

# IL MISTERO CHE RIVELATO CI DIVIDE E SOFFERTO CI UNISCE

STUDI PETTAZZONIANI

IN ONORE DI MARIO GANDINI

A CURA DI GIAN PIETRO BASELLO,  
PAOLO OGNIBENE E ANTONIO PANAINO



Mario GANDINI  
(foto di Fabio Fantuzzi – D&P, da *Altrepagine*, marzo 2011)

Supplemento speciale a

**S T R A D A  
M A E S T R A**

1959-2009

**Il mistero  
che rivelato ci divide  
e sofferto ci unisce**

Studi pettazzoniani in onore di  
Mario Gandini

A cura di

Gian Pietro BASELLO, Paolo OGNIBENE e Antonio PANAINO



Biblioteca Comunale "Giulio Cesare Croce"  
San Giovanni in Persiceto (Bologna)  
2012

## **Supplemento speciale a STRADA MAESTRA**

Quaderni della Biblioteca Comunale “G. C. Croce” di San Giovanni in Persiceto

### **COMITATO DI REDAZIONE**

Sonia Camprini (presidente), Anna Bastoni, Mario Gandini (direttore), Paolo Ognibene, Andrea Risi, Gloria Serrazanetti, Alberto Tampellini.

*La Direzione non s'intende impegnata dalle opinioni espresse in articoli e note firmati.*

Per informazioni e comunicazioni di carattere redazionale, libri per recensione, pubblicazioni in cambio, rivolgersi esclusivamente a:

Comitato di redazione di *Strada maestra*  
Biblioteca Comunale “G. C. Croce”  
Piazza Garibaldi, 7 (Palazzo SS. Salvatore)  
40017 – San Giovanni in Persiceto (Bologna)  
Tel. 051 6812965; 051 6812961; fax 051 827017  
E-mail [BiblioCroce@comunepersiceto.it](mailto:BiblioCroce@comunepersiceto.it)

Proprietà artistica e letteraria riservata alla Biblioteca Comunale “G. C. Croce” di San Giovanni in Persiceto.

*È vietata la riproduzione, anche parziale, degli scritti e delle illustrazioni senza citarne la fonte.*

Registr. n. 3372 del 28 novembre 1968 presso il Tribunale di Bologna.  
Direttore responsabile: Mario Gandini.

ISBN 9788857513539

Stampato da MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
*Sede operativa e amministrativa:*  
Via Risorgimento 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)  
*Telefono e fax:* +39 02 89403935  
*E-mail:* <[mimesised@tiscali.it](mailto:mimesised@tiscali.it)>  
*Catalogo e sito Internet:* <[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)>

## Sommario

<i>Sigle e abbreviazioni</i> .....	9
<i>Programma</i> .....	15
<i>Rassegna stampa</i> .....	19
<i>Album del convegno</i> .....	20
<i>Cimeli, ricordi, frammenti di una vita in mostra</i> .....	21
Renato MAZZUCA (Sindaco, Comune di Persiceto)	
<i>Saluto</i> .....	33
Wolfango HORN (Presidente dell'Istituzione per i servizi culturali "Cesare Zavattini", Comune di Persiceto)	
<i>Saluto</i> .....	35
Andrea FIORINI (Assessore con deleghe a politiche per l'infanzia, l'istruzione, la formazione e il lavoro, Comune di Persiceto)	
<i>Saluto</i> .....	37
Mario GANDINI (Direttore di <i>Strada maestra</i> e curatore del Fondo Pettazzoni, Biblioteca "G. C. Croce", Persiceto)	
<i>Saluto</i> .....	41
Dario M. COSI (Università di Bologna)	
<i>Saluto</i> .....	43
Sonia CAMPRINI (Assessore alla cultura, Comune di Persiceto)	
<i>Prefazione</i> .....	45
<i>Prefazione dei curatori</i> .....	47
<i>Bibliografia degli scritti di Mario Gandini</i> .....	53
<b>STUDI PETTAZZONIANI</b> .....	<b>79</b>
Domenico ACCORINTI (Pisa)	
« <i>In ansiosa attesa</i> »: <i>tra le righe del carteggio Pettazzoni–Rose</i> .....	81
Mustafa ALICI (Faculty of Theology, Erzincan University)	
<i>Hosting "Romano" in the Eastern Territories: Some Reflections on Pettazzonian     Studies in Turkey</i> .....	105
Paola Sofia BAGHINI (Università degli Studi di Verona)	
<i>Il carteggio Buonaiuti–Pettazzoni</i> .....	139
Gian Pietro BASELLO (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")	
<i>L'uomo e il divino nell'antico Elam</i> .....	143
Giovanni CASADIO (Università degli Studi di Salerno)	
<i>Raffaele Pettazzoni ieri, oggi, domani: la formazione di uno storico delle religioni e il     suo lascito intellettuale</i> .....	221

## Sommario

Giovanni CATTI (Bologna)	
<i>Una scuola senza confini</i> .....	241
Mario GANDINI (Biblioteca Comunale “G. C. Croce”, Persiceto)	
<i>Il Fondo Pettazzoni della Biblioteca Comunale “G. C. Croce” di San Giovanni in Persiceto</i> .....	245
Felice ISRAEL (Università degli Studi di Genova)	
<i>La coerente continuità tra attività scientifica e opera civile di Raffaele Pettazzoni</i> . 249	
Alberto LATORRE (Università degli Studi di Verona)	
<i>Il carteggio Zolli–Pettazzoni della biblioteca comunale “G. C. Croce” (Fondo Pettazzoni). Zolli interlocutore ebreo di Pettazzoni nell’elaborazione del secondo volume de La confessione dei peccati: la funzione del capro per ‘Azazel (Lv 16)</i> .....	317
Riccardo NANINI (Hannover)	
<i>«Cette connaissance plus profonde, ce n’est pas à l’histoire des religions que nous pouvons la demander...»</i> . <i>La fenomenologia della religione di Gerardus van der Leeuw e la «scienza integrale delle religioni» pettazzoniana</i> .....	341
Paolo OGNIBENE (Università di Bologna)	
<i>Gli Sciti negli scritti di Raffaele Pettazzoni</i> .....	359
Antonio PANAINO (Università di Bologna)	
<i>I Magi secondo G. Messina e H. Lommel nella riflessione critica di R. Pettazzoni. Nota in margine ad un’antica discussione</i> .....	365
Carlo PRANDI (Fondazione “Bruno Kessler”, Trento)	
<i>Raffaele Pettazzoni tra storicismo e fenomenologia: derive ideologiche</i> .....	387
Simone RAMBALDI (Università di Bologna)	
<i>Da allievo della Scuola italiana di archeologia a ispettore museale: gli interessi archeologici di Raffaele Pettazzoni</i> .....	399
Gianroberto SCARCIA (Università Ca’ Foscari di Venezia)	
<i>Un fugace ma tenace ricordo</i> .....	419
Gloria SERRAZANETTI (Biblioteca Comunale “G. C. Croce”, Persiceto)	
<i>Per un primo censimento dei fondi bibliografico-documentari sulla Storia delle religioni e materie affini</i> .....	433
Valerio Salvatore SEVERINO (Sapienza Università di Roma)	
<i>Note e riflessioni sull’edizione brelichiana de Gli ultimi appunti</i> .....	497
Natale SPINETO (Università degli Studi di Torino)	
<i>Raffaele Pettazzoni e Luigi Salvatorelli. Corrispondenze</i> .....	507
Alberto TAMPELLINI (Biblioteca Comunale “G. C. Croce”, Persiceto)	
<i>Aspetti comparativi di epatoscopia babilonese ed etrusca</i> .....	517

## Sigle e abbreviazioni

a.	anno, annata
a.acc.	anno accademico
a.sc.	anno scolastico
Acc.	Accademia
Ad.sol.	Adunanza solenne
ADESSPI	Associazione di difesa e di sviluppo della scuola pubblica in Italia
ADSN	Associazione per la difesa della scuola nazionale
AIAP	Associazione internazionale affratellamento popoli
ALRI	Associazione per la libertà religiosa in Italia
AM	Atti e Memorie
app.	appendice
ARW	Archiv für Religionswissenschaft (Leipzig)
ASPROMORE	Associazione per il progresso morale e religioso
BU	Bollettino ufficiale
cap.	capitolo
capp.	capitoli
cfr.	confronta
chap.	chapitre
CIAP	Commission internationale des arts populaires
CIPSH	Conseil international de la philosophie et des sciences humaines
CISA	Centro italiano di studi americani
CISH	Comité international des sciences historiques
Cl.sc.mor.	Classe di scienze morali
CNIAP	Comitato nazionale italiano per le arti popolari
cpv.	capoverso
c.s.	come sopra
DC	Democrazia cristiana
ediz.	edizione
EI	<i>Enciclopedia Italiana</i> , Milano – Roma, 1929-
EJ	<i>Encyclopaedia Judaica</i> , Jerusalem, 1971-
Essays	R. Pettazzoni, <i>Essays on the History of Religions</i> , Leiden, 1954

## Sigle e abbreviazioni

fasc.	fascicolo
FRP	Fondo Raffaele Pettazzoni, Biblioteca Comunale “G. C. Croce”, San Giovanni in Persiceto
f.sc.	foglio sciolto
f.t.	fuori testo
GDE	<i>Grande dizionario enciclopedico</i> , Torino, 1933-
H.	Heft
hgg.	herausgegeben
IAHR	International Association for the History of Religions
IASHR	International Association for the Study of History of Religions
ICS	<i>L'Italia che scrive</i> , Roma
IsMEO	Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente
LIMC	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i> , Zürich – München – Düsseldorf), 1981-
MB 1883-1905	Mario Gandini, <i>Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Materiali per una biografia</i> , I, “Raffaele Pettazzoni dalla nascita alla laurea (1883-1905)”, <i>Strada maestra</i> , 27 (2° sem. 1989), 1-165
MB 1883-1905bis	Mario Gandini, <i>Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Materiali per una biografia</i> , I bis, “Raffaele Pettazzoni dalla nascita alla laurea (1883-1905). Aggiunte e correzioni”, <i>Strada maestra</i> , 31 (2° sem. 1991), 217-225
MB 1905-1907	Mario Gandini, <i>Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Materiali per una biografia</i> , II, “Raffaele Pettazzoni autodidatta nello studio della storia delle religioni e alunno della Scuola italiana di archeologia (1905-1907)”, <i>Strada maestra</i> , 32 (1° sem. 1992), 119-247
MB 1907-1909	Mario Gandini, <i>Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Materiali per una biografia</i> , III, “Raffaele Pettazzoni da alunno della Scuola archeologica a professore supplente nel “Minghetti” di Bologna (1907-1909)”, <i>Strada maestra</i> , 33 (2° sem. 1992), 129-223
MB 1909-1911	Mario Gandini, <i>Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Materiali per una biografia</i> , IV, “Raffaele Pettazzoni dall’archeologia all’etnologia (1909-1911)”, <i>Strada maestra</i> , 34 (1° sem. 1993), 95-227



