ed è soggetto a una trattazione evemeristica. L’origine del culto è individuata nella storia di Barqīn, un uomo di Rqem d-Gayā, la Petra nabatea (Shaddel 2017), che, non avendo figli, si fabbricò una statua e la battezzò Birqā. Il signore di Guznāyyā, Šḥirat, se ne fece fare una copia da Barqīn stesso in oro e pietre preziose, la trasferì nella sua città e da quel momento fu oggetto di venerazione. Il passo, come altri in questa parte del *Libro degli scoli*⁷⁰⁶, è costruito su una paretimologia che interessa il teonimo Birqā, il nome Barqīn e il termine *barqā* “fulmine” (Müller-Kessler-Kessler 1995, 243): Pognon (1898, 232), il primo a riconoscere il gioco di parole, concluse che a Gōzān, ai tempi di Teodoro (fine VIII sec.) dovesse ancora esistere il culto di un dio del fulmine. L’ipotesi non può essere supportata da prove epigrafiche o archeologiche, ma è innegabile che Teodoro abbia ritenuto pertinente concludere l’XI capitolo della sua opera con un riferimento preciso al culto di un dio atmosferico nell’area di Gōzān, probabilmente attinto da una fonte a lui precedente di alcuni secoli, che trova riscontri in coppe e amuleti mandaici redatti a loro volta a partire da fonti della tarda età arsacide o della prima età sasanide. L’ottica evemeristica della vicenda può altresì contribuire a comprendere le ragioni dell’inclusione del toponimo Rqem d-Gayā e del nome Šḥirat per il signore di Guznāyyā. Di recente, Shaddel (2017) ha identificato l’hapax coranico *al-raqīm* e il toponimo *rqm d-g’y’*, attestato in varie fonti siriane, con la capitale nabatea Petra. Il riferimento a Petra in un paragrafo che tratta un culto ben più settentrionale è piuttosto enigmatico. L’unico dio del pantheon nabateo con prerogative atmosferiche è Ba‘alšāmīn, considerato da molti un dio originariamente estraneo al pantheon nabateo e assimilato in seguito alla sua importanza nelle regioni più a nord, specialmente in Siria e nello Ḥawran (ad es. Healey 2001, 124-126), ma la cui importanza nella stessa Petra è stata recentemente rivalutata alla luce della sua venerazione in tutto il regno e della sua connessione con la famiglia reale (Alpass 2013, 49). Nel nome del signore di Guznāyyā, Šḥirat, si potrebbe invece riconoscere il teonimo Šaḥīru, cui a Hatra era probabilmente dedicato il tempio D nel Temenos. Šaḥīru è interpretato come un dio dell’aurora o un dio lunare, data la vicinanza del

⁷⁰⁶ Si veda il cap. 6.4.3.

teonimo all'aramaico *sahrā* "Luna" (Kaizer 2000b, 238 e nota 40). Un'originaria caratterizzazione astrale di Šaḥīru non renderebbe improbabile la sua vicinanza a un dio atmosferico. Teodoro potrebbe aver assimilato questi diversi culti di dei atmosferici in una storia unitaria di carattere evemeristico, oppure aver attinto a fonti in cui questa assimilazione era già presente.

Un altro caso di demone nord-mesopotamico, già citato nel capitolo su Nanaya, è quello di Šarznaya di Bēth Slok: *'syr šrzn'y' dyw' d-šry' b'qr' d-'wl'y b'qr' d-krk' d-s'lwk* "Legato Šarznaya-Dēw, che dimora nella fortezza dell'Ulay (e) nella fortezza di Karkā d-Salok" (BM 132947+ AII:18; Lidzbarski 1915, 152 nota 3; Furlani 1954a, 435; numerazione di Lidzbarski). Bēth Slok, odierna Kirkuk, era il capoluogo della provincia di Bēth Garmē, cui si riferisce lo scritto agiografico noto come *Storia di Karkā d-Bēth Slok*⁷⁰⁷.

Infine, del panorama religioso di Bēth Garmē, in mandaico Girmay, si ricava un'immagine abbastanza indicativa da attestazioni in cui il toponimo è legato anche ad altri demoni. Le varie attestazioni sono già state presentate nei relativi casi di studio: Ištar con *'syr' 'str' d-byt gyrm'y wr'dyn w'syry['] kwlnn kwmr' wsgd' wmslyt' d-šry' bb'ty'* "legata Ištar di Bīt-Girmay e Radin, e legat[i] tutti i suoi sacerdoti, adoratori e coloro che la pregano (e) che risiedono nella casa" (Segal 2000 n°107M:23'; cap. 9.3.2.); Sīn con *syn d-byt gyrm'y wr'dyn* "Sīn di Bīt-Girmay e Radin" (BM 132956+ (2Ba):51-52; Müller-Kessler-Kessler 1999, 84; Müller-Kessler 2017b, 1738 nota 43; cap. 3.1.3.). Al fiume Radin, l'assiro Radānu (Postgate 2007) è anche associato *mlk' d-r'dyn šṭwrg' ṭ'z'n'* "Mlaka di Radin, l'impetuoso Šṭurğa" (Segal 2000 n°107M:18'-19').

I testi mandaici, pertanto, provano che gli scribi incaricati della redazione delle liste avevano una conoscenza piuttosto accurata di almeno parte del panorama religioso dell'area nord-mesopotamica. Esclusa la possibilità che i Mandeï abbiano potuto conoscere questi culti in occasione di una loro permanenza a Harran⁷⁰⁸, ed escludendo altresì che tale conoscenza derivi da relazioni commerciali o viaggi, mai attestati per i Mandeï, la soluzione più plausibile è che si tratti di un patrimonio religioso introdotto in Mesopotamia centro-meridionale da comunità originarie di quelle aree e deportate più a sud in età sasanide.

La pratica della deportazione è ben nota per il regno sasanide, e ne sono documentati dei picchi nel III/IV e nel VI sec., corrispondenti alle massime fasi della sua espansione territoriale⁷⁰⁹. Esattamente come avveniva per l'impero neo-assiro, le deportazioni erano funzionali al

⁷⁰⁷ Si veda il cap. 2.3.

⁷⁰⁸ Si veda la discussione di *Harān Gawāitā* nei capp. 2.2.2.2. e 2.2.2.4.

⁷⁰⁹ Le fonti principali sono ordinate cronologicamente e discusse in Kettenhofen (1996, 298-302, con bibliografia). I numeri e le modalità della deportazione potrebbero essere esagerati, soprattutto in testi di natura propagandistica, come iscrizioni reali, o scritti agiografici cristiani.

ripopolamento di aree che necessitavano di una maggior densità di popolazione e di una maggior cura del territorio, e per questa ragione non avvenivano indiscriminatamente ma, al momento della conquista di un'area o di una città, si prediligeva la manodopera specializzata, dotata di conoscenze specifiche nel settore agricolo, edilizio, militare, medico, scribale, etc. (Kettenhofen 1996, 303)⁷¹⁰. Rispetto alle fasce più deboli, le fonti danno invece informazioni contraddittorie: alcune lasciano chiaramente intendere che anziani e infermi non venissero trasferiti forzatamente, ma al contempo vi sono resoconti che sottolineano la brutalità della marcia forzata (Ammiano Marcellino 19.6.2), testimoniando il contrario (Kettenhofen 1996, 303). Le deportazioni sasanidi, inoltre, non avevano il fine di scardinare completamente i legami familiari e comunitari dei deportati, in quanto le famiglie e anche, su scala maggiore, intere comunità cittadine o di villaggio non venivano separate ma venivano trasferite tutte insieme nella stessa località (Kettenhofen 1996, 303).

Questi trasferimenti forzati potevano verificarsi in occasione della conquista di una nuova città o di un territorio, e determinavano l'inserimento nel territorio di elementi allogeni che si sarebbero assimilati col passare delle generazioni, oppure consistere nel ricollocamento di comunità già soggette al dominio sasanide. Dal punto di vista sociale, questa pratica si rivela determinante per comprendere il carattere notevolmente multietnico della società sasanide, visibile ad esempio nella toponomastica con la prossimità di centri con nomi iranici, arabi e aramaici; le comunità deportate tendevano comunque ad aramaizzarsi, anche se è presumibile supporre che la situazione linguistica dovesse riflettere questa pluralità di apporti con un panorama dialettale aramaico estremamente articolato, di cui le fonti danno conto solo parzialmente (Morony 2005, 170-171)⁷¹¹.

Oltre alle conoscenze tecniche e alla lingua, le comunità deportate recavano con sé anche i loro culti. Tra i casi noti, emblematico è quello del culto di Nanaya come testimoniato dalla *Storia di Karkā d-Bēth Slok*, che racconta il martirio subito dai cristiani di Karkā (Kirkuk) nel V sec.⁷¹². Il passo parla di un centro nelle vicinanze di Karkā, il “villaggio che si chiama Tiš'īn, il quale era anche chiamato col nome ‘novanta’, le famiglie che il re Šābur [Šāpur II, 309-379 d.C.] aveva condotto da Mesene e lì aveva insediato. Adoravano il demone Nanaya, che avevano portato con loro dalla loro terra”. Morony (2005, 170) cita il passo come prova di una politica di reinsediamento di aramei nell'area a est del Tigri, attuata per bilanciare la presenza preponderante di persiani e curdi, ma esso può anche essere considerato una fonte attendibile sulla mobilità dei culti, la cui verosimiglianza dipende dall'apparente assenza di topoi letterari che possano averlo

⁷¹⁰ “Urbanization and social conditions within the Persian empire were generally advanced by the captives' skills” (Kettenhofen 1996, 304).

⁷¹¹ Si veda il cap. 2.2.1.3. per la discussione relativa alla classificazione delle varietà aramaiche delle coppe e la proposta di Morgenstern-Ford (2017, 227) di vedere tracce del continuum anche nella prassi ortografica scribale.

⁷¹² A questo passo si è già fatto cenno nel cap. 8.1.

condizionato⁷¹³.

Si può presumere che anche le menzioni di culti nord-mesopotamici nei materiali mandaici dipendano dal contatto con comunità deportate proprio in Babilonia. Nel cap. 3.3. si è avanzata l'ipotesi che il pantheon nord-mesopotamico della coppa Levene-Bohak 2012 potrebbe fotografare una situazione religiosa del periodo immediatamente successivo alla caduta di Hatra, in quanto sono menzionati culti minori ma non vi è alcuna traccia della Triade e di altri culti ufficiali come Nešrā, l'Aquila⁷¹⁴. Si è quindi proposta una datazione per il contatto tra i primi Mandei e i culti nord-mesopotamici alla prima età sasanide, all'indomani della conquista. Non vi sono fonti che documentino la deportazione degli abitanti di Hatra, ma è verosimile che l'élite politica e una considerevole quantità di manodopera specializzata, che in una città di tali proporzioni e importanza doveva abbondare, siano state trasferite altrove. Hauser (2017, 241) ha recentemente affermato che la conquista sasanide di Hatra, dopo un lungo e dispendioso assedio, ebbe tra i suoi esiti la deportazione di parte della popolazione verso insediamenti di nuova fondazione situati più a nord. La presenza di culti settentrionali in questa coppa arricchisce il quadro con prove dello spostamento di almeno una parte degli abitanti di quell'area verso sud. Come nel caso degli abitanti di Mesene reinsediati nei pressi di Karkā, anche gli hatreni e altri abitanti dell'Alta Mesopotamia portarono con sé i loro culti, ed è possibile che abbiano continuato a praticarli anche dopo il loro reinsediamento nella Babilonia. Ciò consente quindi di ribadire l'ipotesi di una datazione alla prima età sasanide dell'ingresso nella lista mandaica di questa elencazione di demoni di origine settentrionale. Come già osservato, è plausibile che i culti ufficiali, attivamente sostenuti dalla casa regnante, non siano sopravvissuti alla caduta di Hatra, mentre di quelli più propriamente locali o di carattere tribale si sia conservata più a lungo la memoria.

10.4. Tratti condivisi: Nanaya, Ištar e Venere in età arsacide e sasanide

Si è già posto l'accento sulla grande diffusione dei culti di Nanaya e Ištar nel I mill. a.C. e su come queste due dee condividessero alcuni aspetti della loro caratterizzazione. Questi elementi condivisi si riscontrano anche nelle fonti già analizzate di età arsacide e della prima età sasanide e consistono

⁷¹³ Non vi sono, nella letteratura agiografica siriana sinora edita, riferimenti a santi o martiri di nome Nanay che possano aver dato luogo a un topos letterario, come invece si riscontra nel caso del nome Šarbēl (si veda il cap. 9.2.3.). Si veda, nel cap. 8.1., l'attestazione di Nanay come nome proprio di un vescovo di Bēth Slok nel V sec. e di un vescovo di Mesene nel VI). La recente disamina di Paz (2018, 58) interpreta invece il passo come una nota denigratoria all'interno di un testo connotato da sentimenti patriottici, alla luce del diffuso pregiudizio nei confronti di Mesene che si riscontra in altre fonti siriane e nel Talmud babilonese, e non si pronuncia sulla sua storicità o meno.

⁷¹⁴ Come sottolineato nel cap. 3.3., le attestazioni di Nešrā nelle liste di demoni mandaiche fanno sempre riferimento alla città di Kaškar e mai a Hatra.

in primo luogo nella presenza di tratti maschili nella loro persona, che possono essere ricondotti all'identificazione di entrambe col pianeta Venere; inoltre, l'espressione "DN₁ che si chiama/che è chiamata DN₂" frequentemente attestata negli incantesimi mandaici non sembra essere mai utilizzata per identificare Nanay e Ištar, ma è attestata in riferimento all'identificazione di Nanay o Ištar con altre divinità femminili, come Dlibat, Amamīt e Mullissu, istituendo quindi una rete di assimilazioni.

La popolarità del culto di Nanaya nella Babilonia del tardo I mill. a.C. è stata connessa all'importanza di cui godeva presso gruppi tribali stanziati in Babilonia e che avrebbero potuto contribuire alla sua diffusione in altre aree (Kessler 2008, 468); come già visto *supra*, Westenholz (2013) ha invece proposto che i simboli distintivi della dea (la raffigurazione antropomorfa, il crescente lunare, lo scettro) fossero sufficientemente flessibili da prestarsi agevolmente ad essere diffusi lungo le vie commerciali e ad essere assimilati anche in contesti culturalmente e geograficamente lontani dalla Mesopotamia, fino all'Asia Centrale (Westenholz 2013, 195). Si osserva altresì, però, che Nanaya non è la figura divina femminile verso cui, in età arsacide e sasanide, convergono tutte le altre dee di origine mesopotamica più antica. Mentre il culto di Nanaya sembra essere stato preponderante a Hatra e Assur rispetto a quello di altre dee a lei connesse, i materiali mandaici testimoniano che, benché tutte queste dee fossero frequentemente avvicinate l'una all'altra, non si verificò una loro assimilazione indistinta, dal momento che ciascuna mantenne la propria individualità anche dopo l'ingresso nel *pandemonium* mandaico⁷¹⁵.

Il tratto più importante che unisce Nanay, Ištar e Dlibat è la loro connotazione di dee dell'amore. Rispetto a Nanay, per Dlibat negli incantesimi mandaici questo aspetto è molto più accentuato e costituisce un vero e proprio tratto distintivo. Dlibat, però, assume anche alcuni aspetti guerrieri di Ištar ed è identificata col pianeta Venere, aspetto che, stando al *Ginzā Yamīnā*, è condiviso anche da Amamīt⁷¹⁶. Il legame con il pianeta Venere è una caratteristica fondamentale anche di Nanaya. Già attestato nel III mill. a.C., questo si esplicita in vari modi nelle fonti analizzate. In seguito al perdurare dell'associazione con Ištar, Nanaya/Venere assume anche i tratti maschili che erano stati prerogativa della prima. L'attribuzione a Nanaya di caratteri maschili riconducibili in particolare alla connotazione maschile della "Venere della sera" si riscontra nel

⁷¹⁵ La trattazione a seguire si concentra sull'età arsacide e la prima età sasanide, per cui non si fa ricorso alle attestazioni di demoni nei testi sacri mandaici, anche se, ad esempio nel caso di Amamīt, queste possono essere relativamente abbondanti. La composizione della letteratura religiosa mandaica risale quantomeno alla tarda età sasanide e non è coeva alle *Vorlagen* dei testi su lamina metallica; si veda il cap. 2.2.2.2.

⁷¹⁶ Come visto nel cap. 8.4.3., Dlibat originariamente è il nome del pianeta Venere stesso, passato a indicare una dea a sé stante nel tardo I mill. a.C. Si vedano anche i passi del *Ginzā Yamīnā* che accostano lo 'spirito santo' Ruha d-Qudša, Dlibat, Ištar e Amamīt; si noti inoltre che i passi in questione del *Ginzā Yamīnā* attestano l'uso di espressioni vicine a "DN₁ che si chiama/che è chiamata DN₂", il che indica la continuità di questa tradizione anche nell'epoca di redazione del testo sacro, presumibilmente poco dopo l'avvento dell'Islam.

frammento di pithos da Assur (A 15b), in cui, come si evince dal testo e dall'iconografia, l'attestazione simultanea di tratti femminili e maschili nella caratterizzazione della dea, richiama fortemente le caratteristiche di Ištar. Ancora la coppa Segal 2000 n°039A, dove Nanaya riveste una funzione di guerriera ed è associata a due forme di Ištar pure connotate in modo maschile, attesta Nanaya e Ištar insieme a Dlibat. La connotazione astrale di Nanaya doveva essere percepita come particolarmente forte, in quanto nel lessico siriano-arabo di Bar Bahlul (X sec.) continuò a essere equiparata ad *az-zuhara*, il pianeta Venere (*Bar Bahlul*, 1253).

Malgrado questi significativi tratti in comune, non si assiste alla convergenza delle dee in un'unica divinità con prerogative amorose e tratti guerrieri identificata col pianeta Venere, ma una distinzione resta percepibile. Ad esempio, si è già evidenziato come Nanay e Ištar siano chiaramente separate, per quanto strettamente associate, in Segal 2000 n°107M:20'-23'; più precisamente, l'attestazione della Ištar in questione è "Ištar che dimora sull'Eufrate e si chiama Mulit" (Segal 2000 n°107M:20'), mentre la caratterizzazione di Nanay prevede "... la falange di Nanay, lei e le sue sette sorelle che dimor[ano sul] fiume Hurina a Bīt-Hašum" (Segal 2000 n°107M:21')⁷¹⁷. Si osservino anche, ad esempio, il passo "legata è Ištar; legata è Amamīt" nell'amuleto Leroy (Caquot 1972 r. 31'-32'), come anche la compresenza di Amamīt e Ištar di Bīt-Mana in BM 132947+:190'-195', in un passaggio che concentra molti elementi del culto più antico di Ištar. Anche le assimilazioni che interessano Lilit, pur molto ben attestata, non fanno confluire tra loro le altre dee ma si assiste a un analogo meccanismo di differenziazione: ad esempio si vedano "la Lilit che dimora sulla piccola montagna ... e si chiama Nanay che dimora sull'acqua oscura" (Segal 2000 n°107M:12'-13') e, nella stessa coppa, "Lilit-Zadnia, sorella di Miq[...]Lilit, che dimora nella regione di Bīt-Iškāpil e si chiama Mamay-Ištar" (Segal 2000 n°107M:19'-20').

La presenza di forme locali di Ištar, Nanay o altre dee, identificate dai rispettivi toponimi, suggerisce l'esistenza, nel periodo in questione, di culti di divinità femminili che potevano essere assimilate l'una all'altra ma che preservavano al contempo i relativi tratti specifici. È quindi opportuno rivedere le affermazioni di Asher-Greve-Westenholz (2013, 134), secondo cui "*there were a few goddesses who kept their identity and maintained a discrete existence throughout the millennia and into later antiquity*". Una di queste sarebbe proprio Ištar di Akkad, il cui culto sarebbe stato fiorente fino al I mill. a.C. in virtù della sua importanza per la dinastia di Akkad, divenuta il modello della regalità stessa lungo l'intera storia mesopotamica, e che avrebbe conservato la propria fisionomia anche nella fase finale dell'esistenza dei templi babilonesi (Müller-Kessler-Kessler 1999, 72-73). L'analisi dei processi storici di lunga durata da cui fu interessato il

⁷¹⁷ Si veda anche il parallelo nella "Grande lista di demoni" di BM 132947+:234'-236' (Müller-Kessler 1999a, 207; Müller-Kessler-Kessler 1999, 71).

pantheon femminile di Asher-Greve-Westenholz (2013, 29-132) si concentra sulle dinamiche del sincretismo e prende le mosse dall'assunto che il concetto di divinità fosse improntato alla fluidità e che le divinità non sarebbero mai state nettamente differenziate per via della loro comune natura immateriale e, per l'appunto, divina. L'esito di questo articolato e millenario processo di sincretismo sarebbe stata una riduzione del pantheon, tanto che *“the culmination of the process of syncretism and fusion was the all-powerful divine entity, both male and female, embodied in Ištar”* (Asher-Greve-Westenholz 2013, 134). Riprendendo le considerazioni di Allen (2015, 50-57) sulla molteplicità del divino e sul sincretismo, però, si osserva che l'attribuzione a una dea del nome di un'altra non comporta una loro totale identificazione, ma è plausibilmente dovuto alla condivisione di uno o più tratti considerati particolarmente rilevanti, e che in tal modo vengono fatti risaltare ancora di più. Sono i materiali mandaici i più eloquenti in questo senso: le antiche dee, concepite dai Mandeï come demoni, continuavano a essere identificate da teonimi distinti, che in alcuni casi erano anche accompagnati da epiteti, sia di genere geografico sia riferiti alle loro prerogative. La descrizione particolareggiata di questo panorama religioso lascia ipotizzare ancora una volta l'esistenza di culti locali all'epoca della redazione delle liste e la loro accurata registrazione da parte delle nascenti comunità mandee, indicativamente all'inizio della dominazione sasanide sulla Mesopotamia.

11. Conclusioni

Le iscrizioni nord-mesopotamiche di età arsacide (I-III sec. d.C.) da Hatra, Assur e altri siti minori, e il corpus dei testi magici mandaici su coppe in terracotta e lamine metalliche, provenienti in maggioranza dalla Babilonia sasanide (IV-VII sec. d.C.), sono fonti irrinunciabili per la storia culturale, e in particolar modo religiosa, della Mesopotamia nei secoli successivi alla scomparsa della scrittura cuneiforme su argilla.

A una tradizione di studi che vede nella cessazione dell'uso del cuneiforme e nella concomitante fine delle attività delle istituzioni templari babilonesi e delle annesse scuole scribali una cesura epocale che segna la fine della storia mesopotamica antica si affianca, e in taluni casi si oppone energicamente, un considerevole numero di lavori recenti dedicati all'eredità culturale assira e babilonese. In un simile panorama di studi, in cui si possono riconoscere diversi intenti e prospettive metodologiche, uno dei filoni di ricerca più fruttuosi si concentra sui processi di continuità e cambiamento, il quale si prefigge di inquadrare in una prospettiva di lunga durata i tratti conservativi e innovativi che interessano un certo elemento culturale attestato in contesti socio-culturali diversi, solitamente a partire da casi di studio. Accanto al dibattito teorico sulla natura stessa della 'continuità' e del 'cambiamento', e sulla complessità delle loro ramificazioni, col riconoscimento di processi di 'sincretismo', 'assimilazione' o 'acculturazione', un altro aspetto metodologico fondamentale chiamato in causa da questa direttrice di ricerca è la definizione di un adeguato metodo comparatistico, intorno al quale si è sviluppata una discussione altrettanto articolata. Posto che lo studio dell'eredità culturale si concentra su elementi attestati in contesti diversi da quello in cui essi hanno avuto origine, la metodologia più fruttuosa è quella che privilegia uno studio per cerchi concentrici, prendendo le mosse dalla contestualizzazione del tratto culturale in esame nel relativo *Sitz im Leben*, ossia all'interno del medesimo corpus, per poi allargare gradualmente l'indagine a corpora diversi. Accanto a tali cerchi concentrici, si può considerare altresì un processo d'indagine per cerchi secanti, volto all'intersezione dei singoli contesti di attestazione per determinare, laddove possibile, tratti comuni e differenze tra gli elementi individuati.

In riferimento a questo aspetto, si osserva che, nelle approfondite ricerche già svolte, dell'eredità culturale assira e babilonese presente in Mesopotamia si sono sottolineati aspetti di svariata natura (linguistici, artistici, religiosi, e più in genere socio-culturali), prevalentemente come casi di studio circoscritti, supportati da una sufficiente documentazione epigrafica e, laddove possibile, iconografica e archeologica. L'opportunità di applicare uno sguardo più ampio è stata

invece dimostrata, ad esempio, dalle indagini sulle divinità babilonesi attestate nei testi mandaici, che hanno permesso di esaminare in forma più estesa la continuità di lunga durata di questi tratti e la loro interazione con la fase finale della cultura babilonese testimoniata dai testi cuneiformi. Considerando nel complesso i contributi che si sono concentrati su aspetti specifici di tale eredità in età arsacide e sasanide, emerge la ricchezza di aspetti che si possono indagare per la Mesopotamia di queste fasi e le numerose direttrici di ricerca percorribili. Le indagini condotte sinora hanno ricostruito alcuni significativi aspetti di un affresco storico-culturale che offre svariati spunti di approfondimento, confermando che gli studi sull'eredità culturale della Mesopotamia più antica sono in piena espansione.

Il lavoro si è concentrato sulla caratterizzazione delle maggiori divinità del pantheon attestate nei corpora scelti. Il tema dà l'opportunità di circoscrivere casi di studio che presentano peculiarità proprie, ma che, considerati complessivamente, danno anche prova dell'articolazione e della complessità dei diversi processi che si usa ricondurre alle istanze di continuità e cambiamento. Le divinità godono, in primo luogo, di un numero consistente di attestazioni: non solo teonimi, ma anche epiteti di vario genere e ampiezza che vi si riferiscono e che ne illuminano il carattere, alcune prerogative e, nel caso degli epiteti geografici, il legame con dei centri di culto; inoltre, sono preziose le attestazioni di associazioni fra divinità, specialmente laddove rivelino la continuità di legami già presenti nella religione mesopotamica più antica. All'abbondanza di dati epigrafici si accompagna, soprattutto per Hatra e Assur, una documentazione iconografica e archeologica che fornisce dati di prima importanza per integrare le informazioni fornite dai testi, e che talora si rivelano dirimenti per l'interpretazione di alcune attestazioni epigrafiche. L'integrazione di questi dati permette di chiarire anche certi aspetti sociali del culto, che a loro volta possono arricchire il quadro complessivo della caratterizzazione di una divinità e della sua presenza in un dato panorama culturale e sociale. Come è stato anticipato nel corso del lavoro, i casi di studio analizzati hanno dato modo di condurre discussioni di ampiezza variabile, le quali, pur concentrandosi sempre sull'esame dei tratti di continuità e di discontinuità, hanno messo in luce aspetti diversi delle divinità e del loro culto, a seconda delle fonti disponibili e del rispettivo *Sitz im Leben*.

Prima di procedere all'esame dei casi di studio, si è resa necessaria una duplice contestualizzazione dei materiali analizzati: dapprima si è fornita una presentazione dei corpora nei loro aspetti linguistici, storici, culturali, unita a una sintesi delle ricerche svolte e in corso, per dare dei riferimenti quanto più possibile accurati al contesto entro cui collocare le divinità; la successiva discussione storica dell'eredità religiosa assira e babilonese in queste fonti aramaiche si è rivolta principalmente a esaminare il dibattito relativo alla continuità della cultura generalmente definita

‘mesopotamica’, dopo lo spartiacque costituito dalla fine dell’utilizzo del cuneiforme, esaminando posizioni che privilegiano il ruolo delle istituzioni templari e del cuneiforme (Oelsner, Geller, Müller-Kessler, Kessler) e altre che invece dimostrano un maggiore scetticismo su tali tratti di continuità (A. Westenholz) o che dedicano maggiore attenzione al ruolo della cultura popolare (Shaked, Dirven).

Tale operazione ha fornito la base per la discussione delle attestazioni individuate e vi si è fatto ripetutamente riferimento. Uno snodo storico cruciale è stato identificato nella prima età sasanide: è questa la fase in cui, stando ai più recenti contributi, l’iranizzazione della Mesopotamia avrebbe comportato un significativo mutamento socioeconomico e culturale che avrebbe avuto come esito la cessazione delle attività delle istituzioni templari babilonesi. La prima età sasanide è anche quella cui è plausibile far risalire la costituzione delle prime comunità mandee: dalle liste di demoni emergono prove di contatto sia col patrimonio religioso babilonese più antico sia con culti praticati da comunità deportate dalla Mesopotamia settentrionale. Altri testi mandaici dimostrano altresì la profonda assimilazione di conoscenze astronomiche e astrologiche elaborate in seno a scuole scribali templari (si veda il *Libro dello Zodiaco*). L’importanza della datazione delle *Vorlagen* di almeno alcune sezioni delle liste di demoni mandaiche alla prima età sasanide è stata ampiamente sottolineata, in quanto è il criterio di base che permette di accostare il corpus magico mandaico ai materiali epigrafici tardo-arsacidi di Hatra e Assur, favorendone un esame comparato.

I casi relativi alla Triade di Hatra e al culto di Assor e Serua ad Assur si concentrano su divinità locali, a capo dei panthea delle rispettive città. Pur in forme diverse, il culto della Triade, per Hatra, e di Assor, per Assur, era inscindibile dalla struttura politica e dall’apparato ufficiale dei centri stessi, fino a costituirne la colonna portante. Ciò è confermato dal fatto che dopo la conquista sasanide dell’Alta Mesopotamia queste divinità sembrano essersi rapidamente eclissate, e non se ne preservano tracce nei testi mandaici a oggi editi.

Affrontare lo studio della Triade di Hatra dal punto di vista del sostrato mesopotamico ha consentito di presentare alcuni aspetti di queste divinità sotto una luce diversa. La discussione ha preso le mosse dall’interpretazione della Triade come elaborazione artificiale del potere hatreno, funzionale al consolidamento del ruolo di Hatra quale punto di riferimento religioso e politico nella Jazira irachena grazie alla poli-interpretabilità delle sue massime divinità (Drijvers). La presenza di tratti religiosi mesopotamici più antichi, e in particolar modo babilonesi, determinanti per la configurazione della Triade potrebbe dipendere dalla migrazione verso nord di gruppi arabi precedentemente dislocati in Babilonia e progressivamente fatti allontanare dalla Mesopotamia centro-meridionale da parte delle politiche repressive dei sovrani arsacidi. Va altresì detto che una

tale ricostruzione rimane ipotetica, in mancanza di elementi probanti.

In Šamš/Maren/Bēl, al vertice del pantheon hatreno, si riconoscono significativi tratti babilonesi, come l'epiteto Bēl e il nome Sagil (Esagila) dato al suo santuario, in cui vi era anche un sacello chiamato "Casa della Gioia" esattamente come nell'Esagila di Babilonia (H 107). La poli-interpretabilità di Šamš/Maren/Bēl risalta con chiarezza dalla compresenza di due sue manifestazioni quale dio Aquila: Maren-Nešrā, identificato da più fonti come un dio venerato dagli Arabi, ma dal teonimo aramaico, e il dio Aquila 'qb', il cui nome invece è linguisticamente arabo. Si osserva inoltre il forte legame di Šamš coi governanti: la carica di sacerdote-*afkallā* del dio è attestata solo in riferimento a un signore e a un re di Hatra, e costituisce un ulteriore indicatore della connessione inscindibile tra potere politico e sfera religiosa nella città sacra di Hatra.

Una poli-interpretabilità ancora maggiore connota Barmaren, dio lunare assimilato a Dioniso e allo spirito dei sogni e dei defunti Zaḳīqā, forma aramaica del mesopotamico Zaḳīqu. Le connessioni con il patrimonio religioso dei secoli precedenti sono evidenti nel rapporto padre-figlio che intercorre tra Maren e Barmaren e che rispecchia quello tra Šamaš e Zaḳīqu, nella funzione di messaggero in ambito onirico ricoperta sia da Barmaren sia da Zaḳīqā, e nel legame che entrambi presentano con la sfera ctonia e con Nergol (Nergal). L'assenza di attestazioni di Zaḳīqā nel Temenos conferma che all'interno del recinto sacro il teonimo ammesso fosse Barmaren, in cui ciascun fedele poteva riconoscere, all'occorrenza, Zaḳīqā o un altro dei suoi aspetti.

Un'indagine sistematica su Marten, invece, è molto limitata dalla scarsità di dati e dall'assenza di una precisa caratterizzazione della dea. Questa potrebbe essere stata una generica paredra del dio solare, e, in quanto tale, priva di una personalità propria, esattamente come accadeva per le paredre di Šamaš. Approfondendo spunti di ricerche precedenti, si sono indagati i possibili punti di contatto con la dea araba Allāt e la dea mesopotamica dell'oltretomba Allatum, ma non sono emersi elementi risolutivi in un senso o nell'altro. L'ipotesi che Marten sia stata aggiunta *a posteriori* per completare la formazione della Triade (Drijvers) rimane la più plausibile; in merito alla sua poli-interpretabilità, invece, è possibile che in Marten si potessero identificare la dea araba Allāt ed eventualmente Nanaya.

Mentre la migrazione di gruppi seminomadi arabi dalla Babilonia e il loro ruolo per lo sviluppo anche culturale di Hatra sono delle ipotesi, un diverso spostamento di individui è stato invece dimostrato come decisivo per uno dei casi più evidenti di continuità culturale noti per l'epoca e la regione, ossia quella che si osserva nella Assur arsacide: il ritorno di una comunità assira rifugiata o deportata in Babilonia all'indomani della caduta di Assur e rientrata grazie all'intervento di Ciro. Il caso di Assur è peculiare: la preminenza assoluta di Assur nell'esiguo ma eloquente corpus epigrafico che la città arsacide ha restituito e la continuità architettonica e

urbanistica, evidenti per esempio nella riedificazione del santuario del dio e del tempio dell'*akītu*, impongono di concentrarsi sul culto del dio eponimo.

Questo continuò a essere indissolubilmente legato alla città e a determinarne la fisionomia culturale anche nella fase finale della sua storia, tanto che Assor non è attestato in altri corpora, se non in forma sporadica nell'onomastica di Hatra. Per la secolare continuità del culto fu decisiva la rifondazione in età post-imperiale del santuario di Aššur come un sacello (oggi noto come Tempio A), attorno al quale la comunità dei fedeli tornò a riunirsi e a celebrare il culto di Aššur. Questo ritorno comportò la restaurazione del culto del dio assiro per eccellenza, messa in atto prestando grande attenzione all'eredità culturale di età imperiale ma anche con modalità innovative, dovute alle mutate circostanze socio-politiche. Non sono note con esattezza le dinamiche che garantirono la continuità del culto fino all'età arsacide, anche per via del vuoto documentario dovuto al cambio di lingua e supporto scrittorio utilizzati, ossia il passaggio dall'accadico in cuneiforme all'aramaico su supporto deperibile.

In età arsacide il Tempio A fungeva da sacello d'ingresso all'area sacra, ruolo confermato dalla presenza di Eracle/Nergol come protettore, esattamente come a Hatra; il culto invece aveva la sua sede principale nel santuario monumentale di Assor e Serua, riedificato al di sopra di quello neo-assiro, e negli edifici adiacenti, tra cui un possibile tempio sulla sommità della ziggurat. Le iscrizioni incise sulla pavimentazione del santuario di Assor e Serua comprovano l'accesso regolare al santuario di gruppi familiari o professionali anche a distanza di anni, in occasione di festività come l'*akītu*, all'inizio del mese di Nisan, o il *parak šimāti* tra il 16 Šebaṭ e il 19 Adar. Coloro che accedevano al tempio vi celebravano con ogni probabilità pasti rituali in commemorazione degli antenati. La pratica di celebrare banchetti rituali nell'area templare ha dei precedenti in età neo-assira, anche se la possibilità di entrare nel cuore del santuario e celebrarvi pasti rappresenta un tratto fortemente innovativo. Il caso del culto di Aššur/Assor ad Assur, in special modo la sua sopravvivenza grazie alla permanenza di una comunità assira in Babilonia che ne garantì la restaurazione una volta reinsediata in maniera stabile nella città, fornisce un esempio dell'importanza della presenza di una comunità templare per la continuità del culto.

Gli altri casi sono più propriamente trasversali alle fonti esaminate e fanno riferimento ad attestazioni delle divinità in entrambi i corpora, con un excursus tra fonti nord-mesopotamiche e mandaiche. Essi dimostrano una certa variabilità nelle dinamiche della continuità e del cambiamento, oltre che nella stessa ricchezza della caratterizzazione delle divinità, evidenziando aspetti ereditati dalla teologia babilonese, talora preservati con grande precisione, ma anche innovazioni considerevoli.

Le numerose attestazioni di Nergal (Nergol/Nerig) danno modo di approfondirne la sfaccettata caratterizzazione. La sua persona preserva tratti che si riscontrano sia nelle fonti nord-mesopotamiche sia in quelle mandaiche, ma presenta anche rilevanti specificità locali e una caratterizzazione fortemente improntata alla molteplicità e alla coesistenza di aspetti e prerogative talora in apparente contrasto reciproco. I principali tratti in comune, in continuità con la fisionomia del dio nella Mesopotamia più antica, sono il legame con l'oltretomba e il suo carattere aggressivo e minaccioso, fino a essere connotato come un guerriero. Il culto di Nergal fu molto diffuso nell'Alta Mesopotamia arsacide; la frequenza con cui il dio ricorre nelle fonti mandaiche e l'importanza del suo ruolo nella letteratura magica e religiosa suggeriscono che fosse altrettanto popolare anche in Babilonia.

Visto l'alto numero di attestazioni, l'esame di tratti comuni e differenze nella sua caratterizzazione, come anche di elementi di continuità e di discontinuità rispetto ai secoli precedenti, non può prescindere da un costante riferimento al *Sitz im Leben* dei dati offerti dall'epigrafia e dall'iconografia, che per i corpora nord-mesopotamici necessitano di essere valutati congiuntamente. A Hatra e Assur, l'importanza dell'aspetto ctonio del dio si lega al suo ruolo di protettore, specialmente in riferimento ad aree liminali e di confine. La continuità dell'associazione di Nergal (Nergol) all'oltretomba si osserva innanzitutto a Hatra, dove il dio aveva un ruolo di primo piano nei santuari minori, in connessione col culto degli antenati, ed era assimilato a Eracle. Nergol è qui attestato in una molteplicità di forme: l'epigrafia dà conto del solo teonimo *nrg(w)l*, ma anche di Nergol *klb* ' "il cane" (Nergol-Kalbā), sua manifestazione canina, e di Nergol *dhšpt* ' "capo delle guardie". L'iconografia, d'altro canto, restituisce tre tipologie principali di raffigurazioni del dio: Eracle (nudo), il tipo più diffuso; Eracle vestito alla partica, assimilato al dio protettore Gad; dio "mesopotamico", barbuto, arruffato e armato, dall'aspetto più conforme alla sua immagine di dio guerriero e minaccioso. Un carattere peculiare del Nergol hatreno è la sua associazione con il cane, visibile grazie all'accostamento di cani – generalmente tre – nell'iconografia e nella sua venerazione come Nergol-Kalbā. Questo tratto innovativo rispetto al culto mesopotamico fu verosimilmente assimilato dal mondo iranico e divenne parte integrante della persona del dio in Alta Mesopotamia, tanto che il dio è ancora citato come "il Signore coi suoi Cani" da Giacomo di Sarūg (V-VI sec.). Il cane nel contesto iranico ha ruolo positivo, in quanto protegge le anime dei defunti; un simile ruolo di protettore era ricoperto anche da Nergol nelle vesti di Gad, o Eracle (Eracle/Gad) nell'iconografia, specialmente nelle porte urbiche, aree di confine e liminali per eccellenza, e forse anche in ambito domestico. A questo proposito, è opportuno ricordare che il Tempio A ad Assur in età arsacide era il sacello d'ingresso al Temenos di Assor, posto sotto la protezione di Eracle/Nergol. Un'altra zona di confine in cui il dio operava era quella

del sogno, per via della sua profonda vicinanza a Barmaren e Zaḳīqā.

Accanto all'aspetto positivo di protettore e custode di aree liminali, su tutte il passaggio dal mondo dei viventi a quello dei defunti, Nergol era però anche un dio temibile, minaccioso e guerriero. L'iconografia hatrena ne dà ampia testimonianza grazie alla presenza del Nergol di stile mesopotamico, sostanzialmente identico a Zaḳīqā. L'immagine minacciosa del dio è altresì rafforzata dalla sua presenza in ambienti improduttivi, come "Nergol che dimora nella salina" attestato nella vicina Sa'adīya, e dal ruolo di Nergol *dhšpt* "capo delle guardie" quale inflessibile amministratore della giustizia e promulgatore di norme che interessano l'intera città, negli editti collocati nelle porte e quindi in aree liminali. La stessa connotazione emerge con grande forza e abbondanza di particolari dai testi mandaici, magici e religiosi, in cui il demone Nerig è regolarmente descritto come un guerriero armato ed estremamente aggressivo, la cui potenza può avere una valenza negativa ma può altresì essere posta sotto giuramento, piegandone la forza al servizio della pratica magica a protezione del cliente.

La natura rapace del Nerig mandaico ha un punto di congiunzione con la sua associazione con l'oltretomba grazie alla menzione nel *Libro degli Scolii* di Teodoro Bar Kōnī di un culto di Nerig contraddistinto da offerte funebri e lamentazioni. Teodoro fece ricorso a fonti mandaiche, come dimostra la paretimologia "egli desidera il riposo" per il teonimo Nerig, che ha un perfetto parallelo in "Nerig-'che desidera'-Dēw" in un amuleto in piombo precedente di circa due secoli (MS2087/1). Le fonti siriane, lette in parallelo con quelle mandaiche, danno anche conto dell'esistenza di culti locali di Nergal, di cui si preservano teonimi distinti: Nerig, Nergal e Nar(i)gel. Considerando come parametro cronologico il V sec., cui sembrano fare riferimento le fonti usate da Teodoro, si può ipotizzare che il panorama religioso della Mesopotamia centro-meridionale prevedesse culti locali di Nergal contraddistinti da differenti teonimi e, stando alla testimonianza di Teodoro, pratiche rituali.

Mentre la figura del dio Nergal è improntata alla molteplicità e presenta una notevole articolazione di tratti, in tutti i materiali aramaici arsacidi e sasanidi esaminati si riscontra la caratterizzazione di Nabû come scriba e patrono della saggezza, che non si accompagna ad altri tratti particolarmente pronunciati. Il legame con l'arte scribale è un elemento ampiamente condiviso, ma che potrebbe non essere necessariamente un'influenza babilonese, dal momento che le attestazioni di Nabû come scriba divino a Hatra potrebbero riallacciarsi al culto assiro, che concepiva il dio allo stesso modo. A Nabû a Hatra venne dedicato un importante Tempio minore (XII); per i Mandei è tuttora il pianeta Mercurio, coincidente con Cristo, ritenuto il falso Messia, ma anche in questo caso non sembra godere di una connotazione particolarmente articolata. Nonostante l'assenza di dettagli sulla sua caratterizzazione, si osserva però che all'immensa popolarità di cui

godeva il dio in Assiria e in Babilonia fa seguito la sua posizione di grande prestigio testimoniata nei testi aramaici. Anche se rispetto ad altre divinità, come Nergal, in queste fonti Nabû non sembra particolarmente attestato, si evince che continuava a essere un dio importante, che occupava anche una posizione di primo piano come nel caso del pantheon di Edessa.