## Sigle e abbreviazioni

- MB 1912 Mario Gandini, *Raffaele Pettazzoni (1883-1959)*. *Materiali per una biografia*, V, “Raffaele Pettazzoni nell’anno cruciale 1912, 36-37 (1994)”, *Strada maestra*, 177-298
- MB 1913-1914 Mario Gandini, *Raffaele Pettazzoni (1883-1959)*. *Materiali per una biografia*, VI, “Raffaele Pettazzoni dalla libera docenza nell’Università di Roma all’incarico nell’Ateneo bolognese (1913-1914)”, *Strada maestra*, 40 (1° sem. 1996), 63-205
- MB 1914-1918 Mario Gandini, *Raffaele Pettazzoni (1883-1959)*. *Materiali per una biografia*, VII, “Raffaele Pettazzoni negli anni della prima guerra mondiale (1914-1918)”, *Strada maestra*, 43 (2° sem. 1997), 65-173
- MB 1919-1922 Mario Gandini, *Raffaele Pettazzoni (1883-1959)*. *Materiali per una biografia*, VIII, “Raffaele Pettazzoni nel primo dopoguerra (1919-1922)”, *Strada maestra*, 44 (1° sem. 1998), 97-214
- MB 1922-1923 Mario Gandini, *Raffaele Pettazzoni (1883-1959)*. *Materiali per una biografia*, IX, “Raffaele Pettazzoni dall’incarico bolognese alla cattedra romana (1922-1923)”, *Strada maestra*, 45 (2° sem. 1998), 157-241
- MB 1924-1925 Mario Gandini, *Raffaele Pettazzoni (1883-1959)*. *Materiali per una biografia*, X, “Raffaele Pettazzoni negli anni del noviziato universitario romano (1924-1925)”, *Strada maestra*, 46 (1° sem. 1999), 77-223
- MB 1926-1927 Mario Gandini, *Raffaele Pettazzoni (1883-1959)*. *Materiali per una biografia*, XI, “Raffaele Pettazzoni negli anni 1926-1927”, *Strada maestra*, 47 (2° sem. 1999), 95-226
- MB 1928-1929 Mario Gandini, *Raffaele Pettazzoni (1883-1959)*. *Materiali per una biografia*, XII, “Raffaele Pettazzoni negli anni 1928-1929”, *Strada maestra*, 48 (1° sem. 2000), 81-249
- MB 1930 Mario Gandini, *Raffaele Pettazzoni (1883-1959)*. *Materiali per una biografia*, XIII, “Raffaele Pettazzoni intorno al 1930”, *Strada maestra*, 49 (2° sem. 2000), 141-254
- MB 1931-1933 Mario Gandini, *Raffaele Pettazzoni (1883-1959)*. *Materiali per una biografia*, XIV, “Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo (1931-1933)”, *Strada maestra*, 50 (1° sem. 2001), 19-183

## Sigle e abbreviazioni

- MB 1934-1935 Mario Gandini, *Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Materiali per una biografia*, XV, "Raffaele Pettazzoni dal gennaio 1934 all'estate 1935", *Strada maestra*, 51 (2° sem. 2001), 81-212
- MB 1935 Mario Gandini, *Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Materiali per una biografia*, XVI, "Raffaele Pettazzoni intorno al 1935", *Strada maestra*, 52 (1° sem. 2002), 99-268
- MB 1937-1938 Mario Gandini, *Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Materiali per una biografia*, XVII, "Raffaele Pettazzoni negli anni 1937-1938", *Strada maestra*, 54 (1° sem. 2003), 53-232
- MB 1939-1940 Mario Gandini, *Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Materiali per una biografia*, XVIII, "Raffaele Pettazzoni negli anni 1939-1940", *Strada maestra*, 55 (2° sem. 2003), 121-271
- MB 1940-1943 Mario Gandini, *Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Materiali per una biografia*, XIX, "Raffaele Pettazzoni nei primi anni Quaranta", *Strada maestra*, 56 (1° sem. 2004), 93-279
- MB 1943-1946 Mario Gandini, *Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Materiali per una biografia*, XX, "Raffaele Pettazzoni dall'estate 1943 alla primavera 1946", *Strada maestra*, 57 (2° sem. 2004), 21-199
- MB 1946-1948 Mario Gandini, *Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Materiali per una biografia*, XXI, "Raffaele Pettazzoni dall'estate 1946 all'inverno 1947-48", *Strada maestra*, 58 (1° sem. 2005), 53-250
- MB 1948 Mario Gandini, *Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Materiali per una biografia*, XXII, "Raffaele Pettazzoni nel 1948", *Strada maestra*, 59 (2° sem. 2005), 51-207
- MB 1949-1950 Mario Gandini, *Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Materiali per una biografia*, XXIII, "Raffaele Pettazzoni negli anni 1949-1950", *Strada maestra*, 60 (1° sem. 2006), 19-237
- MB 1951 Mario Gandini, *Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Materiali per una biografia*, XXIV, "Raffaele Pettazzoni intorno al 1951", *Strada maestra*, 61 (2° sem. 2006), 55-246

## Sigle e abbreviazioni

MB 1952-1953	Mario Gandini, <i>Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Materiali per una biografia</i> , XXV, “Raffaele Pettazzoni negli anni 1952-1953”, <i>Strada maestra</i> , 62 (1° sem. 2007), 1-191
MB 1954-1955	Mario Gandini, <i>Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Materiali per una biografia</i> , XXVI, “Raffaele Pettazzoni negli anni 1954-1955”, <i>Strada maestra</i> , 63 (2° sem. 2007), 1-241
MB 1956-1957	Mario Gandini, <i>Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Materiali per una biografia</i> , XXVII, “Raffaele Pettazzoni negli anni 1956-1957”, <i>Strada maestra</i> , 64 (1° sem. 2008), 1-247
MB 1958-1959	Mario Gandini, <i>Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Materiali per una biografia</i> , XXVIII, “Raffaele Pettazzoni negli anni 1958-1959”, <i>Strada maestra</i> , 65 (2° sem. 2008), 1-230
MB Indici	Mario Gandini, <i>Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Materiali per una biografia. Indice generale – Indice dei nomi di persona. Bibliografia degli scritti</i> = <i>Strada maestra</i> , 66 (1° sem. 2009)
Mem.	Memorie
MPI	Ministero della pubblica istruzione
ms.	manoscritto
mss.	manoscritti
n	nota
n.	numero
n.ed.	nuova edizione
n.n.	non numerata/e
n.s.	nuova serie
n.u.	numero unico
op.cit.	opera citata
OND	Opera Nazionale Dopolavoro
p.	padre
p.	pagina/e
pp.	pagine
PNF	Partito nazionale fascista
pseud.	pseudonimo
PSI	Partito socialista italiano
PSIUP	Partito socialista italiano di unità proletaria
pt.	parte, parti

## Sigle e abbreviazioni

R.	Regio/a
R.Acc.It.	Reale Accademia d'Italia
RAI	Radio audizioni italiane
RAI-TV	Radiotelevisione italiana
Rd	<i>Rendiconti. Classe di (o delle) scienze morali, storiche e filologiche</i>
RdA	<i>Rivista di Antropologia</i> (Roma)
rec.	recensione
rev.	reverendo
RGG	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> , Tübingen, 1927-
RHR	<i>Revue de l'histoire des religions</i> , Paris
rist.	ristampa, ristampato/a
Saggi	R. Pettazzoni, <i>Saggi di storia delle religioni e di mitologia</i> , Roma, 1946
“Scientia”	“ <i>Scientia</i> ” (Rivista di scienza). Organo internazionale [...] (Bologna)
SE	<i>Studi Etruschi</i> , Firenze
sem.	semestre
SIPS	Società italiana per il progresso delle scienze
SM	<i>Strada maestra</i> . Quaderni della Biblioteca comunale “G. C.Croce” di San Giovanni in Persiceto
SMSR	<i>Studi e materiali di storia delle religioni</i> , Roma, poi Bologna, poi Roma
s.n.t.	senza note tipografiche
SSR	Società italiana di storia delle religioni
st.	stampa, stampato/a
Suppl.	Supplemento
trad.	traduzione
UNUCI	Unione nazionale ufficiali in congedo d'Italia
Utet	Unione tipografico-editrice torinese
v.	vedi
vol.	volume
voll.	volumi

Gian Pietro BASELLO  
(Università  
“L’Orientale”, Napoli)

Paolo OGNIBENE  
(Università di Bologna)

Antonio PANAINO  
(Università di Bologna)

## Prefazione dei curatori

**N**el lo stendere questa prefazione, il nostro pensiero va alla sala del Consiglio comunale di San Giovanni in Persiceto nei giorni del Convegno *Pettazzoni e la Storia delle Religioni*, sala affollata di studiosi, autorità civili e religiose, persone interessate, persicetani curiosi e giovani studenti. Questo pubblico sarebbe stato apprezzato da Raffaele Pettazzoni che mai avrebbe voluto che la disciplina da lui fondata in Italia, la Storia delle Religioni, rimanesse confinata alle aule universitarie. Basti qui ricordare gli scritti di Pettazzoni oculatamente raccolti da Mario Gandini in *Religione e società* (1966) per richiamare le energie che egli impegnò affinché lo studio delle religioni avesse ricadute tangibili nella vita civile dell’Italia e in quella personale di ogni cittadino. Questi scritti sono oggi forse più attuali di allora, in un’Europa in cui il contatto con religioni “altre” fa ormai parte dell’esperienza quotidiana di molti, e non solo con le più note tradizioni monoteistiche cui la nostra società accorda tuttora una certa preminenza.

I contributi che si susseguono nelle pagine di questo volume rendono ragione dell’opera e della personalità di uno studioso che rappresenta una delle vette della cultura europea del Novecento. In particolare, il contributo di Prandi discute le basi teoriche dello studio delle religioni nel pensiero dello studioso persicetano, toccando questioni ineludibili nella vita di ogni uomo; Casadio e Catti si soffermano sull’eredità della sua scuola, mentre Alici discute l’influenza di Pettazzoni e la diffusione delle sue opere, largamente tradotte in turco, in uno stato laico a cavallo tra Europa e Asia come la Turchia. Non abbiamo dunque altro da aggiungere se non ringraziare coloro (e le istituzioni in cui essi operano) che hanno reso possibile l’incontro di persone così diverse in quella sala e, ora, la distillazione di una parte di quell’incontro in un libro che incontrerà, in una sua propria vita che oltrepasserà la nostra, molte altre persone nei luoghi più impensati e in contesti sociali che non azzardiamo neppure a immaginare.

Ringraziamo innanzitutto Mario Gandini, difensore e promotore del Fondo Pettazzoni. Abbiamo sempre più bisogno di persone come Gandini, che sappiano valorizzare il patrimonio scientifico-culturale loro affidato, facendone comprendere l’importanza e rafforzando in chi si trovi a possedere eredità simili un maggior senso di responsabilità sia in termini di conservazione sia in termini di valorizzazione. Quanti giovani studenti e ricercatori hanno preparato la tesi o scritto un saggio consultando il Fondo Pettazzoni, con il privilegio di lavorare

su materiali inediti di primaria importanza. Capita ancora che i “nemici” degli studiosi siano proprio i curatori e i direttori delle biblioteche che finiscono col “nascondere” i documenti per preservarli da tutto e da tutti, a volte nella vana attesa di studiarli di persona, senza così rendersi conto che lo scopo della conservazione è la fruizione e fruire significa mantenere vivo un bene usandolo e facendolo conoscere agli altri. Il Fondo Pettazzoni è stato invece sempre accessibile, anche nel corso della catalogazione, operazione che ora aggiunge nuove possibilità di avvicinamento e scoperta (si veda il contributo di Gandini proprio in questo stesso volume). Siamo sicuri di interpretare il sentimento dei colleghi che sono venuti a San Giovanni in Persiceto da tutto il mondo, e anche di coloro che avrebbero voluto essere presenti, nel ringraziare Gandini per il lavoro straordinario che è stato condotto negli anni e per l’opportunità che tutti noi abbiamo di poter condurre ricerche originali grazie ai documenti e ai carteggi (si vedano qui gli studi su quelli di Rose, Buonaiuti, Zolli, van der Leeuw e Salvatorelli per mano di Accorinti, Baghini, Latorre, Nanini e Spineto) del Fondo Pettazzoni.

A quest’opera parallela di conservazione e fruizione ha contribuito in modo determinante Gloria Serrazanetti, responsabile della Biblioteca Comunale “G. C. Croce” di Persiceto, che ha sempre riconosciuto il valore del Fondo conservato presso l’istituzione che dirige, agendo in prima persona per ottenere risorse e per portare a termine l’opera di catalogazione di migliaia di singoli fogli, appunti, lettere, spesso manoscritte, ed estratti. Ci è grato ricordare qui anche i collaboratori della Biblioteca che hanno prestato con efficienza e gentilezza il loro servizio in tutte le fasi della realizzazione pratica del Convegno.