La dea Nanaya in età arsacide e sasanide preservò molti dei suoi tratti fondamentali ma allo stesso tempo la sua caratterizzazione si arricchì di elementi locali. Nanaya in età arsacide continuò ad essere considerata una dea di rango elevato, la cui potenza e il cui prestigio venivano adeguatamente celebrati. A Hatra le fu dedicato il Tempio XIV, un santuario di grandi dimensioni nella cui iscrizione di fondazione (H 463) la dea è accompagnata da solenni epiteti; i rinvenimenti scultorei e le iscrizioni, inoltre, sembrerebbero indicare che questo luogo di culto ospitasse un nutrito personale religioso e che fosse frequentato da personalità di rilievo. Inoltre, sempre a Hatra colpisce il suo legame con il gruppo tribale dei Bani Taym-Nay: Nanaya non era solo loro dea tutelare, ma era anche “di Hatra”, così istituendo una connessione quanto mai viva tra il culto tribale e l’intera comunità. Ad Assur, pur non essendo identificata con Serua e quindi non essendo posta al vertice del pantheon, Nanaya era “il re, nostra Signora, figlia di Bēl Signore degli dei” (A 15b). Sembra altresì attestata l’interazione tra culto ufficiale e privato: il frammento di pithos con A 15b ritrae un’offerta di incenso compiuta dinanzi a delle reali effigi divine; la natura del supporto e il probabile luogo di rinvenimento, però, segnalano piuttosto un fenomeno di devozione personale, da cui potrebbe dipendere anche l’epiteto “Nostra Signora”, legato a una concezione più personale del rapporto con la divinità.

L’importanza di Nanaya tra l’età arsacide e sasanide è dimostrata anche dal suo epiteto “grande dea di tutta la terra” nella *Storia del santo Mar Mu‘ain*, in siriano, che narra eventi del IV sec. Anche i testi magici in mandaico danno conto del rango elevato della dea, qui demonizzata. Il demone Nanay è “Signora del mondo” (Segal 2000 n°039A) e può annientare altri demoni. Nei repertori da cui gli specialisti attingevano le formule, la potenza e le capacità di guerriera della dea dovevano essere ben attestate; è altresì presumibile che, vista la popolarità del suo culto, queste caratteristiche fossero note anche ai singoli clienti, che quindi avrebbero potuto richiedere il suo intervento per contrastare altri demoni.

Per il caso di Ištar è necessario separare le attestazioni nord- e centro-mesopotamiche. Innanzitutto, per quanto riguarda la grafia nord-mesopotamica <’šr>, si è preso atto che in alcuni casi essa potrebbe denotare non Iššar, nome locale di Ištar, bensì il dio arabo Ašar(u). Si è tuttavia optato per una lettura “Iššar” in virtù di indizi linguistici (la concordanza con un verbo femminile in H 35) e storico-culturali, come le menzioni di “Ištar di Hatra” nelle liste di demoni mandaiche e i riferimenti alla probabile continuità del culto di Ištar di Arbela nell’Adiabene in fonti siriane. Non

è escluso che il dio Ašar(u) potesse essere venerato dai gruppi tribali, ma sembra più probabile che <’šr> a Hatra si riferisca proprio a Iššar, anche se non ve ne sono attestazioni dirette. Colpisce infatti che a Hatra non sia attestata Iššar, ma che lo sia invece Iššarbēl. Il teonimo è probabilmente uno sviluppo locale del nome di Ištar di Arbela, il cui culto è testimoniato da sporadiche evidenze che però concorrono a ricostruire un quadro di lunga durata di grande interesse. L’elemento più significativo che sembra emergere è il radicamento del culto di Iššar in Adiabene: prove importanti in tal senso sono la devozione alla dea di almeno alcuni regnanti, espressa dal nome teoforo e dall’uso dell’etnonimo *ntwn ’šry’* per Adiabene; si osserva anche l’apparente continuità del culto di Ištar di Arbela nel suo santuario di Milqia/Melqi, che divenne un importante centro di culto cristiano dopo una possibile fase intermedia come tempio del fuoco, dove avrebbe potuto essere venerata la dea iranica Anāhitā, assimilata proprio a Ištar.

Nelle fonti mandaiche, al contrario, Ištar è attestata in una varietà di forme ed è connessa a numerosi toponimi, sia grandi sedi di culto come Akkad, sia centri minori. Ištar è assimilata a Dlibat, Lilit, Mullissu e Amamīt per mezzo della formula “DN₁ che si chiama/che è chiamata DN₂” o altre espressioni analoghe; si osserva che Nanay non è assimilata a Ištar in tal modo, ma le due divinità sono comunque significativamente associate nei testi mandaici. Ad esempio, nella coppa Segal 2000 n°107M, “Ištar che dimora sull’Eufrate e si chiama Mulit” e “Nanay, lei e le sue sette sorelle che dimor[ano sul] fiume Hurina a Bīt-Hašum”, oltre a essere affiancate nel medesimo paragrafo, sono a capo di schiere demoniache; un caso ancora più eloquente si riscontra nella coppa Segal 2000 n°039A, in cui a Nanay, che ha un ruolo di primo piano in entrambi gli incantesimi di cui si compone il testo, si accompagnano Ištar, presente anche nella forma maschile Astir, e Dlibat. Per quanto riguarda quest’ultima, invece, la sua prossimità a Ištar è testimoniata chiaramente dalle attestazioni di “Ištar-Dlib(an)” nella coppa Levene-Bohak 2012.

Un importante aspetto che Nanaya, Ištar e Dlibat condividono è il legame con Venere, grazie alle prerogative che tutte e tre le dee esercitano nella sfera amorosa. Peculiare, in questo frangente, è la continuità della connotazione anche maschile di Venere, che ad Assur si riconosce nell’attribuzione a Nanaya dei baffi e di epiteti maschili (A 15b), e che si può connettere alle prerogative di guerriera che Nanay riveste in Segal 2000 n°039A, in stretta associazione con Ištar, Astir e Dlibat. La presenza di una serie relativamente nutrita di teonimi femminili mostra altresì che, a dispetto della presenza di assimilazioni anche di portata consistente, le rispettive persone divine restavano distinte. Ciò riflette con tutta probabilità la situazione religiosa della Babilonia della prima età sasanide, al tempo della redazione dei repertori demoniaci, che fu registrata e trasmessa da una generazione di scribi all’altra.

I casi di studio esaminati hanno consentito di soffermarsi su un ventaglio di aspetti diversi, inerenti sia alla caratterizzazione delle divinità in senso stretto, sia al loro culto e ad alcuni suoi risvolti sociali. Ne emerge una forte continuità generale, che però è anche connotata da intensi processi di cambiamento, intesi come assimilazione di elementi provenienti da altri contesti culturali e la loro rielaborazione, in modalità diverse a seconda del contesto sociale, politico e culturale. La Mesopotamia della tarda età arsacide e della prima età sasanide dà conto di dinamiche di continuità e discontinuità di estremo interesse, e dà altresì modo di osservare che queste procedono di pari passo.

La cessazione dell'uso del cuneiforme rappresenta indubbiamente uno spartiacque a livello documentario, in quanto le fonti su materiali deperibili non si sono preservate, ma non è corretto considerare questo fenomeno uno spartiacque culturale assoluto, né tantomeno il momento che segnò la fine della cultura mesopotamica. La ricchezza di elementi culturali più antichi – soprattutto religiosi – che si riscontra nelle fonti aramaiche dei primi secoli d.C., il dinamismo che connota la loro ricezione e rielaborazione, e la chiara presenza di contatti fra i diversi corpora e aspetti condivisi ad esempio nei casi di Nergal o Nanaya/Ištar/Dlibat/Venere, dimostrano ancora una volta la vibrante situazione culturale della Mesopotamia arsacide e sasanide, e che questi elementi non vennero preservati passivamente come una generica eredità più antica.

La rilevanza del patrimonio religioso più antico per gli abitanti della Mesopotamia arsacide e sasanide, in contesti sociali, politici e culturali anche molto diversi, si declina in vari modi. Nell'Alta Mesopotamia arsacide, i materiali di Assur e Hatra danno prova di dinamiche affini ma anche profondamente diverse. Assur, centro sostanzialmente minore, mostra una sorprendente continuità di insediamento, urbanistica, e culturale. Ad Assur l'eredità assira era preponderante e, nonostante le caratteristiche innovative già ampiamente trattate, si può tracciare una continuità dal ritorno della comunità assira, all'epoca di Ciro, che garantì la continuità su lunghissima durata del culto del dio supremo d'Assiria e ridonò prestigio ad Assur quale cuore del paese. La vicina Hatra, invece, città di nuova fondazione, mostra un carattere meno conservativo e un'interazione più profonda tra il sostrato mesopotamico più antico e apporti iranici, arabi e – specialmente nell'arte figurativa – ellenistici, che ha come esito una cultura più sfaccettata e aperta alle influenze esterne. Alcuni elementi, però, testimoniano la coscienza dell'uso di tratti più antichi, particolarmente babilonesi, come il nome 'Sagil' dato al principale santuario cittadino e probabilmente anche quello di 'Casa della Gioia' dato a un suo sacello.

La consapevolezza del ruolo delle antiche divinità babilonesi emerge anche dalla letteratura magica mandaica, che dimostra che tali elementi ereditati dalla teologia babilonese non erano semplicemente cristallizzati ma che essi potevano essere riadattati per le esigenze del cliente da

parte di uno scriba che ne conoscesse la natura e le possibilità di utilizzo nelle formule che si accingeva a scrivere. Ad esempio, si osservano il ruolo preminente di Nabû in relazione alla saggezza e all'arte scribale; il carattere aggressivo di Nerig (Nergal); le prerogative amorose e guerriere di Nanaya, Ištar e Dlibat, tutte assimilate a Venere. Anche la letteratura siriana dà conto di tale consapevolezza: alcuni passi dimostrano che gli autori avevano una conoscenza approfondita del pantheon pagano (ad es. Giacomo di Sarūg); per Iš'ōdād di Merv (IX sec.), che costituisce il limite cronologico estremo del presente lavoro, ma ancor più per Teodoro Bar Kōnī (VIII sec.), a tale conoscenza si accompagna l'utilizzo di fonti mandaiche e altre ancora ignote, ma che in generale testimoniano la circolazione di nozioni talora sorprendentemente dettagliate sul pantheon mesopotamico più antico tra vari contesti culturali e come questo fosse ancora oggetto di attenzione e discussione.

È evidente che l'affermarsi di certe dinamiche storiche e culturali, oggi individuate in prevalenza nella forte iranizzazione verificatasi con l'inizio dell'età sasanide, abbia portato alla chiusura dei templi e alla cessazione della produzione culturale mesopotamica per come la si conosce tra il III e il I mill. a.C. Tuttavia, è altrettanto chiaro che gli sviluppi della cultura assira e babilonese successivi alla fine del cuneiforme facciano parte a pieno titolo di questa tradizione culturale, di cui rappresentano la fase finale ma certo non un'appendice fossilizzata. L'interazione tra tratti conservativi e innovativi in questa fase storica, dipendente da dinamiche interne ai corpora e ai relativi contesti così come da influenze esterne, rappresenta un capitolo diverso, ma non per questo meno ricco di spunti, della storia culturale mesopotamica.

12. Appendice: testi rilevanti per la discussione

12.1. Iscrizioni nord-mesopotamiche

12.1.1. Hatra

12.1.1.1. H 107

Edizioni: si veda Healey (2009, 276-277 con bibliografia).

1. [']n' [gdy] br 'b[y]gd [br]
2. gdy br [']bygd br kbyr[w] mn bny
3. rpšmš 'dryt
4. lšmš 'lh' rb' 'bd
5. ʔbt' byt ḥdy' 'ly' d[y]
6. sgyl hykl' rb' dy bn'
7. brmryn lšmš 'bwhy 'l
8. ḥyy w'l ḥyy mn dy rḥym ly k[lh]

“Io, [Gadday], figlio di Ab[ī]-Gad, [figlio di] Gadday, figlio di [A]bī-Gad, figlio di Kabīr[u], dei Bani Rap-Šamš, ho aiutato Šamš, il grande dio, il benefattore: (nel)l'elevata Casa della Gioia d[el] Sagil, il grande tempio che ha costruito Barmaren per suo padre Šamš. Per la mia vita e per la vita di tutti coloro che mi amano.”

Commento⁷¹⁸

1: Riga quasi illeggibile; il nome è integrato su base prosopografica, ipotizzando una trasmissione dei nomi all'interno della famiglia in accordo col fenomeno della papponimia. Dalla foto si legge solo [...] '[...]; dalla copia riportata nell'*editio princeps* (Safar 1962, 28) si legge [...] 'n'' [...] br 'b'[y]'gd' [...]; è possibile che al momento della scoperta la riga fosse maggiormente leggibile.

4: Per la preposizione *l-* quale *nota accusativi* si veda Aggoula (1991, 67); cf. “*zugunsten des großen Gottes*” (Beyer 1998, 53); “*for (the honour of) Shamash*” (Healey 2009, 276).

5: Per l'espressione *byt ḥdy' 'ly'* e le sue varie interpretazioni, si veda il cap. 4.1.3. Esattamente come in A 7 (Aggoula 1985, 30), anche in questo caso la preposizione *b-* potrebbe non essere espressa.

⁷¹⁸ Si forniscono solo alcuni commenti funzionali all'interpretazione proposta nel cap. 4.1.3.

12.1.1.2. Iscrizione di Sa`dīya

Edizioni: si veda Lipiński (2016, 235-238); si aggiungano Tubach (1986, 398-404, con bibliografia); Aggoula (1991, 174-175 con bibliografia); Dijkstra (1995, 239-240); Beyer (1998, 116).

1. bnysn 4.100+
2. 20+10+5+1 'rn'
3. wprk' dmrh'
4. dqrqbš dšr' bhṯṯ
5. d' b' d zn' br rḥny
- 5a. try'
6. dhzyh bhlmh w'bd
7. twb 'rn' dnrgwl
8. dhšp[ṯ]' dšr'
9. bmlh' 'l ḥy' 'bh
10. w'ḥyh wbnhyh wmn dr[ḥym lh]
11. dkyr lṯb hw 'zn''

“Nel Nisan 436, il piedistallo e l’altare di Māralāhē di Qarqabiš (?), che dimora a *HTT* / nella terra fertile, che ha fatto Zēnā figlio di Rūḥ-Nay poiché l’ha visto in sogno due volte; e ha fatto anche il piedistallo di Nergol capo delle guardie, che dimora nella salina; per la vita di suo padre e dei suoi fratelli e dei suoi figli e chiunque [lo ama] sia ricordato in bene lui, Zēnā.”

Commento

2: 'rn' “piedistallo”: si segue la lettura con <r> (Beyer 1998, 116) anziché con <d> (Aggoula 1991, 174 con bibliografia), anche per l’attestazione alla riga 7. Il significato “duro” attestato in siriano per l’aggettivo 'rn (CSD, 429; Sokoloff 2009, 1140) può alludere a un elemento architettonico quale un podio o una struttura che fungesse da base per l’altare (“*Altarunterbau*” in Beyer 1998, 116). La lettura generalmente seguita è 'dn', tradotto con “tempo stabilito, momento” o anche “giardino, boschetto”, alla stregua del biblico Eden (Lipiński 2016, 236); potrebbe altresì trattarsi di una grafia difettiva di 'wdn' “ornamento”, da cui probabilmente “rilievo” (Tubach 1986, 399 nota 690; Sokoloff 2009, 1077). Tale ipotetico rilievo, però, non è stato rinvenuto.

4: *dqdqbš*: l’interpretazione più seguita è *d-qrbš* “di Qarqabiš (?)”, toponimo che però non sembra attestato altrove (Tubach 1986, 399-400 nota 692). Teixidor (1964, 276-277) propone il toponimo iranico Carcaipis “*Carca au delà*”, corrispondente all’attuale Kerk sulla riva destra del Tigri, a sud-est di Dyrbakir; l’autore considera foneticamente possibile anche Karkemiš, anche se meno plausibile storicamente. Milik (1972, 396-397) osserva la difficoltà dell’interpretazione. Si veda anche la proposta *dqr-qbš* “*transperçant Qbs*” (Caquot 1964, 260 nota 6; cf. *dqr* “trafiggere” in Sokoloff 2009, 318-319). Dijkstra (1995, 239-240 e nota 141) propone un participio attivo di *dqdq*, forma *palpel* di *dq*, “frantumare, polverizzare” (CSD, 96; Sokoloff 2009, 318 s.v. *dqq*) in stato costruito col successivo *bš* da cui “*the Crusher of Evil*”. L’assenza del prefisso del participio *m-* e il termine seguente *bš* allo stato assoluto anziché det. impongono cautela, anche se

l'epiteto avrebbe corrispondenti accadici assai precisi, quali *'āb[it lemnūti?]* e *mu'abbit lemnūti* “Colui che distrugge il male”, e *murīš lemnūti* “Colui che infrange il male”, tutti riferiti a Marduk (Oshima 2011, 450-451). La proposta più recente (Lipiński 2016, 236-237) è Qarq-Ubaše, presunto nome aramaico della neo-assira Ubasē, odierna Qayyāra, situata a 25 chilometri dal luogo di rinvenimento dell'iscrizione.

ḥṭṭ “*ḤṬṬ* / terra fertile”: Aggoula (1991, 174) lo riconduce al siriano *ḥṭṭ* “scavare” (CSD, 137; Sokoloff 2009, 442), da cui “fosse”; è interessante il collegamento con *ḥṭāṭā* “pozzo” (CSD, 138; Tubach 1986, 399 “*Brunnen*”). Sulla base del parallelo con “salina” alla riga 9, è più appropriato il significato “terra coltivata, fertile”, derivante da *ḥṭṭ* al tema D “arare” (CSD, 137) e dal confronto con l'arabo *ḥaṭiṭā* “terreno irrigato” (Aggoula 1977, 140; Tubach 1986, 400 nota 693). L'assenza del suffisso -' dello stato det. fa sostenere a Lipiński (2016, 237) che si tratti di un toponimo vero e proprio, *Ḥiṭaṭ*, antico nome della stessa Sa'dīya. Nel caso si tratti di un toponimo, visto il parallelismo con *mlḥ'* “la salina” di riga 9, è plausibile che la sua etimologia fosse nota.

5: *rhny* “Rūḥ-Nay”: il patronimico di Zēnā è verosimilmente Rūḥ-Nay “Spirito di Nanaya”. Si veda a Hatra *rhdd* “Spirito di Dāda” (H 298; Marcato 2018, 118). Tubach (1986, 400) legge *dhny*; Beyer (1998, 116) propone *Dohñāy* “*Hirse*mann”, mentre Lipiński (2016, 237-238) un possibile nome nord-arabico.

5a: *try'* “due volte”: scritto tra le righe 5 e 6 in corrispondenza di *bḥlmh*; si tratta sicuramente di un'aggiunta successiva alla loro incisione (Milik 1972, 395; Dijkstra 1995, 240 nota 143). Tubach (1986, 401) lo ritiene invece il nome di professione “*Torhüter*” legato all'antroponimo *dhny* (nella sua lettura).

12.1.1.3. T 5

Edizione: Shaked (2016).

1. byrh 'lwl šnt 5.100+5+1 'bd wbn' mṭl't' nqdr' br 'bsmy' šlyṭ' hdy' 'bd' lzqyq' rb' 'l hyyhy
2. w'l hy' dy 'nšyhy w'l hy' dy rḥmyhy ṭb' klhwn dkrnyn ṭbyn lṃṭl't' nqdr' br 'bsmy' šlyṭ'
3. 'w/yd/rzky kmr'??' d/rw/yšw/y 'bn' (caratteri molto più piccoli e illeggibili dalla fotografia; seguono altri segni parzialmente rotti, *ductus* coerente con il resto dell'iscrizione)
4. (caratteri piccoli e non ben leggibili)

“Nel mese di Elul dell'anno 506 (195 d.C.), ha fatto e costruito il *portico* Nēqūdrā figlio di 'Ab-Samya il governatore. Quest'opera (è) per il grande Zaqīqā. Per la sua vita, per la vita dei suoi uomini e per la vita di tutti coloro che amano il bene. Buoni memoriali per il *portico*; Nēqūdrā figlio di 'Ab-Samya il governatore. ... il sacerdote ... 'Abnā (?) ... ”

Traduzione offerta dall'*editio princeps*, a sua volta tradotta dall'ebraico (Shaked 2016, 192):

“(1) Nel mese di Elul, anno 5x100+6, ha fatto e costruito il nostro *riparo* (*sukkah*) a Qarda Bar-'Ab-Samya il

governatore. Ha fatto questa costruzione per il grande Zaḳīqā, per la sua vita,
 (2) per la vita dei suoi uomini, per la vita di (coloro) che lo amano (in) bene, tutti. Buone memorie del nostro riparo (*sukkah*) a Qarda Bar-‘Ab-Samya il governatore.
 (3) ‘yḏ-zky il sacerdote, Rišia (?) il costruttore. [*A distanza considerevole:*] Costruttori (?)
 (4) [*a distanza considerevole, in caratteri più piccoli*] Šila Bar Šalman [*a distanza considerevole: segni di significato incerto*]

Commento

1: *mṭl’t* “il portico”: come osserva Shaked (2016, 191; 194), il sostantivo deriva da *ṭll* “to cover; overshadow, shade; to roof” (CSD, 174) e “to shade; to roof over” (Sokoloff 2009, 532). Si veda il siriano *mṭāllātā/maṭāllātā* “shelter” (CSD, 267; Sokoloff 2009, 748). Probabilmente il termine designa un portico, sulla base del parallelo col palmireno *mṭlt*’ (*PAT*, 380; Dunant 1971, 13). Si noti l’apparente uso di <’> quale *mater lectionis* per [e] o [i], che sembrerebbe anticiparne l’impiego in aramaico tardo orientale e nei testi medio-persiani manichei da Turfan (Shaked 2016, 194). Shaked propone inoltre che il termine abbia il suffisso pronominale di 1 persona pl. *-an* in *scriptio plena* e traduce “il nostro riparo (*sukkah*)”. La lettura non può essere accolta per via dell’assenza di attestazioni, in questa fase dell’aramaico, di suffissi pronominali in *scriptio plena*. Il nesso *-t*’ marca lo stato det. f.s.; la successiva <n> fa invece parte del nome di persona che segue. Si veda anche l’attestazione a riga 2.

nqdr’ “Nēqūdrā”: Shaked (2016, 192) considera <n> parte del suffisso di 1 pl. al precedente *mṭl’t*’ e legge il seguente *qdr*’ come un toponimo *qrd*’, ossia la Gordiene. Interpretando Qarda come toponimo rimane però irrisolta l’assenza di una preposizione di luogo, come *b-*. Anziché un toponimo, è preferibile leggere il nome di persona *nqdr*’, forma aramaica dell’iranico Nēkūdar (Justi 1895, 228), qui trascritta provvisoriamente Nēqūdrā⁷¹⁹. Nell’aramaico di Hatra, [k] iranica è regolarmente resa con <q> (Marcato 2018, 145 per l’onomastica). Si veda anche l’attestazione a riga 2.

br bsm’y’ “figlio di ‘Ab-Samya”: Shaked (2016, 191-192) legge un unico antropónimo Bar-‘Ab-Samya “figlio di ‘Ab-Samya”. Nell’onomastica di Hatra e dei corpora coevi i nomi costruiti sul modello *br/bt+DN* sono molto frequenti, ma non sono noti nomi composti col nome di un sovrano⁷²⁰. Si tratta, quindi, più semplicemente, dell’usuale espressione del patronimico. Si veda anche l’attestazione a riga 2.

2: *w’l hy’ dy rḥmyhy ṭb*’ “e per la vita di tutti coloro che amano il bene”: Shaked traduce “per la vita di (coloro) che lo amano (in) bene”, secondo la ben nota formula (Dijkstra 1995). La traduzione di *ṭb*’ “bene”

⁷¹⁹ Potrebbe anche trattarsi del nome greco Nikandros, attestato a Hatra come *nqndrs* (Marcato 2018, 87) e che qui presenterebbe l’assimilazione [nd]>[dd] = <d> e l’apocope del suffisso greco. Lettura discussa con M. Moriggi il 30-10-2017 (comunicazione personale).

⁷²⁰ Questa ipotesi, inoltre, comporterebbe la probabile divinizzazione del sovrano, non attestata a Hatra ma nota presso i Nabatei con nomi teofori come ‘Abd-‘Obodat o ‘Abd-Ḥaretat. Si veda Healey (2001, 147-151) per la discussione sull’eventuale divinizzazione di tutti i sovrani nabatei.

(ebraico *heytev*) è problematica per via della presenza del suffisso -', non attestato come suffisso avverbiale. Per "bene" o "in bene" si avrebbe *tb* allo stato assoluto o, come frequentemente attestato nel corpus hatreno, *ltb*. È più plausibile che si tratti dell'aggettivo sostantivato "buono" allo stato det., cui si riferisce il pronomine *-hy* suffisso al participio *rhmyhy*.

3: La terza riga è di interpretazione molto difficile, anche se sembra incisa contestualmente alle due precedenti. L'unico termine riconoscibile sembra *kmr'* "il sacerdote", cui potrebbe seguire, dopo un termine non chiaro, il nome di persona 'Abnā⁷²¹.

4: le letture dell'*editio princeps* non possono essere verificate sulla fotografia pubblicata.

12.1.2. Assur

12.1.2.1. A 7

Edizioni: Andrae-Jensen (1920, 21); Aggoula (1985, 30-31); Beyer (1998, 12).

2. 1. bywm 20+5+1[+... (?) b... šnt 4].100+4.20+10+5+1 ksy' dy 'sršm' br 'srntn lrmt' dy bl 'lh' byt lrmt'

"Nel giorno 26[+x (?) di ... dell'anno] 496; il coperchio di Assor-šma' figlio di Assor-ntan, per il 'luogo elevato' del dio Bēl, nel tempio, per il 'luogo elevato'."

Commento

[... 4].100+4.20+10+5+1: l'integrazione delle centinaia nella datazione è dovuta alla maggior plausibilità di una datazione all'anno 496 (184/5 d.C.) anziché 396 (84/5 d.C.). Andrae-Jensen (1920, 21) non propongono alcuna integrazione; Aggoula (1985, 30) e Beyer (1998, 12) l'anno 496.

lrmt' dy bl 'lh' byt lrmt': la lettura si presta ad ambiguità e possibili soluzioni alternative. Oltre all'identica forma presentata da <d> e <r>, l'ultima <l> sembra essere stata realizzata in due momenti diversi, forse per rimediare a un errore. Il segno non presenta infatti un tratto continuo ma si interrompe a metà, mostrando una parte inferiore incisa più in profondità e un tratto superiore più leggero. La prima possibilità è che lo scrivente abbia tracciato inizialmente <l> per poi accorgersi dell'errore e rimediare cancellando parzialmente il tratto sull'argilla già parzialmente asciutta; il carattere voluto sarebbe quindi potuto essere o <w>. Altrimenti, si può anche ipotizzare che il carattere tracciato originariamente sia stato corretto per ottenere

⁷²¹ È escluso che sia *kmr' dyšw' bn'* "il sacerdote di Gesù ha costruito", come già osservato da Shaked (2016, 195).

<l>, prolungando il tratto superiore in un secondo momento. A un esame ravvicinato, questa seconda possibilità sembra più plausibile. Se lo scrivente avesse voluto correggere <l> per ottenere (<w> non sarebbe giustificata grammaticalmente), avrebbe infatti dovuto anche prolungare orizzontalmente il tratto inferiore per uniformare il grafema alle altre del testo, ma non è possibile riscontrare traccia di tale modifica.

byt lrm': Beyer (1998, 12) considera *byt* apposizione “(für die Kulthöhe des Gottes Bel,) den Tempel”; Aggoula (1985, 30) integra la preposizione *b-*, che di frequente non è espressa in caso di uso avverbiale di *byt*, e traduce “dans la maison”. *rmt*' “luogo elevato” può ricevere anche la lettura *dmt*' “immagine”. Entrambe sono plausibili linguisticamente; si veda il cap. 5.1.

12.1.2.2. A 14

Edizioni: Andrae-Jensen (1920, 20); Aggoula (1985, 35-36); Beyer (1998, 13).

1. l' bywm 10+3(4?) b' [...]
2. bryk wdkyr ltb wlš[(n)p(y)r]
3. 'srhny qdm '[sr ...]
4. nny nbw nrgl wmn dl'm/s/q' [...]
5. 'sr ... d/r lbl [...]

“Davvero, nel giorno 13/14 di [Adar/Iyyar ...], sia benedetto e ricordato in bene e in bel[lezza] Assor-ḥannanī dinanzi ad Assor, [...], Nanaya, Nabû, Nergol e chiunque [...] Assor ... a Bēl? [...]”

Commento

1: Il nome del mese, che segue il giorno nella formula di datazione, potrebbe essere integrato con '[*dr*]' o '[*yr*]' (Beyer 1998, 13). Solo <'> è chiaramente leggibile. È possibile che seguisse anche l'indicazione dell'anno. Andrae-Jensen (1920, 20) propongono Adar.

2: *wlš[(n)p(y)r]*: Le ipotetiche integrazioni di <n> e <y> sono dovute all'attestazione di grafie con o senza la dissimilazione [pp]>[np]. Si veda soprattutto il corpus di Hatra.

3: Del teonimo Assor è visibile solo <'>; l'integrazione si basa sul fatto che la lista di divinità doveva iniziare con il capo del pantheon.

4: La parte finale della riga, prima della lacuna, è di difficile lettura. È certa la lettura di *wmn d-* “E chiunque” seguito da <l> che con tutta probabilità indica il prefisso di un verbo all'imperfetto. Il grafema

successivo è preservato solo in parte: un tratto verticale a destra che forma un angolo retto con un tratto orizzontale in alto e più a sinistra, prima della rottura. Potrebbe trattarsi di <m>, <s> o <q>. Aggoula (1985, 35) integra: *wmn d lš[mh dy (?)] 'sr* “*ainsi que quinconque le nom d'Assour*”; Beyer (1998, 13) *wmn dlq[r ...] 'sr* “*Und derjenige, welcher [den Namen ...] ausmeißeln wird*”.

5: La lettura dell'intera riga è problematica. Aggoula (1985, 35) riporta varie possibilità di lettura; Beyer (1998, 13) propone *'sr 'r[] lh* “(*Und derjenige, welcher [den Namen ...] ausmeißeln wird*), *dem tritt Assur entgegen*”. In particolare, il teonimo *'sr* è leggibile; è leggibile anche <d> o <r>, cui segue molto probabilmente *lbl*.

12.1.2.3. A 15a-f

Edizioni: Andrae-Jensen (1920, 21-22); Milik (1972, 344-352); Aggoula (1985, 37-41); Beyer (1998, 14).

A 15a

1. *šlm' dy 'rdwq*
2. *br 'yny/n br r'w/y't'sr*
3. *br 'bn' rbt' dny mlk[']*
4. *rby'(?) dbr'lh' [...] byt'*

“L'immagine di Ardūq figlio di 'Enay/'Enān, figlio di R'ūt/R'ayt-Ass[or] figlio di 'Ab-Na, il maggiordomo di Nanaya il re, il sovrintendente (?) di Bar-Alaha [...] il tempio.”

Commento

1: *'rdwq*: Milik (1972, 345) legge *'brwq*.

3: *mlk[']*: per l'associazione dell'epiteto maschile a Nanaya, si veda la discussione di A 15b nel cap. 8.3.

4: *rby'(?)*: si segue la lettura di Beyer (1998, 14). Milik (1972, 345) legge *br'* “*fils de*”.

A 15b

1. *šlm' dy nny mlk' mrtn*
2. *brt bl mrlh'*

“L'immagine di Nanaya, il re, nostra Signora, figlia di Bēl Signore degli dei.”

A 15c

1. [...l']lm' [...] šlm[' dy yh]brmryn br bzy' gzbr'

“[...] per sem]pre (?) [...] L'immagin[e di Yah]b-Barmaren figlio di Baziya il tesoriere.”

Commento

L'inizio del testo, [...l']lm', potrebbe anche appartenere ad A 15d (Aggoula 1985, 40; Beyer 1998, 14).

A 15d

1. šlm' dy brmryn 'lh'
2. dy yhb [...] lpšyhy wbnhyh?

“L'immagine del dio Barmaren, che ha dato [...] per la sua salvezza e (per) i suoi figli (?)”

Commento

2: *dy yhb*: Aggoula (1985, 40) legge *dy 'hd [bh]* “*auquel s'est attaché (a eu recours)*”; Beyer (1998, 14) non legge.

lpšyhy: grafia difettiva di *pwšy* “*salvation, liberation*” (Sokoloff 2009, 1167-1168). Cf. Beyer (1998, 14): *dy lpšyhy* “*welchen (...) retten möge*”.

wbnhyh?: si veda A 15c per l'eventuale integrazione di [...l']lm' in questa iscrizione.

A 15e

1. [šlm]' dy bzy'

“L'immagine di Baziya.”

A 15f

1. [šlm' dy ...] 'ynyl' sr
2. [...] r' 'lh'

“[L'immagine di ...] 'Ēn- 'al-Assor [...] il dio.”

Commento

1: L'integrazione iniziale è di Beyer (1998, 14).

12.1.2.4. Iscrizioni dal tempio di Assor e Serū: A 17-27, A 29 e A 32-33

Edizioni precedenti: Andrae-Jensen (1920, 12-22); Aggoula (1985, 41-60); Beyer (1998, 15-25).

I testi più lacunosi o incerti non vengono tradotti.

A 17a

1. bywm 3 bnysn šnt 5.100+20+10+2
2. dkyr 'ly br 'bdbwhy br
3. mlbl wḥn' br '[ḥy]'sr w'sr'q[b]
4. br 'ḥysr qmd 'sr 'lh' wsr
5. 'štr' lṭb wlšnpyr lymt
6. 'l'myn

“Nel giorno 3 di Nisan dell'anno 532, siano ricordati Elay figlio di Abādbū, figlio di Mlā-Bēl e Ḥona figlio di A[hī]-Assor e Assor-'eqa[b] figlio di Aḥī-Assor dinanzi ad Assor il dio e a Serū la dea, in bene e in bellezza, in eterno.”

Commento

1: Le pubblicazioni riportano la presenza di due grafemi per il numero 20; dalla foto però se ne può vedere con certezza solo uno.

4: La metatesi di <d> e <m> in *qmd* (cf. *qdm*) potrebbe essere dovuta a una svista del lapicida.

5-6: *lymt 'l'myn*: “*pour les jours de toujours*” (Aggoula 1985, 42) e “*für unbegrenzte Zeit*” (Beyer 1998, 15).

A 17b

1. bywm 10+2 bnysn dšnt 4[+1].100+[...] dkyr
2. [...]

“Nel giorno 12 di Nisan dell'anno 500+[...] sia ricordato [...].”

Commento

1: L'indicazione del mese, *bnysn*, è soprilineare e si tratta di un'aggiunta successiva (Aggoula 1985, 43).

2: A partire dalla seconda riga il testo è illeggibile; si riconosce che non fu inciso dalla stessa mano.

A 18

1. 'srhdwn
2. 'q'dm 'sr
3. wsrw

“Assor-ḥaddon dinanzi ad Assor e Serū.”

Commento

1: È possibile che la prima riga iniziasse con [dkyr].

Aggoula-A 19

1. [...] l [...]
2. [...]
3. [...] dkyr ḥ[(w)n' ...]
4. dkyr 'qyb[(')sr ...]
5. [...] 'qšm' [...]
6. [... srw] 'štr' [...]

“[...] Sia ricordato Ḥ[ona ...], sia ricordato 'Eqīb-[Assor ...] 'Eq-Šama [... Serū] la dea [...].”

Commento

1: La prima riga non è letta da Aggoula (1985, 43); l'intera iscrizione inoltre non è inclusa in Beyer 1998. La lastra su cui è inciso il testo è molto danneggiata nella parte superiore e sinistra.

3: Aggoula integra ḥ[wn'].

A 20

1. bywm 10+1[+1?] bnysn bšnt 5.100+10+5+2 dkyr mṭlw/y w'z' [...]
2. [...] (?) bkl ywm

“Nel giorno 11 (12?) di Nisan nell'anno 517, siano ricordati Maṭlu/i e Aza [...] in ogni giorno.”

Commento

1: La parte finale della riga non è più leggibile, ma il testo continuava fino al bordo sinistro della lastra.

2: Non è chiaro se l'inizio della riga 2 sia lacunoso o se fosse originariamente anepigrafo. L'integrazione proposta da Aggoula *br 'srd[yn] bṭb* non è giustificata, una volta esaminata la fotografia dell'iscrizione: si segue Beyer (1998, 16) [...] *bkl ywm*.

A 21

1. šnt 5.100+20+10+5+1
2. plgt' d's' 20.3
3. wdslt' 20+10 'n'
4. 'z' ktbt

“Nell'anno 536, porzione di canne: 60; di cesti: 30. Io, Aza, ho scritto.”

Commento

1: Aggoula (1985, 44) legge un'altra riga sopra al testo principale: [...] *rtn* [...]. Rispetto all'allineamento delle rimanenti righe dell'iscrizione, *šnt* invece è inciso più a destra. È possibile che il testo iniziasse ancora più a destra con l'indicazione del giorno e del mese.

2: Per 'š' “canne”, cf. il siriano 'wš' “*marsh, swamp, bog*” (CSD, 408) e “*dense forest, thicket*” (Sokoloff 2009, 1088) e il mandaico 'wš' “*marsh, swamp*” (Drower-Macuch 1963, 346). La connessione è suggerita da Aggoula (1985, 44).

A 22

1. bywm 20+5+1 bšbt
2. dkyr 'srdyn br
3. 'srtrš w' srḥyl
4. br 'srḥdwn wblty br
5. 'srḥdwn w'z'
6. w'srdyn 'ḥwhy
7. w'bd' br 'bd[w/y?]
8. gzbr''

“Nel giorno 26 di Šebaṭ, siano ricordati Assor-dayyān figlio di Assor-tāreš, Assor-ḥayl figlio di Assor-ḥaddon, Baltī figlio di Assor-ḥaddon, Aza e Assor-dayyān suo fratello, e Abda figlio di 'Abd[u/i] il tesoriere.”

Commento

Il testo è inciso con uno strumento a punta larga, del diametro indicativo di almeno 0.5 cm. La lastra non presenta corrosione o abrasioni; i caratteri delle prime due righe sono incisi più in profondità, mentre dalla

terza riga il lapicida optò per un *ductus* più superficiale e rapido.

3: <l> è soprilineare.

7: Aggoula (1985, 45) legge *'bd/rm[rtn]* ma la lacuna non è sufficientemente ampia per ospitare tre caratteri. Beyer (1998, 16) legge *'bdt*.

A 23a

1. dkyr 'ly br
2. 'bdbwhy
3. lṭb

“Sia ricordato Elay figlio di Abādbū, in bene.”

A 23b

1. 'š`nt 5.100+20+1 dkyr bryk (?) [... 's]r'qb
2. dš[...]

“Nell’anno 521 sia ricordato e benedetto [... Asso]r-‘eqab ...”

Commento

1: Aggoula (1985, 46) non legge il segno per 20 e propone *bsry/w* (?) anziché *bryk* (?).

A 23c

1. bywm 10+2 (?) bnysn 5.100+[...]+4
2. dkyr mlbl br 'bdbwhy
3. qdm 'sr wsr 'štr''
4. lṭb wlšn'pyr'

“Nel giorno 12 (?) di Nisan 504+[...], sia ricordato Mlā-Bēl figlio di Abādbū, dinanzi ad Assor e Serū la dea, in bene e in bellezza.”

A 23d, non inserita in Beyer 1998 ma presente in Aggoula 1985, non è stata identificata. Per non generare confusione nella numerazione delle iscrizioni, si salta la lettera d e si prosegue con e (in Aggoula 1985, 47), f, g e h (non presenti in Aggoula 1985).

A 23e

1. [...]ky (?) 5.100+20+^r20'+[...]

A 23f

1. [...] w/ym ndr dkr [...]

Commento

1: *ndr* potrebbe essere un verbo al perfetto “egli ha fatto voto”, la cui presenza costituirebbe una variante nel formulario delle iscrizioni commemorative.

A 23g

1. [...]
2. [...] br [...]

Commento

1: Sono visibili caratteri simili a e <w> oppure <y>.

A 23h

1. [...]
2. [...] b'

A 24

1. dkyr nbw'qb br nbw'qb br ty' qdm 'sr wsrw ltb wl's"[npyr]

“Sia ricordato Nabû-‘eqab figlio di Nabû-‘eqab figlio di Ṭayya dinanzi ad Assor e Serū, in bene e in bel[lezza].”

A 25a

1. bywm 10+[...]

“Nel giorno 10+[...].”

A 25b

1. bywm 5+4 'b'nysn dkyr 'sr' [...]
2. br 'hy'sr [...]
3. [... qdm 'sr w]srw ltb

“Nel giorno 9 di Nisan, sia ricordato A[...] figlio di Aḥī-Assor [... dinanzi ad Assor e] Serū, in bene.”

Commento

1: Beyer (1998, 17) alla fine della riga integra 'sr ...].

A 25c

1. dkyr 'hy'sr w[...] d/r [...]
2. [...] 'q'dm 'sr wsrw

“Siano ricordati Aḥī-Assor e [...] dinanzi ad Assor e Serū.”

A 25d

1. dkyr 'sr'dyn br 'srdyn qdm 'sr wsrw ltb

“Sia ricordato Assor-dayyān figlio di Assor-dayyān dinanzi ad Assor e Serū, in bene.”

A 25e

1. bywm 10+1 bnysn dšnt [...]
2. dkyr m[...] br blby [...] 's'rw 'l't'b

“Nel giorno 11 di Nisan dell'anno [...] sia ricordato M[...] figlio di Bēl-Abī [...] Serū, in bene.”

A 25f

1. dkyr bsrw

“Sia ricordato B-Serū.”

A 25g

1. dkr mlbl br
2. 'hysr br
3. šd/rmw/yt

4. qdm srw mrth
5. lṭb wlšnpyr l'lm

“Sia ricordato Mlā-Bēl figlio di Aḥī-Assor figlio di šd/rmw/yt dinanzi a Serū la sua Signora, in bene e in bellezza, per sempre.”

Commento

Nonostante la grafia difettiva <dkr> in A 25g, questa e A 25h sono opera del medesimo lapicida.

4-5: *mrth* e *l'lm* sono scritti più in basso del resto delle rispettive righe.

A 25h

1. dkyr ḥn'

“Sia ricordato Ḥona.”

A 26a

1. bywm 20+4 bšbṭ bšnt 5.100+20+10+1+[...]
2. dkyr ḥwn' br'hy' sr w'qyb'sr
3. br'qbšm' qdm'sr wsrw
4. lṭb wlšnpyr [...] 'l
5. w'l'mny

“Nel giorno 24 di Šebaṭ nell'anno 531+[...], siano ricordati Ḥona figlio di Aḥī-Assor e 'Eqīb-Assor figlio di 'Eqab-Šama dinanzi ad Assor e Serū, in bene e in bellezza [...] ...”