Il Convegno ha accomunato due amministrazioni comunali di Persiceto. Nel Sindaco che ha dialogato con i partecipanti abbiamo ritrovato la stessa attenzione e disponibilità che incontrammo tre anni prima nel suo predecessore, quando discutemmo per la prima volta le iniziative da intraprendere insieme. È un lungo percorso quello che stiamo compiendo in Italia per capire che la cultura, oggi declinata addirittura in “festival” di livello nazionale, non può e non deve più essere una voce passiva del bilancio pubblico, ma una risorsa attiva, che può sostenersi da sola attraverso iniziative mirate e aperte, se affiancata e fortemente voluta dalle istituzioni. Non dobbiamo più tollerare che la cultura sia un’*optional* per i momenti di benessere, da accantonare alle prime avvisaglie di una crisi economica. Sono proprio i momenti di crisi a richiedere nuove conoscenze, nuove iniziative e nuove idee che possano stimolare giovani e adulti a superare i problemi della situazione contingente maturando nuove prospettive su quanto sembra irrimediabilmente perduto. Ai sindaci Paola Marani e Renato Mazzuca, ai loro collaboratori nelle amministrazioni passata e presente e in particolare a Wolfango Horn, instancabile animatore culturale e scrittore e ricercatore egli stesso, va quindi il nostro apprezzamento e la nostra riconoscenza.

Desideriamo ringraziare la Fondazione del Monte di Bologna e Ravenna ed il suo presidente, il prof. Marco Cammelli, nonché il Grande Oriente d’Italia – Palazzo Giustiniani, nella persona del Gran Maestro Gustavo Raffi per la disponibilità e prontezza con cui hanno offerto il loro sostegno finanziario per la

stampa degli Atti. Come ricorda Felice Israel nel suo contributo a questo volume, all'obbedienza massonica Pettazzoni aderì per un breve periodo di vita. L'avv. Raffi ha accompagnato l'accoglimento delle nostre richieste sottolineando l'importanza della figura di Pettazzoni come uomo laico di grande apertura e tolleranza, a difesa di ogni culto e tradizione religiosa, pur nella ferma fede della laicità dello Stato e della trasparenza delle istituzioni civili.

L'Università di Bologna era presente al Convegno attraverso due Facoltà: la Facoltà di Lettere e Filosofia e quella di Conservazione dei Beni Culturali. La prima è la sede dei corsi di Storia delle Religioni, insegnati da studiosi come Dario Cosi e Angela Maria Mazzanti, dove si affronta sia lo studio delle religioni in quanto dato condiviso da tante società umane sia quello di singoli ambiti religiosi (maturando, ad esempio, contributi come quello di Tampellini in questo volume). La seconda è il luogo dove si insegnano le professionalità necessarie a curare insieme documentari come il Fondo Pettazzoni, un bene culturale dove libri, appunti e carteggi rappresentano monumenti non meno importanti di palazzi e chiese. Inoltre, come ricorda il contributo di Rambaldi, Pettazzoni fu in gioventù allievo della Scuola italiana di archeologia e ispettore museale.

All'apertura del Convegno abbiamo avuto il piacere di portare i saluti di Gherardo Gnoli, allora Presidente della Società Italiana di Storia delle Religioni, scomparso nei primi mesi di quest'anno (2012). Gnoli aveva sostenuto e caldeggiato il Convegno da cui lo tennero lontano ragioni di salute, le stesse che gli impedirono di partecipare anche al grande convegno della Società che si tenne a Messina. Ricordiamo che Gnoli fu, tra l'altro, il primo a ricevere il Premio Pettazzoni dell'Accademia dei Lincei<sup>1</sup>. Ci ha lasciato nel corso del 2012 anche Giorgio Renato Franci, indianista dell'Università di Bologna, che portò al Convegno il ricordo di un incontro personale con Pettazzoni (la memoria di un altro incontro con lo studioso persicetano è raccontata da Scarcia in questo volume).

Con piacere ricordiamo la presenza al Convegno di studiosi della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna, l'islamista Davide Righi e lo specialista in religioni e filosofie indiane Cesare Rizzi, che ben rappresenta il genio di Pettazzoni condividendo con lui non solo parte degli interessi scientifici ma anche la città natale.

Studiosi stranieri come Michael Stausberg (Università di Bergen, Norvegia), Mustafa Alici (Università di Erzincan, Turchia) ed Eugen Ciurtin (Istituto per la Storia delle Religioni, Bucarest) hanno partecipato attivamente a tutte le sessioni del Convegno, sancendone la rilevanza internazionale.

Tra i partecipanti ricordiamo e ringraziamo Nicola Gasbarro (Università di Udine) che ha contribuito alla riuscita del Convegno con numerosi e ponderati interventi nelle varie discussioni.

\* \* \*

---

<sup>1</sup> Si veda M. Gandini, "Presenza di Pettazzoni", *Strada maestra*, 3 (1970), 1-69, qui 5 e 27, nota 21.

Il Convegno è stato preceduto e inserito nel contesto di una Summer School dell'Università di Bologna, un'iniziativa didattica pensata come preludio e introduzione al Convegno vero e proprio e rivolta agli studenti interessati, dando anche la possibilità di avere un contatto fisico con il Fondo Pettazzoni. La Summer School ha voluto riproporre anche l'attenzione che Pettazzoni rivolse alla didattica. Gli elaborati appunti dei suoi corsi, conservati nella Biblioteca "G. C. Croce", testimoniano che egli non considerava gli studenti come una distrazione dalla ricerca più raffinata ma uno stimolo e una risorsa per il futuro.

A una sessione del Convegno hanno partecipato alcune classi dell'Istituto Statale di Istruzione Superiore "Archimede". Ringraziamo la professoressa Lucia Ronzani per aver accolto il nostro invito e per aver seguito i suoi allievi in questo assaggio di mondo universitario. Gli studenti hanno potuto incontrare Pettazzoni anche attraverso la mostra *Cimeli, ricordi, frammenti di una vita*, allestita nell'atrio della Sala del consiglio. Grazie al dirigente Giuseppe Riccardi per aver seguito l'organizzazione e la realizzazione del Convegno con entusiasmo e partecipazione.

Alla Summer School e al Convegno hanno partecipato agenti, funzionari e ufficiali dell'Arma dei Carabinieri, iscritti alla Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali, a dimostrazione che lo studio delle religioni e delle civiltà orientali non è da relegare nel passato, ma è il presente con cui conviviamo oggi nelle nostre città multietniche e, soprattutto, che i nostri militari possono incontrare nel corso di rischiose missioni all'estero. In questi contesti, la conoscenza di usi e costumi o la capacità di riconoscere e rispettare un luogo sacro possono fare la differenza in termini di incontro e collaborazione, se non addirittura di risparmio di vite umane. I docenti di Storia delle Religioni e di discipline orientalistiche sono onorati di fornire strumenti di lavoro culturali e linguistici ai cittadini italiani in divisa, impegnati in patria e all'estero.

Ringraziamo infine Fabio Manganeli per la cura e il mantenimento del sito Internet <[www.raffaelepettazzoni.it](http://www.raffaelepettazzoni.it)> dove il Comune ha messo a disposizione materiale bibliografico e fotografico su Pettazzoni, incluse le varie puntate dei *Materiali per una biografia* di Gandini.

\* \* \*

Il lettore che si avventurerà in queste pagine troverà non un solo Raffaele Pettazzoni, ma molti, tante sono le prospettive e gli approcci alla sua ricca figura. Questa molteplicità non spaventi, ma sia un invito al confronto e alla continua ricerca della conoscenza: dalle sedi accademiche, confronto e ricerca possono e devono trasferirsi in ogni aspetto della vita sociale. La straordinaria sintesi che Pettazzoni racchiuse nelle parole "Il mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce" (parole che G. Levi della Vida fece apporre sulla sua lapide nel cimitero di Persiceto),<sup>2</sup> possano essere riferite non solo alla religione ma a ogni aspet-

<sup>2</sup> Dalla conclusione del discorso letto da Raffaele Pettazzoni all'adunanza solenne dell'Accademia Nazionale dei Lincei il 3 giugno 1959, pochi mesi prima della morte avvenuta l'8 dicembre 1959. Il discorso è ristampato con il titolo "Oriente e Occidente. Tradizioni antiche e prospettive nuove", in *Religione e società*, Mario Gandini (cura),



to della vita civile: tutto ciò che è presentato come verità incontestabile, lungi dall'unire in una passiva accoglienza, allontana, mentre ciò che viene vissuto nella propria persona, quando condiviso, accomuna.

L'ultimo pensiero è ancora rivolto allo studioso cui sono dedicati, per volere unanime dei partecipanti del Convegno al momento di accomiarsi, questi studi e che ha ricordato il cinquantenario della morte di Pettazzoni concludendo la sua grande opera di biografo con il volume di indici e bibliografia stampato nel 2009 come numero monografico di *Strada maestra*, rivista che ha accompagnato tanti persicetani e studiosi di tutto il mondo a conoscere meglio Pettazzoni e la sua città natale.

---

Bologna, 1966. Per il contesto storico del discorso, si veda MB 1958-1959, pp. 195-196. Sulla tomba di Pettazzoni, si veda Gandini, "Presenza di Pettazzoni", loc.cit., 20-21, nota 4.

**STUDI  
PETTAZZONIANI**

Gian Pietro BASELLO  
(Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”)

## L’uomo e il divino nell’antico Elam\*

Tutta la vita, quotidiana, è dominata dal mistero, ogni atto umano non si sa come avrà esito! ... C’è sempre un’incognita, e questo è il lievito della religione<sup>1</sup>.

Così annotava a mano Raffaele Pettazzoni il 28 aprile 1959 (Fig. 1), pochi mesi prima di morire. L’incontro con questo e altri scritti di Pettazzoni, avvenuto in occasione del cinquantenario della morte, ha dato forma alle seguenti riflessioni su cosa intendiamo con ‘religione’ in relazione all’antico Elam e alla Mesopotamia. All’origine c’è il disagio nell’utilizzare questo termine per fare riferimento a una serie di fenomeni, lontani da noi nel

---

\* Salvo dove diversamente indicato, i testi cuneiformi sono stati controllati dall’autore sugli esemplari originali (si vedano i dettagli nella sezione ‘Sigle’) e le traduzioni sono dell’autore.

Le iscrizioni reali achemenidi sono indicate secondo le sigle e la suddivisione in paragrafi adottate in Schmitt 2009. In mancanza di edizioni comprensive aggiornate, si veda Schmitt 2009: 7-32 anche per la bibliografia delle iscrizioni reali achemenidi in elamico e babilonese. Si noti che la suddivisione in paragrafi dei testi antico-persiani è applicata anche ai corrispondenti passi in elamico e babilonese per comodità di riferimento.

Per la trascrizione dell’antico persiano si segue Schmitt 2009. Per la trascrizione dell’elamico si propone, a titolo sperimentale, quella elaborata dall’autore di cui si darà ragione in una prossima pubblicazione (si veda intanto Basello 2006: 27); obiettivo di tale trascrizione non è tanto la ricostruzione di un’ipotetica pronuncia, quanto l’individuazione dei singoli fonemi (al di là del loro effettivo valore fonetico) e l’unificazione delle diverse grafie di una stessa parola o base, conseguenza di una scrittura ridondante e a ortografia variabile come quella cuneiforme. Le parentesi quadre indicano testo danneggiato ed eventualmente ricostruito; le parentesi graffe racchiudono testo oggi danneggiato e ricostruito sulla base di precedenti edizioni che lo riportano come leggibile.

Il quadro cronologico di riferimento è dato dalla cronologia ultra-corta (Gasche & al. 1998 e 1998a; si usi la pratica tavola 1 in Steve & al. 2002-2003: 378-386). Al di là dei singoli problemi, la cronologia ultra-corta è stata scelta per la coerenza e l’attenzione metodologica della proposta.

Eventuali aggiornamenti e correzioni saranno pubblicati sul sito <www.elamit.net>.

<sup>1</sup> Pettazzoni in MB 1958-1959 (= Gandini 2008): 185. L’uso del termine ‘mistero’, qui e nel prosieguo del testo, va inteso in senso diverso da espressioni come ‘culti misterici’ o ‘religioni di mistero’ (pure usate da Pettazzoni, ad esempio in Pettazzoni 1937 o 1952).

tempo e nello spazio, che si trovano raggruppati sotto questa etichetta, talvolta al plurale, nei titoli di sintesi e manuali sul Vicino Oriente antico<sup>2</sup>.

In Italia, il concetto di religione è appreso gradualmente con il cristianesimo ed è usato spesso solo in riferimento alle “grandi” religioni monoteistiche, quasi che un riconoscimento ufficiale (come nel caso delle religioni – ovvero delle relative istituzioni – che possono ricevere l’8 per mille della dichiarazione dei redditi) o comunque *de facto* (dato da una presenza visibile) sia una componente del concetto comune di religione. Ciò permette di tracciare in modo abbastanza netto il confine con le sette, ovvero con il disagio della molteplicità di qualcosa che per molti è unico ed esclusivo, disagio che si giustifica in genere con l’attribuire pratiche abominevoli e mancanza di tradizione alle credenze degli altri.

Per chi vive il presente, ovvero il punto momentaneamente terminale di infinite catene di causalità intrecciate, è inevitabile guardare al passato, irrimediabilmente esterno come l’altrove, secondo modelli universali di evoluzione che comportano implicitamente un giudizio di arretratezza e inferiorità su quanto ci ha preceduto, alla pari di ciò che è lontano dal qui e ora egocentricamente definito. Un portato di simili modelli è, ad esempio, l’uso di chiamare paganesimo il politeismo classico o superstizione tutto ciò che non è scientificamente fondato<sup>3</sup>. Un’impostazione di questo tipo ha scarso valore epistemologico<sup>4</sup> perché non aiuta a capire come tante generazioni di persone abbiano potuto o possano tuttora venerare certi dèi e, soprattutto, identificarsi come comunità attraverso di essi.

Lo studio delle religioni antiche è stato particolarmente ostacolato da questa prospettiva evolucionistica, non potendo reggere il confronto (soprattutto per la minor documentazione in nostro possesso) con l’etica, la ricca teologia e la millenaria tradizione del cristianesimo. Se fossero vitali ancora oggi, le religioni del Vicino Oriente antico sarebbero forse etichettate come primitive o settarie. La collocazione nel passato e il distacco che ne consegue sospendono fortunatamente un giudizio esplicito; tuttavia il solo fatto di chiedersi se, ad esempio, i greci crederono ai loro miti, implica una sorta di “creduloneria” degli antichi a cui bisogna rispondere insieme a Paul Veyne: sì, come noi crediamo ai nostri<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Manuali sintetici: ad esempio Xella 2007 (*Religione e religioni in Siria-Palestina*) e Mander 2009 (*La religione dell'antica Mesopotamia*). Voci di enciclopedia o sezioni di libri: ad esempio Vallat 1998 (“Elamite Religion”), Von Soden 1989: 189-218 (“Religione e magia”). Si confronti Garbini 1976 (“La religiosità e il culto”) nell’opera enciclopedica *L'alba della civiltà*.

<sup>3</sup> L’odierna apologetica cattolica si contrappone spesso a un ‘nuovo paganesimo’ (si veda ad esempio Cláudio Hummes, “Di fronte a un nuovo paganesimo”, *L'osservatore romano*, 16 febbraio 2011). Si pensi, per contrasto, alla rivalutazione del paganesimo proposta da Augé (2008).

<sup>4</sup> In Renfrew 1994: 47 sarebbe definita come ‘culturally encapsulated’.

<sup>5</sup> Veyne 2005.

Il punto è definire cosa si intende per religione o, nel caso di Veyne, mito, due ambiti che sembrano essere strettamente legati nel discorso moderno sull'antichità. La continuità d'uso della parola 'mito' attraverso i secoli è forse più ostacolo che aiuto: non dobbiamo mettere a confronto i miti greci e i nostri (che, almeno in parte, sono quelli classici cristallizzati), bensì identificare gli equivalenti funzionali moderni dei miti greci.

Incidentalmente, dovremmo chiederci quanto le nostre categorie descrittive di una civiltà, ovvero storia (evenemenziale e politica), economia, società, religione, cultura e arte, abbiano valore universale e possano essere applicate alla percezione della realtà dell'antico uomo mesopotamico. Ad esempio, non esitiamo a classificare come sport molte abitudini ed eventi del presente (anche di grande impatto economico), mentre raramente si affronta il tema degli sport nel Vicino Oriente antico, ovvero delle espressioni di vita sociale e comunitaria che per l'uomo mesopotamico svolgevano la funzione dei nostri sport<sup>6</sup>.

In alcuni casi la pervasività dell'interpretazione religiosa a proposito dei fenomeni del mondo antico può sembrare eccessiva, tanto che Giovanni Garbini ritenne necessario aprire la sua sintesi sulla religiosità mesopotamica con le seguenti parole, oggi forse ancor più valide e attuali:

Se bastasse, per affermare la preminenza assoluta della religione in un dato ambiente, osservare che gli edifici religiosi sono quelli architettonicamente più importanti di una città, che le arti figurative esprimono quasi sempre soggetti o atteggiamenti religiosi, che i testi ufficiali sono per lo più attinenti alla religione, che il sovrano presenta intime connessioni con la religione e che magari viene divinizzato, allora potremmo tranquillamente affermare che l'Italia centrale fino alla metà del secolo scorso [= l'Ottocento] era ancor più «religiosa» della Mesopotamia del III millennio a.C. Purtroppo la Mesopotamia non aveva un Giuseppe Gioachino Belli che ci facesse conoscere la «religione» del popolo, né libere elezioni politiche che di questo ci manifestassero gli orientamenti sociali<sup>7</sup>.

Ad esempio, le famose cacce dei rilievi neo-assiri sono state interpretate come atti mitico-rituali mentre sarebbe più semplice considerarle come esclusivi passatempi sportivi; similmente, molti testi letterari sono considerati mitico-religiosi quando potrebbero essere semplicemente romanzi. Ciononostante, l'interpretazione religiosa è giustificata da riferimenti al mondo del divino e

---

<sup>6</sup> Si potrebbe obiettare che gli uomini mesopotamici non praticavano sport in quanto privilegio di società che non devono lottare a tempo pieno per la loro sopravvivenza. Tuttavia anche nelle società mesopotamiche c'erano surplus e quindi privilegiati che potevano disporre del tempo libero necessario, avendo garantito il loro sostentamento quotidiano da altre risorse. Inoltre, allora come oggi, c'erano occasioni pubbliche come feste e celebrazioni in cui attrazioni "sportive" costituivano sicuramente occasioni di spettacolo e guadagno. Il mondo elamita ci ha restituito un'immagine straordinaria di eventi ludici nella complessa raffigurazione del piatto ritrovato in una tomba a camera nei pressi di Arjan nella piana di Behbahan (Iran sud-occidentale) (si veda Álvarez-Mon 2004 e 2010).

<sup>7</sup> Garbini 1976: 316.

della ritualità nelle fonti e nell'iconografia<sup>8</sup>. Diventa quindi rilevante capire le ragioni di tale pervasività nella produzione artistica e letteraria, soppesando il ruolo della committenza e l'universalità della funzione solennizzante e legittimante della religione.

Se prendiamo le mosse dalla seguente affermazione dell'antropologo Talal Asad (da *Genealogies of Religion*, 1993), dobbiamo prendere atto che il concetto di religione è fatalmente differente da una cultura all'altra:

There cannot be a universal definition of religion, not only because its constituent elements and relationships are historically specific, but because that definition is itself the historical product of discursive processes<sup>9</sup>.

Da ciò consegue che il cristianesimo di oggi non è il cristianesimo di cinquant'anni fa e che, anche se è sempre considerato una religione, il concetto stesso di religione ha subito una propria evoluzione, come si può notare anche sul piano della semantica del termine 'religione' nell'uso comune della nostra lingua.

Sulla base di premesse simili, comparatisti come Wilfred C. Smith (1916-2000) in *The Meaning and End of Religion* (1962) o, più recentemente, un'opera come *The Ideology of Religious Studies* (2000) di Timothy Fitzgerald hanno messo in discussione le basi teoriche e metodologiche stesse dei *Religious Studies* di cui Pettazzoni fu fondatore e esponente in Italia<sup>10</sup>.

#### *Religione e credere*

È importante capire cosa intendiamo con religione perché è la religione di partenza, la nostra religione ovvero il nostro concetto di religione, che forma il termine di paragone con cui misureremo le religioni altre, incluse quelle del Vicino Oriente antico<sup>11</sup>. Molti elementi del nostro concetto di religione sono stati mediati dalla presenza tradizionale e dalla rilevanza culturale del cristianesimo in Italia, esito di una lunga catena di eventi storici, e coincidono quindi, almeno in parte e magari inconsciamente, con le caratteristiche della religione cattolica. Tra queste, c'è sicuramente quella del credere ovvero dell'aver fede. Tuttavia, la fede nel dio cristiano non può più essere usata oggi come punto di

<sup>8</sup> Sul valore mitico-rituale delle cacce neo-assire si veda Rivaroli 2004/2005 con ulteriori rimandi bibliografici.

<sup>9</sup> Asad 1993: 29. Riporto alcune definizioni scientifiche di religione: 'The manifold techniques, both communal and individual, by which men and women ... sought to gain access to, or avoidance of, culturally imagined divine power by culturally patterned means' (Smith 2003: 21-22); 'An institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings' (Spiro 1966: 96). Ad ogni modo bisogna tener presente che la religione così teoricamente definita non equivale all'idea immediata (e meno razionalizzata) che una persona associa al termine 'religione' nell'uso comune.

<sup>10</sup> Smith 1962 e Fitzgerald 2000; si veda anche Stone 2001 (recensione a Fitzgerald 2000).

<sup>11</sup> Per una storia della nozione moderna di religione in Occidente si veda il classico studio di Smith 1962.

riferimento o paragone del credere non essendo più largamente condivisa ed essendo stata, anche in chi si professa credente, sostituita o affiancata a livello interiore da altre convinzioni.

Se riducevamo il concetto di religione al credere in qualcosa, potremmo riconoscere, insieme a Pettazzoni, un aspetto pienamente religioso nella Resistenza e nella militanza partitica (almeno quella dei suoi tempi)<sup>12</sup>; oggi potremmo considerare religioso certo tifo calcistico (con gli annessi “riti” dello stadio o comunque della partita domenicale)<sup>13</sup>. In questa prospettiva la religione non è diversa dall'ideologia.

In che cosa credeva l'uomo antico? Fin dalle prime righe dell'introduzione di un libro come *Mitologia classica illustrata* di Felice Ramorino, risulta evidente lo sforzo di spiegare la divinizzazione di certi fenomeni o elementi naturali ricorrendo alla mancanza di conoscenze scientifiche:

Quasi tutti i popoli della terra, negli albori della vita intellettuale e sociale, crearono una quantità di favole e racconti intorno agli Dei della loro fede e agli uomini più valenti della loro stirpe<sup>14</sup>.

Introducendo le divinità della terra e degli inferi, Ramorino scrisse:

Non meno della luce, dell'acqua, in religione naturalistica ha importanza la terra. Non è essa colei dal cui grembo fecondo esce ogni rigoglio di vegetazione, onde l'annua produzione di que' frutti che allietano l'umana famiglia e le danno sostentamento e ricchezza? ... E dove, se non nel seno ascoso di lei, si ripongono quelle energie che rimangono assopite nella stagione invernale per riprendere vigore in primavera?<sup>15</sup>

Queste giustificazioni si rendono necessarie perché oggi non riconosciamo alcun elemento soprannaturale (cioè non spiegabile) in questi processi. Le credenze degli antichi sono state sostituite dalle conoscenze della scienza moderna. Eppure le spiegazioni della scienza sono a volte più pretese che reali: ad esempio, ancora non sappiamo in che modo il gatto produca le fusa<sup>16</sup>; come un seme possa dar luogo a una spiga di grano rimane un processo il quale pochi che non siano professionalmente interessati saprebbero spiegare; chi raccoglie i frutti dell'orto probabilmente non si chiede come la materia possa fluire dalla terra, dall'acqua e dalla luce e crescere in forma di pomodoro; né la donna gravida riesce a comprendere i processi biologici per cui sta prendendo forma un essere umano nel suo grembo. Tuttavia abbiamo la certezza che la scienza sia in grado di dare una spiegazione a questi fenomeni e, se in certi casi non è in gra-

<sup>12</sup> Pettazzoni 1954.