Commento

5: Beyer (1998, 18) legge *w's l l'mny* “*und l As pro Handwerkergruppe*”.

A 26b

1. [...]
2. 'sr

“[...] Assor.”

Commento

1: Beyer (1998, 19) integra *dkyr*, che però non è visibile.

2: Aggoula (1985, 49) integra il nome di persona 'srḥnny.

A 27a

1. srmly br 'bd' [qdm] 'sr

“Serū-mallē figlio di Abda [dinanzi ad] Assor.”

Commento

1: L'integrazione [qdm] sembra più plausibile della proposta di Aggoula (1985, 50) [w'qyb]'sr e di Beyer (1998, 19) 'bd'[bwhy w]b'sr. In particolare, quest'ultima è poco probabile per via della presenza di uno spazio anepigrafo prima della lacuna, che fa supporre che dopo iniziasse un'altra parola; inoltre prima di 'sr non è visibile .

A 27b

1. bywm 10 'bnys'n dšnt 5.100+10+5+4 dkyr bsrw
2. br 'qšm' lṭb [w']qyb'sr 'ḥwhy

“Nel giorno 10 di Nisan dell'anno 519, siano ricordati B-Serū figlio di 'Eq-Šama in bene, e 'Eqīb-Assor suo fratello.”

Commento

2: Le ultime due lettere, <hy>, sono incise al di sotto della riga.

A 27c

1. bywm 20+4 bš[b]ṭ bšnt 5.100+[...]

“Nel giorno 24 di Še[ba]ṭ nell'anno 500+[...].”

Commento

Scritta in caratteri più piccoli da un diverso lapicida; forse la scrittura fu interrotta.

A 27d

1. dkyr wbyk mlbl br 'bdbwhy

2. qdm 'sr wsrw 'štr' ltb
3. wlšpyr

“Sia ricordato e benedetto Mlā-Bēl figlio di Abādbū, dinanzi ad Assor e Serū la dea, in bene e in bellezza.”

Commento

L'iscrizione è ruotata di 180° rispetto alle altre e si interseca con A 27b.

3: <y> non è ben visibile; potrebbe altresì far parte di A 27b.

A 27e

1. bywm 10+2 bnysn dšnt 5.100+20+5 hw' ngr' dmtr' mn yw'm'
2. 20+5+1 bšbt 'd'm' lywm 10+2 bnysn wh...l...š...'

“Nel giorno 12 di Nisan dell'anno 525; ci fu un periodo di pioggia ininterrotta dal giorno 26 di Šebaṭ fino al giorno 12 di Nisan, e ...”

Commento

1: La cifra 5 è realizzata con cinque tratti verticali anziché con il più usuale segno >.

ngr': Aggoula (1985, 51) legge *nbr'* “*fougue*”; Beyer (1998, 19) *ngr'* “*Zeitspanne*”, connesso al verbo *ngr* “*to be long, lengthy of time, to continue, last*” (CSD, 327), “*to last a long time, be prolonged; to remain for a long time*” (Sokoloff 2009, 889).

2: La lettura della parte finale della riga è molto incerta. Aggoula propone *whb kr šb* ‘ ‘ “*et une mesure donna sept*”, per cui la dedica sarebbe stata scritta in ringraziamento per un raccolto particolarmente abbondante; Beyer invece legge *whl[y]k dšb* ‘ ‘ “*und jene waren voller Überfluß*”.

A 27f

1. dkyr 'srdyn br 'srdyn qdm srw ltb

“Sia ricordato Assor-dayyān figlio di Assor-dayyān dinanzi a Serū, in bene.”

A 27g

1. [...] r'bt 'prḥt qd/rt 'l''m/s/q lwrtntḥ krnyt'

2. 'n' 'z' ktbt

“[...] ... Afraḥaṭ ... a Wartana-paṭ il generale; io, Aza, ho scritto.”

Commento

Si vedano le due traduzioni molto diverse date da Aggoula (1985, 51-52) e Beyer (1998, 20). Per il prestito iranico *krnyt* ‘generale’ si veda Contini-Pagano (2015, 136).

1: Aggoula e Beyer aggiungono *hw* ‘egli’: il pronome è visibile ma è inciso molto più leggermente e forse con uno strumento diverso, per cui è plausibile che non faccia parte di questo testo.

A 27h, secondo la numerazione di Aggoula e Beyer, è qui considerata come la seconda riga di A 27g, essendo stata scritta dal medesimo lapicida. Questi, Aza, vista la somiglianza delle grafie, potrebbe essere lo stesso di A 21.

A 27i

1. bywm 20+2 bš'bt' bšnt 5.100+10+5
2. dkyr wbryk bsrw br 'qbšm'
3. qdw[?]m 'sr wsr'w' bṭb

“Nel giorno 22 di Šebaṭ dell’anno 515, sia ricordato e benedetto B-Serū figlio di ‘Eqab-Šama dinanzi ad Assor e Serū, in bene.”

Commento

3: La grafia *qdw* per *qdm* è interpretata da Aggoula (1985, 52) come un caso di *imāla*, fenomeno della lingua araba che prevede un mutamento vocalico da [a] o [ā] a [ε] o [e]. Alla luce delle attestazioni della forma *qwdm*, potrebbe anche essere un errore del lapicida.

A 27j

1. bywm nysn
2. bšnt 5.100+
3. 20+10+3 dkyr
4. 'srbdyn br
5. ''z' bṭb

“Nel giorno (...) di Nisan dell’anno 533, sia ricordato Assor-B(ēl)-dayyān figlio di Aza, in bene.”

A 27k

1. dkyr 'qyb'sr br 'qšm'
2. qdm mrtn [...] l'lm

“Sia ricordato 'Eqīb-Assor figlio di 'Eq-Šama dinanzi a Marten [...] per sempre.”

Commento

1: Beyer (1998, 20) alla fine della riga legge 'qbšm', ma non è leggibile.

A 29a

1. bywm 10+2 [b]nysn bšnt 5.100+[...]+1 dkyr bsrw bṭb

“Nel giorno 12 [di] Nisan dell'anno 501+[...], sia ricordato B-Serū in bene.”

Commento

1: Nell'indicazione dell'anno, la lettura del numero in lacuna non è chiara: potrebbe essere 20 oppure 5.

A 29b

1. bywm 10 bnysn dšnt 5.100+20+1 dkyr
2. ḥwn' br 'ḥy'sr lṭb wdkyr mlbl wbsr[w]
3. w'ḥ'y' sr br ḥw'n''

“Nel giorno 10 di Nisan dell'anno 521, sia ricordato Ḥona figlio di Aḥī-Assor in bene, e siano ricordati Mlā-Bēl, B-Ser[ū] e Aḥī-Assor figlio di Ḥona.”

Commento

1: La lettura dell'anno è segnalata come incerta da Aggoula (1985, 55) e Beyer (1998, 22).

A 29c

1. dkyr mly br ddlty qdm 'sr w'srw' 'štr'

“Sia ricordato Mallē figlio di Dād-ellatī, dinanzi ad Assor e Serū la dea.”

A 29d

1. dkyr bsrw wml' b' l lṭb

“Siano ricordati B-Serū e Mlā-Bēl in bene.”

Commento

Iscrizione graffita molto leggermente.

A 29e

1. dkyr 'srdyn br
2. 'srtrṣ lṭb

“Sia ricordato Assor-dayyān figlio di Assor-tāreṣ in bene.”

Commento

L'iscrizione è incisa perpendicolarmente ad A 27b, c, d; corrisponde ad A 29l in Aggoula (1985, 57), cf. Beyer (1998, 23) per la numerazione A 29e.l.

A 29f

1. dkyr [...]bl 'sr [...]

“Sia ricordato [...] -Bēl (?) Assor [...]”

Commento

Beyer (1998, 23) numera A 29f un'iscrizione che Aggoula (1985, 57) fa seguire ad A 29l ma cui non assegna una lettera. Beyer inoltre unisce le iscrizioni f e g, che qui invece vengono separate.

1: Il teonimo Bēl potrebbe essere la seconda parte di un nome teoforo o apposizione al successivo Assor.

A 29g

1. dkyr 'srdyn br 'srtrṣ wbsrw lṭb

“Siano ricordati Assor-dayyān figlio di Assor-tāreṣ e B-Serū in bene.”

A 29h

1. bywm 10 bnysn ḥbšnt 5.100+10+1 dkyr ḥzḥ br ḥsrd[y]n lṭb
2. qdm mrtḥn lḥlmḥ

“Nel giorno 10 di Nisan dell’anno 511, sia ricordato Aza figlio di Assor-da[yyā]n, in bene dinanzi a Marten per sempre.”

A 29i

1. bywm 5+4 bnysn dkyr ḥsrdyn br ḥsrtrḥ lṭb

“Nel giorno 9 di Nisan sia ricordato Assor-dayyān figlio di Assor-tāreḥ, in bene.”

A 29j

1. ḥbywmḥ 10 lṭsrḥyḥ ḥbšnt 5.100+10 dkyr bsrw br ḥ[q(b)šmḥ]
2. qdm ḥsr mlkḥ wsrw ḥštrḥ lḥlmḥ

“Nel giorno 10 di Tišri dell’anno 510, sia ricordato B-Serū figlio di ḥE[qab-Šama], dinanzi ad Assor il re e Serū la dea, per sempre.”

Commento

1: L’indicazione dell’anno, soprilineare, è un’aggiunta successiva; per questa ragione è preferibile considerare l’iscrizione composta di 2 righe anziché di 3.

A 29k

1. [b]ywm 5+3 bnysn ḥbšnt 5.100+20+5+1 dkyr bsrw lṭb
2. wḥnḥ br ḥḥyḥsr lṭb qdm srw [ḥš]trḥ

“[Nel] giorno 8 di Nisan dell’anno 526, siano ricordati B-Serū in bene e Ḥona figlio di Aḥī-Assor in bene, dinanzi a Serū la [de]a.”

Aggoula-A 32a, letta da Aggoula (1985, 58) e consistente in tracce poco leggibili, non è stata individuata.

A 32b

1. [...]ḥbḥy br
2. [...]ḥbd]ḥmḥrtḥn lṭḥbḥ

“[...]bī figlio di [...] ‘Abed]-Marten, in bene.”

A 32c

1. [...]’ wm^rrtn^r
2. [...]’^r’hy^r’sr

“[...]a e Marten [...] Ahī-Assor.”

Commento

1: Aggoula (1985, 58) dà una lettura molto diversa della prima riga: [*dkyr t]by/w br*; alla riga 2 invece integra [*’bdm]rtn*.

A 32d

1. dkyr ddlt^ry^r br ‘bd[...]
2. qdm ‘sr ‘[lh’]

“Sia ricordato Dād-ellatī figlio di ‘Abed[...] dinanzi ad Assor il d[io].”

Commento

1: Aggoula e Beyer integrano ‘bd[*smy*]’ *ltb*, ma i caratteri che seguono la lacuna sono incisi più in alto rispetto al resto della riga stessa.

A 32e

1. [...]’bd[’ ...]

“[...] Abd[a ...].”

Commento

Per A 32e e 32f non si è potuta determinare la corrispondenza con le iscrizioni edite da Aggoula, poiché le letture differiscono notevolmente. Beyer (1998, 24) unisce i due testi in A 32e.f.

A 32f

1. ‘bd’

2. dkyr bd/ry (?)

“Abda; sia ricordato *bd/ry* (?)”

A 32g

1. dkyr ‘bdmrtn br [...] t?/s? [...]

“Sia ricordato ‘Abed-Marten figlio di [...].”

A 32h

1. dkyr ‘yn‘l’sr br ‘ḥy’r’ qdm
2. ‘sr wsrw lṭb

“Sia ricordato ‘Ēn-‘al-Assor figlio di Aḥī-Assor dinanzi ad Assor e Serū, in bene.”

Commento

2: Aggoula (1985, 59) aggiunge una terza riga [w]š[n]pr che però non è visibile.

A 32i

1. dkyr blṭy
2. br ‘srḥnny lṭb
3. wšpyr

“Sia ricordato Balṭī figlio di Assor-ḥannanī, in bene e in bellezza.”

Commento

3: La terza riga non viene letta da Aggoula.

A 32j

1. dkyr ṭby
2. br ‘bdm<r>tn
3. qdm
4. mrtm lṭb
5. wšnpyr lynt l[‘]lmn

“Sia ricordato Ṭābī figlio di ‘Abed-Marten dinanzi a Marten, in bene e in bellezza, in eterno.”

Commento

5: L'espressione *lymt l[]lmn* potrebbe essere stata aggiunta in seguito, essendo incisa più superficialmente.

A 33a

1. dkyr ṭby lṭb

“Sia ricordato Ṭābī in bene.”

A 33b

1. dkyr rḥt'sr

“Sia ricordato Rūhet-Assor.”

A 33c

1. dkyr rḥyt'sr

“Sia ricordato Rūhet-Assor.”

A 33d

1. dkyr 'qyb'[sr?]

“Sia ricordato 'Eqība ('Eqīb-Assor?).”

A 33e

1. 'bby br 'bby

“Ab-Abī figlio di Ab-Abī.”

A 33f

1. dkyr 'srḥnny
2. br mṭlw/y šdn' dšd/r[...] 'šr'b'l'
3. lbt blṭ

“Sia ricordato Assor-ḥannanī figlio di Maṭlu/i il posseduto, che (?) [...] Iššarbēl (?) alla casa di Balat / al Tempio della vita.”

Commento

2: Per il prestito dall'accadico *šdn* si veda Contini-Pagano (2015, 145).

3: Aggoula (1985, 60) legge e traduce la parte finale dell'iscrizione “*qui a envoyé (?) šrbn à la maison de blʿ*”; Beyer (1998, 25) “*ʿAšrab, zu (der Örtlichkeit) HAUS-DES-LEBEN gehörig*”.

Sulla stessa lastra si possono vedere anche altre iscrizioni molto frammentarie, non segnalate nelle edizioni precedenti:

- in alto, inciso molto leggermente: *dkyr [...] z/w/y*ʿ.
- più in basso a destra, incisa leggermente: *dkyr b[...]*.
- a sinistra di A 33b: *dkrw*[?]
- subito al di sotto di A 33b: *dkyr*.

12.2. Coppe magiche e amuleti

12.2.1. Segal 2000 n°039A (BM 91771)

Edizioni: Segal (2000 n°039A); Müller-Kessler (2001-2002, 125-128; 2002b, 90-98 – n°3)⁷²²; Levene (2013a, 117-118); Müller-Kessler (2017a, 69-70 – solo traduzione).

Il testo, di provenienza incerta⁷²³, è in aramaico babilonese di koinè, con l'eccezione della formula conclusiva (righe 17-18) in SLBA (Müller-Kessler 2001-2002, 125). *L'editio princeps* (Segal 2000) è ampiamente rivista da Müller-Kessler (2001-2002; 2002b, 90-98) sulla base di uno studio indipendente. Il testo riporta alle righe 12-15 la versione più lunga e complessa di una formula nota anche da altre coppe: YBC 2393 (Müller-Kessler 2002b, 99-102 – n°17); VA 2492 (Müller-Kessler 2002b, 98-99 – n°4; Levene 2013a, 84-86; Bhayro-Ford-Levene-Saar 2018 “Catalogue” n°63); VA 2507+VA 2513 (Bhayro-Ford-Levene-Saar 2018 “Catalogue” n°73), VA 2508 (Bhayro-Ford-Levene-Saar 2018 “Catalogue” n°74), VA 2446 (Bhayro-Ford-Levene-Saar 2018 “Catalogue” n°42)⁷²⁴. Altri paralleli in aramaico babilonese di koinè sono Segal (2000 n°047A; cf. Müller-Kessler 2001-2002, 129), proveniente da Tell 'Arbān (Siria), e Obermann

⁷²² Nel commento seguente si fa riferimento allo studio del testo pubblicato in Müller-Kessler (2002-2002); Müller-Kessler (2002b), tesi di abilitazione inedita, presenta un commento identico.

⁷²³ Indicata come proveniente forse da Kutha da Müller-Kessler (2002b, 90; 2017a, 69).

⁷²⁴ Per le ultime tre coppe, si veda anche Levene (2011, 220; 2013a, 84 nota 84).

(1940 n°2 = Isbell 1975 n°62; Müller-Kessler 1999b, 112-113; Levene 2013a, 133).

Traslittezzazione⁷²⁵

1. hdyñ ^qybl^ lympek hršy wnydry wlwt' wšl'mt'
2. šwphry wšmwmtyt byt knyšt' wrwḥ' byšt' wmr't dhy{y}<l>bwn'
3. [...] wmn mḥlp' br btšytyn 'l mrzwtr' br 'wkmy 'l bytyh w'l dyrtyh
4. w'l 'ysqwptyh byšmk nyny mrt' d'lm' wbyšmk 'ystrh hwl{d}d' r'h mlk' rb'
5. dyhšwk' wbyšmk šmyš wsyn wnbw wdlybt wbyl wnryg wkywn mlk' rb' qrpdn' wmr't dmḥdyn
6. kyn' wmḥdyn kyn' hww hww dyn' mpq dlyqblw bydwrykwn mzmnyñ kl hršy d'yhwd'y wd'rm'y dgbry wd
7. 'ynšy wnydry wlwt' wšyqwpt' wnzgydt' wmsḥypt' w<ḥwmry> zydynt' w'ysry dbyt qbry rwḥ' byšt' wrwḥ' ḥwrny't w'ysry
8. wptykry w'ysry dbyt knyšt' w'ysry dbyt qbry wrwḥ' byšt' wrwḥ' zydynt' dykry wnwqbt' wkl d'yštr' 'lyh dmḥlp
9. ' br btšytyn lyštrw 'lyh dmrzwtr' br 'wkmy kwlhwñ lyḥdrwn 'lyh w'l yrtyh w'l yrtytyh w'l kl šwm d'yt <lyh> mwmyñ lyky wmsš
10. b'n' 'lyky nyny mrt' d'lm' b'styr bry dbwkry dqdm'h wdlybt bt tyr dyqyr' lyky ḥbyb' lyky dtyšdry 'lyh mšdrynt' dylk dtyšdry 'lyh
11. 'yšt' w'rwy't dykr' wnwqbt' wkyb r'šh wgwñhy 'lh dmrzwtr' br 'wkmy w'l yrtyh w'l yrtytyh wḥwmry zydynt' dykry wnwqbt' w'š'ydyñ d'ywyn
12. lylt' dykry wnwqbt' w'ysry dbyt qbry dykry wnwqbt' wptykry dykry wnwqbt' wšdry 'lh dmrzwtr' br 'wkmy prstywtyk w'z'ndyq
13. nk wrbnk wšlyḥk dtyšry' klby mn syky wgwrt' mn šwšlt' nyšyḥñwhy wnyšbbwhy wnyšgrwhy wnydhłwñyh wlykybšwñyh wl' lytbwn lyh šynt' l'yñyh wl' lytbwn lyh nyḥ' bpgryh
14. bhylmyh wbḥyzwñyh whyñhw yqysyn lyh wḥyy l' nytbwn lyh bšmyš wsyn wnbw wdlybt wbyl wnryg wkywn mlk' rb' qrpdn' wmr't dhy{y}<l>bwn' 'yty ḥyy lyšrw 'l hd' lwtt'
15. d'ḥdr mḥlp' br btšytyn 'l mrzwtr' br 'wkmy wl' tyhwy lyh tqnt' l'lm wl' pšrt' l'lm bšwm šwy lwttk klb'y whw' šlytn' wbry{t}<n>' rb' dnyšmt'
16. dtytwñ wt'bdwn r'wty wšwlḥny
17. **All'esterno:** lywm' rb' ddyñ dyn' wgbñ zbn' wzmn' šb'h ywmy {šl'mt'} šlmt' tyhwy lyh lmḥlp' br btšytyn wl' 'tyḥ'ḥwn byh mn ywm' dn 'l'lm 'm
18. n' mn slh

Traduzione e scansione in paragrafi

| Paragrafi | Traduzione |
|-----------|---|
| A | <ol style="list-style-type: none"> 1. Questo è il “contro-incantesimo” per invertire stregonerie, voti, maledizioni e tradimenti, 2. <i>bandi dello shofar</i>, bandi della sinagoga, del malvagio Ruha, della Signora di Ḥi<l>buna 3. [...] e da Maḥlafa figlio di Bat-Šitin contro Mar-Zuṭra figlio di Ukmay, contro la sua casa, contro la sua dimora 4. e contro la sua soglia. |

⁷²⁵ Le note alla traslittezzazione e alla traduzione utilizzano le seguenti abbreviazioni per le edizioni del testo: Levene = Levene 2003; MK = Müller-Kessler 2001-2002; Segal = Segal 2000. Le letture sono state verificate sull'ottima fotografia pubblicata in Segal, Pl. 40 e 41.

| | | |
|---|---|--|
| B | I | Nel tuo nome, Nanay, Signora del mondo; nel tuo nome, Ištar, <i>il creatore</i> della terra, il grande re 5. dell'oscurità; nel tuo nome, Šamiš, Sīn, Nabû, Dlibat, Bēl, Nerig e Kewan, il grande re guerriero e la Signora che stringono (in mano) 6. la natura, |
| | II | <i>wmḥdyn kyn' hww hww dyn' mpq;</i> |
| | III | affinché siano accolti nelle vostre dimore. Siano designati: tutte le stregonerie dei Giudei e degli Aramei, degli uomini e 7. delle donne, i voti, le maledizioni, le piaghe, le adorazioni, il detronizzatore, gli Humarta adirati e i legami magici del cimitero, il malvagio Ruha e l'irascibile Ruha, i legami 8. e i Patikar, i legami magici della sinagoga e i legami magici del cimitero, il malvagio Ruha e l'irascibile Ruha, maschile e femminile, e tutti coloro che sono stati inviati contro Maḥlafa 9. figlio di Bat-Šitin. |
| | IV | Saranno inviati contro Mar-Zuṭra figlio di Ukmay; tutti loro saranno resi a lui, ai suoi eredi, alle sue eredi e a ogni nome che egli ha. |
| C | I | Ti comando solennemente e 10. ti pongo sotto giuramento, Nanay, Signora del mondo, per Astir, mio figlio primogenito che è il primo, e Dlibat figlia di Tīr, che da te è onorata e amata, affinché tu invii contro di lui il tuo messaggio; |
| | II | affinché tu invii contro di lui: 11. febbre e brividi, maschile e femminile, emicrania e rimbombi, contro Mar-Zuṭra figlio di Ukmay, contro i suoi eredi e le sue eredi, gli Humarta adirati, maschili e femminili, Šeda, Dēw, 12. Lilit maschili e femminili, i legami magici del cimitero, maschili e femminili, e Patikria maschili e femminili. E invia contro Mar-Zuṭra figlio di Ukmay le tue serve, i tuoi carcerieri, i tuoi "maestri" 13. e i tuoi messi; affinché liberi i cani dai guinzagli e i cuccioli dalle catene. |
| | III | Lo faranno infiammare, infuocare e divenire incandescente; lo terrorizzeranno, lo schiaceranno; non lasceranno sonno per i suoi occhi né riposo per il suo corpo, 14. né nei suoi sogni né nelle sue visioni. Quelli lo terranno sveglio e non lasceranno in lui la vita. |
| | IV | Per Šamiš, Sīn, Nabû, Dlibat, Bēl, Nerig e Kewan, il grande re guerriero e la Signora di Ḫi-<I>buna vi è la Vita, per circondare questa maledizione 15. che Maḥlafa figlio di Bat-Šitin ha rispedito contro Mar-Zuṭra figlio di Ukmay. E non vi sarà per lui alcun rimedio, per sempre, né alcun sollievo, per sempre. |
| | V | In nome di ŠWY, la tua maledizione, Kalbay. |
| D | Ed egli è il signore, il grande creatore delle anime: 16. "Verrete ed eseguirete la mia volontà e il mio potere 17. All'esterno: per il grande giorno del giudizio. <i>Giudico e piego (in) un periodo di tempo di sette giorni.</i> | |
| E | I | Possa star bene Maḥlafa figlio di Bat-Šitin; non fategli del male". |
| | II | Da questo giorno in eterno. Amen 18. amen selah. |

Tabella 13: Traduzione e scansione in paragrafi di Segal 2000 n°039A.

Commento

1: [^]qybl' "contro-incantesimo": MK legge qwbl'.

2: šwphry "bandi dello shofar": il plurale šwphry è tradotto da Levene "and shofar bans"; è invece connesso cautamente con l'accadico pahāru – tema Š in MK, 126, cf. anche Müller-Kessler (2012, 26) per "exorcism" o "slander". Si veda Morgenstern-Ford (2017, 224-226).

šmwmyt byt knyšt' "bandi della sinagoga": Segal legge šmw(m)ytyt; MK emenda in 'mwmyt e lo considera una grafia dipendente da Vorlage mandaica. Si veda šmwmytyt "ban" in Levene. Cf. la rilettura in Morgenstern-Ford (2017, 224-226 con relativi paralleli). byt knyšt' è tradotto da MK "Versammlungshaus".

hy{y}<l>bwn' "Hi<l>buna": "Mythisch-gnostischer Kosmos" in MK; letto HWWBYNH da Levene. Segal: "the Mistress of Condemnation". Si veda Drower-Macuch (1963, 144): etimologicamente "albume d'uovo", il termine passa poi a designare il cosmo in mandaico.

4: hwl{d}d r'h: "il creatore della terra". Una lettura alternativa è hylh d'r'h "il potente della terra", se si legge il quarto grafema come <h> dal tratto verticale sinistro particolarmente breve. In entrambi i casi, l'epiteto risulta morfologicamente maschile.

6: wmh̄dyn kyn' hww hww dyn' mpq: non tradotto in MK. Segal: {wmhrywbwn'} hzn̄h wydyn' mpqd "the sexton and judge in command of". Levene: wmh̄dyn kyn' hzw hww dyn' mpq "and grasping nature they saw the judge going out". Certamente i primi due termini riprendono la conclusione del paragrafo **B I**: "che stringono (in mano) la natura". Si riconosce anche il termine dyn' "giudice"; mpq può essere infinito G di npq "uscire".

'rm'y "Aramei": Segal e Levene "Gentiles".

7: mzgydt' "le adorazioni": MK legge mzgydt', si veda il relativo commento. Segal: mzgyrt' "flinging"; Levene: mzgydt' "groaning". Si veda recentemente Morgenstern-Ford 2017, 203.

wmshypt' "il detronizzatore": si segue la rilettura di Morgenstern-Ford (2017, 213-214). Segal: wmrzqwpt' "hanging"; MK: wmrzhypt' "Raserei"; Levene: wms̄hypt' "overthrowing".

7-8: w'ysry wptykry "i legami e i Patikar": MK emenda {w'ysry}.

9: d'yt <lyh> "che egli ha": <lyh> è integrato in MK e Levene.

10: *'styr* “Astir”: MK: *'štyr*. Cf. la forma corretta *'styr* nel commento a p. 127. Si veda il cap. 8.4.3.

mšdrynt “il messaggio”: MK “*die Sendung (= Fluch)*”.

dylk “tuo”: MK legge *dyl* “*die er (= Ištar) hervorbrach*”.

11: *wgwnhy* “e rimbombi”: si veda MK, 127 per le attestazioni del mandaico *gwn'h* “rimbombo” in senso medico.

12-13: *prystywytk w'z'ndyqnk wrbnk* “le tue serve, i tuoi carcerieri, i tuoi ‘maestri’”: si adotta qui la lettura di Levene. Si tratta di tre sostantivi al plurale che indicano professioni: *prstywt* “*handmaid*” (Sokoloff 2009, 1245; CSD, 463) o *prstwt* (pl.) “*curtain-guards, chambermaids*” (Jastrow 1903, 1227), prestiti iranici in siriano e SLBA⁷²⁶; *zdynqn* “*jailer*” (Sokoloff 2009, 365) o *zndnqn* “*jailer*” (Sokoloff 2002, 417), prestito iranico in siriano e aramaico giudaico babilonese⁷²⁷; *rbn* “maestro” attestato in numerose varietà aramaiche.

13: *nyšyħnwhy wnyšbbwhy wnyšgrwhy* “Lo faranno infiammare, infuocare e divenire incandescente”: il passo utilizza il campo semantico del fuoco come metafora per l'ira: si confrontino la traduzione di Levene, più legata al primo ambito semantico, con quella di MK, che invece esplicita verbi attinenti alla rabbia.

15-16: *whw' šlytn' wbry{t}<n>' rb' dnyšmt' dtytwn* “Ed egli è il signore, il grande creatore delle anime: verrete”. Segal: *whw' šlytn' wbryt' rb' dnyšmt' dmytyn* “(...) *for he is the ruler and the great creator of the souls of the dead*”. Levene: *whw' šlytn' wbryyn' rb' dnyšmt' dtytyn* “(...) *and he who is our ruler and our great creator of souls, that you may come*”. MK: *whw' šlytn' wbry{t}<n>' <wdyn>' rb' dnyšmt' dtytwn* “*Und ich bin der Beherrscher und der Schöpfer <und> der große <Richter> der Seelen, damit ihr kommen (...) werdet.*” Si segue la lettura di MK senza l'integrazione *<wdyn>*; la formula completa è attestata in un'altra coppa (YBC 2393:5; MK, 128), ma la sequenza attestata in questo testo è sintatticamente corretta anche senza la presenza di *<wdyn>*.

17: *lywm* “per il (...) giorno”: per la lettura *lywm* si vedano Segal e Levene, anziché *dywm* “(bis) zum Tag” come MK.

dyn' wgbn' zbn' wzmn' šb'h ywmty “Giudico e piego (in) un periodo di tempo di sette giorni”: traduzione del passo molto incerta. L'espressione fa riferimento alla sconfitta delle forze negative. MK, 126 legge il terzo termine *<zkn>* e osserva che si tratta molto probabilmente di una sequenza di participi attivi G con pronomi enclitici soggetto di 1 persona s. e propone “*Ich entscheide und treffe die Wahl, rechtfertige mich und*

⁷²⁶ Si veda anche Ciancaglini (2008, 239-240).

⁷²⁷ Si veda anche Ciancaglini (2008, 171-172).

bestimme die sieben Eide”. In questa sede si propone “giudico (*dyn*) e piego (*gbb*, Drower-Macuch 1963, 79; Sokoloff 2002, 256) (in) un periodo di tempo (*zbn' wzmn'*) di sette giorni”. Cf. Levene “*For the great day of Judgment and judgment and GBN' (?), a time and period of seven days*”.

17-18: *mn ywm' dn 'l 'lm 'mn 'mn slh* “Da questo giorno in eterno. Amen amen selah”: la parte finale dell’incantesimo (paragrafo **E II**) è in SLBA.

12.2.2. Levene-Bohak 2012 (BM 1957-9-25.1)

Edizione: Levene-Bohak 2012.

La coppa BM 1957-9-25.1, in grafia quadrata e di provenienza ignota, è stata pubblicata di recente da Levene e Bohak (2012, d’ora in avanti abbreviato in LB), nonostante faccia parte della collezione del British Museum dal 1957. Il testo è per la maggior parte redatto in SLBA, ma è inframmezzato da frasi in aramaico babilonese di koinè e citazioni dall’Antico Testamento in ebraico. La lunga sezione centrale, che riporta i nomi di almeno quaranta demoni da cui il cliente Khwaraq figlio di Afrididay deve essere liberato, deriva da una *Vorlage* mandaica. L’*editio princeps* considera il testo ‘*Jewish Babylonian Aramaic*’ e rileva i diversi prefissi negli imperfetti verbali (LB, 58, considerati varianti), imputandoli all’uso da parte dello scriba di formule dalla diversa trasmissione.

Non è sempre possibile distinguere tra certe coppie di grafemi: e <k>; <d> e <r>; <h> e <ḥ>; <w> e <y>; <m> e <s> (LB, 57). è talvolta riconoscibile per via di un tratto superiore orizzontale, cui si unisce un unico tratto che scende verticalmente e termina curvando a sinistra; <k> invece si compone di un unico tratto senza interruzioni, con una forma complessivamente più tondeggiante. <r> è talvolta differenziata da <d> per un piccolo tratto all’estremità superiore sinistra. Nella traduzione, laddove non sia possibile proporre alcuna interpretazione, si riporta il testo traslitterato; la *scriptio plena* consente di vocalizzare almeno parzialmente alcuni nomi di demoni o toponimi, anche nel caso in cui non siano identificati.

Traslitterazione

1. bhyl mylt' d'lh' ḥy[^]y[^]h wqymy[^]h y[^]h bšwm ml'ky qdyšy' qmy'y[^]h hydyn 'l šwm kwrq br 'pryd[^]y[^]dy
2. dy <b?>tylwn mynyh kl ḥršyn byšyn wrwḥy byšt' wlwṭ' wnydr' wytsy hydyn kwrq br 'pr[^]y[^]dydy wtyhw[^]y twšbḥt'
3. l'ḥy[^]y[^]h wqymy' 'mn 'mn slh gpyy[^]y[^]h ḥzh rwḥ 'nsrth *carattere magico* ks ' š 'bd/rn mh lkm ḥšny byh *caratteri magici* 'yybhb *carattere magico*

4. nšhm '''' 'dwny 'rk 'pym *caratteri magici* 'wlm byh bhh ' h ' ḥtym qm'y' dnn 'l 'l{b}<m>⁷²⁸ 'mn 'syryn kwlhwn ptykry dykry wnwqbt'
5. 'syryn ḥršy by(.)šy w'ystrt' nwqbt' w'wb<d>y tqypy bmylt' dy'lh' ḥyyh wqymy' 'syryn ptykry dykry w'ys<t>rt' nwqbt'
6. w'ystr' d'ydyt w'ystr' d'rt w'y<s>tr' 'ylyt' w'ystr' ptyqy' w'ystr' drwdyny w'ystr' dqtryny' w'ystr' dṭwr qwp
7. w'ystr' dbynt' w'ystr' ṭwryh w'ystr' mry ṭwry wrmy wmy wḥyy w'str' dryddnyh w'y'lh' dby šnh wmyh dby trt w'lh'
8. 'lmh wkl ymy wšb'' ḥyṭh wmyh 'lh' dby bnt' w'y'mh rbty dbdbl' w'y'mh wbrth w'y'mh rbty dhw/ybny' w'y'mh rbty ḥw/yšy ḥw/yšyy' w'ystr' dlyb wmlkh
9. by mlyh w'y'mh wbrt'^^h dbkyšṭ' w'y'mh rbh dlyb [l]yl't' wḥwr bryh ddnḥyš brh d'ystr' wnys ḥwr^y^ny w'ystr' dlybn w'ystr' ḥṭr' w'kzkyh/ḥ wd<'>'y'mh dnykl 'yt
10. ^r^h^y^'nhy bnwg wṭwm/s dḥṭr' wprwṭyn ḥṭr' wšbwr ^w^729nbw wnyg wnyrg w'ystr' d'qr' 'zyry w'y'mh dqwṭyn' w'ystr' dby ntyd/rwny' ky wšryt' wḥršy d'ty dkrnh wkl šst w'ystr'yh
11. wrḥṭ wṭyn w'gm' šrbtyhwn mn kwrq br 'pryddy wbkd/rtwny wmn klb'lnyh/ḥṭh/ḥd/ry wprṭyn ḥṭr' wmlkyhwn d'byry' wḥydyq b'yh 'yryq mn kwrq br 'prddy ply lybhn lṭby bn^y^ wmy wšyr
12. mšlmw w'wbnyh ḥḥ wnyqdy lhyn 'syryn kw^l^hwn bšwm yh yh yh 'syryn kwlhwn ptykry rbrby wdrdyq dm'rb' wdmndḥ' dšypwn' wddrwm' dyktybyn wdl' ktybyn wkl dmytqryn 'ystrt' w'ystr' d'nty ptykr'
13. 'syryn wpykryn wḥṭmyn myn lybh wmn pwm^y^h w'y'nyhwn l⁷³⁰'wwrn 'wdnyhwn lyṭ^r^šn ryglyhwn l' lhlkn btrh dkwrq b<r>' pryddy 'syryn wḥṭmyn lwtṭ' wnydr' ḥdt' w'tyqt' twb 'syryn wḥṭmyn wpykryn
14. wḥṭmyn pwmyhwn kbšyn bšwm kbšyn dyšyn rhyšyn kl kwrhnyh d'^y^t 'l dkwrq br 'prddy wl'yḥṭwn bh 'syryn wḥṭmyn bšwm yy yh yh yh 'h 'h 'h 'h 'h yhw' dny' dny' dny' l šdy' l šdy' l šdy' bšwm yh yh yh 'h 'h 'h
15. bšwm 'hh' 'hh bšwm yh rbh dms' šmyh w'r'y' rbh 'tw'n 'syryn wl' tyšrwn wl' tyqrōwn bh bk<w>rq br 'prddy dnn bšwm 'lh' mwry šwb ny' 'h 'h b'hyh w'nyn' 'srs yh y' y' y' yh rb ss 'y' y' byhws gynyn 'sry'l
16. 'ṭ'l⁷³¹l' m^y^sksmks myk'l rp'l 'wby'yl wdy'my'l qnsny'l ḥwnyn'l ny'l ṭwry'l mn'l wdy'l 'w'l l'l nknknkn'l ddm'y^y^l l' ygdmm lpwqmy'l šmry'l rs'l pr'l mly'l

Traduzione e scansione in paragrafi

| Paragrafi | | Traduzione |
|-------------|-----|--|
| A (LB A) | I | 1. Con la forza della parola del Dio vivente e stabilito YH. |
| | II | Nel nome dei santi angeli. Questo amuleto è per il nome di Khwaraq figlio di Afrididay, 2. cosicché siano [an]nullate da lui tutte le stregonerie malvagie, gli spiriti malvagi, le maledizioni e i giuramenti. Sia guarito questo Khwaraq figlio di Afrididay, |
| | III | e sia lode 3. al Dio vivente e stabilito. Amen amen selah. |
| B (LB B) | I | Gufi (?) ḥzh lo spirito Ansarta |
| | II | <i>carattere magico ks ' š 'bd/rn mh lkm ḥšny byh caratteri magici 'yyybhb carattere magico</i> 4. nšhm YYYY 'il Signore è lento all'ira' <i>caratteri magici</i> il mondo. |
| | III | Per YH, per HH A H A questo amuleto è sigillato per sempre, amen. |

⁷²⁸ Emendato in LB, 64.

⁷²⁹ LB leggono <d> supralineare.

⁷³⁰ <l> infralineare.

⁷³¹ <'> infralineare.

| | | |
|-----------------------------|-------------|---|
| C (LB C-G) | I | Legati tutti i loro Patikria, maschili e femminili; 5. legate le stregonerie malvagie, le Ištar femminili e i potenti atti magici con la parola del Dio vivente e stabilito. |
| | II | Legati i Patikria maschili; |
| | III | le Ištar femminili: 6. Ištar di Idit; Ištar di <i>'rt</i> ; la Ištar superiore; Ištar di Patiqia; Ištar di <i>rwdyny</i> ; Ištar dei luoghi rocciosi; Ištar della montagna di Quf; 7. Ištar di Bī-Nata; Ištar della montagna; Ištar dei signori delle montagne e delle colline, e dei signori dei morti e dei vivi; Ištar di <i>ryddnyh</i> ; |
| | IV | Ilaha di Bī-Šna; il signore di Bī- <i>trt</i> ; Ilaha 8. del mondo e tutti i mari (?); le sette creature; il signore Ilaha di Bī-Binta; |
| | V | la grande madre che è a <i>dbl'</i> , la madre e la figlia; la grande madre di Ḥu/ibnia; la grande madre di <i>hw/yšy hw/yšyy'</i> ; Ištar-Dlib; |
| | VI | il re 9. di Bī-Malīh; la madre e la figlia che sono a <i>kyšt</i> ; la grande madre Dlib-Lilit; Ḥur figlio di Danhiš, figlio di Ištar e Nis di Ḥurina; Ištar-Dliban; Ištar di Hatra; <i>w'kzkyh/h</i> e che è la madre di Nikkal (?); 10. <i>rhy'nhy</i> la Signora; <i>twm/s</i> di Hatra; Frūṭīn di Hatra e Šābur; Nabû, Nig (?) e Nerig; Ištar di Aqra <i>'zyry</i> ; la madre di <i>qwṭyn'</i> ; Ištar di Bī- <i>ntyd/rwny'</i> ; |
| | VII | come l'esorcismo ⁷³² e le stregonerie che sono menzionate; tutti i <i>šst</i> e le Ištar 11. e 'canale', 'fango' e 'palude', le loro tribù, da Khwaraq figlio di Afrididay; |
| | VIII | <i>wbkd/rwny wmn klb'lnyh/hṭh/hd/ry</i> ; Frūṭīn di Hatra; i re delle fosse/dei pozzi <i>whydqy b'yh</i> fuggi da Khwaraq figlio di Afrididay, squarcia il loro cuore, Laṭābia, figli <i>wdmy wšyr</i> 12. completamento (?) e <i>'wbnym</i> HH e possano avvicinarsi a loro; |
| | IX | legati tutti loro nel nome di YH YH YH; |
| | X | legati tutti loro, i Patikria grandi e piccoli, dell'ovest e dell'est, del nord e del sud, (quelli) che sono scritti e che non sono scritti, tutti quelli che sono chiamati Ištar (f.) e Ištar (m.); tu (f.?) sei Patikra. |
| D (LB H-K) | I | 13. Legati, immobilizzati e sigillati dal suo cuore e dalla sua bocca; |
| | II | possano i loro occhi essere accecati, le loro orecchie rese sorde, i loro piedi non camminino dietro a lui, Khwaraq figlio di Afrididay; |
| | III | legate e sigillate le maledizioni, i giuramenti nuovi e vecchi. |
| | IV | Ancora: legate, sigillate, immobilizzate 14. e sigillate sono le loro bocche; schiacciate nel nome (di ...), schiacciate, calpestate e scosse tutte le loro malattie che incombono su Khwaraq figlio di Afrididay; né gli facciano del male; |
| | V | legati e sigillati nel nome di YY YH YH YH AH AH AH AH AH YHWH Adonai Adonai Adonai El Šaddai El Šaddai El Šaddai, nel nome di YH YH YH AH AH AH, 15. nel nome di AHH AHH, nel nome di YH grande <i>dms'</i> , il cielo e la grande terra. |
| E (LB L) | I | Voi siete legati e non dimorerete (presso di lui) né lo toccherete, questo Khwaraq figlio di Afrididay, |
| | II | nel nome di Dio, Signore <i>šwb ny'</i> AH AH, per 'Io sono' e <i>'nyn'</i> <i>'srs</i> YH YA YA YA YH <i>rb ss</i> AY AY <i>byhws gynyn</i> Asriel, |

⁷³² LB non traducono *šryt'*. In mandaico, il significato primario "liberazione" dà luogo a "esorcismo" (Drower-Macuch 1963, 475-476).

| | | |
|--|--|---|
| | | 16. Atalel, 'mysksmks, Michel, Rafael, Ubiel e Dimiel, Qansaniel, Honiniel Niel, Turiel, Manaël e Dibiel, Auel, Lael, Nknknknel; che? Damiel non ygdmmn Puqmiel; Zoamriel, Rasael, Parel, Maliel. |
|--|--|---|

Tabella 14: Traduzione e scansione in paragrafi di Levene-Bohak 2012.

Commento

1: *bhyl mylt' d'lh' hy'y'h wqymy yh* “Con la forza della parola del Dio vivente e stabilito YH” (paragrafo **A I**): in SLBA. Probabilmente è un'aggiunta successiva, per via della forma schiacciata delle lettere (LB, 58).

1-2: *bšwm ... hydyn kwrq br 'pr'y^dydy* “Nel nome ... questo Khwaraq figlio di Afrididay” (paragrafo **A II**): in aramaico babilonese di koinè, si vedano il dimostrativo *hydyn* (riga 1 *qmy'yh hydyn*; riga 2 *hydyn kwrq*) e il suffisso pronominale di 3 m.s. *-yh* (riga 2 *mynyh*). Si noti però la forma SLBA *ytsy* “sia guarito”, imperfetto con prefisso *y-*. È possibile che il paragrafo **A III** inizi effettivamente da questa forma verbale e che il successivo “questo Khwaraq figlio di Afrididay” che usa il dimostrativo *hydyn* sia stata semplicemente copiata dalla riga precedente.

2-3: *wtyhwy twšbht' l'l hy'y'h wqymy' 'mn 'mn slh* “E sia lode al Dio vivente e stabilito. Amen amen selah” (paragrafo **A III**): in SLBA. Si noti la variazione del suffisso dello stato det. m.s. tra riga 3 (*wqymy*) e riga 1 (*wqymy yh*). Il paragrafo utilizza in chiusura la formula *amen amen selah*.

3: *gpyy'y^y hzh rwh' nsrth* “Gufi (?) *hzh* lo spirito Ansarta” (paragrafo **B I**): LB, 64 propone che la versione originaria potesse recitare “*I slept, and I saw the Ansarta spirit slaughtered*”. *gpyyyy* “Gufi (?)” potrebbe in realtà essere legata a Gufa, attestata in due amuleti mandaici come *gwp' m'(y)hyn d-hkym't'* “Gufa madre della saggezza” (Müller-Kessler 2010: Kelsey A:35-36; *Babylon* v. 16'-17'), che agisce contro le forze malvagie che affliggono il cliente. La menzione di Gufa può indicare l'inizio di una *historiola* non più proseguita dallo scriba: *hzh* potrebbe essere una forma del verbo “vedere”; Ansarta il nome di un altro demone.

3-4: (paragrafo **B II**): il passo *mh lkm hšny byh caratteri magici 'yybhb* potrebbe essere una frase in ebraico, benché molta corrotta, con parziali paralleli nell'Antico Testamento (LB, 64). Il passo “il Signore è lento all'ira” cita Eso 34:6, Nu 14:18, Ne 9:17, Sal 86:15, 103:8 e 145:8.

4: *byh bhh' h' h'tym qm'y' dnn' l' l{b}<m> 'mn* “Per YH, per HH A H A questo amuleto è sigillato per sempre, amen.” (paragrafo **B III**): frase conclusiva del paragrafo, che si conclude ancora una volta con “amen”. Da questo paragrafo inizia una sezione quasi interamente in SLBA; si notino il dimostrativo *dnn* ma anche il passaggio *'/>'/=<'>* in *l' l{b}<m>*, forse dipendente più dalla *Vorlage* mandaica che da un uso

dell'aramaico di koinè.

6: *w'ystr' ptyqy'* "Ištar di Patiqia" (paragrafo C III): LB, 64 leggono (*p*)*tyqy'* e propongono "rupture", dal verbo *ptq* attestato in siriano (Sokoloff 2009, 1269; cf. anche il sostantivo *ptq'*).

w'ystr' drwdyny "Ištar di *rwdyny*": forse una forma del toponimo Radin (Segal 2000 n°107M:18'; BM 132947+:230' in Müller-Kessler 1999a, 206-207). Se la lettura fosse *dwryny* potrebbe derivare da *dwr'* "dimora"; LB, 65 riportano l'interpretazione di R. Zadok, *dyrwn'* "piccolo monastero".

7: *w'ylh' dby šnh* "Ilaha di Bī-Šna" (paragrafo C IV): LB, 65 propongono un legame con il fiume Šanwata e il toponimo Aqra d-Šanwata, nei pressi di Pumbedita (Oppenheimer 1983, 465-466). Si veda anche Šunya, nel distretto di Ḥavel Yama, probabilmente nei pressi di Baghdad (Oppenheimer 1983, 411-412).

8: *w'ymh rbty dbdbl'* "la grande madre che è a *dbl'*" (paragrafo C V): LB, 61; 66 leggono *dkrbl'*, escludendo l'odierna Karbala. Si propone la lettura *dbdbl'* perché il primo e il terzo grafema e il secondo e il quarto, rispettivamente, sono identici.

w'ymh rbty ḥw/yšy ḥw/yšyy' "la grande madre di *ḥw/yšy ḥw/yšyy'*": come osservato da LB, 65, molto probabilmente il passo è corrotto. Forse alla base vi è un gioco di parole o una figura etimologica non compresa dallo scriba.

9: *w'ymh wbrt'^h dbkyšt'* "la madre e la figlia che sono a *kyšt'*" (paragrafo C VI): LB, 61 suggeriscono un toponimo, *b(y)-pyšt'*.

wḥwr bryh ddnhyš "Ḥur figlio di Danḥiš": *ḥwr* seguito da un carattere magico a forma di 3(=?=yn) e infine *y* (LB, 61).

w'kzkyh/h wd<'>'ymh dnykl "'kzkyh/h e che è la madre di Nikkal (?)": traduzione provvisoria. In LB, 67 si accoglie un suggerimento di R. Zadok per l'identificazione della dea Nikkal. I diversi riferimenti alla Mesopotamia settentrionale contenuti in C VI giustificano questa lettura. La sintassi però è poco chiara, specialmente l'uso di *'yt* come copula. Potrebbe anche trattarsi di un'unica frase insieme alla precedente Ištar di Hatra: "Ištar di Hatra e *'kzkyh/h* e che è la madre di Nikkal".

10: *^r^h^y^' nhy bnwg* "*rhy' nhy* la Signora": LB non commentano. Non è chiaro se *rhy' nhy* sia un unico termine o teonimo, o se vada separato; si riconosce invece l'epiteto iranico *bānūg* "Signora", come ad es. in *'sp'[nd'r]myd lylyt' h' qr't lnp[] 'sp'n[d'r]myd b' nwg* "Ispa[ndar]mid-Lilit che si chiama Ispan[dar]mid la Signora", Segal 2000 n°107M:10'.

wṭwm/s dhṭr ‘*ṭwm/s* di Hatra’): il primo grafema è letto <ṭ> sulla base del confronto con la successiva <ṭ> di *prwṭyn*; il secondo potrebbe essere <m>, nella forma in finale di parola, o <s>.

w’y^hmh dqwṭyn ‘la madre di *qwṭyn*’): LB, 67 propongono il toponimo Quṭaina, dalla radice *QTN* ‘essere piccolo’, da cui il significato ‘piccola area irrigata’ (suggerimento di R. Zadok). Tuttavia, anche la presenza di un teonimo sarebbe coerente con la struttura dell’elenco.

11: *wrhṭ wṭyn w’gm* ‘“canale’, ‘fango’ e ‘palude’” (paragrafo **C VII**): non è chiara la successione di due sostantivi allo stato assoluto (*wrhṭ wṭyn*) e uno allo stato det. (*w’gm*); potrebbero essere i nomi di tre tribù delle Ištar attestate a riga 10.

wmlkyhwn d’byry ‘“i re delle fosse/dei pozzi” (paragrafo **C VIII**): se interpretata correttamente, potrebbe essere un’espressione mandaica.

13: *wmn pwm^yh* ‘e dalla sua bocca’ (paragrafo **D I**): il suffisso pronominale di 3 m.s. *-y^h* è apparentemente di koinè. Dato che *yod* è aggiunta sopralinearmente, potrebbe trattarsi di un ipercorrettismo dovuto alla frase che segue, in aramaico di koinè (**D II**). Il precedente *lybh*, parimenti con suffisso pronominale di 3 m.s., è regolarmente SLBA.

w’y^hnyhwn ... dkwrq b<r> ’pryddy ‘Possano i loro occhi ... Khwaraq figlio di Afriday’ (paragrafo **D II**): in aramaico babilonese di koinè. Si notino i tre imperfetti verbali di 3 m.s. con prefisso *l-* (LB, 58).

’syryn whṭymyn ... ‘legate e sigillate ...’ (paragrafo **D III**): il testo ritorna a essere in SLBA.

16: *ddmy^yl^l ygdmm^m lpwqmy^l* ‘che? Damiel non *ygdmm^m* Puqmiel’ (paragrafo **E II**): traduzione non chiara. Sfugge la ragione dell’inserimento di una frase verbale in un elenco di nomi di angeli; in secondo luogo sarebbe da spiegare il relativo *d-* in apertura. Non è inoltre possibile interpretare *l’ ygd^m nm* come un imperfetto negativo ‘non trancerà’ seguito dall’avverbio *nm* ‘anche’: quest’ultimo dovrebbe occupare la seconda posizione nella frase in virtù della sua funzione enfatica (Sokoloff 2002, 755); andrebbe anche giustificata la compresenza di un verbo SLBA (prefisso *y-*) e una *nota accusativi* di koinè (*l-*).

12.2.3. München-Bleirolle (II:15-21; 70-74)

L’amuleto nella sua interezza è inedito, ma alcune parti sono state pubblicate preliminarmente in *ZHS*, 142 (I

Vs. b:1-7); Müller-Kessler (2012, 5 nota 16 per Ila:18-19; 8 per Ia:33-34; 9 per Iic:12-13)⁷³³. Le sezioni presentate di seguito, come le osservazioni linguistiche sui prestiti iranici, si devono a una comunicazione personale di Ch. Müller-Kessler del 10-06-2018.

15. ... rmwn
16. dywy' d-rq'yh' mn gyrby' lgyrby'
17. q'hdy' wp'yy' wn'hmy' wmgrgly'
18. kwlh mn šwrbt' d-šb'yhyh d-k'
19. b'rq' pt ywn' wšy' w'rby' nn'y
20. wmšyh' wbyl wnyryg wdlyb't
21. wkyw'n w'mbr' ...

70. ... ywrb' b'rq' d-byt'
71. nn'y bšlyhy' d-byt' mšyh' mwmy
72. n'lwn bs'prh d-byt' nbw mwmy'n'lwn
73. bmmbrt'ywn šwr'yl bšy' dh d-byt'
74. byl wbgzyr'bth d-byt' nyryg
- ...

15-21: "... I Dēw del firmamento si gettarono da nord verso nord, gridarono, belarono, gemettero e fecero roteare ogni tribù dei pianeti che esisteva sulla terra, il *sud*, l'oriente e l'occidente, Nanay, Mšiha, Bēl, Nerig, Dlibat, Kewan e l'Ariete ..."

70-74: "... Yurba: per l'*ispettore* della casa di Nanay, per gli apostoli della casa di Mšiha; li pongo sotto giuramento per lo scriba della casa di Nabû, li pongo sotto giuramento per il loro *traghetto*. Šauriel: per il cacciatore della casa di Bēl, per il capo dei *visir* della casa di Nerig ..."

Commento

16-17: sequenza di presenti storici. L'ambito semantico è quello del grido; sono esclusi i significati "trafissero" per *q'hdy'* (Drower-Macuch 1963, 405b), che è piuttosto una forma con metatesi di *QDH/QD'* (Drower-Macuch 1963, 405a), e "sgretolarono" per *p'yy'* (Drower-Macuch 1963, 359a s.v. *P''* II), si veda *P''* I "belare".

18: *kwlh mn šwrbt'* "ogni tribù": per *k'* "esserci, esistere" si veda Müller-Kessler (2003). Il passo ha ricevuto una traduzione preliminare "*from the tribes of the planets that exist on earth*" (Müller-Kessler 2012, 5 nota 16).

19: *pt ywn'* per ragioni contestuali non può essere tradotto "figlia dell'argilla". Cf. Drower-Macuch (1963,

⁷³³ L'edizione è in preparazione in appendice a uno studio su nuovi *hapax* iranici in mandaico (comunicazione personale di Ch. Müller-Kessler, 02-06-2018).

185 s.v. *y'wn'* II) per il passo *'rq' r'bt'y' pt y'wn'* “the great earth daughter of (solid) clay (slime)” (DC 37:449); Drower-Macuch (1963, 190 s.v. *ywn'* II) per il parallelo in DC 37:51; 136. La menzione degli altri punti cardinali indica che si tratta di “sud”, prestito iranico probabilmente da *padīn-* o *paddin-* (Durkin-Meisterernst 2004, 272).

'wšy' “oriente”: un altro prestito iranico, si veda il medio-persiano *ōš* (*'wš*; MacKenzie 1971, 62) e *wcyh* “alba” (Durkin-Meisterernst 2004, 338).

19-21: la lista dei pianeti non è canonica, cf. il cap. 3.1.3. per l'elencazione standard. Probabilmente *Mšiha* sostituisce *Nabû*, si veda il cap. 7.3. Per *'mbr'* “Ariete” si veda l'amuleto dal Khuzistan (Greenfield-Naveh 1985 d:18).

70: *'rq'* “ispettore”: prestito iranico, non “terra”. Cf. *'rq' b't'* “alto dignitario” (Drower-Macuch 1963, 39), col suffisso *-b't* che corrisponde a *-pt* nei titoli iranici attestati nelle iscrizioni hatrene. Si vedano le attestazioni palmirene di *'rgbṭ'* (*PAT* 0063:1, 0286:2, 0289:2, 0453:1) e la trascrizione ἀργαπέτης (Harnack 1970, 540-544 con bibliografia).

73: *šwr'yl* è grafia difettiva per *š'wr'yl*, nome di un angelo della morte (Drower-Macuch 1963, 386).

bšy'dh “per il cacciatore”: la grafia suggerisce un *nomen agentis* dalla radice *šWD* “cacciare”, funzione usualmente svolta dal participio attivo *š'yd'* (Drower-Macuch 1963, 387).

74: *bgzyr'btḥ* “per il capo dei *visir*”: altro prestito iranico col suffisso *-bt* = hatreno *-pt*. Forse dal medio-persiano *wizīr* ma il passaggio [w]>[g] sarebbe molto problematico. È improbabile che sia un composto semitico-iranico, si veda *GZR* “tagliare, decidere”, da cui “il capo di coloro che decidono”, forse in senso ctonio data l'associazione con *Nerig*. Si veda *gzyrṭ'b'yy'* “*bailiffs*” (Drower-Macuch 1963, 86); cf. Ciancaglini 2008, 143 s.v. *gzyr'*.

Figure

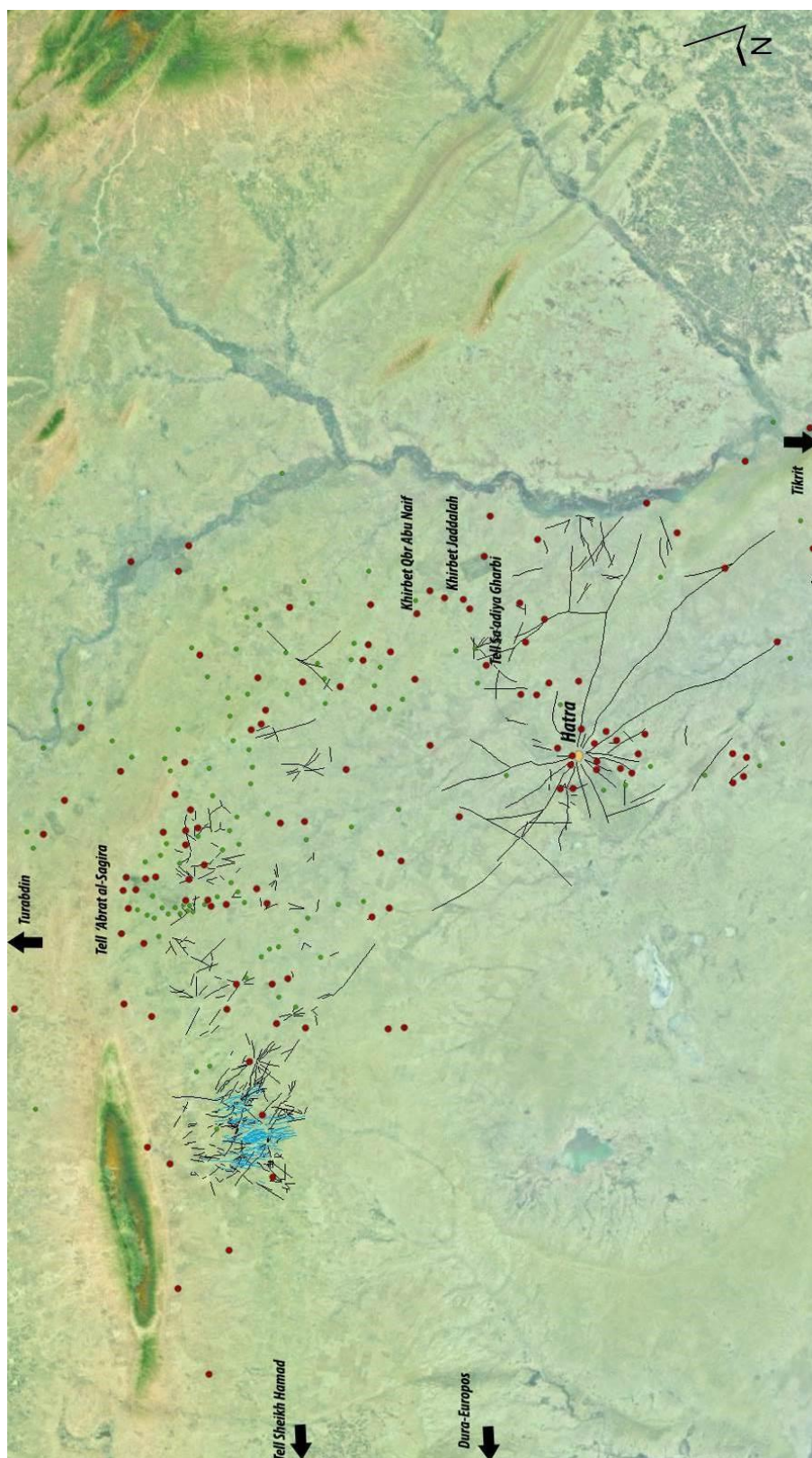


Fig. 1: Hatra e insediamenti circostanti con iscrizioni in hatreno. In rosso i siti arsacidi, in verde quelli di altri periodi (Foietta 2018 Fig. 86).



Fig. 2: Hatra, immagine satellitare del 16-10-2015 (© Deimos Imaging, <https://www.deimos-imaging.com/historical-and-cultural-heritage-from-space>, ultimo accesso: 19-09-2018).

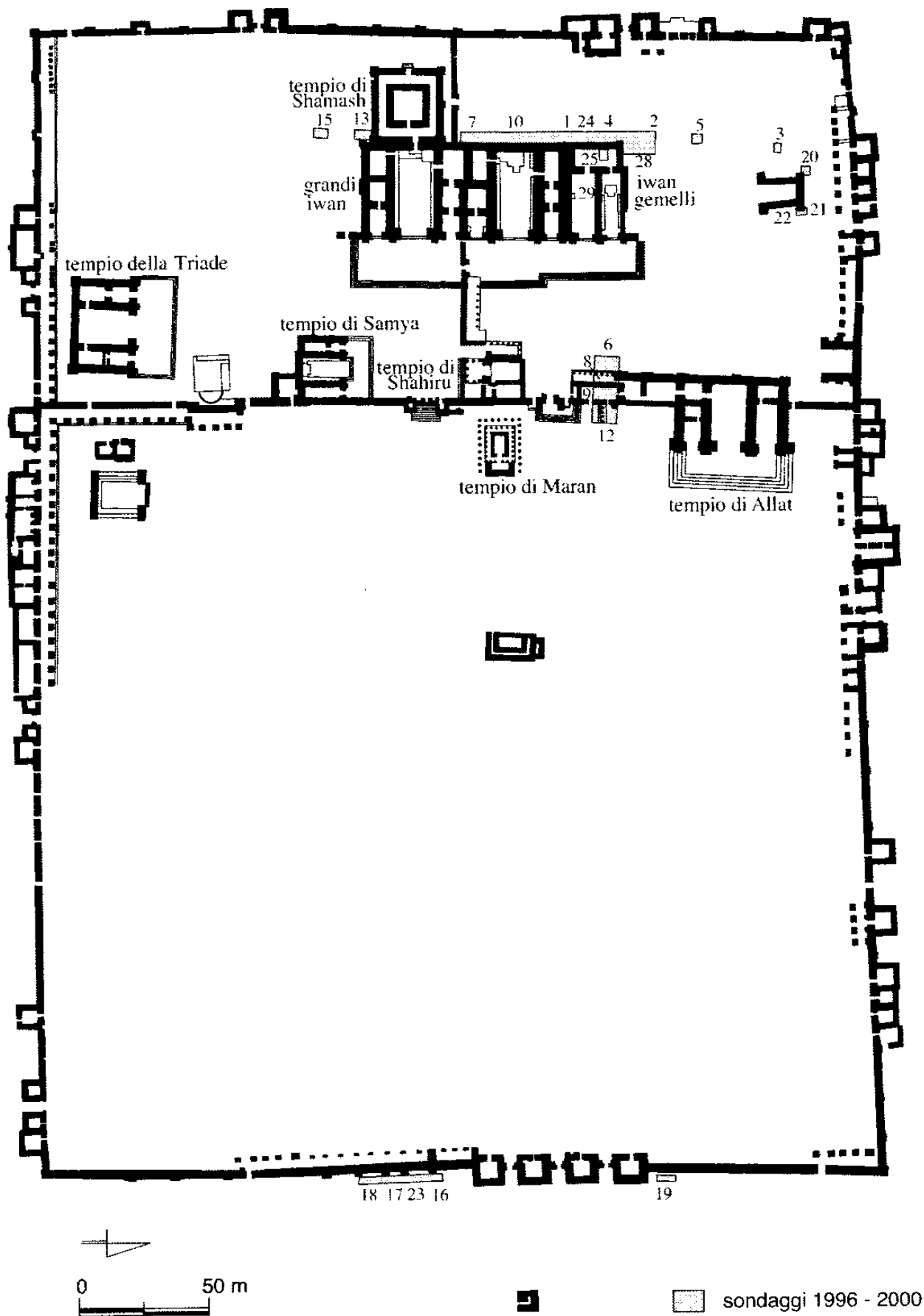


Fig. 3: Pianta del Temenos di Hatra (Parapetti-Venco Ricciardi 2000, Fig. 1).



Fig. 4: Pianta del Tempio XI e dell'area circostante, Hatra (Safar-Mustafa 1974, 367).



Fig. 5: Tomba Y1, Hatra (Dorna Metzger 1998, Fig. 4).

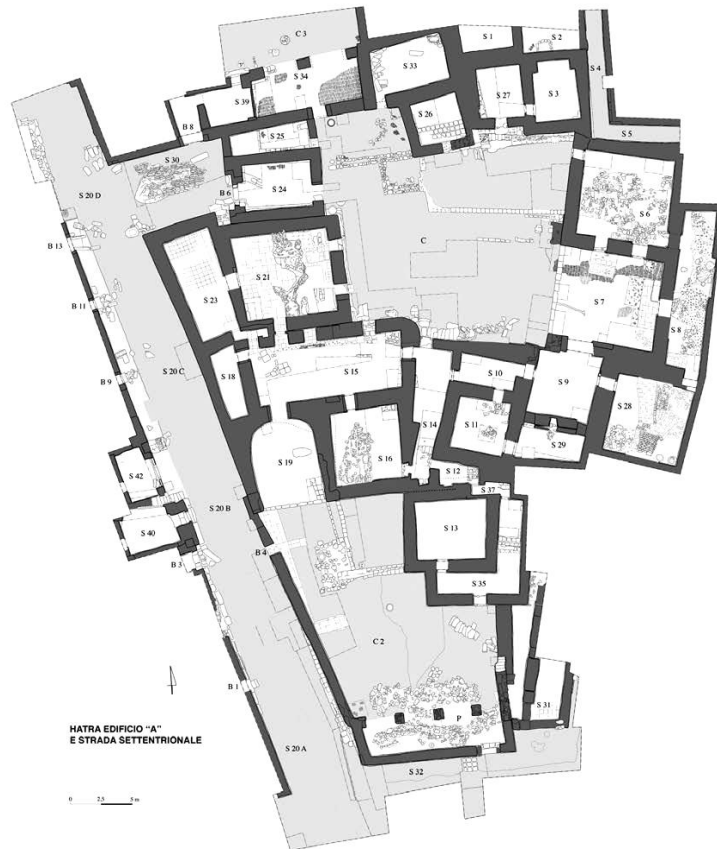


Fig. 6: Pianta dell'Edificio A e porzione della strada nord, Hatra (Moriggi 2010, Fig. 1).

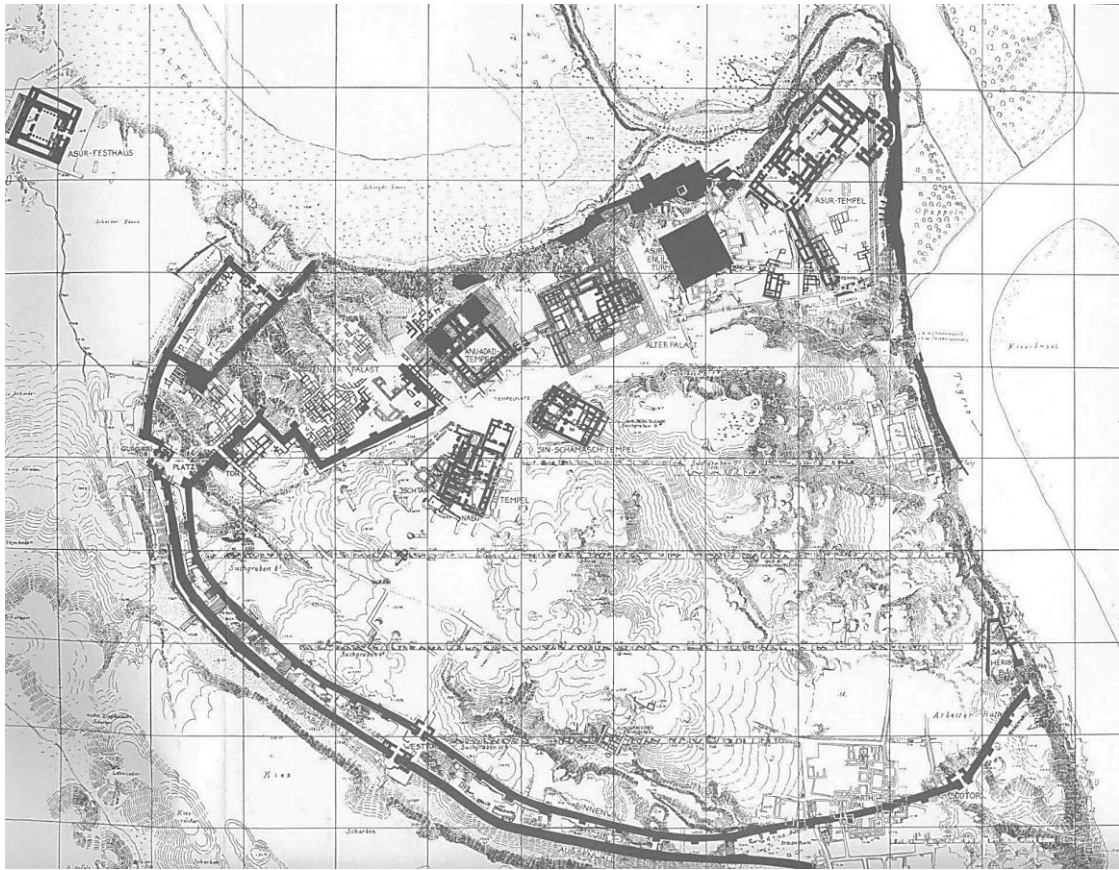


Fig. 7: Pianta dell'antica città interna di Assur, tratteggiati in bianco i rinvenimenti arsacidi (da Andrae 1938).

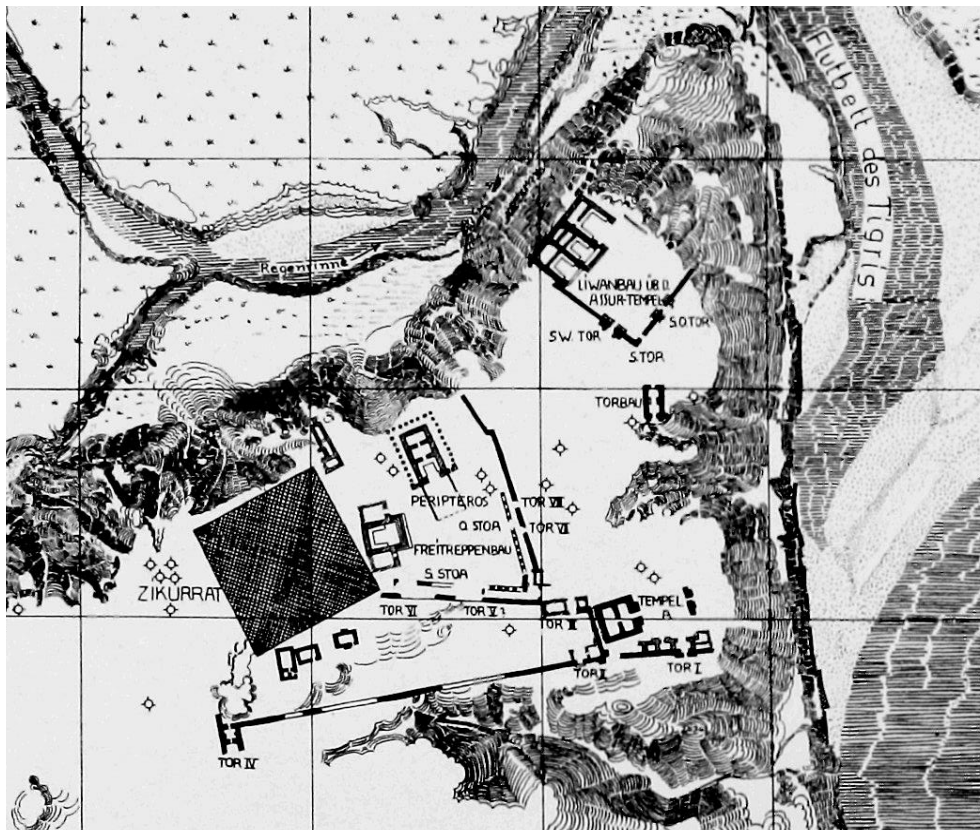


Fig. 8: Il Temenos della Assur arsacide (da Andrae-Lenzen 1933, Taf. 2).



Fig. 9: Luoghi di rinvenimenti di coppe e amuleti aramaici di età sasanide. ○: città odierna; ●: insediamento antico; △: rinvenimenti di tombe; ▲: tell (Müller-Kessler 2017a, *Fundkarte*).



Fig. 10: Rilievo di Nergol con i tre cani, accompagnato da Allāt. Hatra, Tempio I (Safar-Mustafa 1974 Fig. 183).

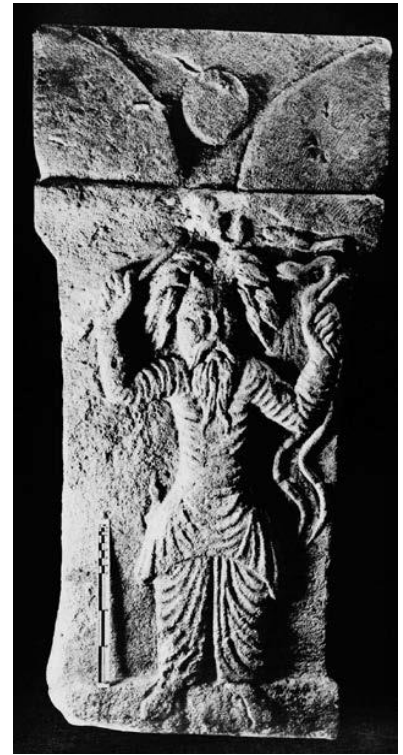


Fig. 11: Rilievo su altare raffigurante Zaqīqa (H 13 su altra faccia). Hatra, Tempio II (Safar-Mustafa 1974 Fig. 191).



Fig. 12: Rilievo funerario di Hdīrat, Afrūṭīn- e 'Edrī- Zaqīqā, con iscrizione H 410. Hatra, Tempio XIII (al-Salihi 1985-1986, 103).



Fig. 13: Statua di Zaqīqā-Barmaren e iscrizione H 1044a. Hatra, Tempio XIII (al-Salihi 1996, 107 Fig. 3).



Fig. 14: Rilievo della Gorgone (oggi distrutto), con H 106a (in alto) e 106b (in basso). Hatra, Temenos, iwan 4 (Safar-Mustafa 1974 Fig. 96).



Fig. 15: Coperchio in terracotta (VA 05906) con iscrizione A 7. Assur, dai pressi del *Freitreppenbau*. (raddrizzata rispetto alla pubblicazione online, © Olaf M. Teßmer – Vorderasiatisches Museum der Staatlichen Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, <http://www.smb-digital.de>, ultimo accesso: 07-06-2018).



Fig. 16: Pianta del tempio arsacide di Assur e Seru, Assur. (Andrae-Lenzen 1933, Taf. 28).



Fig. 17: Eracle stante. Hatra, Tempio I (Safar-Mustafa 1974 Fig. 182).

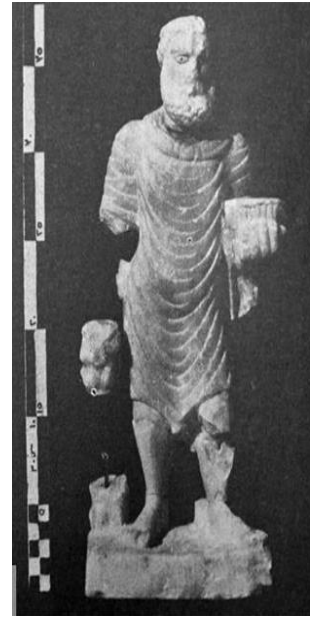


Fig. 18: Eracle/Gad. Hatra, porta urbica nord, nicchia dell'Aquila (al-Salihi 1980 Fig. 3).



Fig. 19: Coperchio di cassetta per monete con H 73. Hatra, Tempio X (Safar-Mustafa 1974 Fig. 318; raddrizzata rispetto alla pubblicazione).



Fig. 20: Cane con H 72. Hatra, Tempio X (Safar-Mustafa 1974 Fig. 313).



Fig. 21: Altare con Nergol e cani. Hatra, Tempio X (Safar-Mustafa 1974 Fig. 312).



Fig. 22: Rilievo di Nergol-Kalbā con stendardo e adorante. Hatra, dai pressi del Temenos (Dirven 2013b Fig. 5).



Fig. 23: Dea in trono con due cani. Hatra, dai pressi del Temenos (Dirven 2013b Figg. 1-2-3).

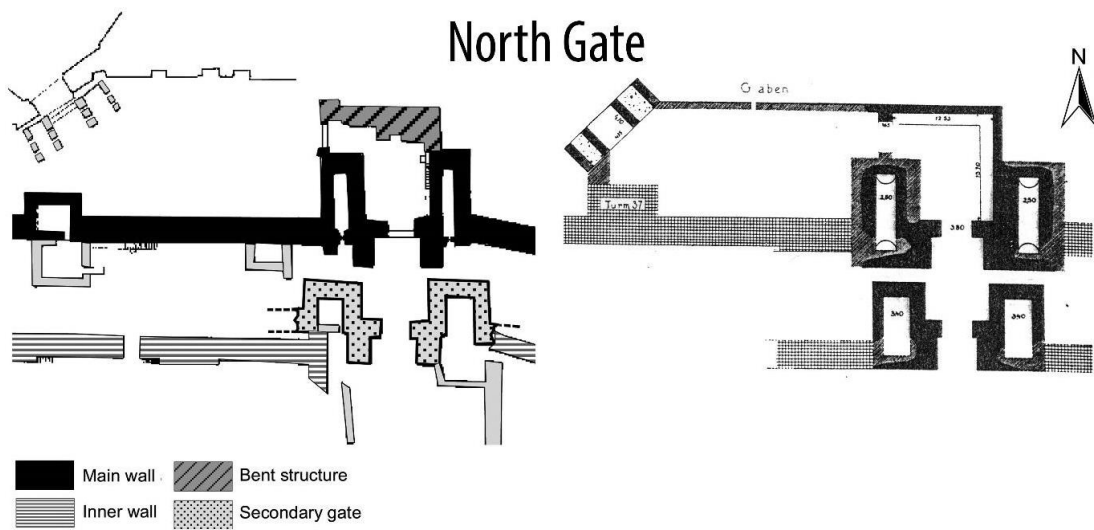


Fig. 24: Porta urbica nord, Hatra (Foietta 2016 Fig. 16b).

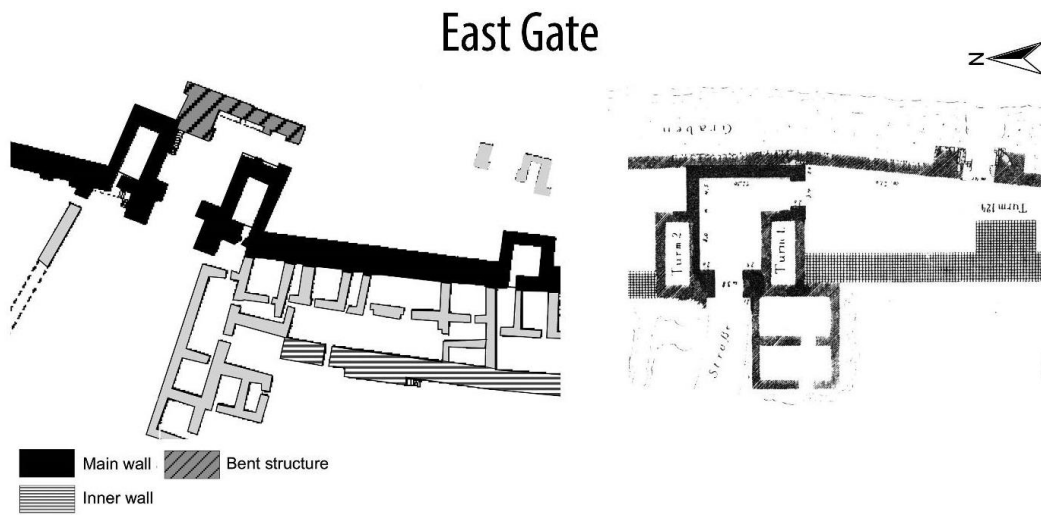


Fig. 25: Porta urbana est, Hatra (Foietta 2016 Fig. 16a).

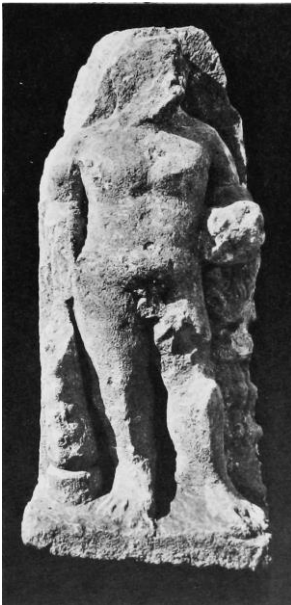


Fig. 26: Stele di Eracle. Assur, Tempio A (Andrae-Lenzen 1933, Taf. 59e).

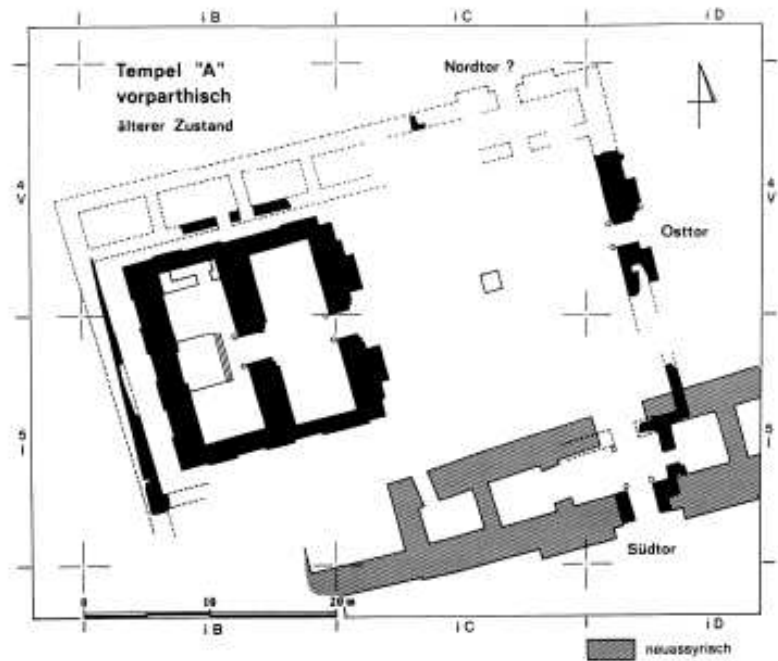


Fig. 27: Pianta del Tempio A e dell'accesso al Temenos di Assur (Radner 2017, Fig. 4).

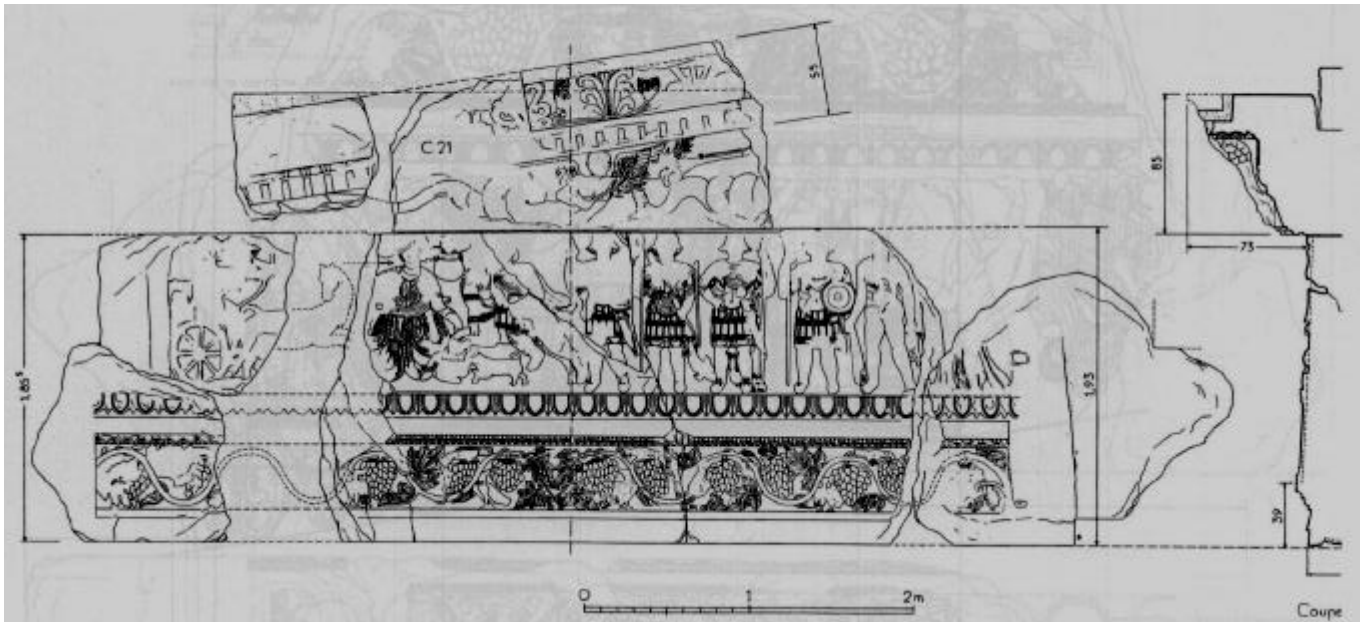


Fig. 28: Rilievo con lotta di Bel e Nabû contro Tiamat. Palmira, peristilio del tempio di Bel (Dirven 1999, Fig. 19).