<sup>13</sup> Secondo l'autore dell'omonimo libro, del motto ‘il Bologna è una fede’ pare essere conosciuto perfino l'inventore (si veda Fabio Campisi, *Il Bologna è una fede*, Bologna: Edizioni Pendragon, 2002).

<sup>14</sup> Ramorino 1984: 1.

<sup>15</sup> Ramorino 1984: 188.

<sup>16</sup> K. M. Dyce, W. O. Sack & C. J. G. Wensing, *Textbook of Veterinary Anatomy*, III edizione, Philadelphia: Saunders, 2002, p. 156.

do di darla oggi, siamo sicuri ovvero crediamo che prima o poi saprà farlo. Cercando di capire in cosa credeva l'uomo antico abbiamo forse trovato in cosa crede veramente l'uomo occidentale di oggi.

Se consideriamo accessoria l'esistenza di una chiesa (per quanto l'accademia possa essere vista come una casta da chi ne è escluso) e di un rito (per quanto esista una certa ritualità in convegni, *Festschriften* e presentazioni di libri e ricerche), la scienza è a mio avviso la vera religione del Novecento e del nuovo millennio. Noi crediamo nella scienza e nei suoi metodi. Se non nella scienza, abbiamo fede per lo meno nel metodo scientifico, nel suo valore conoscitivo ed epistemologico, o addirittura gnoseologico, per condurci alla conoscenza, in un certo senso alla verità. I metodi scientifici sono gli unici che conducono a una conoscenza scientifica, cioè – sempre per come può essere comunemente intesa – “vera”. Le riserve che abbiamo, le rivolghiamo agli uomini che partecipano a questa avventura, non al concetto in sé. Le lacune della scienza non possono essere considerate *vulnera* che inficiano la scienza stessa: non ci sarebbe conoscenza se tutto fosse già noto. Anche la laicità può dunque assurgere a religione, con tutti i difetti attribuiti alle religioni, ad esempio quando si tramuta in disprezzo verso i credenti di una chiesa<sup>17</sup>.

La categoria religiosa del credere può essere definita sia in modo positivo, ad esempio dai credenti, che in modo negativo, ad esempio con il giudicare “creduloni” i credenti di qualche credo (sinonimo di religione intesa come insieme di dogmi a cui bisogna credere). Il credente, infatti, coglie solo la coerenza intrinseca del sistema, per cui non giudica la propria adesione in modo fideistico (nel senso di acritico – termine usato, non a caso, in contrapposizione all'aggettivo ‘scientifico’). Lo stesso vale per la scienza: credendo in essa, non vi riconosciamo l'adesione fideistica che riteniamo tipica delle religioni.

Non a caso il termine ‘religione’ si diffonde soprattutto nel periodo della Riforma<sup>18</sup> mentre i termini ‘politeismo’ e ‘monoteismo’ sono usati a partire dal XVII secolo nel mondo anglofono, molto più tardi (rispettivamente dal 1745 e dal 1829) in Italia, preceduti da ‘ateismo’ nel XVI secolo<sup>19</sup>, ovvero proprio nei secoli (in una prospettiva di lunga durata) in cui va delineandosi l'immagine della scienza moderna, a sua volta formatasi sia per derivazione che per distinzione dalla religione e dal cristianesimo in particolare. Ancora nel 1800, in una delle lapidi poste nell'atrio della Biblioteca Comunale “G. C. Croce” a Persiceto, proprio al di sotto delle stanze in cui si conserva il Fondo Pettazzoni, leggiamo:

LA GINEVRA VEDOVA SARTI DONNA DI SINGOLARE PIETÀ E RELIGIONE  
LASCIO A QUESTO SPEDALE UN CAPITALE LIRE MCLXX  
COME DA TESTAMENTO A ROGITO DEL NOTARO FRANC. MELCH. PANCERASI  
DELLI XIV NOVEMBRE MDCCC

<sup>17</sup> Si confronti Pettazzoni 1959: 2: ‘Con la cultura si difende la libertà religiosa contro l'esclusivismo positivo dei credenti e contro quello negativo degli increduli’.

<sup>18</sup> Insoll 2004: 6ss.

<sup>19</sup> Assmann 2009: 77. Per la lingua inglese, si veda OED, s.v. *monotheism*, *polytheism* e *atheism*. Per la lingua italiana sono riportate le prime attestazioni secondo DO.



‘Religione’ equivaleva allora a ‘zelo’ nell’uso italiano, non diversamente, tra l’altro, da uno dei principali significati del termine latino *religio* da cui deriva. Nella Vulgata, *religio* fa riferimento ai concetti di norma (ad esempio *Esodo* 12,43 e *Levitico* 16,31) e culto (ad esempio *Esodo* 12,26 e *Colossesi* 2,18), testimoniando la centralità dell’adorazione rispetto al credere. Era *religiosus* colui che offriva sacrifici regolarmente e seguiva le norme religiose. Per il cristianesimo, la focalizzazione da religione del culto (seguire certe norme) a religione del credere (credere in certi principi) avviene in tempi relativamente recenti, pur traendo spunto dal Nuovo Testamento, dove il verbo greco *pisteuō* ‘aver fiducia, credere’ è attestato ripetutamente e viene contrapposto alla concretezza del ‘vedere’:

«ὄτι ἑώρακάς με πεπίστευκας; μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες».  
 «Poiché hai visto, hai creduto; beati coloro che non hanno visto e hanno creduto» (*Giovanni* 20,29).

Tuttavia non è tanto l’inevitabile evoluzione semantica di un termine come ‘religione’ che ci interessa, quanto la possibilità teorica di trovare equivalenti funzionali tra i fenomeni e le espressioni che oggi non esitiamo a raggruppare sotto il nome di ‘religione’ e quelli attestati per il mondo antico.

*Testo 1: adorazione e fedeltà (DB §§72-73 e 75-76)*

Com’è noto, le iscrizioni di Bisotun in elamico, antico persiano e babilonese, furono redatte per volere del re achemenide Dario I negli anni 520-518 a.C. circa. Il lungo testo, celebrativo, ripercorre in prospettiva ideologica le vicende dell’ascesa al potere di Dario e le lotte che ne sono conseguite. La legittimazione divina è sottolineata più volte attraverso il sintagma antico-persiano *vašnā Auramazdāha* ‘grazie a Ahuramazda’ che precede quasi tutte le azioni del re. Il suddetto sintagma antico-persiano corrisponde a *zaumi-n Auramazda-na* in elamico e *ina šilli(GIS.MI) ša Auramazda* in babilonese. La parola elamica *zaumi-n* (forse pronunciata in modo simile a *zauvin*) potrebbe essere confrontata con *zaumi-p*, una categoria di lavoratori attestata nelle tavolette elamiche da Persepoli di periodo achemenide<sup>20</sup>; se così fosse, il significato implicherebbe forse l’idea di impegno per ottenere qualcosa, quindi ‘impegnantesi Ahuramazda’ ovvero ‘con il sostegno di Ahuramazda’<sup>21</sup>. Il corrispondente sintagma babilonese significa ‘sotto la protezione di Ahuramazda’ (*šillu* significa primariamente ‘ombra’) ed è attestato formularmente anche nelle iscrizioni urartee con riferimento al dio principale, Haldi<sup>22</sup>.

Gli eventi del II e III anno di regno furono aggiunti in un secondo momento solo al testo antico-persiano, andando a costituirne la V colonna<sup>23</sup>. Sono men-

<sup>20</sup> Hallock 1969: 773, s.v. *zamip* (‘exerters(?)’). Si vedano, ad esempio, le occorrenze in PF 1153 e PF 1170.

<sup>21</sup> *zaumi-n* è qui considerato un participio presente da un ipotetico verbo *zaumi-*; la costruzione sarebbe simile a *kurma-n NP-na*.

<sup>22</sup> Si veda Salvini 2012.

<sup>23</sup> Su DB pers. V si veda Sancisi-Weerdenburg 1999: 94.

zionate due ribellioni, una in Elam e l'altra degli Sciti. In ambedue i casi, alla sezione descrittiva (§§71 e 74) seguono due paragrafi che spostano il confronto dal piano militare a quello religioso, contrapponendo i ribelli al re in quanto non adoratori di Ahuramazda (§§72 e 75) e invitando alla venerazione di Ahuramazda (§§73 e 76).

Si prenda in considerazione il §72:

DB pers. V,15-17: *avai Ūjjiyā arīkā āha utā-šām Auramazdā nai ayadiya.*  
Quegli Elamiti erano infidi e Ahuramazda non era adorato da loro.

*Auramazdām ayadai.*  
(Invece io) ho adorato Ahuramazda.

*Vašnā Auramazdāha, yaθā mām kāma, avaθā-diš akunavam.*  
Grazie a Ahuramazda, come era mio desiderio, così ho fatto loro.

Il §75 è identico al §72, tranne il riferimento agli sciti e una collocazione diversa del pronome enclitico *-šām*:

DB pers. V,31-32: *avai Sakā arīkā āha utā nai Auramazdā-šām ayadiya*  
Quegli Sciti erano infidi e Ahuramazda non era adorato da loro.

Il verbo pers. *yad-* 'sacrificare, adorare' fa riferimento in modo esplicito al piano culturale. Non si sarebbe potuto dire che i ribelli 'non credevano in Ahuramazda'. Inoltre, l'uso dell'imperfetto, nel collocare l'evento nel passato anche per Dario, sembra concretizzare un riferimento a determinati rituali fatti contestualmente alla ribellione.

Rilevante per l'interpretazione è anche il termine antico-persiano *arīka-*, attestato in altri tre passi dell'iscrizione di Bisotun (DB pers. §8 = I,22, §10 = I,33 e §63 = IV,63). Sfortunatamente, i corrispondenti passi elamici sono danneggiati, tranne uno in cui compare il prestito (*h*)*arika*. Quest'ultimo passaggio è parte di DB §63 (si veda il testo 6 più avanti) dove, in antico-persiano, *arīka-* è coordinato con *draujana-* 'bugiardo'. Questa associazione ne chiarisce abbastanza bene il significato, che è quello di 'infido' e non di 'infedele' rispetto a qualche religione. Gli Elamiti del §72 non sono affidabili proprio perché non adorano Ahuramazda: nulla può garantire che dicano il vero quando parlano, anzi è probabile che mentano; chi, come Dario, adora Ahuramazda, non può essere invece che una persona di cui fidarsi e a cui affidare il governo del proprio paese, quindi, in ultima analisi, il proprio benessere.

Nei §§73 e 76, quasi identici, si ribadisce questo concetto:

DB pers. V,18-20 ≈ 34-36: *haya Auramazdām yadātai, yānam avahyā ahati utā jīvahyā utā mṛtahyā.*

Colui che adora Ahuramazda, la grazia (*yāna-*) sia per lui, sia da vivo che da morto<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Per la traduzione di *yāna-* con 'grazia' si confronti il contesto in cui compare in DPe pers. 21 e 23, §3, in particolare la dipendenza dal verbo *dā-* 'dare'. Si confrontino le traduzioni di Lecoq 1997: 213 ('Celui qui vénérera Ahuramazdā, la faveur sera pour lui,

L'affermazione di inaffidabilità del §72 va comunque inserita nel suo contesto, per cui 'quegli Elamiti' è probabilmente un riferimento preciso agli Elamiti di cui si è parlato nel paragrafo precedente, ovvero coloro che si erano ribellati a Dario, e non ad altri o tutti gli Elamiti<sup>25</sup>. Non si può quindi desumere che nessun elamita adorasse Ahuramazda o che il redattore del testo intendesse questo.