Fig. 29: Nabû con ascia, fascio di canne (o stili) e scorpioni. Hatra, Tempio XII (al-Salihi 1983, Pl. XVIIIb).



Fig. 30: Statua acefala di Nabû/Apollo hierapolitano dal Tempio V, Hatra. Visione frontale (Safar-Mustafa 1974 Fig. 227).



Fig. 31: Statua acefala di Nabû/Apollo hierapolitano dal Tempio V, Hatra. Visione posteriore e laterale (Kropp 2013 Fig. 52).



Fig. 32: Frammento di pithos con scena di offerta. Assur, palazzo? (A 15; Andrae-Lenzen 1933, 109).

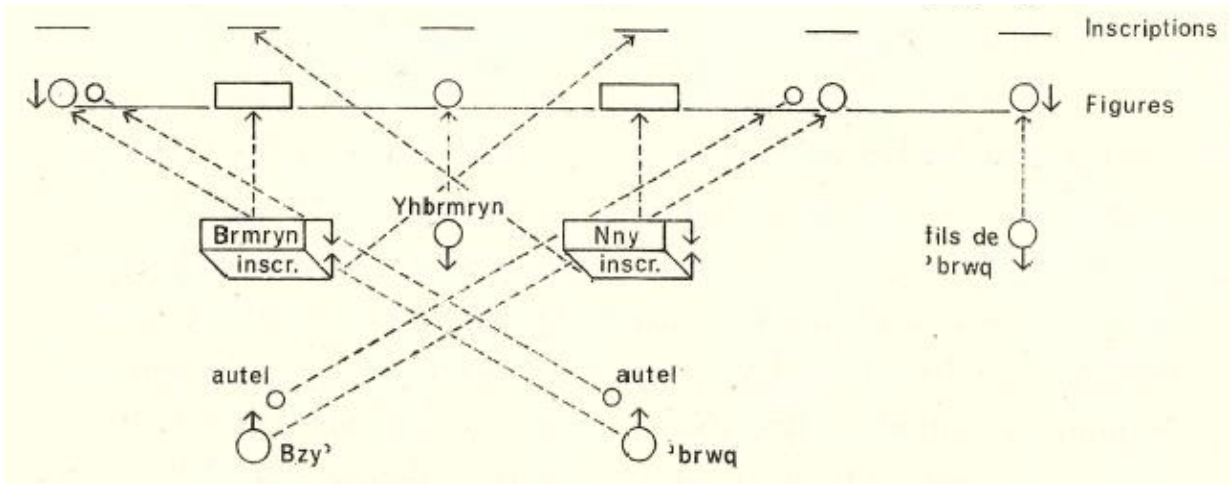


Fig. 33: Schema compositivo di A 15 nell'interpretazione di Milik (1972, 352).



Fig. 34: Effigie di Nanaya e iscrizione A 15b. Assur, palazzo? (Westenholz 2013, 183).



Fig. 35: Rilievo con Allāt/Atena, leone e due dee o devote. Hatra, Tempio V. (Safar-Mustafa 1974 Fig. 224).



Fig. 36: Altare con rilievo di Allāt/Atena (?) sul leone. Hatra, Tempio X. (Safar-Mustafa 1974 Fig. 304).



Fig. 37: Moneta da Assur presumibilmente dedicata a Iššarbēl (Heidemann-Butcher 2017 n°405).

Abbreviazioni e bibliografia

Abbreviazioni linguistiche

det. Determinato
f. Femminile
f.pl. Femminile plurale
f.s. Femminile singolare
m. Maschile
m.pl. Maschile plurale
m.s. Maschile singolare
pl. Plurale
s. Singolare

Abbreviazioni bibliografiche

AHw: Von Soden, W., 1965-1981. *Akkadisches Handwörterbuch*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

AIT: Montgomery, J. A., 1913. *Aramaic Incantation Texts from Nippur*. Philadelphia: University Museum.

AMB: Naveh, J., Shaked, Sh., 1987. *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*. (2 edizione con aggiunte e correzioni). Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University.

Bar Bahlul: Duval, R. (a cura di), 1901. *Lexicon Syriacum auctore Hassano Bar Bahlule. I: aleph – lamed. II: mem – taw. III: Introductio et indices*. Parisiis: e Reipublicæ typographæo. Collection Orientale – Tome XV. Deuxième série – Tome I.

Bedjan: Bedjan, P. (a cura di), 1890-1897. *Acta martyrum et sanctorum. Voll. I-VII*. Parisiis: via dicta de Sèvres 95 – Lipsiae: Otto Harrassowitz.

CAD: R. D. Biggs *et al.* (a cura di), 1964-2010. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago: The Oriental Institute.

CSD: Payne Smith, R., 1957. *A Compendious Syriac Dictionary; Founded upon the Thesaurus Syriacus*. Oxford: Oxford University Press. Unabridged edition of: Payne Smith, R., 1903. *A Compendious Syriac Dictionary; Founded upon the Thesaurus Syriacus*. Oxford: Clarendon Press.

DNWSI: Hoftijzer, J., Jongeling, K. (a cura di), 1995. *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*. Leiden-New York-Koln: E. J. Brill.

KAI: Donner, H., Röllig, W., 2002. *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*. 3 volumi. (5 edizione) Wiesbaden: Harrassowitz.

MIT: Yamauchi, E. M., 1967. *Mandaic Incantation Texts*. New Haven: American Oriental Society. American Oriental Series 49.

MSF: Naveh, J., Shaked, Sh., 1993. *Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University.

- OSI*: Drijvers, H. J. W., Healey, J. F., 1999. *The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osroene. Texts, translations and commentary*. Leiden-Boston-Köln: Brill. Handbuch der Orientalistik 42.
- PAT*: Hillers, D. R., Cussini, E., 1996. *Palmyrene Aramaic Texts*. Baltimore-London: The Johns Hopkins University Press. Publications of the Comprehensive Aramaic Lexicon Project III.
- PNA 2/I*: Baker, H. D. (a cura di), 2000. *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire 2/I: H-K*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- SAA 3*: Livingstone, A., 1989. *Court Poetry and Literary Miscellanea*. Helsinki: Helsinki University Press. State Archives of Assyria 3.
- SAA 9*: Parpola, S., 1997. *Assyrian Prophecies*. Helsinki: Helsinki University Press. State Archives of Assyria 9.
- ZHS*: Müller-Kessler, C., 2005. *Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena und weitere Nippur-Texte anderer Sammlungen*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. Texte und Materialien der Hilprecht Collection 7.

Bibliografia

- Abdallah, M. S., 1984a. "Excavations at the Twelfth Temple (Temple of the God Nabu) at Hatra". *Sumer* 43, 100-108. (in arabo)
- , 1984b. "Inscriptions of Hatra. The Twelfth Temple (Temple of the God Nabu)". *Sumer* 43, 109-118. (in arabo)
- Abou-Assaf, A., Bordreuil, P., Millard, A. R., 1982. *La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araméenne*. Paris: Éditions Recherche sur les civilisations. Études Assyriologiques: Cahier 7.
- Abraham, K., Sokoloff, M., 2011. "Aramaic Loanwords in Akkadian. A Reassessment of the Proposals". *Archiv für Orientforschung* 52, 22-76.
- Abudraham, O., 2014. "Three Mandaic Incantation Bowls from the Yosef Matisyahu Collection". *Lěšonénu: A Journal for the Study of the Hebrew Language and Cognate Subjects* 77, 59-98. (in ebraico)
- , 2017a. *A Grammar of Early Mandaic according to the Language of the Incantation Bowls and Amulets*. Tesi di dottorato inedita, Ben-Gurion University of the Negev (in ebraico)
- , 2017b. "On Some Pseudo-Corrections in Early Mandaic Epigraphic Texts". *Aula Orientalis* 35, 199-211.
- Abudraham, O., Morgenstern, M., 2017. "Mandaic Incantation(s) on Lead Scrolls from the Schoyen Collection". *Journal of the American Oriental Society* 137, 737-765.
- Abu Samra, G., 2013. "A New Mandaic Magic Bowl". In: R. Voigt (a cura di) *"Durch Dein Wort ward jegliches Ding!" "Through Thy Word All Things Were Made!"*. 2. Mandäistische und samaritanistische Tagung / 2nd International Conference of Mandaic and Samaritan Studies. Zum Gedenken an Rudolf Macuch (1919–1993). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. Mandäistische Forschungen 4.
- Abusch, T., 1999a. "Ishtar". In: K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst (a cura di) *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. (2 edizione). Leiden-Boston-Köln: Brill, 452-456.

- , 1999b. “Marduk”. In: K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst (a cura di) *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. (2 edizione). Leiden-Boston-Koln: Brill, 543-549.
- , 2015. *The Witchcraft Series Maqlû*. Atlanta, Georgia: SBL Press. Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World 37.
- , 2016. *The Magical Ceremony Maqlû. A Critical Edition*. Leiden-Boston: Brill. Ancient Magic and Divination 10.
- Aggoula, B., 1977. “Remarques sur les inscriptions hatreennes V”. *Semitica* 27, 123-143.
- , 1985. *Inscriptions et graffites araméens d'Assour*. Napoli: Istituto Universitario Orientale. Supplemento n. 43 agli Annali - vol. 45/2.
- , 1987. “Remarques sur les inscriptions hatreennes XI”. *Syria* 64, 91-106.
- , 1990a. “Remarques sur les inscriptions hatreennes XVI-XIX”. *Syria* 67, 397-421.
- , 1990b. “La divinité 'šrbl a Hatra”. In: F. Zayadine (a cura di) *Petra and the caravan cities: Proceedings of Symposium organised at Petra in September 1985 by the Department of Antiquities of Jordan and the Iconographic Lexicon of Classical Mythology (LIMC) with the financial support of UNESCO*. Amman: Department of Antiquities of Jordan, 221-226.
- , 1991. *Inventaire des inscriptions hatréennes*. Paris: Geuthner. Institut Français d'Archéologie du Proche-Orient, Bibliothèque Archéologique et Historique 139.
- , 1998. “L'Esagil de Shamash ou le grand temple de Hatra”. *Transeuphratène* 14, 33-77.
- Ainsworth, W., 1841. “Notes of an Excursion to Ḳal'ah Sherḳát, the Ur of the Persians, and to the Ruins of Al Ḥaḏhr, the Hutra of the Chaldees, and Hatra of the Romans”. *The Journal of the Royal Geographical Society of London* 11, 1-20.
- Aldihisi, S., 2008. *The Story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba*. Tesi di dottorato inedita, University College London.
- Allara, A., 2000. “Alcune note sulla decorazione architettonica all'interno del grande *temenos* di Hatra: il tempio di Allat”. *Topoi* 10, 143-158.
- Allen, S. L., 2015. *The Splintered Divine. A Study of Ištar, Baal, and Yahweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East*. Boston-Berlin-Munich: Walter de Gruyter. Studies in Ancient Near Eastern Records 5.
- Alpass, P., 2013. *The Religious Life of Nabataea*. Leiden-Boston: Brill. Religions in the Graeco-Roman World 175.
- Alster, B., 1999. “Tammuz”. In: K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst (a cura di) *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. (2 edizione). Leiden-Boston-Köln: Brill, 828-834.
- , 2012. “Tammuz/(Dumuzi)”. In: M. P. Streck (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 13. Berlin-Boston: Walter de Gruyter GmbH, 433-439.
- Altaweel, M., Hauser, S. R., 2004. “Trade Routes to Hatra According to Evidence from Ancient Sources and Modern Satellite Imagery”. *Baghdader Mitteilungen* 35, 59-86.

- Altheim, F., 1966. "Der arabische Sonnengott". In: F. Altheim, R. Stiehl (a cura di) *Die Araber in der alten Welt 3. Anfänge der Dichtung – Der Sonnengott – Buchreligionen*. Berlin: Walter De Gruyter & Co., 125-135.
- Ambos, C., 2003. "Nanaja - eine ikonographische Studie zur Darstellung einer altorientalischen Göttin in hellenistisch-parthischer Zeit". *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 93, 231-272.
- Andrae, W., 1908. *Hatra. Nach Aufnahmen von Mitgliedern der Assur-Expedition der Deutschen Orient-Gesellschaft. I Teil. Allgemeine Beschreibung der Ruinen*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft 9.
- , 1912. *Hatra. Nach Aufnahmen von Mitgliedern der Assur-Expedition der Deutschen Orient-Gesellschaft. II Teil. Einzelbeschreibung der Ruinen*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft 21.
- , 1938. *Das wiedererstandene Assur*. Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag.
- Andrae, W., Jensen, P., 1920. "Aramäische Inschriften aus Assur und Hatra aus der Partherzeit". *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 60, 1-54.
- Andrae, W., Lenzen, H., 1933. *Die Partherstadt Assur*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur 8. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 57.
- Annus, A., 2014. "Seeing Otherwise. On the Rules of Comparison in Historical Humanities". In: M. J. Geller (a cura di) *Melammu: The Ancient World in an Age of Globalization*. Berlin: Edition Open Access. Max Planck Research Library for the History and Development of Knowledge Proceedings 7, 359-372.
- Asher-Greve, J. M., Westenholz, J. G., 2013. *Goddesses in Context: On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources*. Fribourg-Göttingen: Academic Press & Vandenhoeck&Ruprecht. *Orbis Biblicus et Orientalis* 259.
- Asmussen, J. P., 1989. "Bar Kōnay, Theodore". In: E. Yarshater (a cura di) *Encyclopaedia Iranica III*. London-Boston: Routledge & Kegan Paul, 737-738.
- al-Aswad, H. B., 1997-1998. "Hatra: Digging of Two Private Houses South of the Big Temple". *Sumer* 49, 231-50. (in arabo)
- , 2013. "New Discoveries in Temple XIV in Hatra". In: L. Dirven (a cura di) *Hatra. Politics Culture and Religion between Parthia and Rome. Proceedings of the conference held at the University of Amsterdam 18-20 December 2009*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. *Oriens et Occidens* 21, 107-114.
- Attinger, P., 2014. "mūt ilī-šu mātu". *N.A.B.U.* 2014/1, 8-9.
- Bahrani, Z., 2001. *Women of Babylon. Gender and Representation in Mesopotamia*. London-New York: Routledge.
- , 2017. *Mesopotamia: Ancient Art and Architecture*. London: Thames&Hudson.
- Bär, J., 2003. "Walter Andrae - Ein Wegbereiter der modernen Archäologie. Grabungstechnik, Dokumentation, naturwissenschaftliche Analysen und Alltag". In: J. Marzahn, B. Salje (a cura di) *Wiedererstehendes Assur. 100 Jahre deutsche Ausgrabungen in Assyrien*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 45-52.

- Becking, B., 1999. "Eagle". In: K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst (a cura di) *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. (2 edizione). Leiden-Boston-Koln: Brill, 271-272.
- Beaulieu, P. A., 1997. "The Cult of AN.ŠĀR/Aššur in Babylonia after the Fall of the Assyrian Empire". *State Archives of Assyria Bulletin* 11, 55-73.
- , 2003. *The Pantheon of Uruk during the Neo-Babylonian Period*. Leiden-Boston: Styx/Koninklijke Brill NV. Cuneiform Monographs 23.
- , 2013. "Arameans, Chaldeans, and Arabs in Cuneiform Sources from the Late Babylonian Period". In: A. Berlejung, M. P. Streck (a cura di) *Arameans, Chaldeans, and Arabs in Babylonia and Palestine in the First Millennium B.C.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. Leipziger Altorientalische Studien 3, 31-55.
- Bertolino, R., 1995. *La cronologia di Hatra. Interazione di archeologia e di epigrafia*. Napoli: Istituto Universitario Orientale. Supplemento n. 83 agli Annali - vol. 55/2.
- , 1996. "Une stèle inédite de Hatra". *Semitica* 46, 143-146.
- , 2000. "Un'iscrizione inedita in aramaico d'impero a Hatra". In: L. Milano, S. de Martino, F. M. Fales, G. B. Lanfranchi (a cura di) *Landscapes. Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale Venezia, 7-11 July 1997. Part III: Landscape in Ideology, Religion, Literature and Art*. Padova: Sargon srl. History of the Ancient Near East Monographs III/3, 133-138.
- , 2008. *Manuel d'épigraphie hatrénne*. Paris: Geuthner.
- , 2013. "Scriptorial Evidence of Scratched Inscriptions from Building A in Hatra". In: A. Peruzzetto, F. Dorna Metzger, L. Dirven (a cura di) *Animals, Gods and Men from East to West. Papers on archaeology and history in honour of Roberta Venco Ricciardi*. Oxford: Archaeopress. BAR International Series 2516, 187-191.
- Beyer, K., 1984. *Die aramäischen Texte vom Toten Meer: samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Band 1*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- , 1998. *Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien (datiert 44 v. Chr. bis 238 n. Chr.)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- , 2002. "Neue Inschriften aus Hatra". In: W. Arnold, H. Bobzin (a cura di), *"Sprich doch mit deinen Knechten aramäisch, wir verstehen es!" 60 Beiträge zur Semitistik Festschrift für Otto Jastrow zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 85-90.
- , 2013. "Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien (datiert 44 v. Chr. bis 238 n. Chr.). Nachträge". *Die Welt des Orients* 43, 25-62.
- Bhayro, S., 2015a. "Studies on Aramaic Magic Bowls and Related Subjects: Introduction". *Aramaic Studies* 13, 1-8.
- , 2015b. "Divorcing a Demon: Incantation Bowls and BT Giṭṭin 85b". In: M. J. Geller (a cura di) *The Archaeology and Material Culture of the Babylonian Talmud*. Leiden-Boston: Brill. IJS Studies in Judaica 16, 121-132.
- Bhayro, S., Ford, J. N., Levene, D., Saar, O.-P., 2018. *Aramaic Magic Bowls in the Vorderasiatisches Museum in Berlin. Descriptive List and Edition of Selected Texts*. Leiden-Boston: Brill. Magical and Religious Literature of Late Antiquity 7.

- Bidmead, J., 2002. *The Akītu Festival: Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*. Piscataway, NJ: Gorgias Press. Gorgias Dissertations Near Eastern Studies 2.
- Böck, B., 2014. *The Healing Goddess Gula. Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine*. Leiden-Boston: Brill. Culture and History of the Ancient Near East 67.
- Bohak, G., Morgenstern, M., 2014. “A Babylonian Jewish Aramaic Magical Booklet from the Damascus Genizah”. *Ginzei Qedem* 10, 9*-44*.
- Borisov, A. J., 1939. “A Mandaic Magic Bowl in the Hermitage Museum”. *Travaux du Département Oriental* 1, 227-235. (in russo)
- Boyce, M., 1986. “Armaiti”. In: E. Yarshater (a cura di) *Encyclopaedia Iranica II*. London-Boston: Routledge & Kegan Paul, 413-415.
- , 1995. “Dog. ii. In Zoroastrianism”. In: E. Yarshater (a cura di) *Encyclopaedia Iranica VII*. London-Boston: Routledge & Kegan Paul, 467-469.
- Brock, S., 2008. *The History of the Holy Mar Ma'in with a Guide to the Persian Martyr Acts*. Piscataway: Gorgias Press. Persian Martyr Acts in Syriac: Texts and Translation 1.
- , 2011a. “Ya'qub of Serugh”. In: S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz, L. van Rompay (a cura di) *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway, NJ: Gorgias Press for Beth Mardutho: the Syriac Institute, 433-435.
- , 2011b. “Aitalaha”. In: S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz, L. van Rompay (a cura di) *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway, NJ: Gorgias Press for Beth Mardutho: the Syriac Institute, 13.
- , 2018. “A Lead Syriac Protective Talisman”. In: L. Nehmé, A. Al-Jallad (a cura di), *To the Madbar and Back Again: Studies in the Languages, Archaeology, and Cultures of Arabia Dedicated to Michael C.A. Macdonald*. Leiden-Boston: Brill. Studies in Semitic Languages and Linguistics 92, 309-326.
- Brown, D., 2008. “Increasingly Redundant: The Growing Obsolescence of the Cuneiform Script in Babylonia from 539 BC”. In: J. Baines, J. Bennet, S. Houston (a cura di) *The Disappearance of Writing Systems. Perspectives on Literacy and Communication*. London: Equinox Publishing, 73-101.
- Bucci, I., 2016. “New Religious Images from Hatra. Unpublished Pictorial Graffiti from the Iraq Museum, Baghdad”. In: E. Foietta, C. Ferrandi, E. Quirico, F. Giusto, M. Mortarini, J. Bruno, L. Somma (a cura di): *Cultural & Material Contacts in the Ancient Near East. Proceedings of the International Workshop 1-2 December 2014, Torino*. Sesto Fiorentino (FI): Apice Libri, 109-117.
- Buckley, J. J., 2002. *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People*. Oxford: Oxford University Press. American Academy of Religion, The Religions Series.
- , 2008. “Once More: Mandaean Origins and Earliest History”. In: R. Voigt (a cura di) *Und das Leben ist siegreich! /And Life is Victorious. Mandäische und samaritanische Literatur /Mandaean and Samaritan Literature. Im Gedenken an Rudolf Macuch /In Memory of Rudolf Macuch (1919-1993)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. Mandäische Forschungen 1, 29-46.
- , 2010. *The Great Stem of Souls: Reconstructing Mandaean History*. Piscataway, NJ: Gorgias Press. Gorgias Mandaean Studies 1.
- , 2012. *Lady E. S. Drower's Scholarly Correspondence. An Intrepid English Autodidact in Iraq*. Leiden-Boston: Brill. Numen Book Series, Studies in the History of Religions 137.

- Burtea, B., 2011. "Mandaic". In: S. Weninger, In collaboration with G. Khan, M. P. Streck, J. C. E. Watson (a cura di) *The Semitic Languages. An International Handbook*. Berlin-Boston: De Gruyter Mouton. Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 36, 670-685.
- Butts, A. M., 2011. "Theodoros bar Koni". In: S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz, L. van Rompay (a cura di) *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway, NJ: Gorgias Press for Beth Mardutho: the Syriac Institute, 405-406.
- , 2017. "Assyrian Christians". In: E. Frahm (a cura di) *A Companion to Assyria*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 599-612
- Caquot, A., 1953. "Nouvelles inscriptions arameennes de Hatra II". *Syria* 30, 243-46.
- , 1955c. "Nouvelles inscriptions arameennes de Hatra IV". *Syria* 32, 261-272.
- , 1963. "Nouvelles inscriptions araméennes de Hatra V". *Syria* 40, 1-16.
- , 1964. "Nouvelles inscriptions arameennes de Hatra VI". *Syria* 41, 251-272.
- , 1972. "Un phylactère mandéen en plomb". *Semitica* 22, 67-87.
- Chaumont, M. L., 1985. "Anāhīd. iii. The Cult and its Diffusion". In: E. Yarshater (a cura di) *Encyclopaedia Iranica I*. London-Boston: Routledge & Kegan Paul, 1006-1009.
- Chiodi, S. M., 2004. "Eracle tra Oriente e Occidente". In: A. Panaino, A. Piras (a cura di) *Schools of Oriental Studies and the Development of Modern Historiography. Proceedings of the Fourth Symposium of the Melammu Project Held in Ravenna, Italy, October 13-17, 2001*. Milano: Università di Bologna & Isiao. Melammu Symposia 4, 93-116.
- Christides, V., 1982. "Heracles-Nergal in Hatra". *Berytus* 30, 105-115.
- Ciancaglini, C. A., 2008. *Iranian Loanwords in Syriac*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag. Beiträge zur Iranistik 28.
- Clancier, P., 2011. "Cuneiform Culture's Last Guardians: the Old Urban Notability of Hellenistic Uruk". In: K. Radner, E. Robson (a cura di) *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford: Oxford University Press, 752-773.
- Contini, R., 2005. "Il testo aramaico di Elefantina". In: R. Contini, C. Grottanelli (a cura di) *Il saggio Ahīqar. Fortuna e trasformazioni di uno scritto sapienziale. Il testo più antico e le sue versioni*. Brescia: Paideia. Studi biblici 148, 113-139.
- Contini, R., Pagano, P., 2015. "Notes on Foreign Words in Hatran Aramaic". In: A. M. Butts (a cura di) *Semitic Languages in Contact*. Leiden: Brill. Studies in Semitic Languages and Linguistics 82, 126-157.
- Cooper, J., 2000. "Assyrian Prophecies, the Assyrian Tree, and the Mesopotamian Origins of Jewish Monotheism, Greek Philosophy, Christian Theology, Gnosticism, and Much More". *Journal of the American Oriental Society* 120, 430-444.
- , 2006. "Prostitution". In: M. P. Streck (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 11. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 12-21.
- , 2008. "Postscript. Redundancy Reconsidered: Reflections on David Brown's Thesis". In: J. Baines, J. Bennet, S. Houston (a cura di) *The Disappearance of Writing Systems. Perspectives on Literacy and Communication*. London: Equinox Publishing, 103-108.

- Cordera, L., 2001. "The Typology of Incantation Bowls from the Museo Nazionale d'Arte Orientale in Rome". *East and West* 51, 229-246.
- Coxon, P. W., 1970. "Script Analysis and Mandaean Origins". *Journal of Semitic Studies* 15, 16-30.
- Cross, F. M., Huehnergard, J., 2003. "The Alphabet on a Late Babylonian Cuneiform School Tablet". *Orientalia Nova Series* 72, 223-228.
- Crüsemann, N., 2003a. "«Ja! Wir werden das Licht des deutschen Genius auch dorthin tragen». Der Beginn der Ausgrabungen in Assur im Spiegel preussisch-deutscher Orientpolitik unter Wilhelm II". In: J. Marzahn, B. Salje (a cura di) *Wiedererstehendes Assur. 100 Jahre deutsche Ausgrabungen in Assyrien*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 35-44.
- , 2003b. "Von Assur nach Berlin. Der lange Weg der Funde vom Grabungsort ins Museum". In: J. Marzahn, B. Salje (a cura di) *Wiedererstehendes Assur. 100 Jahre deutsche Ausgrabungen in Assyrien*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 53-63.
- Cumont, F., 1917. "L'aigle funéraire de Hiéropolis et l'apothéose des empereurs". In: F. Cumont (a cura di) *Études syriennes*. Paris: Auguste Picard, 36-118.
- Cureton, W., 1864. *Ancient Syriac Documents Relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa and the Neighbouring Countries from the Year after Our Lord's Ascension to the Beginning of the Fourth Century*. London: Williams and Norgate.
- Curtis, J. E., 2003. "The Assyrian Heartland in the Period 612-539 BC". In: G. B. Lanfranchi, M. Roaf, R. Rollinger (a cura di) *Continuity of Empire (?) Assyria, Media, Persia*. Padova: S.a.r.g.o.n. Editrice e Libreria. History of the Ancient Near East Monographs V, 157-167.
- Dalley, S., 1979. "dNIN.LÍL = *mul(l)is(s)u*, the Treaty of Barga'yah, and Herodotus' Mylitta". *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 73, 177-178.
- , 1995. "Bel at Palmyra and Elsewhere in the Parthian Period". *ARAM* 7/1, 137-151.
- , 1998a. "Introduction". In: S. Dalley (a cura di) *The Legacy of Mesopotamia*. Oxford: Oxford University Press, 1-7.
- , 1998b. "Occasions and Opportunities. 2. Persian, Greek, and Parthian Overlords". In: S. Dalley (a cura di) *The Legacy of Mesopotamia*. Oxford: Oxford University Press, 35-55.
- , 2007. *Esther's Revenge at Susa. From Sennacherib to Ahasuerus*. Oxford: Oxford University Press.
- Dalley, S. (a cura di), 1998c. *The Legacy of Mesopotamia*. Oxford: Oxford University Press.
- , 2016. *Il retaggio della Mesopotamia*. Trad. di A. Bottini. Milano: Adelphi. Il ramo d'oro 63. Trad. it. di Dalley, S. (a cura di), 1998c. *The Legacy of Mesopotamia*. Oxford: Oxford University Press.
- De Callataÿ, F., 1996. "Abdissarès l'Adiabénien". *Iraq* 58, 135-145.
- Degen, R., 1974. "Zur Bedeutung von *bgn* in den Hatra Inschriften". In: R. Degen, W. W. Müller, W. Röllig (a cura di) *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik* 2. Wiesbaden: Harrassowitz, 99-104.
- De Jong, A., 2013. "Religion in Iran: The Parthian and Sasanian Periods (247 BCE - 654 CE)". In: Salzman M. R., Adler W. (a cura di) *The Cambridge History of Religions in the Ancient World II: From the Hellenistic Age to Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 23-53.

- Delaporte, L., 1912. *Epigraphes Araméens. Etude des Textes araméens gravés ou écrits sur des tablettes cunéiformes (d'après les leçons professées au Collège de France pendant le Semestre d'hiver 1910-1911)*. Paris: Librairie Paul Geuthner.
- Delcor, M., Aggoula, B., 1986. "Une coupe mandéenne inédite du musée du Louvre". *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 130, 262-289.
- Del Monte, G. F., 1997. *Testi dalla Babilonia Ellenistica. Volume I. Testi Cronografici*. Pisa-Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali. Studi Ellenistici 9.
- De Morgan, J., 1904. *Mission Scientifique en Perse. Tome V. Études linguistiques. Deuxième partie. Textes Mandaites*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Desreumaux, A., 1993. *Histoire du roi Abgar et de Jésus: présentation et traduction du texte syriaque intégral de La doctrine d'Addaï*. Turnhout: Brepols. Apocryphes 3.
- Dietrich, F., 1854. "The Inscription of Abushadhr". In: C. C. Bunsen (a cura di) *Outlines of the Philosophy of Universal History, Applied to Language and Religion. Vol. 2*. London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 360-374.
- Dijkstra, K., 1990. "State and Steppe. The socio-political implications of Hatra inscription 79". *Journal of Semitic Studies* 35, 81-98.
- , 1995. *Life and Loyalty: A Study in the Socio-Religious Culture of Syria and Mesopotamia in the Graeco-Roman Period Based on Epigraphical Evidence*. Leiden-New York-Koln: E. J. Brill. Religions in the Graeco-Roman World 128.
- , 2013. "Does Gorgo Harm Us? About the Interpretation of H106". In: L. Dirven (a cura di) *Hatra. Politics Culture and Religion between Parthia and Rome. Proceedings of the conference held at the University of Amsterdam 18-20 December 2009*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. Oriens et Occidens 171-183.
- Dirven, L. A., 1999. *The Palmyrenes of Dura-Europos. A Study of Religious Interaction in Roman Syria*. Leiden-Boston-Koln: Koninklijke Brill NV. Religions in the Graeco-Roman World 138.
- , 2005a. "Banquet Scenes from Hatra". *ARAM* 17, 61-82.
- , 2005b. "ΣΗΜΗΙΟΝ, ΣΜΥ', ΣΙΓΝΟΝ. A note on the Romanization of the Semitic Cultic Standard". *Parthica* 7, 119-136.
- , 2006-2007. "Hatra: a 'Pre-Islamic Mecca' in the Eastern Jazirah". *ARAM* 18-19, 363-380.
- , 2008. "Aspects of Hatrene Religion: a Note on the Statues of Kings and Nobles from Hatra". In: T. Kaizer (a cura di) *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*. Leiden-Boston: Koninklijke Brill NV. Religions in the Graeco-Roman World 164, 209-246.
- , 2009. "My Lord With His Dogs. Continuity and Change in the Cult of Nergal in Parthian Mesopotamia". In: L. Greisiger, C. Rammelt, J. Tubach (a cura di) *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.-17. Juli 2005*. Würzburg: Ergon Verlag. Beirut Texts and Studies 116, 47-68.
- , 2013a. "Introduction". In: L. Dirven (a cura di) *Hatra. Politics Culture and Religion between Parthia and Rome. Proceedings of the conference held at the University of Amsterdam 18-20 December 2009*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. Oriens et Occidens 21, 9-20.

- , 2013b. “A Goddess with Dogs from Hatra”. In: A. Peruzzetto, F. Dorna Metzger, L. Dirven (a cura di) *Animals, Gods and Men from East to West. Papers on archaeology and history in honour of Roberta Venco Ricciardi*. Oxford: Archaeopress. BAR International Series 2516, 147-159.
- , 2013c. “Palmyrenes in Hatra: evidence for cultural relations in the Fertile Crescent”. *Studia Palmyreńskie 12 (Fifty Years of Polish Excavations in Palmyra 1959–2009, International Conference, Warsaw, 6–8 December 2010)*, 49-60.
- , 2014. “Religious Continuity and Change in Parthian Mesopotamia: A Note on the Survival of Babylonian Traditions”. *Journal of Ancient Near Eastern History* 1, 201-230.
- , 2015. “Horned Deities of Hatra. Meaning and Origin of a Hybrid Phenomenon”. *Mesopotamia* 50, 243-260.
- , 2016. “The Problem with Parthian Art at Dura”. In: T. Kaizer (a cura di) *Religion, Society and Culture at Dura-Europos*. Cambridge: Cambridge University Press, 68-88.
- , *in preparazione*. “Astronomical Diaries as a Source about Religion in Seleucid and Parthian Babylon. The Case of the Prophet of Nanaia”. In: Atti del convegno *Evidence and Representation – Keeping Watch in Babylon: the astronomical diaries between science and history. 25th June 2016, Department of Classics and Ancient History, Durham University*.
- Dirven, L. (a cura di), 2013d. *Hatra. Politics, Culture and Religion between Parthia and Rome. Proceedings of the conference held at the University of Amsterdam 18-20 December 2009*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. Oriens et Occidens 21.
- Dorna Metzger, F., 1998. “Funerary Buildings at Hatra”. *Electrum 2 – Ancient Iran and the Mediterranean World. Proceedings of an international conference in honour of Professor Józef Wolski held at the Jagiellonian University, Cracow, in September 1996*, 45-53.
- , 2000a. “L’edificio A e la strada settentrionale”. *Topoi* 10, 179-195.
- , 2000b. “Hatra: edifici funerari”. *Topoi* 10, 197-215.
- , 2016. “The North Street at Hatra: A Multifunctional Area”. *ARAM* 28, 303-326.
- Downey, S. B., 1977. *The Stone and Plaster Sculpture. The Excavations at Dura-Europos. Conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters. Final Report III, Part I, Fascicle 2*. Los Angeles: The University of California, The Institute of Archaeology. Monumenta Archaeologica 5.
- , 1988. *Mesopotamian Religious Architecture: Alexander through the Parthians*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- , 2013. “Clothed Statuettes of Heracles from Hatra”. In: L. Dirven (a cura di) *Hatra. Politics Culture and Religion between Parthia and Rome. Proceedings of the conference held at the University of Amsterdam 18-20 December 2009*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. Oriens et Occidens 21, 115-117.
- Drewnowska-Rymarz, O., 2008. *Mesopotamian Goddess Nanāja*. Warszawa: Wydawnictwo Agade.
- Drijvers, H. J. W., 1975. “Monotheismus und Polytheismus in der haträischen Religion”. In: C. Jouco Bleeker, G. Widengren, E. J. Sharpe (a cura di) *Proceedings of the 12th International Congress of the International Association for the History of Religions. Held with the Support of UNESCO and under the Auspices of the International Council for Philosophy and Humanistic Studies at Stockholm, Sweden, August 16-22, 1970*. Leiden: E. J. Brill. Studies in the History of Religions (Supplements to *Numen*) 31, 240-249.

—, 1977. “Hatra, Palmyra und Edessa. Die Städte der syrisch-mesopotamischen Wüste in politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung”. In: H. Temporini, W. Haase (a cura di) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II/8. Berlin-New York: Walter De Gruyter, 799-906.

—, 1978. “Mithra at Hatra? Some Remarks on the Problem of the Irano-Mesopotamian Syncretism”. In: J. Duchesne-Guillemin (a cura di) *Études mithraïques. Actes du 2e congrès international, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*. Leiden: Brill. Acta Iranica 17 = 1 Serie, Actes du Congrès 4, 151-186.

—, 1980. *Cults and Beliefs at Edessa*. Leiden: E. J. Brill. Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 82.

—, 1995. “Recensione a: Krone, S., 1992. *Die altarabische Gottheit al-Lāt*. Frankfurt am Main: Peter Lang. Heidelberger orientalistische Studien 23”. *Numen* 42, 94-96.

Driver, G. R., 1930. “A Magic Bowl”. *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 27, 61-64.

Drower, E. S., 1937a. *The Mandaean of Iraq and Iran. Their Cults, Customs, Magic, Legends, and Folklore*. Oxford: Clarendon Press.

—, 1937b. “Šhafta d Pishra d Ainia. A Mandaean Magical Text Translated and Transliterated. Part 1”. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 69, 589-611.

—, 1938a. “Šhafta d Pishra d Ainia. A Mandaean Magical Text Translated and Transliterated. Part 2. (Concluded from October 1937, p. 611)”. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 70, 1-20.

—, 1938b. “A Mandaean Phylactery (Qmaha d Bit mišqal ainia)”. *Iraq* 5, 31-54.

—, 1943. “A Mandæan Book of Black Magic”. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 75, 149-181.

—, 1946. “A Phylactery for Rue (An Invocation of the Personified Herb)”. *Orientalia Nova Series* 15, 324-346.

—, 1949. *The Book of the Zodiac (Sfar Malwašia)*. London: The Royal Asiatic Society. Oriental Translation Fund 36.

—, 1953a. *The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana. Studi e Testi 176.

—, 1953b. “A Mandæan Bibliography”. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 85, 34-39.

—, 1959. *The Canonical Prayerbook of the Mandaean*. Leiden: E. J. Brill.

Drower, E. S., Macuch, R., 1963. *A Mandaic Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.

Dunant, C., 1971. *Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre. Vol. III Les inscriptions*. Rome: Institut Suisse de Rome. Bibliotheca Helvetica Romana X/III.

Durkin-Meisterernst, D., 2004. *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*. Turnhout: Brepols. Dictionary of Manichaean Texts III/1.

- Dušek, J., Mynářová, J., 2016. "Tell Fekheriye Inscription. A Process of Authority on the Edge of the Assyrian Empire". In: J. Dušek, J. Roskovec (a cura di): *The Process of Authority. The Dynamics in Transmission and Reception of Canonical Texts*. Berlin-Boston: Walter de Gruyter. Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 27, 9-39.
- Edzard, D. O., Gallery, M., 1980-1983. "Kutha". In: D. O. Edzard (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 6. Berlin-New York: Walter de Gruyter & Co., 384-387.
- Ellis, T., 1853. "Jewish Relics". In: Layard, A. H. *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon with Travels in Armenia, Kurdistan and the Desert Being the Result of a Second Expedition Undertaken for the Trustees of the British Museum*. London: John Murray, 509-526.
- Epstein, J. N., 1921. "Gloses babylo-araméennes". *Revue des Études Juives* 73, 27-58.
- , 1922. "Gloses babylo-araméennes". *Revue des Études Juives* 74, 40-72.
- Ermidoro, S., 2015. *Commensality and Ceremonial Meals in the Neo-Assyrian Period*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing. Antichistica 8, Studi orientali 3.
- Fain, T., Ford, J. N., Lyavdansky, A., 2016 "Aramaic Incantation Bowls at the State Hermitage Museum, St. Petersburg". In: L. Kogan, N. Koslova, S. Loesov, S. Tishchenko (a cura di) *Babel und Bibel* 9. *Proceedings of the 6th Biennial Meeting of the International Association for Comparative Semitics and Other Studies*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- Fales, F. M., 1983. "Le double bilinguisme de la statue de Tell Fekheriye". *Syria* 60, 233-250.
- , 1986. *Aramaic Epigraphs on Clay Tablets of the Neo-Assyrian Period*. Roma: Università degli Studi "La Sapienza". Studi Semitici Nuova Serie 2.
- , 1990. "Istituzioni a confronto tra mondo semitico occidentale e Assiria nel I millennio a.C.: il trattato di Sefire". In: L. Canfora, M. Liverani, C. Zaccagnini (a cura di) *I trattati nel mondo antico. Forma, ideologia, funzione*. Roma: «L'Erma» di Bretschneider. Saggi di storia antica 2, 149-173.
- , 2013. "The Temple and the Land". In: K. Kaniuth, A. Löhnert, J. L. Miller, A. Otto, M. Roaf, W. Sallaberger (a cura di) *Tempel im Alten Orient. 7. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft. 11.-13. Oktober 2009, München*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 7, 85-102.
- Faraj, A. H., 2007. "Aramaico orientale e coppe magiche mesopotamiche: riflessioni e definizioni". *Mesopotamia* 42, 269-275.
- , 2010. *Coppe magiche dall'antico Iraq con testi in aramaico giudaico di età ellenistica*. Milano: Lampi di Stampa.
- , 2017. "A New Mandaic Incantation Bowl from Babil (IM 91-100147)". In: A. Agostini, M. G. Amadasi Guzzo (a cura di) *Afroasiatica Romana. Proceedings of the 15th Meeting of Afroasiatic Linguistics 17-19 September 2014, Rome*. Roma: Sapienza Università di Roma. *Quaderni di Vicino Oriente* 12, 123-132.
- Farber, W., 1987. "Rituale und Beschwörungen in akkadischer Sprache". In: W. Farber, H. M. Kümmel, W. H. Ph. Römer (a cura di) *Rituale und Beschwörungen I*. Gütersloh: Gerd Mohn. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments 2/1, 212-281.
- , 1987-1990. "Lilû, Lilîtu, Ardat-lilî. A. Philologisch". In: D. O. Edzard (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 7. Berlin-New York: Walter de Gruyter & Co., 23-24.

- , 2014. *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia b.c.* Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns. Mesopotamian Civilizations 17.
- Fauth, W., 1986. “Lilits und Astarten in aramäischen, mandäischen und syrischen Zaubertexten”. *Die Welt des Orients* 17, 66-94.
- Fincke, J. C., 2013. “*mūt ilī-šu mâtu*, “to die a death (decreed by) his god””. *N.A.B.U.* 2013/4, 124-125.
- Fitzmyer, J. A., 1979. “The Phases of the Aramaic Language”. In: J. A. Fitzmyer (a cura di) *A Wandering Aramaean. Collected Aramaic Essays*. Chico, CA: Scholars Press, 57-84.
- , 1995. *The Aramaic Inscriptions of Sefire. Revised Edition*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico. *Biblica et Orientalia* 19/A.
- Foietta, E., 2016. “The Complex System of the Fortifications of Hatra: Defence, Chronology and Secondary Functions”. *ARAM* 28/1, 237-263.
- , 2018. *Hatra. Il territorio e l'urbanistica*. Oxford: Archaeopress. Access Archaeology.
- Foietta, E., Bucci, I., 2013. “A Gazelle Pendant from Hatra. A Comparative Analysis”. In: A. Peruzzetto, F. Dorna Metzger, L. Dirven (a cura di) *Animals, Gods and Men from East to West. Papers on archaeology and history in honour of Roberta Venco Ricciardi*. Oxford: Archaeopress. BAR International Series 2516, 181-186.
- Foietta, E., Marcato, E., 2018. “A Review of the Sequence of Hatra Rulers in light of the Inscription H416”. *Parthica* 20, 147-159.
- Folmer, M., 2016. “On Marrying and Divorcing a Demon: Marriage and Divorce Themes in the Jewish, Christian, and Pagan World”. In: A. Houtman, T. Kadari, M. Poorthuis, V. Tohar (a cura di) *Religious Stories in Transformation: Conflict, Revision and Reception*. Leiden-Boston: Brill. Jewish and Christian Perspectives Series 31, 275-299.
- Ford, J. N., 2002a. “Notes on the Mandaic Incantation Bowls in the British Museum”. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 26, 237-272.
- , 2002b. “Another Look at the Mandaic Incantation Bowl BM 91715”. *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 29, 31-47.
- , 2014. “The Ancient Mesopotamian Motif of *kidinnu*, “divine protection (of temple cities and their citizens),” in Akkadian and Aramaic Magic”. In: U. Gabbay, S. Secunda (a cura di) *Encounters by the Rivers of Babylon. Scholarly Conversations Between Jews, Iranians and Babylonians in Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck. Texts and Studies in Ancient Judaism 160, 271-283.
- , 2017. “Three Hapax Legomena in the Babylonian Talmud”. *Le Muséon* 130, 1-30.
- Ford, J. N., Abudraham, O., 2018. “Syriac and Mandaic Incantation Bowls”. D. Regev, H. Hizmi (a cura di) *Finds Gone Astray. ADCA Confiscated Items*. Jerusalem: Publications of the Antiquities Department of the Civil Administration. The Antiquities Department of the Civil Administration 1, 75-111.
- Fossati, C., Venco Ricciardi, R., 2018 “Il Temenos di Hatra. Osservazioni sui templi di Shahiru e Samya”. In: P. De Vingo (a cura di) *Le archeologie di Marilli. Miscellanea di studi in ricordo di Maria Maddalena Negro Ponzi Mancini*. Alessandria: Edizioni dell’Orso. Mnème. Documenti, culture, storia del Mediterraneo e dell’Oriente Antico 12, 65-84.

- Frahm, E., 2011. *Babylonian and Assyrian Text Commentaries. Origins of Interpretation*. Münster: Ugarit-Verlag. Guides to the Mesopotamian Textual Record 5.
- Franco, F., 1982. "A mandaic lead fragment from Tell Baruda (Choche)". *Mesopotamia* 17, 147-150.
- Frankfurter, D., 2015. "Scorpion/Demon: On the Origin of the Mesopotamian Apotropaic Bowl". *Journal of Near Eastern Studies* 74, 9-18.
- Furlani, G., 1931. "Theodoro bar Kônay sull'adorazione greca e romana dell'aquila". *Studi e materiali di storia delle religioni* 7, 21-23.
- , 1948. "I pianeti e lo Zodiaco nella religione dei Mandei". *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Serie ottava. Memorie. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* 2, 119-188.
- , 1954a. "I nomi delle classi dei demoni presso i Mandei". *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Serie ottava. Rendiconti. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* 9, 389-435.
- , 1954b. "Babele presso i Mandei". *Aegyptus* 34, 250-265.
- Gabbay, U., 2005. "The Kings of the Demons: Pazuzu, Bagdana and Ašmedai". In: W. Horowitz, U. Gabbay, F. Vukosavić (a cura di) *A Woman of Valor: Jerusalem Ancient Near Eastern Studies in Honor of Joan Goodnick Westenholz*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Biblioteca del Próximo Oriente Antiguo 8, 57-72.
- Gawlikowski, M., 1966. "Un nouveau type d'Héraclès à Palmyre". *Études et travaux* 1, 141-150.
- , 1994. "Fortress Hatra. New Evidence on Ramparts and Their History". *Mesopotamia* 29, 147-184.
- , 2000. "Héraclès au désert. Autel dédié à Héraclès-Nergal". In: P. Linant de Bellefonds, N. Icard-Gianolio, A.-V. Szabados (a cura di) *Agathos daimon. Mythes et cultes. Études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil*. Athènes: École Française d'Athènes. Bulletin de Correspondance Hellenique Supplement 38, 155-160.
- , 2013. "The development of the city of Hatra". In: L. Dirven (a cura di) *Hatra. Politics Culture and Religion between Parthia and Rome. Proceedings of the conference held at the University of Amsterdam 18-20 December 2009*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. Oriens et Occidens 21, 73-80.
- , 2015. "Bel of Palmyra". In: M. Blömer, A. Lichtenberger, R. Raja (a cura di) *Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammed. Continuity and Change*. Turnhout: Brepols. Contextualizing the Sacred 4, 247-254.
- Geller, M. J., 1980. "Four Aramaic Incantation Bowls". In: G. Rendsburg, R. Adler, M. Arfa, N. H. Winter (a cura di) *The Bible World. Essays in Honor of Cyrus H. Gordon*. New York: KTAV Publishing House Inc. and The Institute of Hebrew Culture and Education of New York University, 47-60.
- , 1997. "The Last Wedge". *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 87, 43-95.
- , 1997-2000. "The Aramaic Incantation in Cuneiform Script (AO 6489 = TCL 6,58)". *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex Oriente Lux"* 35-36, 127-146.
- , 2000. "The Survival of Babylonian Wissenschaft in Later Tradition". In: S. Aro, R. M. Whithing (a cura di) *The Heirs of Assyria. Proceedings of the Opening Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project held in Tvarminne, Finland, October 8-11, 1998*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project. Melammu Symposia 1, 1-6.

- , 2004. *Akkadian Healing Therapies in the Babylonian Talmud*. Berlin: Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte. Preprint 259.
- , 2005. “Tablets and Magic Bowls”. In: Sh. Shaked (a cura di) *Officina Magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity*. Leiden-Boston: Brill. IJS Studies in Judaica Conference Proceedings of the Institute of Jewish Studies, University College London 4, 53-72.
- , 2006. “Philology versus linguistics and Aramaic phonology”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 69, 79-90.
- , 2008. “Graeco-Babylonian *Utukkū Lemnūtu*”. *N.A.B.U.* 2008/2, 43-44.
- , 2017. “Magic Bowls Belong in Babylonia”. In: J. Kamlah, R. Schäfer, M. Witte (a cura di) *Zauber und Magie im antiken Palästina und seiner Umwelt. Kolloquium des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas, 14.-16.11.2014, Mainz*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 46, 95-106.
- George, A. R., 1992. *Babylonian Topographical Texts*. Leuven: Departement Oriëntalistiek-Uitgeverij Peeters. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 40.
- , 1993. *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns. *Mesopotamian Civilizations* 5.
- , 1999. “E-sangil and E-temen-anki, the Archetypal Cult-Centre”. In: J. Renger (a cura di) *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne*. Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag, 67-86.
- Gerschenkron, A., 1962. “On the Concept of Continuity in History”. *Proceedings of the American Philosophical Society* 106, 195-209.
- Gignoux, P., 1987. *Incantations magiques syriaques*. Louvain-Paris: Peeters. Collection de la Revue des Études Juives 4.
- Gignoux, P., Jullien, C., Jullien, F., 2009. *Noms propres syriaques d'origine iranienne*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. *Iranisches Personennamenbuch Band VII: Iranische Namen in Semitischen Nebenüberlieferungen*, Faszikel 5.
- Gnoli, T., 2002. “Paṣgribā’ at Hatra and Edessa”. In: A. Panaino, G. Pettinato (a cura di) *Ideologies as Intercultural Phenomena. Proceedings of the Third Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Chicago, USA, October 27-31, 2000*. Milano: Università di Bologna & IsIao. *Melammu Symposia* 3, 79-87.
- Gordon, C., 1934. “Aramaic Magical Bowls in the Istanbul and Baghdad Museums”. *Archiv Orientalní* 6, 319-334.
- , 1937. “Aramaic and Mandaic Magic Bowls”. *Archiv Orientalní* 9, 84-106.
- , 1941a. “Aramaic Incantation Bowls”. *Orientalia* 10, 116-141.
- , 1941b. “Aramaic Incantation Bowls (Concluded)”. *Orientalia* 10, 339-360.
- , 1951. “Two Magic Bowls in Teheran”. *Orientalia* 20, 306-315.
- Gorea, M., 2001. “Trois nouvelles coupes magiques araméennes”. *Semitica* 51, 73-93.

- Grassi, G. F., 2013. “Due parole semitiche nelle iscrizioni del santuario della dea siriana a Delo”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 186, 171-175.
- Green, T. M., 1992. *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran*. Leiden-New York-Köln: E. J. Brill. Religions in the Graeco-Roman World 114.
- Greenfield, J. C., 1974. “Standard Literary Aramaic”. In: A. Caquot, D. Cohen (a cura di) *Actes du premier congrès international de linguistique sémitique et chamito-sémitique, Paris 16-19 juillet 1969*. Paris-Den Haag: Mouton. Janua linguarum Series Practica 159, 280-289.
- , 1984. “A Mandaic Miscellany”. *Journal of the American Oriental Society* 104 (*Studies in Islam and the Ancient Near East Dedicated to Franz Rosenthal*), 81-85.
- , 1988. “Nergol DHŠPT”. In: W. Sundermann, J. Duchesne-Guillemin, F. Vahman (a cura di) *A Green Leaf. Papers in Honour of Professor J. Asmussen*. Leiden: Brill. Acta Iranica 28=2 Serie, Hommages et Opera Minora 12, 135-143.
- , 1989. “On Mandaic Poetic Technique”. In: M. Macuch, Ch. Müller-Kessler, B. G. Fragner (a cura di) *Studia semitica necnon Iranica: Rudolpho Macuch septuagenario ab amicis et discipulis dedicata*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 101-108.
- , 1993. “The Babylonian Forerunner of a Mandaic Formula”. In: A. F. Rainey (a cura di) *Kinattūtu ša darāti: Raphael Kutscher Memorial Volume*. Tel Aviv: University Institute of Archaeology. Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University, Occasional publications 1, 11-14.
- Greenfield, J. C., Naveh, J., 1985. “A Mandaic Lead Amulet with Four Incantations”. *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies* 18 (*Nahman Avigad Volume*), 97-107. (in ebraico)
- Greisiger, L., 2005. “Edessenische Märtyrerakten als Quellen zur Religionsgeschichte”. In: M. Tamcke, A. Heinz (a cura di) *Die Suryoye und ihre Umwelt. 4. deutsches Syrologen-Symposium in Trier 2004. Festgabe Wolfgang Hage zum 70. Geburtstag*. Münster: LIT Verlag. Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 36, 219-245.
- , 2008. “Šarbēl: Göttin, Priester, Märtyrer – einige Probleme der spätantiken Religionsgeschichte Nordmesopotamiens”. In: A. Drost-Abgarjan, J. Kotjatko-Reeb, J. Tubach (a cura di) *Vom Nil an die Saale. Festschrift für Arafa Mustafa zum 65. Geburtstag am 28. Februar 2005*. Halle (Saale): Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 42 (2006), 127-147.
- , 2009. “Šarbēl, Göttin von Arbela – Šarbēl, alias Tūāēl, Märtyrer in Edessa: Religions- und überlieferungsgeschichtliche Probleme”. In: L. Greisiger, C. Rammelt, J. Tubach (a cura di) *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.-17. Juli 2005*. Würzburg: Ergon Verlag. Beiruter Texte und Studien 116, 75-96.
- Gudme, A. K. D. H., 2013. *Before the God in This Place for Good Remembrance. A Comparative Analysis of the Aramaic Votive Inscriptions from Mount Gerizim*. Berlin-Boston: Walter de Gruyter. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 441.
- Gzella, H., 2006a. “Recensione a: Müller-Kessler, C., 2005. *Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena und weitere Nippur-Texte anderer Sammlungen*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. Texte und Materialien der Hilprecht Collection 7”. *Bibliotheca Orientalis* 63, 579-587.
- , 2006b. “Das Aramäische in den Römischen Ostprovinzen: Sprachsituationen in Arabien, Syrien und Mesopotamien zur Kaiserzeit”. *Bibliotheca Orientalis* 63, 16-39.

- , 2011. “Late Imperial Aramaic”. In: S. Weninger, In collaboration with G. Khan, M. P. Streck, J. C. E. Watson (a cura di) *The Semitic Languages. An International Handbook*. Berlin-Boston: De Gruyter Mouton. Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 36, 598-609.
- , 2015. *A Cultural History of Aramaic. From the Beginnings to the Advent of Islam*. Leiden-Boston: Brill. Handbuch der Orientalistik 111.
- Häberl, C. G., 2006. “Iranian Scripts for Aramaic Languages: The Origin of the Mandaic Script”. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 341, 53-62.
- , 2009. “The Production and Reception of a Mandaic Incantation”. In: C. G. Häberl (a cura di) *Afroasiatic Studies in Memory of Robert Hetzron: Proceedings of the 35th Annual Meeting of the North American Conference on Afroasiatic Linguistics (NACAL 35)*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 130-148.
- , 2011. “Neo-Mandaic”. In: S. Weninger, In collaboration with G. Khan, M. P. Streck, J. C. E. Watson (a cura di) *The Semitic Languages. An International Handbook*. Berlin-Boston: De Gruyter Mouton. Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 36, 725-737.
- , 2012. “Mandaism in Antiquity and the Antiquity of Mandaism”. *Religion Compass* 6, 262-276.
- , 2013. “Dissimulation or Assimilation? The Case of the Mandæans”. *Numen* 60, 586-615.
- , 2015. “Aramaic Incantation Texts between Orality and Textuality”. In: J. Rubanovich (a cura di) *Orality and Textuality in the Iranian World. Patterns of Interaction across the Centuries*. Leiden-Boston: Brill. Jerusalem Studies in Religion and Culture 19, 363-399.
- , 2017a. “The Origin and Meaning of Mandaic ‘wtr’”. *Journal of Semitic Studies* 62, 77-91.
- , 2017b. “The Aramaic incantation texts as witnesses to the Mandaic Scriptures”. In: M. Wissa (a cura di) *Scribal Practices and the Social Construction of Knowledge in Antiquity, Late Antiquity and Medieval Islam*. Leuven: Peeters. Orientalia Lovaniensia Analecta 266, 143-160.
- Häberl, C. G., McGrath, J. F., *in corso di stampa*. *The Mandaean Book of John. Critical Edition, Translation, and Commentary*. Berlin-Boston: Walter De Gruyter.
- Hackl, J., 2016. “New Additions to the Raḥimesu Archive: Parthian Texts from the British Museum and the World Museum Liverpool”. In: K. Kleber, R. Pirngruber (a cura di) *Silver, Money and Credit. A Tribute to Robartus J. van der Spek on the Occasion of his 65th Birthday on 18th September 2014*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten. PIHANS 128, 87-106.
- Haider, P. W., 2008. “Tradition and Change in the Beliefs at Assur, Nineveh and Nisibis between 300 BC and AD 300”. In: T. Kaizer (a cura di) *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*. Leiden-Boston: Koninklijke Brill NV. Religions in the Graeco-Roman World 164, 193-207.
- Hämeen-Anttila, J., 2000. *A Sketch of Neo-Assyrian Grammar*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project. State Archives of Assyria Studies 13.
- , 2002. “Continuity of Pagan Religious Traditions in Tenth-Century Iraq”. In: A. Panaino, G. Pettinato (a cura di) *Ideologies as Intercultural Phenomena. Proceedings of the Third Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Chicago, USA, October 27-31, 2000*. Milano: Università di Bologna & IsIao. Melammu Symposia 3, 89-108.
- , 2006. *The Last Pagans of Iraq. Ibn Waḥshīyya and his Nabatean Agriculture*. Leiden-Boston: Brill. Islamic History and Civilization, Studies and Texts 63.

- Hamilton, V. P., 1971. *Syriac Incantation Bowls*. Tesi di dottorato inedita, Brandeis University.
- Harnack, D., 1970. "Parthische Titel, Vornehmlich in den Inschriften aus Hatra". In: F. Altheim, R. Stiehl (a cura di) *Geschichte Mittelasiens im Altertum*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 492-549.
- Harrak, A., 2002. "The Assembly of Seleucia on the Tigris according to the Syriac *Acts of Mār Mārī*". In: A. Panaino, G. Pettinato (a cura di) *Ideologies as Intercultural Phenomena. Proceedings of the Third Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Chicago, USA, October 27-31, 2000*. Milano: Università di Bologna & IsIao. Melammu Symposia 3, 109-118.
- , 2005. *The Acts of Mār Mārī the Apostle*. Atlanta: Society of Biblical Literature. Writings from the Greco-Roman World 2.
- Harris, R., 1991. "Inanna-Ishtar as Paradox and a Coincidence of Opposites". *History of Religions* 30, 261-278.
- Hartmann, U., Luther, A., 2002. "Münzen des hatrenischen Herrn wrwd (Worod)". In: M. Schuol, U. Hartmann, A. Luther (a cura di) *Grenzüberschreitungen: Formen des Kontakts zwischen Orient und Okzident im Altertum*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. Oriens et Occidens 3, 161-168.
- Harviainen, T., 1978. "A Syriac Incantation Bowl in the Finnish National Museum, Helsinki – A Specimen of Eastern Aramaic 'Koiné'". *Studia Orientalia* 51, 3-29.
- , 1995. "Pagan Incantations in Aramaic Magic Bowls". In: M. J. Geller, J. C. Greenfield, M. P. Weitzman (a cura di) *Studia Aramaica. New Sources and New Approaches. Papers Delivered at the London Conference of the Institute of Jewish Studies, University College London, 26th-28th June 1991*. New York: Oxford University Press. Journal of Semitic Studies Supplement 4, 53-60.
- Haubold, J., Lanfranchi, G. B., Rollinger, R., Steele, J. (a cura di), 2013. *The World of Berossos. Proceedings of the 4th International Colloquium on »The Ancient Near East between Classical and Ancient Oriental Traditions«, Hatfield College, Durham 7th-9th July 2010*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. Classica et Orientalia 5.
- Hauser, S. R., 1996. "The Production of Pottery in Arsacid Ashur". In: K. Bartl, S. R. Hauser (a cura di) *Continuity and Change in Northern Mesopotamia from the Hellenistic to the Early Islamic Period*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. Berliner Beiträge zum Vorederen Orient 17, 55-85.
- , 1999. "Babylon in arsakidischer Zeit". In: J. Renger (a cura di) *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne*. Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag, 207-239.
- , 2000. "Ecological Limits and Political Frontiers: the "Kingdom of the Arabs" in the Eastern Jazira in the Arsacid Period". In: L. Milano, S. de Martino, F. M. Fales, G. B. Lanfranchi (a cura di) *Landscapes. Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale Venezia, 7-11 July 1997. Part II: Geography and Cultural Landscapes*. Padova: Sargon srl. History of the Ancient Near East Monographs III/2, 187-201.
- , 2011. "Assur und sein Umland in der Arsakidenzeit". In: J. Renger (a cura di) *Assur – Gott, Stadt und Land. 5. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 18. – 21. Februar 2004 in Berlin*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 5, 115-148.
- , 2012. "The Arsacid (Parthian) Empire". In: D. T. Potts (a cura di) *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East, Volume 2*. Chichester: Wiley-Blackwell, 1001-1020.

- , 2013. “Where is the Man of Hadr, Who Once Built it and Taxed the Land by the Tigris and Chaboras? On the Significance of the Final Siege of Hatra”. In: L. Dirven (a cura di) *Hatra. Politics Culture and Religion between Parthia and Rome. Proceedings of the conference held at the University of Amsterdam 18-20 December 2009*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. Oriens et Occidens 21, 119-139.
- , 2014. “>Parthian Art< or >Arts in the Arsacid Empire<: Hatra and Palmyra as Nodal Points for Cultural Interaction”. In: B. Jacobs (a cura di) »*Parthische Kunst*« - *Kunst im Partherreich. Akten des Internationalen Kolloquiums in Basel, 9 Oktober 2010*. Duisburg: Wellem Verlag, 127-178.
- , 2017. “Post-Imperial Assyria”. In: E. Frahm (a cura di) *A Companion to Assyria*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 229-246.
- Healey, J. F., 2001. *The Religion of the Nabataeans. A Conspectus*. Leiden-Boston-Köln: Brill. Religions in the Graeco-Roman World 136.
- , 2009. *Aramaic Inscriptions and Documents of the Roman Period*. New York: Oxford University Press. Textbook of Syrian Semitic Inscriptions, Volume IV.
- Heckl, R., 2014. “Inside the Canon and Out: The Relationship Between Psalm 20 and Papyrus Amherst 63”. *Semitica* 56, 359-379.
- Heidemann, S., Miglus, P. A., 1996. “Fundmünzen aus Assur und Lokalgeschichte in islamischer Zeit”. In: Miglus, P. A., *Das Wohngebiet von Assur. Stratigraphie und Architektur*. Berlin: Gebr. Mann Verlag. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 93. Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur D: Allgemeines 1, 353-376.
- Heidemann, S., Butcher, K., 2017. *Regional History and the Coin Finds from Assur. From the Achaemenids to the Nineteenth Century*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 148. Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur F: Fundgruppen 8.
- Heimpel, W., 1982. “A Catalog of Near Eastern Venus Deities”. *Syro-Mesopotamian Studies* 4/3, 9-22.
- , 1998-2001. “Ninsiana”. In: D. O. Edzard (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 9. Berlin-New York: Walter de Gruyter & Co., 487-488.
- Hespel, R., Draguet, R., 1981. *Théodore Bar Koni: Livre des scolies (recension de Seert). I. Mimrè I-V*. Lovanii: in aedibus E. Peeters. Corpus scriptorum Christianorum Orientalium 431 / Scriptorum Syri Tomus 187.
- , 1982. *Théodore Bar Koni: Livre des scolies (recension de Seert). II. Mimrè VI-XI*. Lovanii: in aedibus E. Peeters. Corpus scriptorum Christianorum Orientalium 432 / Scriptorum Syri Tomus 188.
- Hilprecht, H. V., 1903. *Explorations in Bible Lands during the 19th Century*. Philadelphia: A. J. Holman and Company.
- Hoffmann, G., 1880. *Auszüge aus Syrischen Akten Persischer Märtyrer*. Leipzig: F. A. Brockhaus. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 7/3.
- Hoftijzer, J., 1968. *Religio Aramaica. Godsdienstige verschijnselen in Aramese teksten*. Leiden: Ex Oriente Lux. Mededelingen en verhandelingen van het vooraziatisch-Egyptisch Genootschap “Ex Oriente Lux” 16.
- Holm, T. L., 2017. “Nanay and Her Lover: An Aramaic Sacred Marriage Text from Egypt”. *Journal of Near Eastern Studies* 76, 1-37.

- Homès-Fredericq, D., 1963. *Hatra et ses sculptures Parthes. Étude stylistique et iconographique*. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in Het Nabije Oosten. Uitgaven van het Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten te Leiden 15.
- Horowitz, W., 1998. *Mesopotamian Cosmic Geography*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns. Mesopotamian Civilizations 8.
- Hunger, H., 2003-2005. “Planeten”. In: D. O. Edzard, M. P. Streck (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 10. Berlin-New York: Walter de Gruyter & Co., 589-591.
- Hunger, H., Pingree, D., 1989. *MUL.APIN. An Astronomical Compendium in Cuneiform*. Horn: F. Berger. Archiv für Orientforschung Beiheft 24.
- Hunger, H., de Jong, T., 2014. “Almanac W22340a From Uruk The Latest Datable Cuneiform Tablet”. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 104, 182-194.
- Hunter, E. C. D., 1994. “Two Mandaic Incantation Bowls from Nippur”. *Baghdader Mitteilungen* 25, 605-618.
- , 1995. “Combat and Conflict in Incantation Bowls: Studies on Two Aramaic Specimens From Nippur”. In: M. J. Geller, J. C. Greenfield, M. P. Weitzman (a cura di) *Studia Aramaica. New Sources and New Approaches. Papers Delivered at the London Conference of the Institute of Jewish Studies, University College London, 26th-28th June 1991*. New York: Oxford University Press. Journal of Semitic Studies Supplement 4, 61-75.
- , 1996. “Incantation Bowls: A Mesopotamian Phenomenon?”. *Orientalia Nova Series* 65, 220-233.
- , 1997-1998. “Two Incantation Bowls from the Collection of the Iraq Museum”. *Sumer* 49, 107-126.
- , 1998. “Who are the Demons? The Iconography of Incantation Bowls”. *Studi Epigrafici e Linguistici* 15, 95-115.
- , 2000. “The Typology of the Incantation Bowls: Physical Features and Decorative Aspects”. In: Segal, J. B. (with a contribution by E. C. D. Hunter). *Catalogue of the Aramaic and Mandaic Incantation Bowls in the British Museum*. London: British Museum Press, 163-204.
- , 2002. “Manipulating Incantation Texts: Excursions in Refrain A”. *Iraq* 64, 259-273.
- Hutter, M., 1999. “Lilith”. In: K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst (a cura di) *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. (2 edizione). Leiden-Boston-Köln: Brill, 520-521.
- , 2011. “Sterbende Götter”. In: M. P. Streck (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 13. Berlin-Boston: Walter de Gruyter & Co., 149-150.
- Ibrahim, J. K., 1986. *Pre-islamic settlement in Jazirah*. Baghdad: Republic of Iraq Ministry of Culture & Information, State Organization of Antiquities & Heritage.
- , 1996. “Al-Hadr-The Excavation of the Eastern Gate”. *Sumer* 58, 25-33. (in arabo)
- Ingholt, H., 1954. *Parthian Sculptures from Hatra. Orient and Hellas in Art and Religion*. New Haven: Yale University Press. Memoirs of the Connecticut Academy of Arts & Sciences 12.
- Invernizzi, A., 1989. “The Investiture of Nemesis-Allat in Hatra”. *Mesopotamia* 24, 129-176.

- , 2015. “A Bearded Tyche for Phraates II”. *Journal of Historical, Philological and Cultural Studies (In Honor of the 80th Anniversary of Gennady Andreevich Koshelenko)* 2015/1, 55-72.
- Isbell, C. D., 1975. *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls*. Missoula, Montana: Society of Biblical Literature and Scholars Press. Dissertation Series 17.
- Jacquereel, Ch., 1897. “Les Ruines de Hatra”. *Revue Archéologique* 31, 343-352.
- al-Jadir, A. H., 2006. “A New Inscription from Hatra”. *Journal of Semitic Studies* 51, 305-311.
- Jakubiak, K., 2013. “A note on the inscriptions and architectural decorations from the small temples in Hatra”. In: L. Dirven (a cura di) *Hatra. Politics Culture and Religion between Parthia and Rome. Proceedings of the conference held at the University of Amsterdam 18-20 December 2009*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. *Oriens et Occidens* 21, 91-105.
- , 2014a. “Was Hatra the Second Babylon?”. In: P. Bieliński, M. Gawlikowski, R. Koliński, D. Ławecka, A. Sołtysiak, Z. Wygnańska (a cura di) *Proceedings of the 8th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East: 30 April - 4 May 2012, University of Warsaw. Vol. 1: Plenary Sessions; Township and Villages; High and Low – The Minor Arts for the Elite and for the Populace*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 189-200.
- , 2014b. *Sacral Landscape in Hatra*. Warsaw: Instytut Archeologii UW. Światowit Supplement Series A: Antiquity, vol. XIII.
- , 2016. “Some Aspects of the Cult Rituals and Ceremonies in Hatra”. *ARAM* 28, 265-275.
- Jastrow, M., 1903. *A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the midrashic literature*. London: Luzac / New York: G. P. Putnam’s Sons.
- al-Jubouri, B. A., 2010a. “Nouvelles inscriptions de Hatra”. *Mesopotamia* 25, 133-144.
- , 2010b. “Nouvelles inscriptions araméennes du temple de Nannay à Hatra”. *Journal of Semitic Studies* 55, 37-52.
- Jursa, M., 2001-2002. “Eine mandäische Zauberschale in Schweizer Privatbesitz”. *Archiv für Orientforschung* 48/49, 146.
- , 2005. “Nochmals: aramäische Buchstabennamen in akkadischer Transliteration”. In: R. Rollinger (a cura di) *Von Sumer bis Homer. Festschrift für Manfred Schretter zum 60. Geburtstag am 25. Februar 2004*. Münster: Ugarit-Verlag. *Alter Orient und Altes Testament* 325, 399-405.
- Justi, F., 1895. *Iranisches Namenbuch*. Marburg: N. G. Elwert’sche Verlagsbuchhandlung.
- Juusola, H. 1999a. *Linguistic Peculiarities in the Aramaic Magic Bowl Texts*. Helsinki: Finnish Oriental Society. *Studia Orientalia* 86.
- , 1999b. “Who Wrote the Syriac Incantation Bowls?”. *Studia Orientalia* 85, 75-92.
- Kaizer, T., 1997. *De Dea Syria et aliis diis deabusque: A Study of the Variety of Appearances of Gad in Aramaic Inscriptions and on Sculptures from the Near East in the first three Centuries AD (Part I)*. *Orientalia Lovaniensia Periodica* 28, 147-166.
- , 1998. *De Dea Syria et aliis diis deabusque: A Study of the Variety of Appearances of Gad in Aramaic Inscriptions and on Sculptures from the Near East in the first three Centuries AD (Part II)*. *Orientalia Lovaniensia Periodica* 29, 33-62.

- , 2000a. “The "Heracles Figure" at Hatra and Palmyra: Problems of Interpretation”. *Iraq* 62, 219-232.
- , 2000b. “Some remarks about the religious life of Hatra”. *Topoi* 10, 229-252.
- , 2002. *The Religious Life of Palmyra*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. Oriens et Occidens 4.
- , 2006. “Capital Punishment at Hatra: Gods, Magistrates and Laws in the Roman-Parthian Period”. *Iraq* 68, 139-153.
- , 2007. “Further Remarks on the ‘Herakles Figure’ at Hatra and Palmyra”. In: S. G. Vashalomidze, L. Greisiger (a cura di) *Der christliche Orient und seine Umwelt. Gesammelte Studien zu Ehren Jürgen Tubachs anlässlich seines 60. Geburtstags*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. Studies in oriental religions 56, 37-48.
- , 2013a. “The Fish of Allat at Hatra”. In: A. Peruzzetto, F. Dorna Metzger, L. Dirven (a cura di) *Animals, Gods and Men from East to West. Papers on archaeology and history in honour of Roberta Venco Ricciardi*. Oxford: Archaeopress. BAR International Series 2516, 161-168.
- , 2013b. “Questions and Problems Concerning the Sudden Appearance of the Material Culture of Hatra in the First Centuries CE”. In: L. Dirven (a cura di) *Hatra. Politics Culture and Religion between Parthia and Rome. Proceedings of the conference held at the University of Amsterdam 18-20 December 2009*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. Oriens et Occidens 21, 57-71.
- , 2013c. “Identifying the Divine in the Roman Near East”. In: L. Bricault, C. Bonnet (a cura di) *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*. Leiden-Boston: Brill. Religions in the Graeco-Roman World 177, 113-128.
- Katz, D., 2014. “Tod. A. In Mesopotamien”. In: M. P. Streck (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 14. Berlin-Boston: Walter de Gruyter & Co., 70-75.
- Kaufman, S. A., 1974. *The Akkadian Influences on Aramaic*. Chicago-London: The University of Chicago Press. The Oriental Institute of the University of Chicago Assyriological Studies 19.
- Kessler, K., 2008. “Das wahre Ende Babylons – die Tradition der Aramäer, Mandäer, Juden und Manichäer”. In: J. Marzahn, G. Schauerte (a cura di) *Babylon – Mythos & Wahrheit. Wahrheit. Eine Ausstellung der Staatlichen Museen zu Berlin, des Musée du Louvre und der Réunion des Musées Nationaux, Paris, und des British Museum, London; Pergamonmuseum, Museumsinsel Berlin, 26. Juni - 5. Oktober 2008*. München: Hirmer, 467-486.
- Kettenhofen, E., 1996. “Deportations. ii. In the Parthian and Sasanian Periods”. In: E. Yarshater (a cura di) *Encyclopaedia Iranica VII*. Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 297-308.
- Klengel-Brandt, E., 1995. “The History of the Excavations at Ashur and of the Vorderasiatisches Museum”. In: P. O. Harper, E. Klengel-Brandt, J. Aruz, K. Benzel (a cura di) *Discoveries at Ashur on the Tigris. Assyrian Origins. Antiquities in the Vorderasiatisches Museum, Berlin*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 17-20.
- Klugkist, A. C., 1982. *Midden-Aramese schriften in Syrië, Mesopotamië, Perzië en aangrenzende gebieden*. Tesi di dottorato inedita, Groningen University.
- , 1986. “The Origin of the Mandaic Script”. In: H. L. J. Vanstiphout, K. Jongeling, F. Leemhuis, G. J. Reinink (a cura di) *Scripta Signa Vocis. Studies about scripts, scriptures, scribes and languages in the Near East presented to J. H. Hospers by his Pupils, Colleagues and Friends*. Groningen: Egbert Forsten, 111-120.

- Koch, C., 2000. "Der religionsgeschichtliche Hintergrund der Opferpolemik im mandäischen Ginza". In: R. Flasche, F. Heinrich, C. Koch (a cura di) *Religionswissenschaft in Konsequenz. Beiträge im Anschluß an Impulse von Kurt Rudolph*. Münster: LIT Verlag. Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge 1, 81-95.
- van Koppen, F., 2013. "Abiesuh, Elam, and Ashurbanipal: New Evidence from Old Babylonian Sippar". In: K. De Graef, J. Tavernier (a cura di) *Susa and Elam. Archaeological, Philological, Historical and Geographical Perspectives. Proceedings of the International Congress held at Ghent University, December 14-17, 2009*. Leiden-Boston: Brill. Mémoires de la Délégation en Perse 58, 377-397.
- Krebernik, M., 1987-1990a. "Mamma, Mammi; Mammītum". In: D. O. Edzard (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 7. Berlin-New York: Walter de Gruyter & Co., 330-331.
- , 1987-1990b. "Mār-bīti". In: D. O. Edzard (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 7. Berlin-New York: Walter de Gruyter & Co., 355-357.
- , 1998-2001. "Ninlil". In: D. O. Edzard (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 9. Berlin-New York: Walter de Gruyter & Co., 452-461.
- , 2002. "Ein aramäischer Text in griechischer Schrift?". In: W. Arnold, H. Bobzin (a cura di), "Sprich doch mit deinen Knechten aramäisch, wir verstehen es!" 60 Beiträge zur Semitistik Festschrift für Otto Jastrow zum 60. Geburtstag. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 425-428.
- , 2009. "Šērū'a". In: M. P. Streck (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 12. Berlin-New York: Walter de Gruyter & Co., 399-400.
- , 2009-2011. "Sonnengott. A. I. In Mesopotamien. Philologisch". In: M. P. Streck (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 12. Berlin-New York: Walter de Gruyter & Co., 599-611.
- Krone, S., 1992. *Die altarabische Gottheit al-Lāt*. Frankfurt am Main: Peter Lang. Heidelberger orientalistische Studien 23.
- Kropp, A., 2013. "The Iconography of Nabu of Hatra in the Context of Syrian Cult Images. A Hierapolitan Import in Northern Mesopotamia". In: L. Dirven (a cura di) *Hatra. Politics Culture and Religion between Parthia and Rome. Proceedings of the conference held at the University of Amsterdam 18-20 December 2009*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. Oriens et Occidens 21, 185-199.
- Kruisheer, D., 1993-1994. "Theodore bar Kōnī's *Ktābā d-'Eskolyon* as a Source for the Study of Early Mandaicism". *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex Oriente Lux"* 33, 151-169.
- Krul, J., 2018a. *The Revival of the Anu Cult and the Nocturnal Fire Ceremony at Late Babylonian Uruk*. Leiden-Boston: Brill. Culture and History of the Ancient Near East 95.
- , 2018b. "Prayers from Him Who Is Unable to Make Offerings: The Cult of Bēlet-šēri at Late Babylonian Uruk". *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 18, 48-85.
- Kubiak, A., 2016. "The Gods without Names? Palmyra, Hatra, Edessa". *ARAM* 28, 327-338.
- Kwasman, T., 2001. "Recensione a: Parpola, S., 1997. *Assyrian Prophecies*. Helsinki: Helsinki University Press. State Archives of Assyria 9". *The Jewish Quarterly Review* 92, 227-232.
- , 2007. "The Demon of the Roof". In: I. L. Finkel, M. J. Geller (a cura di) *Disease in Babylonia*. Leiden-Boston: Brill. Cuneiform Monographs 36, 160-186.
- Kwasman, T., Müller-Kessler, C., 2012. "Once Again on the Unique Incantation Bowl BM 135563". *Journal of the American Oriental Society* 132, 189-198.

- Lambert, W. G., 1973. "Studies in Nergal". *Bibliotheca Orientalis* 30, 355-363.
- , 1980. "The Theology of Death". In: B. Alster (a cura di) *Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVIe Rencontre Assyriologique Internationale*. Copenhagen: Akademisk Forlag. Mesopotamia 8, 53-66.
- , 1983. "The God Aššur". *Iraq* 45, 82-86.
- , 1990a. "The Name of Nergal Again". *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 80, 40-52.
- , 1990b. "Surrejoinder to P. Steinkeller". *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 80, 220-222.
- Landersdorfer, S. K., 1914. *Die Götterliste des Mar Jacob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder. Ein religionsgeschichtliches Dokument aus der Zeit des untergehenden Heidentums*. München: F. Straub. Programm des Kgl. Gymnasiums im Benediktinerkloster Ettal für das Schuljahr 1913/14.
- Lanfer, P. T., 2015. "Why Biblical Scholars Should Study Aramaic Bowl Spells". *Aramaic Studies* 13, 9-23.
- Laroche, E., 1961. "Recensione a: Otten, H., 1958. *Hethitische Totenrituale*. Berlin: Akademie-Verlag. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung 37". *Bibliotheca Orientalis* 18, 83-84.
- Layard, A. H., 1849. *Nineveh and its Remains I*. London: J. Murray.
- Lemaire, A., 2001. *Nouvelles tablettes araméennes*. Genève: Librairie Droz. École pratique des hautes études, Sciences historiques et philologiques 2, Hautes études orientales 34.
- Levene, D., 2003. *A Corpus of Magic Bowls. Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*. London-New York-Bahrain: Kegan Paul.
- , 2006. "Calvariae Magicae: The Berlin, Philadelphia and Moussaieff Skulls". *Orientalia Nova Series* 75, 359-379.
- , 2011. "'This Is a *Qybl*' for Overturning Sorceries': Form, Formula - Threads in a Web of Transmission". In: Sh. Shaked, G. Bohak, Y. Harari (a cura di) *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*. Leiden-Boston: Brill. Jerusalem Studies in Religion and Culture, 219-244.
- , 2013a. *Jewish Aramaic Curse Texts from Late-Antique Mesopotamia. "May These Curses Go Out and Flee"*. Leiden-Boston: Brill. Magical and Religious Literature of Late Antiquity 2.
- , 2013b. "Incantation Bowls, Babylonian". In: R. S. Bagnall, K. Brodersen, C. B. Champion, A. Erskine, S. R. Huebner (a cura di) *The Encyclopedia of Ancient History*. London: Blackwell, 3437-3440.
- Levene, D., Bhayro, S., 2005-2006. "'Bring to the Gates... Upon a Good Smell and Upon Good Fragrances': An Aramaic Incantation Bowl for Success in Business". *Archiv für Orientforschung* 51, 242-246.
- Levene, D., Bohak, G., 2012. "An Incantation Bowl with a List of Deities and Toponyms". *Jewish Studies Quarterly* 19, 56-72.
- Lidzbarski, M., 1902. *Ephemeris für Semitische Epigraphik I*. Giessen: J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung.
- , 1909. "Ein mandäisches Amulett". In: G. C. C. Maspero (a cura di) *Florilegium ou recueil de travaux d'érudition dédiés à M. le Marquis Melchior de Vogüé à l'occasion du quatrevingtième anniversaire de sa naissance*. Paris: Geuthner, 349-373.

- , 1915. *Das Johannesbuch der Mandäer. Erster Teil. Zweiter Teil: Einleitung, Übersetzung, Kommentar*. Giessen: Verlag von Alfred Töpelmann (Vormals J. Ricker).
- , 1925. *Ginzā. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht / Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Lightfoot, C. S., Naveh, J., 1991. "A North Mesopotamian Aramaic Inscription on a Relief in the Tigris Gorge". *ARAM* 3, 319-336.
- Lightfoot, J. L. (a cura di), 2003. *Lucian. On the Syrian Goddess*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Lightfoot, J. L., 2007. "The Apology of Ps.-Meliton". *Studi Epigrafici e Linguistici* 24, 59-110.
- Linssen, M. J. H., 2004. *The Cults of Uruk and Babylon. The temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practice*. Leiden-Boston: Styx/Koninklijke Brill NV. Cuneiform Monographs 25.
- Lipiński, E., 1982. "Le culte d'Ištar en Mesopotamie du Nord a l'époque parthe". *Orientalia Lovaniensia Periodica* 13, 117-124.
- , 1994. *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics II*. Leuven: Uitgeverij Peeters en Department Orientalistiek. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 57.
- , 1995. *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*. Leuven: Uitgeverij Peeters en Department Orientalistiek. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 64.
- , 2000. *The Arameans. Their ancient History, Culture, Religion*. Leuven-Paris-Sterling, Virginia: Uitgeverij Peeters en Department Orientalistiek. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 100.
- , 2010. *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics III. Ma'lānā*. Leuven-Paris-Walpole, MA: Uitgeverij Peeters en Department Oosterse Studies. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 200.
- , 2016. *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics IV*. Leuven-Paris-Bristol, CT: Uitgeverij Peeters en Department Oosterse Studies. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 250.
- Liverani, M., 1983. "Dall'acculturazione alla deculturazione. Considerazioni sul ruolo dei contatti politici ed economici nella storia siro-palestinese preellenistica". In: *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes. Actes du colloque de Cortone (24-30 mai 1981)*. Rome: École Française de Rome. Publications de l'École française de Rome 67, 503-522.
- Livingstone, A., 1986. *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*. Oxford: Clarendon Press.
- , 1999a. "Assur". In: K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst (a cura di) *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. (2 edizione). Leiden-Boston-Köln: Brill, 108-109.
- , 1999b. "Nergal". In: K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst (a cura di) *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. (2 edizione). Leiden-Boston-Köln: Brill, 621-622.
- , 2009. "Remembrance at Assur: the Case of the Dated Aramaic Memorials". In: M. Luukko, S. Svard, R. Mattila (a cura di) *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*. Helsinki: The Finnish Oriental Society. *Studia Orientalia* 106, 151-157.
- Löhnert, A., 2012. "Tašmētu". In: M. P. Streck (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 13. Berlin-Boston: Walter de Gruyter GmbH, 473-474.