### *Religione e culto*

Uno degli aspetti tangibili della religione è il culto, ovvero l'insieme dei riti attraverso cui si esprime l'appartenenza a una comunità che si riconosce e identifica in un certo dio o gruppo di dèi. Nella sua concretezza, il culto è un aspetto centrale di ogni religione strutturata in quanto comporta risorse, spazi e attori (officianti) che spesso sono istituzionalizzati ovvero specificamente deputati a quella funzione. Il culto può lasciare tracce sia nella documentazione archeologica<sup>26</sup> che in quella testuale. Per quanto riguarda la documentazione testuale, in elamico non abbiamo rituali, né testi speculativi o letterari che possano darci indicazioni utili. Abbiamo tuttavia la possibilità di indagare gli aspetti economici sottostanti a queste cerimonie grazie ad alcune tavolette elamiche di periodo achemenide, parte del cospicuo corpus di testi amministrativi ritrovati nel 1933 in alcuni ambienti ricavati nelle mura di fortificazione di Persepoli (PF, PFa e PF-NN)<sup>27</sup>.

Queste tavolette, studiate nel dettaglio da Heidemarie Koch e Wouter Henkelman<sup>28</sup>, riguardano prodotti (per lo più orzo, vino e birra) e bestiame menzionati in relazione all'azione di 'fare per dio' (*nap-na huta-*; *nap-* è usualmente reso in questo sintagma come un plurale) o contesti simili:

---

aussi bien de son vivant qu'après sa mort'), Filippone 2005: 404 ('chi sacrificherà ad Auramazda, il compimento (della preghiera) sarà suo, da vivo e da morto') e Schmitt 2009: 89 ('Wer Ahuramazdā verehrt, dem soll (seine) Bitte (gewährt) sein, sowohl zu Lebzeiten als auch, (wenn er) tot (ist)').

<sup>25</sup> Si veda anche Sancisi-Weerdenburg 1993: 157. Cfr., ad esempio, Pirart 2002: 137.

<sup>26</sup> In ambito elamita, il complesso cerimoniale di Chogha Zanbil ha restituito il maggior numero di installazioni di carattere cultuale; si veda Ghirshman 1966. Da Susa proviene la straordinaria testimonianza del modellino tridimensionale in bronzo detto Sit Shamshi, che prende il nome dall'iscrizione di Shilhak-Inshushinak incisa sulla base (EKI 56); la scena ritrae due figure verosimilmente colte nell'atto di compiere un rituale (una versa il contenuto di una brocca sulle mani dell'altra); si veda Tallon 1992 con ulteriore bibliografia. Si pensi anche all'edificio no. 3 di Dahan-e Ghulaman in Sistan (Iran orientale) dove sono state ritrovate ossa animali combuste e incombuste in tre lunghe vassche dalle pareti annerite; si vedano Scerrato 1966 e, da ultimo, Genito 2010 e Genito 2012.

<sup>27</sup> Sulle tavolette dalle mura di fortificazione si vedano i contributi raccolti in Briant & al. 2008.

<sup>28</sup> Koch 1987 e 1991; Henkelman 2008 con ulteriore bibliografia e un catalogo dei testi ('Text abstracts' alle pp. 511-565). Si veda anche la sintesi in Basello 2013: §6 'Il «fare per gli dèi» e la «sponsorizzazione» dei culti'.

PF 352:1-7: |<sup>1</sup> 80 ŠE.BAR<sup>MES</sup> kur-mán |<sup>2</sup> HAL<sup>1</sup>ma-man-nu-ú-iš-na |<sup>3</sup> HAL<sup>1</sup>u-ru-ru<sup>d</sup>šá-tin |<sup>4</sup> du-šá li-šá 8 UDU.|<sup>5</sup>NITÁ<sup>MES</sup> ha du-šá |<sup>6</sup>na-ap-na ha hu-ut-|<sup>7</sup>taš-da  
 80 ŠE.BAR, *kur-ma-n*<sup>29</sup> *Vamaniuš-na*, *Aururu šatin tu-š-a li-š-a*; 8 UDU.NITÁ (*h*)*a tu-š-a*; *nap-na (h)a (h)uta-š-ta*  
 80 (misure di) orzo, sotto la responsabilità di Vamaniush<sup>30</sup>, il sacerdote Aururu<sup>31</sup> ha ricevuto e consegnato; aveva ricevuto 8 ovini e aveva fatto qui<sup>7</sup> per dio.

Gli studiosi sono concordi nell'assegnare il senso di 'sacrificare' o 'compiere un'offerta' alla costruzione *nap-na huta*<sup>32</sup>. Questa interpretazione è rafforzata dalla presenza di qualifiche personali come *šatin*, un termine attestato già nel periodo neo-elamita<sup>33</sup> e generalmente tradotto con 'sacerdote' o 'officiante'. Significativa è la didascalia posta accanto a una figura del rilievo di Hani (KF I; Fig. 2, K) presso Izeh:

EKI 75 K: |<sup>1</sup> DIS<sup>1</sup>ku-k[u<sup>?</sup>]<sup>34</sup> |<sup>2</sup> šá-tin  
*Ku[ku<sup>?</sup>] šatin.*  
*Ku[ku<sup>?</sup>], il sacerdote.*

La figura di Kuku è in piedi davanti a una specie di fungo dalla sommità triangolare, probabilmente un incensiere o un braciere. Poco distanti, due figure sembrano condurre un animale. Al di sopra, tre animali decapitati giacciono a terra con le tre teste tagliate allineate vicino. Sulla destra, un'altra figura umana sembra intenta a tagliare la testa di un quinto animale. La scena sembra rappre-

<sup>29</sup> *kur-ma-n*: base allargata in *-ma*, forse con significato 'essere in mano', in senso traslato 'essere responsabile' (Basello 2011: 6ss, §2.3). Il sintagma *kurman NP-na* è largamente attestato anche nelle tavolette elamiche amministrative di tardo periodo neo-elamita da Susa e corrisponde forse all'aramaico *l-yd* 'in mano a' ovvero 'sotto la responsabilità di'. Cfr. anche elamico *kur-p* 'mani' in DB el. III:62 (= DB pers. §54): *a-ak me-ni<sup>d</sup>u-ra-maš-da kur-pi<sup>DIS</sup>ú-ni-na-ma ap-pi-in hu-ut-taš* 'Ahuramazda mise (letteralmente: fece) loro (= i paesi ribelli) nelle mie mani'. Wouter Henkelman preferisce tradurre 'stanziamento/assegnazione di NP' lasciando il senso generico di 'responsabilità' a *šara-ma-n-a* (si veda la nota 42 più sotto).

<sup>30</sup> Nome iranico da \*(H)uvāmanyuš 'che ha una buona mente' (Tavernier 2007: 213, no. 4.2.845).

<sup>31</sup> Generalmente trascritto *Ururu*, la grafia con il segno u iniziale (e non hu o ú) fa pensare piuttosto a Aururu, similmente a Auramazda, altro nome scritto sempre con u iniziale.

<sup>32</sup> Si vedano le mie perplessità in Basello 2013: §6.

<sup>33</sup> Oltre che come qualifica di testimoni nei testi legali in accadico da Susa datati al periodo dei Sukkal-mah (prima metà del II millennio a.C.); si veda Henkelman 2008: 298, nota 677 e Basello 2013: nota 98.

<sup>34</sup> La traslitterazione in EKI 75 K e Hinz & Koch 1987: 550, s.v. hw.ku-tur è ku-t[ur]. Tuttavia, lo spazio sulla figura a rilievo non sembra sufficiente per scolpire un segno ur. I segni su e ku potrebbero essere invece compatibili sia con le tracce superstite di cunei sia con lo spazio a disposizione. Kuku può essere facilmente confrontato con gli antroponomi riportati in Zadok 1984: 21-23, no. 110, 'KUK (ku-uk/ku-, ~, ku-uk-ka/ku)' con il significato generale di 'protezione'.

sentare un rito di sacrificio animale o un momento della preparazione di un banchetto.

Tornando alle tavolette di Persepoli, in alcuni testi si menzionano esplicitamente le divinità per cui 'è stato fatto':

PF 339:4-10: |<sup>4</sup> 7 QA <sup>d</sup>u-ra-mas-da-na |<sup>5</sup> 2 mar-ri-iš <sup>d</sup>hu-pan-na |<sup>6</sup> 1 KI+MIN  
<sup>AS</sup>A<sup>MEŠ</sup> hu-pu-ti-iš-na |<sup>7</sup> 1 KI+MIN <sup>AS</sup>A<sup>MEŠ</sup> ra-an-na-kar-ra-na |<sup>8</sup> 1 KI+MIN  
<sup>AS</sup>A<sup>MEŠ</sup> ša-u-ša-nu-iš-na |<sup>9</sup> <sup>d</sup>na-<<AN->><sup>35</sup> ap-pan-na ha |<sup>10</sup> hu-ut-taš

7 QA *Auramazda-na*

2 *mariš Hu(m)pan-na*

1 KI+MIN A *Uputiš-na*

1 KI+MIN A *Ranakara-na*

1 KI+MIN A *Šaušanuš-na*

*nap-na ha (h)uta-š*

7 litri (di vino) per Ahuramazda;

2 decalitre per Humpan;

1 decalitro per il fiume Uputish<sup>36</sup>;

1 decalitro per il fiume Ranakara;

1 decalitro per il fiume Shaushanush.

(Tarkava) ha fatto qui<sup>7</sup> per dio.

I testi come PF 339 e PF 352 sono documenti amministrativi che registrano quelle che sembrano essere sovvenzioni dell'amministrazione centrale (quindi dello stato) al culto di determinati dèi, tra cui Ahuramazda, il Gran Dio celebrato dalle iscrizioni reali achemenidi, e Humpan, il dio attestato nella documentazione elamita sin dal III millennio a.C. (si veda il testo 2).

In altri testi di questa tipologia, la forma *nap-na* 'per dio' o 'per gli dèi' è associata a termini che dovevano indicare riti o offerte specifiche come *šip*, *anši*, *pumaziš* e *akriš*<sup>37</sup>. Questi termini sono generalmente preceduti dal determinativo DINGIR (<sup>d</sup> in traslitterazione), il classificatore lessicale che precede i nomi di divinità e altri elementi considerati divini o comunque legati al mondo divino, come alcuni nomi di mese o le parole stesse per 'mese' e 'giorno'<sup>38</sup>. Oltre che in tavolette con singole operazioni amministrative, *šip* è attestato all'inizio e alla fine di una grande tavoletta (PF-NN 2259) che costituisce un rendiconto relativo al 20° anno di regno (502-501 a.C.) di Dario I<sup>39</sup>:

<sup>35</sup> L'inserimento di AN in questo punto è considerato un errore dello scriba.

<sup>36</sup> In Elam, come in Mesopotamia, i fiumi divinizzati potevano amministrare la giustizia attraverso una ordalia; si veda Klíma 1972. La sacralità delle acque è comune a molte culture; segnale, a titolo esemplificativo, Tampellini 2009.

<sup>37</sup> Si vedano le occorrenze in Henkelman 2008: 549-551, §§22-23. Sugli aspetti archeologici, filologici e storici del *šip* si veda l'esaustiva trattazione in Henkelman 2011b.

<sup>38</sup> Basello 2002: 16-17; Henkelman 2008: 552.

<sup>39</sup> Il testo è pubblicato, tradotto e commentato in Henkelman 2008: 385-452, capitolo 6.

PF-NN 2259:1-2: |<sup>1</sup> 14, *halmi*<sup>HAL</sup> *Farnaka-na-ma*, <sup>d</sup>*šip-ma ma-k-a tu'*-[...];  
|<sup>2</sup> <sup>HAL</sup>KI+MIN (= *Farnaka*) <sup>d</sup>*šip (h)uta-š-ta* <sup>AS</sup>*Patrakataš* <sup>d</sup>ITI<sup>MES</sup> [...] .  
14 (capi), (in conformità a un) documento sigillato<sup>40</sup> (*halmi*) di Farnaka, consumati nel *šip* ...; Farnaka aveva fatto il *šip* (a) Pasargade il mese [...] <sup>41</sup>.