- Lundström, S., 2009. *Die Königsgrüfte im Alten Palast von Assur*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 123. Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur A: Baudenkmäler aus assyrischer Zeit 13.
- Lupieri, E., 1993. *I mandei. Gli ultimi gnostici*. Brescia: Paideia Editrice. Biblioteca di cultura religiosa 61.
- , 2008. “The Mandaeans and the Myth of Their Origins”. In: R. Voigt (a cura di) *Und das Leben ist siegreich! /And Life is Victorious. Mandäische und samaritanische Literatur /Mandaean and Samaritan Literature. Im Gedenken an Rudolf Macuch /In Memory of Rudolf Macuch (1919-1993)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. Mandäische Forschungen 1, 127-143.
- MacKenzie, D. N., 1971. *A Concise Pahlavi Dictionary*. London-New York-Toronto: Oxford University Press.
- Macuch, R., 1965a. *Handbook of Classical and Modern Mandaic*. Berlin: Walter De Gruyter & Co.
- , 1965b. “Anfänge der Mandäer”. In: F. Altheim, R. Stiehl (a cura di) *Die Araber in der alten Welt 2. Bis zur Reichstrennung*. Berlin: Walter De Gruyter & Co., 76-190.
- , 1967. “Altmandäische Bleirollen I”. In: F. Altheim, R. Stiehl (a cura di) *Die Araber in der alten Welt 4. Neue Funde*. Berlin: Walter De Gruyter & Co., 91-203.
- , 1968. “Altmandäische Bleirollen (Fortsetzung)”. In: F. Altheim, R. Stiehl (a cura di) *Die Araber in der alten Welt 5.1. Weitere Neufunde – Nordafrika bis zur Einwanderung der Wandalen – Dū Nuwās*. Berlin: Walter De Gruyter & Co., 34-72.
- , 1971. “The Origins of the Mandaeans and Their Script”. *Journal of Semitic Studies* 16, 174-192.
- , 1994. “Der keilschriftliche Beschwörungstext aus Uruk und die mandäische Phraseologie”. In: W. Heinrichs, G. Schoeler (a cura di) *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag. Band 1 Semitische Studien*. Beirut: in Kommission bei Franz Steiner Verlag Stuttgart. Beirut Studien und Texte 54, 186-198.
- Mancini, M., 1995. “A proposito di prestiti partici in mandaico: *hambaga*”. *Annali dell’Università degli studi di Napoli “L’Orientale”* 55, 82-95.
- Maraqten, M., 1996. “The Aramaic Pantheon of Taymā’”. *Arabian Archaeology and Epigraphy* 7, 17-31.
- , 2000. “Der Afkal/Apkallu im arabischen Bereich: eine epigraphische Untersuchung”. In: J. Marzahn, Hans Neumann (a cura di) *Assyriologica et Semitica. Festschrift für Joachim Oelsner anlässlich seines 65. Geburtstages am 18. Februar 1997*. Münster: Ugarit-Verlag. Alter Orient und Altes Testament 252, 263-283.
- Marcato, E., 2015. “A Look at Hatrene Society: the Role of the *rbyt* in light of the Mesopotamian *rab bīti*”. *Mesopotamia* 50, 191-208.
- , 2016a. “The Onomastics of Hatra as Evidence for Cultural Interactions”. *ARAM* 28, 345-357.
- , 2016b. “*Nny dy ḥtr*’: The Characterisation of the Goddess Nanaya in the Pantheon of Hatra, as to Epigraphic Evidence”. In: E. Foietta, C. Ferrandi, E. Quirico, F. Giusto, M. Mortarini, J. Bruno, L. Somma (a cura di): *Cultural & Material Contacts in the Ancient Near East. Proceedings of the International Workshop 1-2 December 2014, Torino*. Sesto Fiorentino (FI): Apice Libri, 141-147.
- , 2018. *Personal Names in the Aramaic Inscriptions of Hatra*. Venezia: Edizioni Ca’ Foscari. Antichistica 17, Studi Orientali 7.

- Marciak, M., 2017. *Sophene, Gordyene, and Adiabene. Three Regna Minora of Northern Mesopotamia Between East and West*. Leiden: Brill. Impact of Empire 26.
- Marciak, M., Wójcikowski, R. S., 2016. "Images of Kings of Adiabene: Numismatic and Sculptural Evidence". *Iraq* 78, 79-101.
- Margolis, M. L., 1910. *A Manual of the Aramaic Language of the Babylonian Talmud. Grammar, Chrestomathy and Glossaries*. München: C. H. Beck'sche Versandbuchhandlung. Clavis Linguarum Semiticarum 3.
- Martin, J. P. P., 1875. "Discours de Jaques des Saroug sur la chute des idoles". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 29, 107-147.
- McCaffrey, K., 2002. "Reconsidering Gender Ambiguity in Mesopotamia: Is a Beard Just a Beard?". In: S. Parpola, R. M. Whiting (a cura di) *Sex and Gender in the Ancient Near East. Proceedings of the XLVII^e Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2-6, 2001*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 379-391.
- McCullough, W. S., 1967. *Jewish and Mandaean Incantation Bowls in the Royal Ontario Museum*. Toronto: University of Toronto Press. Near and Middle East Series 5.
- Meinhold, W., 2009. *Ištar in Aššur. Untersuchung eines Lokalkultes von ca. 2500 bis 614 v. Chr.* Münster: Ugarit-Verlag. Alter Orient und Altes Testament 367.
- Mengozi, A., Moriggi, M., 2010. "Aramaic in the Plural: Notes on *Aramaic in its Historical and Linguistic Setting*". In: A. Monti, F. Gallucci (a cura di) *Scrittura e interpretazioni*. Alessandria: Edizioni Dell'Orso. The Department of Oriental Studies University of Turin, Italy DOST Critical Studies 8, 105-124.
- Mettinger, T. N. D., 2001. *The Riddle of Resurrection. "Dying and Rising Gods" in the Ancient Near East*. Stockholm: Almqvist&Wiksell International. Coniectanea Biblica, Old Testament Series 50.
- Metzger, B. M., 1956. "A Greek and Aramaic Inscription Discovered at Armazi in Georgia". *Journal of Near Eastern Studies* 15, 18-26.
- Miglus, P. A., 2003. "Die letzten Tage von Assur und die Zeit danach". *Isimu* 3, 85-99.
- , 2006a. *Das Wohngebiet von Assur. Stratigraphie und Architektur*. Berlin: Gebr. Mann Verlag. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 93. Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur D: Allgemeines 1.
- , 2006b. "Qal'at Širqāt (Assur)". In: M. P. Streck (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 11. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 146-152.
- Mildenberg, L., 1973. "Nergal in Tarsos. Ein numismatischer Beitrag". In: G. Seiterle, H. P. Isler (a cura di) *Zur griechischen Kunst: Hansjorg Bloesch zum 60. Geburtstag am 5. Juli 1972*. Bern: Francke. Beiheft zur Halbjahresschrift Antike Kunst 9, 78-80.
- Milik, J. T., 1962. "A propos d'un atelier monétaire d'Adiabene: Natounia". *Revue Numismatique* 4, 51-58.
- , 1967. "Inscription araméenne en caractères grecs de Doura-Europos et une dédicace grecque de Cordoue". *Syria* 44, 289-306.
- , 1972. *Dédicaces faites par des dieux. (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thiasés sémitiques à l'époque romaine*. Paris: Geuthner. Bibliothèque Archéologique et Historique 92.

- Millard, A. R., 1999. "Nabû". In: K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst (a cura di) *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. (2 edizione). Leiden-Boston-Koln: Brill, 607-610.
- Morgenstern, M., 2004. "Notes on a Recently Published Magic Bowl". *Aramaic Studies* 2, 207-222.
- , 2005. "Additional Notes to the Aramaic Magic Bowl BM 135563". *Aramaic Studies* 3, 203-204.
- , 2007. "On Some Non-Standard Spellings in the Aramaic Magic Bowls and their Linguistic Significance". *Journal of Semitic Studies* 52, 245-277.
- , 2010. "Recensione a: Müller-Kessler, C., 2005. *Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena und weitere Nippur-Texte anderer Sammlungen*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. Texte und Materialien der Hilprecht Collection 7". *Journal of Semitic Studies* 55, 282-291.
- , 2011. "The Mandaic Magic Bowl Dehays 63: An Unpublished Parallel to BM117872 (Segal 079A)". *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 32, 73-89.
- , 2012. "Mandaic Magic Bowls in the Moussaieff Collection: A Preliminary Survey". In: M. Lubetski, E. Lubetski (a cura di) *New Inscriptions and Seals Relating to the Biblical World*. Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature Publications, 157-170.
- , 2013a. "Linguistic Features of the Texts in this Volume". In: Shaked, Sh., Ford, J. N., Bhayro, S. *Aramaic Bowl Spells. Jewish Babylonian Aramaic Bowls 1*. Leiden-Boston: Brill. Magical and Religious Literature of Late Antiquity 1. Manuscripts in the Schøyen Collection 20, 39-49.
- , 2013b. "Yet Again on the Unique Incantation Bowl BM 135563". *Journal of the American Oriental Society* 133, 111-117.
- , 2015. "A Mandaic Lamella for the Protection of a Pregnant Woman: MS 2087/9". *Aula Orientalis* 33, 271-286.
- , 2017. "A New Mandaic Dictionary: Challenges, Accomplishments, and Prospects". In: T. Li, K. Dyer (a cura di) *From Ancient Manuscripts to Modern Dictionaries. Select Studies in Aramaic, Hebrew, and Greek*. Piscataway, NJ: Gorgias Press. Perspectives on Linguistics and Ancient Languages 9, 139-171.
- Morgenstern, M., Ford, J. N., 2017. "On some readings and interpretations in the Aramaic incantation bowls and related texts". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 80, 191-231.
- Morgenstern, M., Schlüter, M., 2016. "A Mandaic Amulet on Lead (MS 2087/1)". *Eretz Israel* 32 (*Joseph Naveh Memorial Volume*), 115-127. (in ebraico)
- Moriggi, M., 2001. "Aramean Demons in Rome. Incantation Bowls in the Museo Nazionale d'Arte Orientale". *East and West* 51, 205-228.
- , 2004. *La lingua delle coppe magiche siriane*. Firenze: Dipartimento di Linguistica. Quaderni di Semitistica 21.
- , 2009. "Recensione a: Bertolino, R., 2008. *Manuel d'épigraphie hatréenne*. Paris: Geuthner". *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico* 26, 108-110.
- , 2010. "Recent Studies in Hatran Aramaic Texts". *Mesopotamia* 45, 123-132.
- , 2013a. "Devilish apparitions in Mesopotamian incantation bowls. Preliminary remarks about demons in the guise of animals". In: A. Peruzzetto, F. Dorna Metzger, L. Dirven (a cura di) *Animals, Gods and Men from East to West. Papers on archaeology and history in honour of Roberta Venco Ricciardi*. Oxford:

Archaeopress. BAR International Series 2516, 119-122.

—, 2013b. “Hatra and Western Jazīrah: Some Remarks on the Epigraphic Evidence”. In: A. Mengozzi, M. Tosco (a cura di) *Sounds and Words through the Ages: Afroasiatic Studies from Turin*. Alessandria: Edizioni dell’Orso. The Department of Humanities University of Turin, Italy StudiUm DOST Critical Studies 14, 315-321.

—, 2013c. “New and Old Evidence on Hatran Aramaic”. *Annali dell’Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”*. Sezione orientale 73, 33-48.

—, 2014. *A Corpus of Syriac Incantation Bowls. Syriac Magical Texts from Late-Antique Mesopotamia*. Leiden-Boston: Brill. Magical and Religious Literature of Late Antiquity 3.

—, 2015. “Jewish Divorce Formulae in Syriac Incantation Bowls”. *Aramaic Studies* 13, 82-94.

—, 2018. “A Syriac Cross from Hatra”. In: G. J. Brooke, A. H. W. Curtis, M. al-Hamad, G. Rex Smith (a cura di) *Near Eastern and Arabian Essays: Studies in Honour of John F. Healey*. Oxford: Oxford University Press. *Journal of Semitic Studies Supplement* 41, 241-247.

—, *in corso di stampa*. “Aramaic Ostraca from Kifrin”. In: C. Lippolis (a cura di) *Kifrin: una roccaforte sull’Eufrate*. Torino: Centro Ricerche Archeologiche e Scavi di Torino per il Medio Oriente e l’Asia.

Moriggi, M., Bucci, I., 2016. “Unpublished Graffiti from Hatra”. *Parthica* 18, 107-124.

—, *in corso di stampa*. *Aramaic Graffiti from Hatra. A Study based on the Archive of the Missione Archeologica Italiana*. Leiden-Boston: Brill. Culture and History of the Ancient Near East.

Morony, M. G., 1982. “Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-‘Irāq”. *Iran* 20, 1-49.

—, 1990. “Bēt Selōk̄”. In: E. Yarshater (a cura di) *Encyclopaedia Iranica IV*. London-Boston: Routledge & Kegan Paul, 188.

—, 2003. “Magic and Society in Late Sasanian Iraq”. In: S. Noegel, J. Walker, B. Wheeler (a cura di) *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press. *Magic in History* 8, 83-107.

—, 2005. *Iraq after the Muslim Conquest*. (2 edizione). Piscataway: Gorgias Press. *Perspectives on Society and Culture* 3.

—, 2007. “Religion and the Aramaic Incantation Bowls”. *Religion Compass* 1, 414-429.

Müller-Kessler, C., 1996. “The Story of Bguzan-Lilit, Daughter of Zanay-Lilit”. *Journal of the American Oriental Society* 116, 185-195.

—, 1998a. “A Mandaic Gold Amulet in the British Museum”. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 311, 83-88.

—, 1998b. “Ištar als «Heiliger Geist»”. *N.A.B.U.* 1998, 111-112.

—, 1998c. “Aramäische Koine – Ein Beschwörungsformular aus Mesopotamien”. *Baghdader Mitteilungen* 29, 331-348.

- , 1999a. “Interrelations between Mandaic Lead Rolls and Incantation Bowls”. In: T. Abusch, K. van der Toorn (a cura di) *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*. Groningen: Styx. Ancient Magic and Divination 1, 197-209.
- , 1999b. “Puzzling Words and Spellings in Babylonian Aramaic Magic Bowls”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 62, 111-114.
- , 1999c. “Aramäische Beschwörungen und astronomische Omina in nachbabylonischer Zeit. Das Fortleben mesopotamischer Kultur im Vorderen Orient”. In: J. Renger (a cura di) *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne*. Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag, 427-443.
- , 1999d. “Dämon + YTB ‘L. Ein Krankheitsdämon. Eine Studie zu aramäischen Beschwörungen medizinischen Inhalts”. In: B. Böck, E. Cancik-Kirschbaum, T. Richter (a cura di), *Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger*. Münster: Ugarit Verlag. Alter Orient und Altes Testament 267, 341-354.
- , 1999-2000. “Phraseology in Mandaic Incantations and its Rendering in Various Eastern Aramaic Dialects. A Collection of Magic Terminology”. *Aram* 11-12, 293-310.
- , 2000. “Dan(h)iš – Gott und Dämon”. In: J. Marzahn, H. Neumann (a cura di) *Assyriologica et Semitica. Festschrift für Joachim Öelsner anlässlich seines 65. Geburtstages am 18. Februar 1997*. Münster: Ugarit-Verlag. Alter Orient und Altes Testament 252, 311-318.
- , 2001. “Lilit(s) in der aramäisch-magischen Literatur der Spätantike. Teil I: Wüstenbeherrscherin, Baum-Lilit und Kindesräuberin”. *Altorientalische Forschungen* 28, 338-352.
- , 2001-2002. “Die Zauberschälensammlung des British Museum”. *Archiv für Orientforschung* 48/49, 115-145.
- , 2002a. “Die aramäische Beschwörung und ihre Rezeption in den mandäisch-magischen Texten am Beispiel ausgewählter aramäischer Beschwörungsformulare”. In: R. Gyselen (a cura di) *Charmes et sortilèges, magie et magiciens (Res Orientales 14)*. Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient, 193-208.
- , [Kessler, Ch.], 2002b. *Die Stellung des Koiné-Babylonisch-Aramäischen innerhalb des Aramäischen. Kontext, Texte, Grammatik*. Tesi di abilitazione inedita, Friedrich-Schiller-Universität Jena.
- , 2002c. “Jüdische und gnostische Beschwörungen medizinischen Inhalts aus der Spätantike des Ostens”. In: A. Karenberg, C. Leitz (a cura di), *Heilkunde und Hochkultur II. 'Magie und Medizin' und 'Der alte Mensch' in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes*. Berlin-Münster-Wien-Zürich-London: LIT Verlag. Naturwissenschaft – Philosophie – Geschichte 16, 183-208.
- , 2002d. “Die Stellung des Koine-Babylonisch-Aramäischen auf Zauberschalen innerhalb des Ostaramäischen”. In: N. Nebes (a cura di) *Neue Beiträge zur Semitistik. Erstes Arbeitstreffen der Arbeitsgemeinschaft Semitistik in der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft vom 11. bis 13. September 2000 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. Jenaer Beiträge zum Vorderen Orient 5, 91-103.
- , 2002e. “A Charm Against Demons of Time”. In: C. Wunsch (a cura di) *Mining the Archives. Festschrift for Christopher Walker on the Occasion of His 60th Birthday, 4 October 2002*. Dresden: ISLET Verlag. Babylonische Archive 1, 183-189.
- , 2003. “Aramaic 'k', 'lyk' and Iraqi Arabic 'aku, māku: The Mesopotamian Particles of Existence”. *Journal of the American Oriental Society* 123, 641-646.

- , 2004. “The Mandaean and the Question of Their Origin”. *ARAM* 16, 47-60.
- , 2005. “Of Jesus, Darius, Marduk...: Aramaic Magic Bowls in the Moussaieff Collection”. *Journal of the American Oriental Society* 125, 219-240.
- , 2006. “Recensione a: Moriggi, M., 2004. *La lingua delle coppe magiche siriane*. Firenze: Dipartimento di Linguistica. Quaderni di Semitistica 21”. *Die Welt des Orients* 36, 265-272.
- , 2007. “Die Beschwörung gegen die Glaukom-Dämonin: Eine Neubearbeitung der aramäischen Zauberschale aus dem Smithsonian Institute, Washington, D.C. (MSF B25)”. *Die Welt des Orients* 37, 78-89
- , 2010. “A Mandaic Lead Roll in the Collections of the Kelsey Museum, Michigan. Fighting Evil Entities of Death”. *ARAM* 22, 477-493.
- , 2012. “More on puzzling words and spellings in Aramaic incantation bowls and related texts”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75, 1-31.
- , 2013. “The Use of Biblical Quotations in Jewish Aramaic Incantation Bowls”. In: H. R. Jacobus, A. K. D. H. Gudme, P. Guillaume (a cura di) *Studies on Magic and Divination in the Biblical World*. Piscataway: Gorgias Press. Biblical Intersections 11, 227-245.
- , 2016. “Edessa, Hatra, and Palmyra: A Florilegium of Inscriptions from the Fertile Crescent”. *ARAM* 28, 471-483.
- , 2017a. “Zauberschalen und ihre Umwelt. Ein Überblick über das Schreibmedium Zauberschale”. In: J. Kamlah, R. Schäfer, M. Witte (a cura di) *Zauber und Magie im antiken Palästina und seiner Umwelt. Kolloquium des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas, 14.-16.11.2014, Mainz*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 46, 47-82.
- , 2017b. “Sacred Meals and Rituals of the Mandaean”. In: D. Hellholm, D. Sänger (a cura di) *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*. 3 volumi. Tübingen: Mohr Siebeck, 1731-1745.
- , *in preparazione*. *Incantations for the House of Pir Nukraya. Mandaic Leads Rolls from the British Museum*.
- Müller-Kessler, C., Kessler, K., 1995. “Zum Kult des Wettergottes von Guzana”. In: A. Erkanal, H. Erkanal, H. Hüryılmaz, A. Tuba Ökse (a cura di) *In memoriam İ. Metin Akyurt Bahattin Devam ani kitabi. Studies for Ancient Near Eastern Cultures*. Istanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 239-244.
- , 1999. “Spätbabylonische Gottheiten in spätantiken mandäischen Texten”. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 89, 65-87.
- Müller-Kessler, C., Kwasman, T., 2000. “A Unique Talmudic Aramaic Incantation Bowl”. *Journal of the American Oriental Society* 120, 159-165.
- Naveh, J., 1970. “The Origin of the Mandaic Script”. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 198, 32-37.
- , 1972. “The North-Mesopotamian Aramaic script-type in the Late Parthian Period”. *Israel Oriental Studies* 2, 293-304.
- , 1997. “A Syriac Amulet on Leather”. *Journal of Semitic Studies* 42, 33-38.

- Niditch, S., 1979. "Incantation Texts and Formulaic Language: A New Etymology for *ḥwmry*". *Orientalia Nova Series* 48, 461-471.
- Nielsen, J. P., 2015. *Personal Names in Early Neo-Babylonian Legal and Administrative Tablets, 747-626 B.C.E.* Winona Lake, IN: Eisenbrauns. NISABA 29.
- Nissinen, M., 2001. "City as Lofty as Heaven: Arbela and Other Cities in Neo-Assyrian Prophecy". In: L. L. Grabbe, R. D. Haak (a cura di) *'Every City shall be Forsaken'. Urbanism and Prophecy in Ancient Israel and the Near East.* Sheffield: Sheffield Academic Press. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 330, 172-209.
- Nock, A. D., 1930. "Σύνναος θεός". *Harvard Studies in Classical Philology* 41, 1-62.
- Nöldeke, T., 1875. *Mandäische Grammatik.* Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.
- Oates, D., 1955. "A Note on three Latin Inscriptions from Hatra". *Sumer* 11, 39-43.
- Oelsner, J., 1986. *Materialien zur babylonischen Gesellschaft und Kultur in hellenistischer Zeit.* Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem. Assyriologia 7.
- , 2002a. „*Sie ist gefallen, sie ist gefallen, Babylon, die große Stadt*“ *Vom Ende einer Kultur.* Stuttgart-Leipzig: Hirzel. Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse 138/1.
- , 2002b. "Hellenization of the Babylonian Culture?". In: A. Panaino, G. Pettinato (a cura di) *Ideologies as Intercultural Phenomena. Proceedings of the Third Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Chicago, USA, October 27-31, 2000.* Milano: Università di Bologna & IsIao. Melammu Symposia 3, 183-196.
- , 2005. "Incantations in Southern Mesopotamia – from Clay Tablets to Magical Bowls (Thoughts on the Decline of the Babylonian Culture)". In: Sh. Shaked (a cura di) *Officina Magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity.* Leiden-Boston: Brill. IJS Studies in Judaica Conference Proceedings of the Institute of Jewish Studies, University College London 4, 31-51.
- , 2007. "30 Thesen zum Thema „Aramaisierung – Hellenisierung – Iranisierung Babyloniens“". In: R. Rollinger, A. Luther, J. Wiesehöfer (a cura di) *Getrennte Wege? Kommunikation, Raum und Wahrnehmung in der alten Welt.* Frankfurt am Main: Verlag Antike. Oikumene – Studien zur antiken Weltgeschichte 2, 218-227.
- Oppenheim, A. L., 1956. "The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream-Book". *Transactions of the American Philosophical Society* 46, 179-373.
- , 1977. *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization.* (2 edizione rivista). Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Oppenheimer, A., 1983. *Babylonia Judaica in the Talmudic Period.* Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag. Beihefte zum Tübinger Atlas des vorderen Orients B 47.
- Oshima, T., 2011. *Babylonian Prayers to Marduk.* Tübingen: Mohr Siebeck. Orientalische Religionen in der Antike 7.
- Pallis, S. A., 1933. *Essay on Mandaean Bibliography (1560-1930).* London: H. Milford.
- , 1956. *The Antiquity of Iraq. A Handbook of Assyriology.* Copenhagen: Ejnar Munksgaard, Ltd.

- Panaino, A., 1995. *Tištrya. Part II. The Iranian Myth of the Star Sirius*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- , 2005. “Tištrya”. In: E. Yarshater (a cura di) *Encyclopaedia Iranica*. Edizione online: <http://www.iranicaonline.org/articles/tistrya-2>. Ultimo accesso: 22-06-2017.
- Parapetti, R., Venco Ricciardi, R., 2000. “L’architettura del santuario metropolitano di Hatra”. *Topoi* 10, 111-142.
- , 2013. “Hatra. Documenti e note sul Santuario del Sole”. In: A. Invernizzi (a cura di) *Μνημείον. Scritti in memoria di Paolo Fiorina*. Alessandria: Edizioni dell’Orso. Mnème. Documenti, culture, storia del Mediterraneo e dell’Oriente Antico 9, 219-249.
- Parpola, S., 1983. *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. 2: Commentary and appendices*. Kevelaer: Butzon & Bercker. Alter Orient und Altes Testament 5.2.
- , 1993. “The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy”. *Journal of Near Eastern Studies* 52, 161-208.
- , 2004. “Back to Delitzsch and Jeremias: The Relevance of the Pan-Babylonian School to the MELAMMU Project”. In: A. Panaino, A. Piras (a cura di) *Schools of Oriental Studies and the Development of Modern Historiography. Proceedings of the Fourth Symposium of the Melammu Project Held in Ravenna, Italy, October 13-17, 2001*. Milano: Università di Bologna & Isiao. Melammu Symposia 4, 237-247.
- Paszthory, E., 1989. “Electricity Generation or Magic? The Analysis of an Unusual Group of Finds from Mesopotamia”. *MASCA Research Papers in Science and Archaeology*, 31-38.
- Paz, Y., 2018. ““Meishan Is Dead”: On the Historical Contexts of the Bavli’s Representations of the Jews in Southern Mesopotamia”. In: G. Herman, J. L. Rubenstein (a cura di) *The Aggada of the Bavli and its Cultural World*. Providence, RI: Brown University Press. Brown Judaic Studies 362, 47-99.
- Pedde, F., Lundström, S., 2008. *Der Alte Palast in Assur. Architektur und Baugeschichte*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 120. Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur A: Baudenkmäler aus assyrischer Zeit 11.
- Peeters, P., 1925. “Le “Passionnaire d’Adiabène””. *Analecta Bollandiana* 43, 261-304.
- Peled, I., 2016. *Masculinities and Third Gender. The origins and Nature of an Institutionalized Gender Otherness in the Ancient Near East*. Münster: Ugarit-Verlag. Alter Orient und Altes Testament 435.
- Pennacchietti, F. A., 1975. “Benedizione o maledizione? A proposito dell’iscrizione aramaica n. 24 di Hatra (Iraq)”. *Folia Orientalia* 16, 57-64.
- , 1987. “Considerazioni sul testo legale contenuto nell’iscrizione aramaica n. 344 di Hatra (Iraq)”. *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese* 29, 109-120.
- , 1988a. “Tre note di epigrafia hatrena”. *Mesopotamia* 23, 43-64.
- , 1988b. “Le iscrizioni aramaiche di Khirbet Ġaddāla (Iraq)”. *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli* 48, 139-147.
- , 1998. “Iscrizioni aramaiche hatrene su un sostegno fittile”. *Mesopotamia* 33, 275-289.

—, 2007. “Sulle tracce del dio Aquila: La radice ‘QB nell’onomastica di Hatra”. In: R. Voigt (a cura di) *Akten des 7. Internationalen Semitohamitistenkongresses Berlin 2004*. Aachen: Shaker Verlag. Semitica et Semitohamitica Berolinensia 5, 391-399.

Peruzzetto, A., Valentini, S., 2000. “I sondaggi recenti nel temenos di Hatra”. *Topoi* 10, 159-178.

Peruzzetto, A., Dorna Metzger, F., Dirven, L. (a cura di), 2013. *Animals, Gods and Men from East to West. Papers on archaeology and history in honour of Roberta Venco Ricciardi*. Oxford: Archaeopress. BAR International Series 2516.

Petermann, J. H., 1867. *Thesaurus, sive Liber Magnus, vulgo “Liber Adami” appellatus, opus Mandaeorum summi ponderis, Tom. I (text. contin.), Tom. II (lect. codd. addit et corr. cont.)*. Berolini: Tietz.

Pirngruber, R., 2013. “The Historical Sections of the Astronomical Diaries in Context: Developments in a Late Babylonian Scientific Text Corpus”. *Iraq* 65, 197-210.

—, 2016. “‘Arabs’ in Late First Millennium BCE Babylonia.”. In: M. Luciani (a cura di) *The Archaeology of North Arabia. Oases and Landscapes. Proceedings of the International Congress Held at the University of Vienna, 5-8 December, 2013*. Wien: Austrian Academy of Science Press. Österreichische Akademie der Wissenschaften – Philosophisch-historische Klasse, Oriental and European Archaeology 4, 345-353.

Pognon, H., 1894. “Une incantation contre les génies malfaisants en mandaïte”. *Mémoires de la Société de Linguistique* 8, 193-234.

—, 1898. *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*. Paris: Imprimerie Nationale.

Pomponio, F., 1978. *Nabû. Il culto e la figura di un dio del Pantheon babilonese ed assiro*. Università di Roma: Istituto di Studi del Vicino Oriente. Studi Semitici 51.

—, 1998-2001. “Nabû. A. Philologisch”. In: D. O. Edzard (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 9. Berlin-New York: Walter de Gruyter & Co., 16-24.

Pongratz-Leisten, B., 1994. *Ina Šulmi Īrub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akītu-Prozession in Babylon und Assyrien im I. Jahrtausend v. Chr.* Mainz: Philipp von Zabern Verlag. Baghdader Forschungen 16.

—, 2015. *Religion and Ideology in Assyria*. Boston-Berlin: Walter de Gruyter. Studies in Ancient Near Eastern Records 6.

Porada, E., 1987-1990. “Lilû, Lilītu, Ardat-lilī. B. Archäologisch”. In: D. O. Edzard (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 7. Berlin-New York: Walter de Gruyter & Co., 24-25.

Postgate, J. N., 2007. “Radānu”. In: M. P. Streck (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 11. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 221.

Puech, H.-Ch., 1949. “Le plus ancien témoignage sur les Mandéens dans la littérature occidentale”. *Revue d’histoire des religions* 135, 250-254.

Qaderi, A., 2018. “Mesopotamian or Iranian? A New Investigation on the Origin of the Goddess Anāhitā”. *Iranian Studies* 51, 171-194.

Radner, K., 2017. “Assur’s “Second temple Period”. The Restoration of the Cult of Aššur, c. 538 BCE”. In: C. Levin, R. Müller (a cura di) *Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit*. Tübingen: Mohr Siebeck. Orientalische Religionen in der Antike 21, 77-96.

- Ramelli, I., 2005. "La *Doctrina Addai* e gli *Acta Maris*: note storico-letterarie sui loro rapporti intertestuali". *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 65, 75-102.
- Reade, J. E., 1998. "Greco-Parthian Nineveh". *Iraq*, 68, 65-83.
- Reiner, E., 1974. "A Sumero-Akkadian Hymn of Nana". *Journal of Ancient Near Eastern Studies* 33, 221-236.
- , 1995. *Astral Magic in Babylonia*. Philadelphia: The American Philosophical Society. Transactions of the American Philosophical Society 85/4.
- Renger, J., 1972-1975. "Heilige Hochzeit. A. Philologisch". In: D. O. Edzard *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 4. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 251-259.
- Reviv, H., 1988. "Kidinnu Observations on Privileges of Mesopotamian Cities". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 31, 286-298.
- Ribichini, S., 1978. "Lilith nell'albero *huluppu*". Aa. vv. (a cura di) *Atti del 1° Convegno italiano sul Vicino Oriente Antico (Roma, 22-24 aprile 1976)*. Roma: Centro per le Antichità e la Storia dell'Arte del Vicino Oriente, 25-33.
- Ricciardi Venco, R., Parapetti, R., 2016. "Hatra, the Sanctuary of the Sun God in Christian and Medieval Times". *ARAM* 28, 393-428.
- Rochberg, F., 1999-2000. "The Babylonian Origins of the Mandaean Book of the Zodiac". *ARAM* 11-12, 237-247.
- Ross, J., 1839. "Notes on Two Journeys from Baghdād to the Ruins of Al Ḥaḍhr, in Mesopotamia, in 1836 and 1837". *The Journal of the Royal Geographic Society of London* 9, 443-470.
- Rostovtzeff, M. I., 1935. "Dura and the Problem of Parthian Art". *Yale Classical Studies* 5, 155-304.
- Rudolph, K., 1960. *Die Mandäer I: Prolegomena: Das Mandäerproblem*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament 74.
- , 1961. *Die Mandäer II: Der Kult*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament 75.
- , 1965. *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarkritische und traditions-geschichtliche Untersuchung*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament 88.
- , 2004. "The Relevance of Mandaean Literature for the Study of Near Eastern Religions". *ARAM* 16, 1-12.
- , 2012. "Mandaeans II. The Mandaean Religion". In: E. Yarshater (a cura di) *Encyclopaedia Iranica*. Edizione online: <http://www.iranicaonline.org/articles/mandaeans-2-religion>. Ultimo accesso: 31-05-2018.
- Saar, O.-P., 2013. "An Incantation Bowl for Sowing Discord". *Journal of Semitic Studies* 58, 241-256.
- , 2015. "A Study in Conceptual Parallels: Graeco-Roman Binding Spells and Babylonian Incantation Bowls". *Aramaic Studies* 13, 24-53.
- Sachs, A. J., Hunger, H., 1989. *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia. Volume II. Diaries from 261 B.C. to 165 B.C.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse Denkschriften 210.

—, 1996. *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia. Volume III. Diaries from 164 B.C. to 61 B.C.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse Denkschriften 247.

Safar, F., 1952. “Inscriptions of Hatra”. *Sumer* 8, 183-195. (in arabo)

—, 1955. “Inscriptions of Hatra”. *Sumer* 11, 3-14 (in arabo)

—, 1961. “Inscriptions of Hatra”. *Sumer* 17, 9-35 (in arabo)

—, 1962. “Inscriptions of Hatra”. *Sumer* 18, 21-64 (in arabo)

Safar, F., Mustafa, M. A., 1974. *Hatra: the City of the Sun God*. Baghdad: Mudiriyyat al-ʿAṭar al-ʿamma. (in arabo)

al-Salihi, W., 1971. “Hercules-Nergal at Hatra”. *Iraq* 33, 113-115.

—, 1973. “Hercules-Nergal at Hatra (II)”. *Iraq* 35, 65-69.

—, 1975a. “New Light on the Identity of the Triad of Hatra”. *Sumer* 31, 75-80.

—, 1975b. “Inscriptions of Hatra”. *Sumer* 31, 171-188 (in arabo)

—, 1980. “Hatra Excavations at the Northern Gate”. *Sumer* 36, 158-189. (in arabo)

—, 1982. “Further Notes on Hercules-Gnda at Hatra”. *Sumer* 38, 137-140.

—, 1983. “The Shrine of Nebo at Hatra”. *Iraq* 45, 140-145.

—, 1985-1986. “Inscriptions of Hatra”. *Sumer* 44, 98-110 (in arabo)

—, 1987. “Palmyrene sculptures found at Hatra”. *Iraq* 49, 53-61.

—, 1989. “Stele of BRMRYN from Hatra”. *Mesopotamia* 24, 177-180.

—, 1990. “The Excavation of Shrine XIII at Hatra”. *Mesopotamia* 25, 27-35.

—, 1996. “Two Cult-Statues from Hatra”. *Iraq* 58, 105-108.

Salvesen, A., 1998. “The Legacy of Babylon and Nineveh in Aramaic Sources”. In: S. Dalley (a cura di) *The Legacy of Mesopotamia*. Oxford: Oxford University Press, 139-161.

Sanzo, J. E., Korsvoll, N. H., 2017. “A New Testament Text on a Syriac Incantation Bowl: Eph. 6:10-17 on IBC 3”. *Vigiliae Christianae* 71, 417-432.

Schaudig, H.-P., 2011. *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften. Textausgabe und Grammatik*. Münster: Ugarit-Verlag. Alter Orient und Altes Testament 256.

Scher, A., 1910. *Theodorus Bar Kōnī Liber Scholiorum. Pars prior*. Parisiis: Poussielgue-Lipsiae: Harrassowitz. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium / Scriptores syri – Textus – Series secunda 65.

—, 1912. *Theodorus Bar Kōnī Liber Scholiorum. Pars posterior*. Parisiis: Poussielgue-Lipsiae: Harrassowitz. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium / Scriptores syri – Textus – Series secunda 69.

- Schlumberger, D., 1951. *La Palmyrène de Nord-Ouest. Villages et lieux de culte de l'époque impériale. Recherches Archéologiques sur la mise en valeur d'une région du désert par les Palmyréniens*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner. Institut Français d'Archeologie de Beyrouth, Bibliothèque Archeologique et Historique 49.
- Schmitt, R., 2004. "Hatra". In: E. Yarshater (a cura di) *Encyclopaedia Iranica XII*. London-Boston: Routledge & Kegan Paul, 58-61.
- Schwab, M., 1890. "Les coupes magiques et l'hydromancie dans l'antiquité orientale". *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 12, 292-342.
- , 1891. "Coupes à inscriptions magiques". *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 13, 583-595.
- Schwemer, D., 2017. *The Anti-Witchcraft Ritual Maqlû. The Cuneiform Sources of a Magic Ceremony from Ancient Mesopotamia*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Scurlock, J., 2006. "Whose Truth and Whose Justice? The Uruk and Other Late Akkadian Prophecies Revisited". In: S. W. Holloway (a cura di) *Orientalism, Assyriology and the Bible*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press. Hebrew Bible Monographs 10, 447-465.
- Segal, J. B., 1973. "Additional Note on Hercules-Nergal". *Iraq* 35, 68-69.
- (with a contribution by E. C. D. Hunter), 2000. *Catalogue of the Aramaic and Mandaic Incantation Bowls in the British Museum*. London: British Museum Press.
- Shaddel, M., 2017. "Studia Onomastica Coranica: *al-Raqīm*, Caput Nabataeae". *Journal of Semitic Studies* 62, 303-318.
- Shaked, Sh., 1985. "Bagdāna, King of the Demons, and Other Iranian Terms in Babylonian Aramaic Magic". In: H. W. Bailey, A. D. H. Bivar, J. Duchesne-Guillemin, J. R. Hinnells (a cura di) *Papers in Honour of Prof. Mary Boyce, Tome II*. Leiden: Brill. Acta Iranica 25=2 Serie, Hommages et Opera Minora 11, 511-525.
- , 1997. "Popular Religion in Sasanian Babylonia". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21, 103-117.
- , 1999. "The Poetic of Spells. Language and Structure in Aramaic Incantations of Late Antiquity 1: The Divorce Formula and its Ramifications". In: T. Abusch, K. van der Toorn (a cura di) *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*. Groningen: Styx. Ancient Magic and Divination 1, 173-195.
- , 2001. "Jews, Christians and Pagans in the Aramaic Incantation Bowls of the Sasanian Period". In: M. Destro, A. Pesce (a cura di) *Religions and Cultures. First International Conference of Mediterraneum*. Binghamton, New York: Academic Studies in Religion and the Social Order – Global Publications, 61-88.
- , 2011. "Transmission and Transformation of Spells: The Case of the Jewish Babylonian Aramaic Bowls". In: Sh. Shaked, G. Bohak, Y. Harari (a cura di) *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*. Leiden-Boston: Brill. Jerusalem Studies in Religion and Culture, 187-217.
- , 2015. "Rabbis in Incantation Bowls". In: M. J. Geller (a cura di) *The Archaeology and Material Culture of the Babylonian Talmud*. Leiden-Boston: Brill. IJS Studies in Judaica 16, 97-120.
- , 2016. "A New Aramaic Inscription from the Hatra Region". *Eretz Israel* 32 (*Joseph Naveh Memorial Volume*), 191-197. (in ebraico)

- Shaked, Sh., Ford, J. N., Bhayro, S., 2013. *Aramaic Bowl Spells. Jewish Babylonian Aramaic Bowls 1*. Leiden-Boston: Brill. Magical and Religious Literature of Late Antiquity 1. Manuscripts in the Schøyen Collection 20.
- Shenkar, M., 2014. *Intangible Spirits and Graven Images: The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World*. Leiden-Boston: Brill. Magical and Religious Literature of Late Antiquity 4.
- Sima, A., 1995-1996. “Recensione a: Aggoula, B., 1991. *Inventaire des inscriptions hatréennes*. Paris: Geuthner. Institut Français d’Archéologie du Proche-Orient, Bibliothèque Archéologique et Historique 139”. *Archiv für Orientforschung* 42-43, 316-322.
- , 2000. “Recensione a: Beyer, K., 1998. *Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien (datiert 44 v. Chr. bis 238 n. Chr.)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht”. *Orientalische Literaturzeitung* 95, 162-167.
- Slocum, J. J., 1977. “Another Look at the Coins of Hatra”. *Museum Notes (American Numismatic Society)* 22, 37-47.
- Sokoloff, M., 2002. *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*. Ramat-Gan: Bar Ilan University Press-Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press. Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum III. Publications of the Comprehensive Aramaic Lexicon Project.
- , 2009. *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann’s Lexicon Syriacum*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns-Piscataway, New Jersey: Gorgias Press.
- Sollberger, E., 1962. “Graeco-Babyloniaka”. *Iraq* 24, 63-72.
- Sommer, M., 2003. “Hatra – imperiale und regionale Herrschaft an der Steppengrenze”. *KLIO* 85, 384-398.
- , 2005. *Roms orientalische Steppengrenze. Palmyra, Edessa, Dura-Europos, Hatra. Eine Kulturgeschichte von Pompeius bis Diocletian*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. Oriens et Occidens 9.
- , 2013. “In the Twilight: Hatra between Rome and Iran”. In: L. Dirven (a cura di) *Hatra. Politics Culture and Religion between Parthia and Rome. Proceedings of the conference held at the University of Amsterdam 18-20 December 2009*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. Oriens et Occidens 21, 33-44.
- Sommerfeld, W., 1987-1990. “Marduk. A. Philologisch. I. In Mesopotamien”. In: D. O. Edzard (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 7. Berlin-New York: Walter de Gruyter & Co., 360-370.
- Stein, A., 1941. “The Ancient Trade Route Past Hatra and Its Roman Posts”. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 4, 299-316.
- Steinert, U., 2012. *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr.* Leiden-Boston: Brill. Cuneiform Monographs 44.
- Steinkeller, P., 1987. “The Name of Nergal“. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 77, 161-168.
- , 1990. “More on the Name of Nergal and Related Matters”. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 80, 53-59.