PF-NN 2259:29-30: PAP: 4 ME 20 UDU.NITÁ<sup>MES</sup> *ma-k-a pel 20-umema*,  
*kur-ma-n* <sup>HAL</sup>*Ašpaiauda-na*, <sup>HAL</sup>*Aurikama šara-ma-n-a*<sup>42</sup>; *pel 20-umema*  
Totale: 420 ovini consumati il 20° anno, sotto la responsabilità di Ašpaiauda, Aurikama<sup>43</sup> è colui che (li) ha distribuiti; 20° anno<sup>44</sup>.

Le singole voci riguardano per lo più casi simili a quelli visti finora in tavolette singole (ad esempio, il fiume Uputish è parzialmente ricostruito alla riga 4), tanto da meritare a PF-NN 2259 l'appellativo di *Religious journal*. È interessante notare che, stando alla lettera del testo, il *šip* 'fu fatto' (cioè celebrato) da Farnaka a Pasargade. Farnaka è uno dei più alti funzionari attestati nelle tavolette di Persepoli. Secondo la legenda aramaica di uno dei suoi sigilli (PFS 16\*, attestato come sigillatura su varie altre tavolette<sup>45</sup>), Farnaka è figlio di Arshama, forse il nonno di Dario I secondo la genealogia dell'iscrizione di Bisotun (DB §2). Se così fosse, Farnaka sarebbe il fratello di Vistaspa, il padre di Dario, e quindi zio paterno dello stesso Dario. Erodoto menziona tra l'altro un certo Artabazo, figlio di Farnakēs (Φαρνάκης), posto da Serse alla guida della Frigia Ellespontica (la satrapia amministrata dal centro di Daskyleion, oggi presso il villaggio di Ergili, a sud-est del lago Manyas in Turchia nord-occidentale). Quale che sia la sua parentela, è interessante rilevare che un personaggio importante come Farnaka fosse coinvolto in un *šip*.

Il termine *šip* è attestato anche nell'iscrizione achemenide XPh el., detta comunemente "dei Daiva". In uno dei passi più noti del testo (§5) troviamo:

<sup>40</sup> (*h*)*almi*: 'sigillo', utilizzato spesso con il significato di 'documento sigillato' (come *kunukku* in accadico) ovvero, nella pratica, 'autorizzazione' o 'lettera di credito' (Vallat 1994: 269; cfr. Henkelman 2008: 151-153).

<sup>41</sup> Si veda la traduzione in Henkelman 2008: 389: '14 (head), in accordance with a sealed document from Parnakka, were consumed at a *šip* feast, *du*[...]; Parnakka has performed the *šip* feast (at) Pasargadae (in) the month [...]'.  
<sup>42</sup> *šara*-'distribuire', generalmente nel sintagma NP *šara-ma-n-a* 'NP distributore' (base allargata in *-ma* nella forma interpretata in genere come participio presente o gerundio) ovvero, nell'interpretazione corrente, 'NP è incaricato della distribuzione' (Henkelman 2008: 19 e 128, nota 285).

<sup>43</sup> Ašpaiauda e Aurikama sono due nomi iranici, rispettivamente da \**Aspāyauda*- 'combattendo a cavallo' (Tavernier 2007: 121, no. 4.2.168) e \**Auri-kāma*- 'desiderio di Ahura' (Tavernier 2007: 128, no. 4.2.212).

<sup>44</sup> Si confronti la traduzione in Henkelman 2008: 389: '(Summary): Altogether 420 head of sheep/goats consumed in the 20<sup>th</sup> year; allocations from Ašbayauda, Urikama being responsible, in the 20<sup>th</sup> year'.

<sup>45</sup> Pubblicato in Garrison & Root 2001: 92-94, no. 22.

XPh el. 29-30: |<sup>29</sup> ku-ut-tá hi šá-ma <sup>AŠ</sup>da-a-ia-ma šá-ri mu-ur ap-pu-ka<sub>4</sub> da-a-  
 |<sup>30</sup> ma ši-ip-pè hu-ut-tá-iš-tá<sup>46</sup>  
*kuta hi ša-ma*<sup>47</sup> *daiava ša-r mur apu-k-a daiva šip (h)uta-š-ta*  
 e tra questi paesi c'era (*ša-r*) un luogo dove prima (*apuka*) facevano (*huta-*)  
*šip* (ai) Daiva<sup>48</sup>

Il testo babilonese usa il termine accadico *isinnu* ‘festa’ (primariamente religiosa) in corrispondenza di *šip*:

XPh bab. 28-29: u ina KUR.KUR<sup>meš</sup> an-ni-e-ti |<sup>29</sup> i-ba-áš a-šar IGI-ú a-na  
 lem-nu<sup>meš</sup> i-sin-nu ip-pu-šu-ú  
 e in questi paesi c'era un luogo in cui prima facevano (*epēšu*) feste (*isinnu*)  
 per gli (dèi) malvagi (*lemnu*)<sup>49</sup>

*isinnu* giustifica la traduzione ‘festa’ o ‘festa sacrificale’ per *šip*, come propone Wouter Henkelman<sup>50</sup>. L'ingente quantità di bestiame coinvolto nel *šip* è ulteriore conferma dell'importanza e abbondanza della festa<sup>51</sup>. Un significato derivato di *isinnu* è ‘porzione di cibo’<sup>52</sup>; tale significato sottolinea la stretta connessione tra festività e banchetto, soprattutto se si pensa alle razioni di cibo distribuite dal sistema amministrativo e registrate nelle tavolette dalle mura di fortificazione.

Il corrispondente testo antico-persiano ci riporta all'azione centrale del culto, in qualsiasi forma esso si svolgesse. Nel testo antico-persiano non si usa infatti un sostantivo corrispondente a ‘festa’ ma una forma del verbo *yad-* ‘adorare’:

XPh pers. 35-36: *utā antar aitā dahyāva āha, yadātaya paruvam daivā ayadiya;*  
 È tra questi popoli/paesi ce n'erano alcuni dove prima erano adorati i  
 Daiva<sup>53</sup>.

<sup>46</sup> I punti interrogativi ed esclamativi nella traslitterazione di Cameron 1959: 473 possono essere rimossi in seguito al controllo dell'esemplare originale e del sillabario Steve 1992.

<sup>47</sup> Con *ša-*, la base del verbo ‘esserci’, oppure *ŠÁ-ma* (così Henkelman 2008: 367), considerando *ŠÁ* come il logogramma usato in accadico per *libbu* ‘cuore’, ‘interno’ etc.

<sup>48</sup> Cfr. la traduzione di Henkelman 2008: 367: ‘And among the lands there was (a place) where, formerly, (the people) made (for) the *daivā* their sacrificial feast(s)’.

<sup>49</sup> ‘(dèi) malvagi’: sulla scorta di CAD L: 125, s.v. *lemnu* a 2' (‘where they formerly performed a festival for the evil (gods)’).

<sup>50</sup> Henkelman 2011b: 103.

<sup>51</sup> Henkelman 2011b: 104-107.

<sup>52</sup> CAD I-J: 197, s.v. *isinnu* 3: ‘food portion (O[ld] B[abylonian], consisting of meat, beer, flour, contributable by the lessee of real estate owned by a woman of the *nadītu*-class [donne senza figli, dedicate a un dio], to be presented on her account at certain festivals in the temple of Šamaš to this god)’.

<sup>53</sup> Secondo la traduzione di Filippone 2010: 74: ‘And among those people/countries there were some where formerly the Daivas were worshipped’.

Le rese di questo passo nelle tre lingue dell'epigrafia achemenide sembrano suggerire, insieme ad altri dati storici e archeologici<sup>54</sup>, che 'adorare', 'compiere un'offerta' e 'festeggiare' fossero aspetti diversi e complementari di uno stesso evento che oggi definiremmo 'religioso'. Ciò implica, come le tavolette di Persepoli a volte chiarificano ricorrendo a forme del verbo *mak(i)-* 'consumare', che successivamente (me-ni *menai* nei testi) le offerte per gli dèi venissero, almeno in larga parte, consumate nel contesto di un vero e proprio banchetto redistributivo che costituiva probabilmente una sorta di bonus rispetto all'ordinario sistema di razioni o di sussistenza autonoma. Se così fosse, si tratterebbe di un mezzo con cui mantenere legati all'autorità e rafforzare certi funzionari o determinati gruppi di persone.

Il testo di XPh prosegue facendo dire a Serse di aver distrutto definitivamente i 'covi dei Daiva'<sup>55</sup>; poi si aggiunge:

XPh el. 32-34: mu-ur ap-pu-|<sup>33</sup>ka<sub>4</sub> da-a-ma ši-ip-pè hu-ut-tuk-ka<sub>4</sub>  
hu-pè-ma<sup>DIS</sup>ú<sup>du</sup>-ra-mas-|<sup>34</sup>da ši-ip-pè hu-ut-tá ...

*mur apu-k-a daiva šip (hut(a)-k-a*

*(h)up-ma u Auramazda šip (h)uta ...*

Nel luogo dove prima facevano *šip* ai Daiva,  
in quel (luogo) io ho fatto *šip* ad Ahuramazda ...<sup>56</sup>

Questo dettaglio, abbastanza ridondante nell'economia della narrazione, aveva un valore stilistico e ideologico. Ci permette tra l'altro di capire che *šip* è un nome comune non connesso a priori con una determinata divinità. Questa lettura è rafforzata se si considera ši-ip-pè come grafia per *šip-e* 'il suo/loro *šip*' (cioè il *šip* dei Daiva o di Ahuramazda) come suggerito da Wouter Henkelman<sup>57</sup>.

Nelle tavolette amministrative, solo in un caso (PF-NN 654) *šip* è esplicitamente associato a una divinità, Zizkura, altrimenti sconosciuta, a meno che non sia riconducibile a Zit, una divinità nota già nel III millennio a.C. (si veda il testo 2), come proposto da Wouter Henkelman<sup>58</sup>. Nelle tavolette che menzionano divinità specifiche, insieme a fiumi e monti compaiono anche altri dèi: oltre a Humpan e Ahuramazda, i più noti da altre fonti sono Adad, Napirisha e Simut. Dal punto di vista dell'amministrazione, essi sembrano essere posti tutti sullo stesso piano, come ci si potrebbe aspettare nell'ambito di una religione politeistica.

<sup>54</sup> Per cui si rimanda a Henkelman 2011b.

<sup>55</sup> Secondo la traduzione proposta da Ela Filippone per il termine antico-persiano *daiva-dāna-* (Filippone 2010: 74).

<sup>56</sup> I corrispondenti testi in antico-persiano e babilonese sono costruiti in modo simile a quanto visto per XPh el. 29-30.

<sup>57</sup> Henkelman 2008: 222, nota 485 e traduzione a p. 367.

<sup>58</sup> Henkelman 2011b: 154-155.



*Religione e unicità-pluralità divina*

Esperienze universali come il dolore e la morte, comuni a tutto il mondo animale, possono essere spiegate dalla scienza come fenomeni fisici. Tuttavia, quando toccano il proprio vissuto personale, generano una serie di interrogativi a cui la religione, muovendosi su un piano avulso dalle costrizioni del mondo fisico, può dare risposte più soddisfacenti e, all'interno del proprio sistema di pensiero, più coerenti della scienza. La morte rappresenta allo stesso tempo la certezza più ineluttabile, in stridente contrasto con i dubbi di ogni domani, e l'incognita più sconosciuta per quanto attiene tempi e modi. Queste caratteristiche, insieme alla ristrutturazione a livello familiare e sociale che essa comporta (e anche, su un piano meno tangibile, a livello identitario<sup>59</sup>), la rendono oggetto privilegiato della riflessione religiosa. Dall'esperienza personale del dolore e della morte si forma poi il concetto di 'male', la cui giustificazione in termini storici (l'origine) è in genere parte di un sistema religioso.