- , 2013a. “How did Šulgi and Išbi-Erra Ascend to Heaven?”. In: D. S. Vanderhooft, A. Winitzer (a cura di) *Literature as Politics, Politics as Literature: Essays on the Ancient Near East in Honor of Peter Machinist*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 459-478.
- , 2013b. “More on the Nature and History of the Goddess Nanaya”. *N.A.B.U.* 2013.4, 107-110.
- Stol, M., 1998-2001. “Nanaja”. In: D. O. Edzard (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 9. Berlin-New York: Walter de Gruyter & Co., 146-151.
- , 1999a. “Kaiwan”. In: K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst (a cura di) *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. (2 edizione). Leiden-Boston-Köln: Brill, 478.
- , 1999b. “Nanea”. In: K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst (a cura di) *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. (2 edizione). Leiden-Boston-Köln: Brill, 612-614.
- , 2016. *Women in the Ancient Near East*. Trad. inglese di H. e M. Richardson. Boston-Berlin: Walter de Gruyter. Trad. inglese di Stol, M., 2012. *Vrouwen van Babylon. Prinsessen, priesteressen, prostituees in de bakermat van de cultuur*. Utrecht: Uitgeverij Kok.
- Streck, M. P., Wasserman, N., 2012. “More Light on Nanāya”. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 102, 183-201.
- , 2018. “The Man is Like a Woman, the Maiden is a Young Man: A New Edition of Istar-Louvre”. *Orientalia NS* 87, 1-38.
- Strohmaier, G., 2011. “Harrān – die Stadt des Sin in islamischer Zeit”. In: E. Cancik-Kirschbaum, M. van Ess, J. Marzahn (a cura di) *Babylon. Wissenskultur in Orient und Okzident*. Berlin: De Gruyter. Topoi – Berlin Studies of the Ancient World 1, 305-315.
- Tardieu, M., 1998. “Le cycle duodécennal des révélations manichéennes et la datation de la chute du Hatra”. In: F. Briquel-Chatonnet, H. Lozachmeur (a cura di) *Proche-Orient ancien; Temps vécu, temps pensé: Actes de la Table-Ronde du 15 novembre 1997 organisée par l'URA 1062*. Paris: Jean Maisonneuve. Antiquités Sémitiques 3, 153-176.
- Teixidor, J., 1964. “Notes hatréennes”. *Syria* 41, 273-284.
- , 1966. “Notes hatréennes”. *Syria* 43, 91-97.
- , 1967. “The Kingdom of Adiabene and Hatra”. *Berytus* 17, 1-11.
- , 1973. “Bulletin d'épigraphie sémitique 1973”. *Syria* 50, 401-442.
- , 1979. *The Pantheon of Palmyra*. Leiden: Brill. Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 79.
- Theuer, G., 2000. *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU I.24*. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Orbis Biblicus et Orientalis 173.
- Thureau-Dangin, F., Dunand, M., 1936. *Til Barsib. Vol. 1: Texte. Vol. 2: Album*. Paris: Geuthner. Bibliothèque Archéologique et Historique 23.
- van der Toorn, K., 1996. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life*. Leiden-New York-Köln: Brill. Studies in the History and the Culture of the Ancient Near East 7.

- , 2018. *Papyrus Amherst 63*. Münster: Ugarit-Verlag. Alter Orient und Altes Testament 448.
- Tsukimoto, A., 1985. *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. Alter Orient und Altes Testament 216.
- Tubach, J., 1986. *Im Schatten des Sonnengottes: der Sonnenkult in Edessa, Ḥarrān und Ḥaṭrā am Vorabend der christlichen Mission*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- , 1995. “Das Akītu-Fest in Palmyra”. *ARAM* 7/1, 121-135.
- , 2013. “The Triad of Hatra”. In: L. Dirven (a cura di) *Hatra. Politics Culture and Religion between Parthia and Rome. Proceedings of the conference held at the University of Amsterdam 18-20 December 2009*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. Oriens et Occidens 21, 201-216.
- Unger, E., 1928. “Aššur, Stadt”. In: E. Ebeling, B. Meissner (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie* 1. Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter & co., 170-195.
- Van Bladel, K., 2017. *From Sasanian Mandaean to Ṣābians of the Marshes*. Leiden-Boston: Brill. Leiden Studies in Islam and Society 6.
- Van de Mierop, M., 2013. “Recent Trends in the Study of Ancient Near Eastern History: Some Reflections”. *Journal of Ancient Near Eastern History* 1, 83-98.
- Vandenhoff, B., 1915. “Die Götterliste des Mar Jacob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder”. *Oriens Christianus* NS 5, 234, 262.
- Van der Spek, R. J., 1998. “Cuneiform Documents on Parthian History: the Raḥimesu Archive. Materials for the Study of the Standard of Living”. In: J. Wiesehöfer (a cura di) *Das Partherreich und seine Zeugnisse. The Arsacid Empire: Sources and Documentation. Beiträge des internationalen Colloquiums, Eutin 27. - 30. Juni 1996*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. Historia 122, 205-258.
- , 2014. “*Ik ben een boodschapper van Nanaia!*” *Een babylonische profeet als teken des tijds (133 v.Chr.)*. Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam. Afscheidsrede Vrije Universiteit Amsterdam 10 oktober 2014.
- Van Rompay, L., 2011. “Isho‘dad of Merv”. In: S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz, L. van Rompay (a cura di) *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway, NJ: Gorgias Press for Beth Mardutho: the Syriac Institute, 216-217.
- Vattioni, F., 1981. *Le iscrizioni di Ḥatra*. Napoli: Istituto Orientale di Napoli. Supplemento n. 28 agli Annali - vol. 41/3.
- , 1994. *Hatra*. Napoli: Istituto Universitario Orientale. Supplemento n. 81 agli Annali - vol. 54/4.
- Venco Ricciardi, R., 1988. “Preliminary Report on the 1987 Excavation at Hatra”. *Mesopotamia* 23, 31-42.
- , 1990. “Second Preliminary Report on the Excavation at Hatra (Season 1988)”. *Mesopotamia* 25, 37-45.
- , 1996. “Domestic Architecture at Hatra”. In: K. R. Veenhof (a cura di) *Houses and Households in Ancient Mesopotamia. Papers read at the 40e Rencontre Assyriologique Internationale Leiden, July 5-8, 1993*. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut. Publications de l’Institut historique-archeologique neerlandais de Stamboul 78, 309-321.
- , 1998. “Pictorial Graffiti in the City of Hatra”. *Electrum 2 – Ancient Iran and the Mediterranean World. Proceedings of an international conference in honour of Professor Józef Wolski held at the Jagiellonian University, Cracow, in September 1996*, 187-205.

- , 2000. “Hatra. Presentazione del sito”. *Topoi* 10, 87-110.
- , 2015. “Decorazione architettonica figurata del grande Temenos di Hatra”. *Mesopotamia* 50, 209-242.
- Venco Ricciardi, R., Peruzzetto, A., 2013. “The ancient phases of the great sanctuary at Hatra”. In: L. Dirven (a cura di) *Hatra. Politics Culture and Religion between Parthia and Rome. Proceedings of the conference held at the University of Amsterdam 18-20 December 2009*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. *Oriens et Occidens* 21, 81-89.
- Verderame, L., 2016. “La culla babilonese, troppo stretta per tutte le civiltà”. *Alias domenica* 26-06-2016. Edizione online: <https://ilmanifesto.it/la-culla-babilonese-troppo-stretta-per-tutte-le-civilta/>. Ultimo accesso: 17-08-2018.
- Vilozny, N., 2015. “Lilith’s Hair and Ashmedai’s Horns: Incantation Bowl Imagery in the Light of Talmudic Descriptions”. In: M. J. Geller (a cura di) *The Archaeology and Material Culture of the Babylonian Talmud*. Leiden-Boston: Brill. *IJS Studies in Judaica* 16, 133-152.
- Waerzeggers, C., 2010. *The Ezida Temple of Borsippa. Priesthood, Cult, Archives*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten. *Achaemenid History* 15.
- Walker, H., 2015. “Possible Psychological Roles of the Aramaic Incantation Bowls: Therapeutic Functions of Belief in Demons and the Practice of Incantations”. *Aramaic Studies* 13, 95-109.
- Walker, J., 1958. “The Coins of Hatra”. *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society* 18, 167-172.
- Walker, J. T., 2006. *The Legend of Mar Qardagh. Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press. *The Transformation of the Classical Heritage* 40.
- , 2006-2007. “The Legacy of Mesopotamia in Late Antique Iraq: The Christian Martyr Shrine at Melqi (Neo-Assyrian Milqia)”. *ARAM* 18-19, 483-508.
- Wasserman, N., 2014. “Old-Babylonian, Middle-Babylonian, Neo-Babylonian, Jewish-Babylonian? Thoughts about Transmission Modes of Mesopotamian Magic through the Ages”. In: U. Gabbay, S. Secunda (a cura di) *Encounters by the Rivers of Babylon. Scholarly Conversations Between Jews, Iranians and Babylonians in Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck. *Texts and Studies in Ancient Judaism* 160, 255-269.
- Watai, Y., 2016. “Transfer of Statues of Divinities from Babylonia to Elam and their Worship in the First Millennium BC”. In: K. Maekawa (a cura di) *Ancient Iran. New Perspectives from Archaeology and Cuneiform Studies. Proceedings of the International Colloquium held at the Center for Eurasian Cultural Studies, Kyoto University, December 6-7, 2014*. Kyoto: Center for Eurasian Cultural Studies, Kyoto University. *Ancient Text Studies in the National Museum* 2, 159-172.
- von Weiher, E., 1971. *Der babylonische Gott Nergal*. Kevelaer: Butzon&Bercker – Neukirchen Vluyn: Neukirchner Verlag des Erziehungsvereins. *Alter Orient und Altes Testament* 11.
- Westenholz, A., 2007. “The Graeco-Babyloniaca Once Again”. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 87, 262-313.
- Westenholz, J. G., 1989. “Tamar, *Qēdēšā*, *Qadištu*, and Sacred Prostitution in Mesopotamia”. *The Harvard Theological Review* 82, 245-265.
- , 1997. “Nanaya: Lady of Mystery”. In: I. L. Finkel, M. J. Geller (a cura di) *Sumerian Gods and their Representations*. Groningen: STYX Publications. *Cuneiform Monographs* 7, 57-84.

- , 2013. “Trading the Symbols of the Goddess Nanaya”. In: P. Wick, V. Rabens (a cura di) *Religions and trade. Religious Formation, Transformation and Cross-Cultural Exchange between East and West*. Leiden-Boston: Brill. Dynamics in the History of Religions 5, 167-198.
- Wiggermann, F. A. M., 1998-2001. “Nergal”. In: D. O. Edzard (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 9. Berlin-New York: Walter de Gruyter & Co., 215-226.
- , 2009. “Siebengötter. A. Mesopotamien”. In: M. P. Streck (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 12. Berlin-New York: Walter de Gruyter & Co., 459-466.
- Wilcke, C., 1976-1980. “Inanna/Ištar (Mesopotamien). A: Philologisch”. In: D. O. Edzard (a cura di) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 5. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 74-87.
- Wilhelm, G., 1979. “Ein neues Lamaštu-Amulett”. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 69, 34-40.
- Winton, W., 1962. “Baghdad Batteries B. C.”. *Sumer* 18, 87-89.
- Yamauchi, E. M., 1967-1968. “A Mandaic Magic Bowl from the Yale Babylonian Collection”. *Berytus Archaeological Studies* 17, 49-63.
- , 1970. *Gnostic Ethics and Mandaean Origins*. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Oxford University Press. Harvard Theological Studies 24.
- Yon, J. B., 2013. “Palmyrene epigraphy after PAT, 1996-2011”. *Studia Palmyreńska* 12 (*Fifty Years of Polish Excavations in Palmyra 1959-2009, International Conference, Warsaw, 6-8 December 2010*), 333-379.
- Zadok, R., 2013. “The Onomastics of the Chaldean, Aramean, and Arabian Tribes in Babylonia during the First Millennium”. In: A. Berlejung, M. P. Streck (a cura di) *Arameans, Chaldeans, and Arabs in Babylonia and Palestine in the First Millennium B.C.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. Leipziger Altorientalistische Studien 3.
- Zgoll, A., 2006. *Traum und Weiterleben im antiken Mesopotamien. Traumtheorie und Traumpraxis im 3.-1. Jahrtausend v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens*. Münster: Ugarit-Verlag. Alter Orient und Altes Testament 333.

Indice dei teonimi e dei nomi di demoni

ʾdn-Signore; 38

ʾlh-dio; 38

ʾAglibōl; 107

ʾAtte. *Vedi Atargatis*

ʾEdrī-Zaqīqā. *Vedi Zaqīqā*

ʾOgaylu; 38

ʾqb; 37; 38; 39; 176; 245

ʾUr; 70; 330

ʾUtria; 70; 278

ʾUz; 88

ʾUzzā; 38; 105; 107; 288; 289; 297

A

Abatur; 70

Abgal; 310

Adad; 44; 184; 204; 260; 326

Adda. *Vedi Hadad*

Addu. *Vedi Hadad*

Afrodite; 39; 177; 297; 323

Afrūṭīn-Zaqīqā. *Vedi Zaqīqā*

Aja; 177

Alahia; 90; 92

Allāt; 24; 37; 38; 143; 144; 148; 154; 156; 177;

178; 179; 180; 181; 215; 216; 217; 219; 220;

221; 222; 223; 226; 251; 297; 345; 360

Atena; 180; 181; 297

Allatum; 124; 177; 179; 180; 181; 360

Amamīt; 10; 14; 16; 91; 124; 133; 293; 321; 324;

331; 332; 334; 353; 354; 365

Anāhīd; 91; 276; 280; 288

Anāhitā; 276; 304; 365

Anāhitā. *Vedi Anāhīd*

Annunitum; 304

Anōš; 71

Ansarta; 399; 401

Anu; 44; 129; 135; 184; 205; 257; 264; 273; 274;

286; 293

Apollo. *Vedi Nabū*

Aquila. *Vedi Nešrā*

Ardat-lilī. *Vedi Lilit*

Artemide; 181; 240; 259; 264; 289

Aruru/Ninmah; 326

Ašar. *Vedi Ašar(u)*

Ašar(u); 301; 309; 310; 311; 364

Ašar; 301; 309; 310; 311; 312; 364; 365

Ašmedai; 61; 128

Assor; 13; 14; 16; 18; 37; 38; 44; 45; 47; 48; 108;

141; 183; 185; 186; 187; 188; 189; 190; 191;

192; 193; 194; 195; 196; 199; 203; 204; 227;

228; 250; 251; 270; 272; 273; 309; 338; 339;

341; 359; 360; 362; 373; 374; 376; 377; 378;

379; 380; 381; 382; 383; 384; 385; 386; 387;

388; 389; 390; 391; 392

Assor-Bēl; 39; 183

Assor-Bēl. *Vedi Assor*

Aššur; 10; 17; 18; 44; 45; 47; 141; 184; 185; 187;

188; 190; 199; 202; 204; 206; 227; 228; 250;

296; 325; 333; 337; 338; 339; 340; 343; 361

Aššur-Bēl; 250; 296

Aššur-Bēl. *Vedi Aššur*

Aštād; 38

Astir. *Vedi Ištār*

Astira. *Vedi Ištār*

Astirata. *Vedi Ištār*

Atargatis; 37; 38; 105; 141; 148; 179; 181; 216;

220; 241

ʾAtte; 38

Tarʾata; 98; 119

Atena. *Vedi Allāt*

Azaṭ/Arwazaṭ-Lilit. *Vedi Lilit*

B

Baʾal; 205

Baʾalšamīn; 37; 38; 39; 98; 145; 147; 308; 310;
349

Bābgun-Abugdānā; 88

Bagdānā; 61; 90; 128

Barmaren; 9; 16; 18; 37; 38; 41; 98; 136; 141;

143; 144; 151; 152; 156; 157; 158; 159; 161;

165; 168; 172; 173; 174; 175; 176; 177; 178;

189; 211; 219; 220; 221; 224; 225; 226; 247;

269; 270; 271; 272; 299; 360; 363; 369; 376

Bar-Nemrē; 98; 136

Bēl; 37; 38; 85; 86; 90; 91; 92; 98; 99; 105; 106;

108; 111; 112; 116; 119; 124; 129; 131; 133;

134; 145; 149; 150; 152; 183; 186; 189; 190;

191; 227; 229; 230; 232; 241; 242; 243; 250;

252; 254; 255; 256; 259; 270; 273; 274; 283;

284; 286; 296; 305; 306; 307; 311; 318; 319;

325; 332; 333; 342; 360; 364; 373; 374; 375;

377; 380; 382; 383; 385; 387; 388; 395; 404
Marduk; 64; 106; 124; 141; 149; 150; 152;
153; 160; 180; 184; 188; 208; 239; 240; 245;
247; 307; 318; 335; 342; 371
Marduk/Bēl; 106; 150; 240; 245; 247; 335

Bēlet Akkade; 314

Bēlet Bābili; 318

Bēlet-šēri; 128

Bēlṭra; 112; 318; 319

Bganit-Šupnia-Lilit. *Vedi Lilit*

Bhuma-Anāhīd-Lilit. *Vedi Lilit*

Birqā di Guznāyyā; 101; 232; 349

Buznay/Bguzan-Lilit. *Vedi Lilit*

D

D(e)libat. *Vedi Dlibat*

Dāda; 38; 245; 371

Dan(h)iš. *Vedi Danhiš*

Danhiš; 101; 317; 347; 348; 400; 402

Dan(h)iš; 90

Daniš; 92

Daniš. *Vedi Danhiš*

Delibat. *Vedi Dlibat*

Dēw; 90; 254; 278; 282; 284; 289; 313; 327; 328;
395; 404

Ebay-Dēw; 234

Gubaq-Dēw; 88

Šarznaya-Dēw; 276; 350

Dioniso; 37; 41; 141; 157; 158; 189; 264; 360

Dlib(at). *Vedi Dlibat*

Dlibat; 10; 14; 17; 86; 229; 254; 283; 284; 286;
287; 288; 290; 291; 324; 332; 353; 365; 366;
367; 395; 404

D(e)libat; 90; 111

Delibat; 91; 289

Dlib(at); 289; 317

Dlib-Lilit. *Vedi Lilit*

Dumuzi. *Vedi Tammuz*

E

Ebay-Dēw. *Vedi Dēw*

Ekuria; 90; 109; 111; 232; 313; 328

El; 38; 185; 346; 400

Emba-Lilit. *Vedi Lilit*

Enlil; 116; 135; 149; 184; 185; 192; 207; 208;
273; 274; 333

Eracle. *Vedi Nergol*

Eracle/Gad. *Vedi Gad*

Eracle/Nergol. *Vedi Nergol*

Ereškigal; 129; 180; 207

Ermes; 39; 240; 242; 251

Eros; 39

Erra; 208

Eṭel-lilī; 327

F

Farrah; 38

Frūṭin. *Vedi Zaṣiqā*

G

Gabra; 110; 276

Gad; 25; 37; 38; 41; 142; 143; 144; 151; 161;
162; 163; 164; 165; 171; 175; 215; 221; 222;
224; 362; 369

Eracle/Gad; 215; 216; 221; 223; 224; 362

Gap; 70

Gorgone; 171; 175

Gubaq-Dēw. *Vedi Dēw*

Gufa; 401

Gufi; 399; 401

Gufi. *Vedi Gufa*

Gula; 116; 192; 212

H

Hadad; 38; 39; 105; 242; 349

Adda; 38; 39

Addu; 38; 39; 244

Halbas-Lilit. *Vedi Lilit*

Harbiel; 89

Hdīrat; 162; 163; 169; 175

Hibil; 71; 73; 88; 89; 278; 279; 280; 283

Hīṭurpa-Sania-Lilit. *Vedi Lilit*

Hubal; 38

Humarta; 283; 284; 395

Humria; 90; 282; 328

Ḥ

Ḥur; 317; 347; 348; 400; 402

I

Inanna; 45; 257; 260; 293; 322; 323; 325; 326

Ispa[ndar]mid-Lilit. *Vedi Lilit*

Iššar; 18; 38; 39; 164; 295; 296; 297; 300; 307;
308; 309; 310; 311; 312; 364

Iššarbēl; 37; 38; 39; 108; 191; 295; 296; 297;
298; 299; 300; 301; 305; 306; 307; 308; 333;
365; 392

Šarbēl; 97; 99; 100; 242; 305; 307; 352
Iššarbēl. *Vedi Iššar*
Ištar; 10; 14; 16; 18; 45; 86; 90; 92; 107; 111;
 112; 133; 134; 135; 141; 181; 233; 239; 257;
 258; 261; 264; 273; 274; 280; 281; 282; 283;
 286; 287; 288; 289; 290; 291; 293; 294; 295;
 296; 301; 306; 307; 310; 312; 313; 314; 315;
 316; 317; 318; 319; 321; 322; 324; 325; 326;
 327; 329; 330; 331; 332; 333; 334; 338; 346;
 347; 348; 350; 352; 353; 354; 364; 365; 366;
 367; 395; 400; 402; 403
Astir; 284; 287; 288; 290; 291; 312; 318; 365;
 395; 397
Astira; 92
Astirata; 288
Ištar di Arbela; 100; 293; 296; 297; 301; 302;
 303; 304; 306; 307; 308; 310; 334; 364; 365
Ištar-Amašamiš; 280; 281
Ištar-Dlib; 289; 317; 365; 400
Ištar-Dliban; 289; 317; 347; 348; 400
Ištar-Tarbušnita; 315; 318; 334
Ištar-Ṭūra; 315
Mamay-Ištar; 280; 282; 283; 315; 330; 354
Naqp il-Ištar; 237; 312; 331
Qadišta; 237; 321; 324; 325; 326
Tarbušnita; 91; 315; 318; 334; 335
Ištar di Arbela. *Vedi Ištar*
Ištar-Amašamiš. *Vedi Ištar*
Ištar-Dlib. *Vedi Ištar*
Ištar-Dliban. *Vedi Ištar*
Ištar-Tarbušnita. *Vedi Ištar*
Ištar-Ṭūra. *Vedi Ištar*
Iušamin; 70

K

Kalbā; 38; 219
Kewan; 66; 90; 91; 92; 111; 112; 229; 254; 283;
 284; 286; 395; 404
Komiš-Lilit. *Vedi Lilit*
Kušta; 70

L

Laš; 124; 180; 207; 208; 209; 331
Laṭābia; 90; 111; 327; 400
lb-Leone; 38
Lilit; 10; 14; 16; 63; 88; 90; 110; 111; 134; 233;
 234; 237; 276; 280; 281; 282; 283; 284; 285;
 287; 290; 293; 313; 314; 326; 327; 328; 329;
 330; 331; 354; 365; 395
Ardat-lilī; 327
Azaṭ/Arwazaṭ-Lilit; 111

Bganit-Šupnia-Lilit; 234
Bhuma-Anāhid-Lilit; 281
Buznay/Bguzan-Lilit; 87; 328
Dlib-Lilit; 289; 347; 348; 400
Emba-Lilit; 234
Halbas-Lilit; 329
Hiṭurpa-Sania-Lilit; 234; 328
Ispa[ndar]mid-Lilit; 280; 330; 402
Komiš-Lilit; 329
Lilit-Punaqit; 312; 331
Lilit-Punaqitai; 237; 312; 331
Lilītu; 327
Lilit-Zadnia; 280; 282; 315; 330; 354
Lilû; 327
Mamay-Lilit; 331
Martinai-Lilit; 234; 328
Miq[...]-Lilit; 280; 282; 283; 315; 330; 354
Nala-Lilit; 329
Nuala-Lilit; 329
Peṭarta-Lilit; 329
Peṭiaruta-Lilit; 329
Qašišta-Lilit; 329
Qunratiya-Lilit; 315; 321; 324
Taklat-Lilit; 329
Yaldat-Lilit; 276
Zanay-Lilit; 87; 88; 328
Lilit-Punaqit. *Vedi Lilit*
Lilit-Punaqitai. *Vedi Lilit*
Lilītu. *Vedi Lilit*
Lilit-Zadnia. *Vedi Lilit*
Lilû. *Vedi Lilit*

M

Ma'an; 38; 310
Malkia; 70; 73
Mamay-Ištar. *Vedi Ištar*
Mamay-Lilit. *Vedi Lilit*
Mammītu; 124; 133; 208; 331
Manāt; 297
Manda d-Hiia; 68; 71; 73; 279
Māralāhē; 49; 105; 152; 157; 173; 174; 175; 176;
 370
Mār-bīti; 246
Marduk. *Vedi Bēl*
Marduk/Bēl. *Vedi Bēl*
Maren; 9; 18; 24; 37; 38; 39; 41; 108; 141; 142;
 143; 144; 145; 148; 150; 152; 154; 156; 157;
 172; 175; 177; 219; 225; 244; 245; 247; 272;
 360
Maren-Šamš; 37; 41; 142; 149; 173; 176; 178;
 181; 221; 224; 250; 342
Maren-Nešrā; 41; 141; 143; 144; 145; 146;
 360

Nešrā-Maren; 144
Maren/Šamš. Vedi Maren
Maren-Nešrā. Vedi Maren
Marten; 9; 18; 37; 38; 41; 141; 143; 144; 172;
 175; 177; 178; 179; 181; 189; 225; 226; 245;
 272; 345; 360; 387; 389; 390; 391
Martinai-Lilit. Vedi Lilit
Melqart; 205; 209; 213; 227
Miq[...]-Lilit. Vedi Lilit
Mithra; 38
Mlakia; 90; 232; 287; 312
mlk-Re; 38
mrt; 38; 245; 246; 247; 263; 265
mrt-Signora; 38
Mšiha. Vedi Nabû
Mulit; 18; 91; 133; 256; 280; 281; 282; 315; 332;
 334; 335; 354; 365
Mullešu; 333; 335; *Vedi Mullissu*
Mullissu; 10; 14; 16; 18; 133; 184; 185; 188; 256;
 281; 282; 293; 306; 332; 333; 334; 335; 353;
 365
Mullešu; 18; 335

N

Nabû; 14; 16; 25; 37; 38; 45; 47; 86; 87; 90; 91;
 98; 99; 101; 105; 106; 107; 108; 111; 112; 119;
 133; 134; 141; 151; 152; 157; 160; 189; 201;
 203; 227; 228; 229; 230; 231; 239; 240; 241;
 242; 243; 244; 245; 246; 247; 248; 250; 251;
 252; 253; 254; 255; 256; 257; 258; 259; 274;
 276; 281; 283; 284; 286; 288; 296; 306; 319;
 325; 335; 339; 347; 348; 363; 367; 374; 381;
 395; 400; 404; 405
Apollo; 39; 41; 98; 158; 217; 240; 241; 242;
 243; 250; 251; 252; 288; 296
Mšiha; 112; 229; 254; 404; 405
Nabû/Apollo; 108; 243; 251
Nabû-Mšiha; 254; 255
Nabû/Apollo. Vedi Nabû
Nabû-Mšiha. Vedi Nabû
Naksia; 313
Nala-Lilit. Vedi Lilit
Nanay; 18; 88; 91; 94; 99; 229; 231; 254; 256;
 260; 275; 276; 277; 278; 279; 280; 281; 282;
 283; 284; 286; 287; 288; 289; 290; 291; 317;
 330; 332; 334; 352; 353; 354; 364; 365; 395;
 404
Nanaya; 10; 14; 16; 18; 25; 30; 33; 37; 38; 94;
 101; 108; 112; 124; 129; 130; 133; 151; 164;
 171; 177; 188; 189; 190; 201; 227; 239; 240;
 247; 257; 258; 259; 260; 261; 262; 263; 264;
 265; 266; 267; 268; 269; 270; 271; 272; 273;
 274; 275; 276; 282; 286; 288; 289; 295; 307;

312; 319; 321; 326; 331; 337; 338; 344; 350;
 351; 352; 353; 360; 364; 365; 366; 367; 371;
 374; 375
Nanna; 293
Naqq'il-Ištar. Vedi Ištar
Nar(i)gel; 18; 232; 236; 363
Nergal; 14; 16; 18; 37; 103; 124; 133; 134; 180;
 207; 208; 209; 210; 211; 212; 213; 214; 228;
 229; 232; 234; 235; 236; 237; 238; 252; 260;
 277; 289; 331; 341; 347; 360; 362; 363; 366;
 367
Nergol; 18; 25; 37; 38; 40; 41; 42; 49; 108; 147;
 148; 157; 158; 161; 163; 164; 168; 173; 174;
 175; 176; 178; 180; 189; 190; 210; 211; 212;
 213; 214; 215; 216; 217; 218; 219; 220; 221;
 222; 223; 224; 225; 226; 227; 228; 244; 246;
 248; 251; 300; 347; 348; 360; 362; 363; 370;
 374
Eracle; 39; 40; 41; 155; 163; 164; 202; 209;
 211; 212; 213; 214; 215; 216; 221; 222; 223;
 224; 226; 227; 228; 241; 341; 361; 362
Eracle/Nergol; 41; 202; 222; 224; 227; 228;
 341; 361; 362
Nergol/Eracle; 164; 165; 168; 175; 214; 224;
 228
Nergol-Kalbā; 40; 41; 219; 220; 226; 249; 362
Nergol/Eracle. Vedi Nergol
Nergol-Kalbā. Vedi Nergol
Nerig; 18; 68; 86; 87; 88; 90; 91; 101; 111; 113;
 133; 134; 229; 230; 231; 232; 233; 234; 235;
 236; 237; 238; 248; 252; 254; 255; 256; 276;
 277; 280; 281; 283; 284; 286; 331; 347; 348;
 362; 363; 367; 395; 400; 404
Nerig-'che desidera'-Dēw; 234; 236; 363
Nerig-'che desidera'-Dēw. Vedi Nerig
Nešrā; 32; 37; 38; 49; 87; 101; 105; 119; 133;
 136; 146; 147; 148; 154; 155; 164; 176; 219;
 230; 267; 280; 281; 299; 352
Aquila; 38; 39; 101; 105; 136; 141; 144; 146;
 147; 148; 149; 155; 176; 215; 219; 224; 352;
 360
Nešrā-Maren. Vedi Maren
Nike; 39
Nikkal; 105; 106; 347; 400; 402
Ningal; 293
Ninḥursaga; 331
Nininsina; 326
Nin-kara; 177
Ninlil; 184; 207; 307; 333; 335
Ninsiana; 288
Ninurta; 184; 204; 208; 212; 240; 333
Nis; 197; 198; 317; 347; 348; 400
Niula; 90; 111
Nuala-Lilit. Vedi Lilit

P

Patikar; 283; 395
Patikria; 90; 92; 278; 284; 316; 329; 346; 395;
400
Paṭrawan Bar Zand; 231; 277
Pazuzu; 61; 128
Peṭarta-Lilit. *Vedi Lilit*
Peṭiaruta-Lilit. *Vedi Lilit*
p'ndy'; 280; 282
Poseidone; 39
Prikiā; 90; 109
Ptahil; 70; 88; 290

Q

Qadišta. *Vedi Ištar*
Qarqiel; 89; 111
Qašišta-Lilit. *Vedi Lilit*
Qin; 332
Qunratiya-Lilit. *Vedi Lilit*

R

Ruha; 70; 89; 90; 109; 231; 255; 283; 324; 325;
326; 329; 330; 353; 394; 395
Ruha d-Qudša; 70; 255; 324; 326; 353

S

Sabazios; 158
Sahria; 90; 282; 328
Samya; 24; 32; 34; 37; 38; 49; 99; 148; 154; 166;
167; 213; 242; 299; 305; 371; 372
Saṭana; 90
Serū; 13; 14; 16; 18; 45; 47; 108; 141; 183; 185;
187; 188; 189; 190; 191; 192; 193; 194; 195; 196;
199; 200; 203; 204; 227; 272; 273; 335; 338; 341;
377; 378; 380; 381; 382; 383; 384; 385; 386; 387;
388; 389; 391
Signora di Ḥilbuna; 283; 284; 286; 290; 394;
395
Sin; 89; 90; 91; 92; 98; 105; 111; 112; 141; 151;
157; 286; 293; 301; 321; 342; 347; 350; 395
Sin-Dēw; 112
Sin-Dēw. *Vedi Sin*
Sira; 86; 112
Sudag; 177
Sudgan/m; 177

Š

Ša'd(u); 310
Šadrafa; 217; 241
Šadya; 91; 231; 256; 276; 321; 332; 334
Šaḥiru; 24; 37; 143; 144; 181; 245; 349
Šalmān; 38; 298
Šamaš; 18; 37; 117; 141; 145; 159; 160; 176;
177; 181; 249; 265; 293; 343; 360
Šamiš; 18; 86; 89; 90; 111; 283; 284; 286; 317;
395
Šamš; 10; 18; 24; 30; 34; 36; 37; 38; 41; 49; 108;
142; 143; 144; 145; 148; 150; 151; 152; 153;
154; 155; 156; 157; 158; 165; 172; 173; 213;
215; 244; 245; 247; 301; 342; 343; 360; 369
Šarbēl. *Vedi Iššar*
Šarznaya-Dēw. *Vedi Dēw*
Šatru; 302
Šeda; 284; 395
Šer(i)da; 177
Šerū'a; 18; 141; 184; 187; 188
Šitil; 71
Šturga; 280; 350
Šuša; 110

Š

Š/Zarpanitu; 318; 335

Š

Šangilā; 38

T

Taklat-Lilit. *Vedi Lilit*
Tammuz; 106; 205; 293; 321; 322; 323
Dumuzi; 128; 205; 293; 322; 323
Ta'uz; 323; 324
Tarbušnita. *Vedi Ištar*
Tašmētu; 239; 241; 274
Ta'uz. *Vedi Tammuz*
Tiamat; 107; 240; 241; 259
Tir; 38; 284; 287; 288; 291; 395
Tus; 229; 348
Tyche; 162; 163; 181; 249

Ṭ

Ṭawūs; 347

V

Venere; 105; 111; 258; 273; 274; 288; 291; 294;
295; 324; 347; 352; 353; 354; 365; 366; 367

Y

Yaldat-Lilit. *Vedi Lilit*

Yarhiböl; 107

Yaror; 285

Yurba; 89; 404

Z

Zanay-Lilit. *Vedi Lilit*

Zaqīqā; 16; 37; 38; 41; 49; 108; 145; 156; 157;
158; 159; 161; 163; 164; 165; 166; 168; 169;
174; 175; 176; 202; 216; 219; 220; 221; 224;
226; 246; 249; 360; 363; 371; 372

Afrūṭīn-Zaqīqā; 16; 162; 163; 169; 170; 171;
216

‘Edrī-Zaqīqā; 162; 163; 175; 216; 219

Frūṭīn; 170; 171; 248; 347; 348; 400

Zaqīqu; 16; 156; 159; 160; 164; 173; 174; 176;
249; 360

Zarta(na)i; 332

Estratto per riassunto della tesi di dottorato

L'estratto (max. 1000 battute) deve essere redatto sia in lingua italiana che in lingua inglese e nella lingua straniera eventualmente indicata dal Collegio dei docenti.

L'estratto va firmato e rilegato come ultimo foglio della tesi.

Studente: Enrico Marcato

matricola: 822670

Dottorato: Scienze dell'antichità

Ciclo: 31

Titolo della tesi: Nanaya "il re" e il bramoso Nergal: divinità assire e babilonesi nelle fonti aramaiche della Mesopotamia arsacide e sasanide.

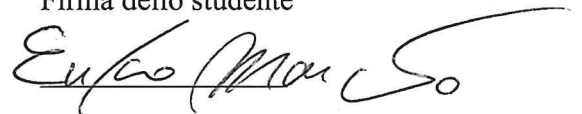
Abstract:

Il lavoro esamina le divinità del pantheon assiro e babilonese nelle fonti epigrafiche aramaiche dalla Mesopotamia arsacide e sasanide: iscrizioni nord-mesopotamiche di Hatra, Assur e siti vicini, di età arsacide (I-III sec. d.C.), e testi magici in mandaico, o da *Vorlage* mandaica, su coppe di terracotta e amuleti metallici, per lo più dalla Babilonia sasanide (IV-VII sec. d.C.). A questi si aggiungono passi di opere letterarie siriane che trattano culti pagani.

Le fonti aramaiche sono il corpus di riferimento per lo studio del panorama religioso mesopotamico dopo la fine del cuneiforme e presentano una grande ricchezza di teonimi, epiteti, espressioni fraseologiche e concetti derivati dal milieu assiro e babilonese. A partire dal corrente dibattito sull'impatto dell'eredità culturale mesopotamica, ci si propone di esaminare comparativamente i tratti di continuità e di cambiamento nella caratterizzazione delle principali divinità, sottolineandone i tratti condivisi e le specificità locali.

The present work investigates Assyrian and Babylonian deities in Aramaic epigraphic sources from Arsacid and Sasanian Mesopotamia: Arsacid (1st-3rd cent. AD) North-Mesopotamian inscriptions from Hatra, Assur, and nearby sites, and Mandaic incantations, or comparable texts with a Mandaic forerunner, on earthenware bowls and metal amulets, mainly from Sasanian Babylonia (4th-7th cent. AD). Certain sections of Syriac literary works that describe pagan cults complement these corpora. Aramaic sources are of paramount importance to the study of the Mesopotamian religious landscape after the demise of cuneiform, as they display a profusion of theonyms, epithets, expressions, and concepts that stem from an Assyrian and Babylonian milieu. Prompted by the current debate on the impact of the Mesopotamian cultural legacy, this work is aimed at presenting a comparative discussion of continuity and change in the characterization of the major deities, and at assessing shared features and local peculiarities.

Firma dello studente





Università
Ca' Foscari
Venezia

DEPOSITO ELETTRONICO DELLA TESI DI DOTTORATO

DICHIARAZIONE SOSTITUTIVA DELL'ATTO DI NOTORIETA'

(Art. 47 D.P.R. 445 del 28/12/2000 e relative modifiche)

Io sottoscritto ENRICO PARCATO
nat. a PIOVE DI SACCO (prov. PD.) il 05-07-1988
residente a PIOVE DI SACCO - PD in VIA D-ALIGHIERI n. 8
Matricola (se posseduta) 822670 Autore della tesi di dottorato dal titolo:
NANAYA "IL RE" E IL BRANOSO NERGAL: DIVINITA' ASSIRE E
BABILONESI NELLE FONTI ARAMAEICHE DELLA MESOPOTAMIA
ARSACIDE E SASANIDE
Dottorato di ricerca in SCIENZE DELL'ANTICHITA'
(in cotutela con)
Ciclo 31
Anno di conseguimento del titolo 2018

DICHIARO

di essere a conoscenza:

- 1) del fatto che in caso di dichiarazioni mendaci, oltre alle sanzioni previste dal codice penale e dalle Leggi speciali per l'ipotesi di falsità in atti ed uso di atti falsi, decado fin dall'inizio e senza necessità di nessuna formalità dai benefici conseguenti al provvedimento emanato sulla base di tali dichiarazioni;
- 2) dell'obbligo per l'Università di provvedere, per via telematica, al deposito di legge delle tesi di dottorato presso le Biblioteche Nazionali Centrali di Roma e di Firenze al fine di assicurarne la conservazione e la consultabilità da parte di terzi;
- 3) che l'Università si riserva i diritti di riproduzione per scopi didattici, con citazione della fonte;
- 4) del fatto che il testo integrale della tesi di dottorato di cui alla presente dichiarazione viene archiviato e reso consultabile via Internet attraverso l'Archivio Istituzionale ad Accesso Aperto dell'Università Ca' Foscari, oltre che attraverso i cataloghi delle Biblioteche Nazionali Centrali di Roma e Firenze;
- 5) del fatto che, ai sensi e per gli effetti di cui al D.Lgs. n. 196/2003, i dati personali raccolti saranno trattati, anche con strumenti informatici, esclusivamente nell'ambito del procedimento per il quale la presentazione viene resa;
- 6) del fatto che la copia della tesi in formato elettronico depositato nell'Archivio Istituzionale ad Accesso Aperto è del tutto corrispondente alla tesi in formato cartaceo, controfirmata dal tutor, consegnata presso la segreteria didattica del dipartimento di riferimento del corso di dottorato ai fini del deposito presso l'Archivio di Ateneo, e che di conseguenza va esclusa qualsiasi responsabilità dell'Ateneo stesso per quanto riguarda eventuali errori, imprecisioni o omissioni nei contenuti della tesi;
- 7) del fatto che la copia consegnata in formato cartaceo, controfirmata dal tutor, depositata nell'Archivio di Ateneo, è l'unica alla quale farà riferimento l'Università per rilasciare, a richiesta, la dichiarazione di conformità di eventuali copie;

Data 07-12-2018

Firma Enrico Parcato

NON AUTORIZZO

l'Università a riprodurre ai fini dell'immissione in rete e a comunicare al pubblico tramite servizio on line entro l'Archivio Istituzionale ad Accesso Aperto la tesi depositata per un periodo di 12 (dodici) mesi a partire dalla data di conseguimento del titolo di dottore di ricerca.

DICHIARO

- 1) che la tesi, in quanto caratterizzata da vincoli di segretezza, non dovrà essere consultabile on line da terzi per un periodo di 12 (dodici) mesi a partire dalla data di conseguimento del titolo di dottore di ricerca;
- 2) di essere a conoscenza del fatto che la versione elettronica della tesi dovrà altresì essere depositata a cura dell'Ateneo presso le Biblioteche Nazionali Centrali di Roma e Firenze dove sarà comunque consultabile su PC privi di periferiche; la tesi sarà inoltre consultabile in formato cartaceo presso l'Archivio Tesi di Ateneo;
- 3) di essere a conoscenza che allo scadere del dodicesimo mese a partire dalla data di conseguimento del titolo di dottore di ricerca la tesi sarà immessa in rete e comunicata al pubblico tramite servizio on line entro l'Archivio Istituzionale ad Accesso Aperto.

Specificare la motivazione:

- motivi di segretezza e/o di proprietà dei risultati e/o informazioni sensibili dell'Università Ca' Foscari di Venezia.
- motivi di segretezza e/o di proprietà dei risultati e informazioni di enti esterni o aziende private che hanno partecipato alla realizzazione del lavoro di ricerca relativo alla tesi di dottorato.
- dichiaro che la tesi di dottorato presenta elementi di innovazione per i quali è già stata attivata / si intende attivare la seguente procedura di tutela:

.....;


Altro (specificare):

EMBARGO RICHIESTO IN VISTA DELLA REVISIONE E
PUBBLICAZIONE DEL LAVORO

.....

A tal fine:

- dichiaro di aver consegnato la copia integrale della tesi in formato elettronico tramite auto-archiviazione (upload) nel sito dell'Università; la tesi in formato elettronico sarà caricata automaticamente nell'Archivio Istituzionale ad Accesso Aperto dell'Università Ca' Foscari, dove rimarrà non accessibile fino allo scadere dell'embargo, e verrà consegnata mediante procedura telematica per il deposito legale presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze;
- consegno la copia integrale della tesi in formato cartaceo presso la segreteria didattica del dipartimento di riferimento del corso di dottorato ai fini del deposito presso l'Archivio di Ateneo.

Data 07-12-2018 Firma 

La presente dichiarazione è sottoscritta dall'interessato in presenza del dipendente addetto, ovvero sottoscritta e inviata, unitamente a copia fotostatica non autenticata di un documento di identità del dichiarante, all'ufficio competente via fax, ovvero tramite un incaricato, oppure a mezzo posta.

Firma del dipendente addetto

Ai sensi dell'art. 13 del D.Lgs. n. 196/03 si informa che il titolare del trattamento dei dati forniti è l'Università Ca' Foscari - Venezia.

I dati sono acquisiti e trattati esclusivamente per l'espletamento delle finalità istituzionali d'Ateneo; l'eventuale rifiuto di fornire i propri dati personali potrebbe comportare il mancato espletamento degli adempimenti necessari e delle procedure amministrative di gestione delle carriere studenti. Sono comunque riconosciuti i diritti di cui all'art. 7 D. Lgs. n. 196/03.