Come nasce il concetto di morte? Il meccanismo in azione è quello dell'astrazione ed è quindi, a mio avviso, un processo strettamente legato a quello linguistico: si muore e si verifica un'azione del morire che è, per esperienza, comune a tutti. Tale esperienza è chiamata 'la morte' e dev'essere qualcosa di trascendente perché, in genere, la si subisce; inoltre, la nostra coscienza di unicità e il senso di identità di ciascuno sono così forti e radicati in noi da rendere difficile l'accettazione della loro fine come per il corpo. Il fatto stesso che noi riconosciamo l'esistenza della morte (sia nel linguaggio che nella realtà) testimonia il riconoscimento di un principio o di una potenza. Per questo non c'è bisogno di credere o aver fede nella morte. La morte esiste e basta. Nessuno può mettere in dubbio l'esistenza della morte. Eppure stiamo facendo un'astrazione: la morte in se stessa non è tangibile se non come la mia morte o la sua morte; dalle singole esperienze di morte astraiano la morte e questa astrazione in fondo altro non è se non una divinità politeistica. In questo senso i sistemi religiosi del Vicino Oriente antico sono lontani dal nostro concetto di religione e vicini a quello di scienza: non era questione di fede o adesione personale, ma prendevano semplicemente atto dell'esistenza di certe forze nella natura e nella vita dell'uomo. Per questo Assmann parla di 'potenze' o 'funzioni cosmiche' la cui esistenza è in un certo senso evidente e non richiede un'adesione fideistica<sup>60</sup>.

Credo che uno degli sforzi continui, uno dei bisogni più pressanti dell'uomo, sia quello all'unificazione, cioè a ridurre tutta la frammentarietà della realtà (inclusa la moltiplicazione di uomini sulla terra) all'interno di un unico quadro interpretativo come la scienza o un sistema religioso. La stessa azione dello scrivere è un tentativo di unificare e fermare i propri pensieri. È espressione del bisogno di conoscere, classificare e ordinare le esperienze della vita che è dispersiva in se stessa, per il numero di possibilità che ci sono poste dinanzi, spe-

<sup>59</sup> Il riconoscersi come padre o madre, moglie o marito di un defunto è radicalmente diverso rispetto a quando era vivo e presente nella vita quotidiana.

<sup>60</sup> Assmann 2000.

cialmente nella società di oggi, in cui mediamente un cittadino ha libertà, mezzi, capacità di movimento e conoscenza superiori a quelle di un sovrano del Vicino Oriente antico. Unificare significa poter ridurre il numero delle entità esterne in modo compatibile alle nostre limitate capacità di controllo. Naturalmente, ciò può essere conseguito solo a prezzo di compromessi, in una dialettica di continui estremismi e ripensamenti tra unificazione e diversificazione ovvero tramite la creazione di tassonomie in cui incasellare e classificare la realtà che ci circonda.

La divinità antropomorfa è innanzitutto l'astrazione della molteplicità di istanziazione degli uomini: è all'opera inconsciamente un meccanismo di unificazione dall'individualità dei singoli uomini a quella dell'Uomo (si pensi a *Genesi* 1,26: 'lo fece a sua immagine e somiglianza'). Quest'Uomo con l'iniziale maiuscola in fondo è Dio, per quanto ci sembri oggi profonda la distanza tra cielo e terra, dio e uomo. La contrapposizione uomini *versus* dèi è falsa: gli dèi sono uomini, anzi sono l'Uomo, e riflettono i comportamenti e i bisogni degli uomini. Studiare il divino equivale a studiare l'umano trasposto su un piano unificato, cioè ideale.

Non dobbiamo però lasciarci sviare dalla rappresentazione antropomorfa e dall'aspetto esteriore-iconografico della divinità. L'astrazione dell'uomo non è, infatti, indirizzata tanto all'aspetto fisico, quanto alle capacità fisiche e mentali. Per questo l'astrazione può operare su una sfaccettatura dell'Uomo e astrarre in una figura divina solo una particolare abilità, ad esempio il combattere e l'amare. Queste sfaccettature non hanno un valore assoluto, ma sono un riflesso del proprio tempo e della società. Se il mio ideale (culturalmente mediato e socialmente attivato) è l'amore e la misericordia, il mio dio sarà misericordioso; se il mio ideale è sopravvivere e vincere nelle battaglie, il mio dio sarà guerriero e vendicativo. Nel primo caso abbiamo religioni universalistiche che idealmente mirano a convertire tutto il mondo, dall'altro religioni nazionali, etniche o comunque relative ad un gruppo. Queste etichette vanno viste dinamicamente e, nel corso del tempo, una stessa religione può proporsi nell'uno o nell'altro modo. Inoltre la religione, in quanto fenomeno sociale, può svolgere un ruolo di primo piano nella costruzione identitaria di ciascuno, dando così luogo a un fenomeno circolare di cui sarebbe assurdo voler individuare causa ed effetto.

Alla luce di quanto detto, la distinzione tra politeismo e monoteismo risulta essere alquanto artificiale poiché rappresenta due estremi che non sono mai raggiunti in un movimento che è piuttosto una tensione alterna verso l'uno o l'altro. Ancora una volta, la lettura tradizionale del confronto tra politeismo e monoteismo è fortemente mediata dalla visione che ne ha dato il cristianesimo. I rimproveri dei pagani ai primi cristiani, sintetizzati da F.-A.-R. de Chateaubriand ne 'l'ateismo, l'incesto e certi pasti abominevoli', sono in pratica le stesse accuse che i cristiani rilanceranno poi sui pagani<sup>61</sup>, mentre una certa predica-

<sup>61</sup> F.-A.-R. de Chateaubriand, *Essai sur les révolutions*, 1797 (p. 466 della ristampa a cura di M. Regard, Paris, 1978) in Augè 2008: 13, nota 1; si noti l'uso del termine 'ateismo'. Si veda ad esempio l'*Octavius* di Marco Minucio Felice (II-III secc. d.C.), che Pettazoni aveva nell'edizione di Michele Pellegrino (Torino: G. B. Paravia, 1950), come mi segnala Mario Gandini. Sulla reazione pagana al cristianesimo si veda Ruggiero 2002.

zione cattolica accusa oggi i non credenti di venerare i “falsi dèi” dell’astrologia e delle droghe. È dunque sbagliato interpretare il passaggio dal politeismo al monoteismo in termini evolutivi e bollare come ingenuo il credere in più divinità. Diamo ancora una volta la parola a Pettazzoni:

il politeismo non è un errore teologico destinato a esser corretto una volta per tutte con il monoteismo; è un valore religioso superato, ma non annullato, dal monoteismo, e che continua a vivere a fianco, e anche nel senso dello stesso monoteismo<sup>62</sup>.

Se confrontiamo gli attributi delle divinità classiche con i vari epiteti della Madonna oppure i patrocini dei santi, la distanza tra politeismo e monoteismo risulta essere molto meno marcata: il monoteismo appare molto più politeistico di quanto presupposto e viceversa. Al di là dei dogmi dell’ortodossia, il politeismo è un monoteismo in potenza e il monoteismo non può fare a meno di essere politeistico. Prosegue Pettazzoni:

Non c’era posto nel monoteismo cristiano per le divinità civiche. Ma nel culto dei santi protettori della città, del paese, della nazione, il cristianesimo continuò ad esprimere in forme popolari la vita religiosa dello Stato, del comune, della regione o della nazione; i santi furono, ancora una volta, i successori degli dei<sup>63</sup>.

Pettazzoni sottolinea poi il ruolo civile svolto dal politeismo in seno alla società:

Il paganesimo non è solo demoniaco. Esso vive ancora, ai nostri giorni, non solo nelle sue *potenze* negative, ma anche nei suoi valori reali. La vita religiosa della *polis*, della *res publica*, dello Stato non finì con l’avvento del cristianesimo, continuò a vivere nel suo seno, assumendo forme cristiane quando il cristianesimo diventò la religione dello Stato<sup>64</sup>.

Ovviamente il politeismo, la religione classica, non è solo questo: alle divinità si costruivano templi e si offriva un culto. Erano queste espressioni religiose o pura ideologia? O non era forse reale anche la necessità di avere un luogo di riunione, di coesione etnica e/o cittadina, di incontro personale con il dio?

*Testo 2: testimoni e garanti (Trattato di Naram-Sin)*

Negli ultimi anni sono stati pubblicati diversi studi dedicati al mondo divino della Mesopotamia, cercando di definirlo cogliendone l’essenza e l’impatto sul mondo terreno, tra cui si segnalano in particolare i due volumi collettivi curati da Barbara Nevling Porter e intitolati *One God or Many?* (2000) and *What Is a God?* (2009). La documentazione elamita, a me più familiare, è stata discussa più marginalmente. L’antico Elam, con la grande città di Susa (III-I millennio

<sup>62</sup> Pettazzoni 1955, secondo la traduzione di Mario Gandini (Pettazzoni 1966: 94). Si vedano anche i più recenti Augé 2008 e Assmann 2009 che sembrano ignorare Pettazzoni.

<sup>63</sup> Pettazzoni 1955, secondo la traduzione di Mario Gandini (Pettazzoni 1966: 97).

<sup>64</sup> Pettazzoni 1955, secondo la traduzione di Mario Gandini (Pettazzoni 1966: 97).

a.C.) e il centro celebrativo-culturale di Chogha Zanbil (XIV-XIII secc. a.C.<sup>65</sup>), ha invece prodotto nei secoli una documentazione forse non copiosa e in larga parte simile a quella mesopotamica, ma comunque originale, utilizzando anche una lingua, l'elamico, radicalmente diversa dal sumerico e dall'accadico assiro-babilonese<sup>66</sup>.

Come per la Mesopotamia, quella dell'Elam è una storia scritta su pagine d'argilla, impressa con una scrittura tridimensionale che fa dell'ombra il proprio mutevole inchiostro. L'argilla, se cotta intenzionalmente o accidentalmente (ad esempio a causa di un incendio), è particolarmente resistente e ciò ha reso possibile la sopravvivenza di testimonianze scritte per periodi antichi tanto quanto l'origine stessa della scrittura<sup>67</sup>.

Uno dei più antichi testi elamici a noi pervenuti, una grande tavoletta datata al regno del sovrano accadico Naram-Sin (ca. 2120-2084 a.C.) e ritrovata in una delle campagne di J. de Morgan tra il 1904 e il 1908 a Susa<sup>68</sup>, è definito come un trattato diplomatico, il primo a noi noto, sulla base di alcune righe dalla III colonna del *recto* che trovano confronti nella documentazione posteriore<sup>69</sup>:

Trattato di Naram-Sin: |<sup>III:10</sup> bi-ti-[ir] |<sup>11</sup> na-ra-am.[<sup>d</sup>EN.ZU-ni-ra] |<sup>12</sup> [bi-t]i-ir |<sup>13</sup> ù-ri |<sup>14</sup> duk-ti-ir |<sup>15</sup> na-ra-am.<sup>d</sup>EN.ZU-ni-r[a] |<sup>16</sup> duk-ti-ir |<sup>17</sup> ù-ri<sup>70</sup>  
*piti-r Naram-Sin-r piti-r u-r; dukti-r Naram-Sin-r dukti-r u-r*  
 il nemico (*piti*) di Naram-Sin (è) il mio nemico; l'amico<sup>?</sup> (*dukti*) di Naram-Sin (è) il mio amico<sup>?</sup>

<sup>65</sup> Sull'uso e sull'occupazione di Chogha Zanbil e dell'area circostante nei secoli successivi si veda Pons 1994 e Mofidi Nasrabadi 2003-2004. Su Chogha Zanbil in generale si faccia riferimento a Mofidi Nasrabadi 2007 con ulteriore bibliografia.

<sup>66</sup> Una precisazione terminologica: grazie alla generosità della lingua italiana, che mette a nostra disposizione due aggettivi per riferirci all'Elam, uso 'elamico' per la lingua ed 'elamita' per la cultura. La civiltà elamita non si esprime solo in elamico, per cui abbiamo testi scritti da Elamiti in Elam anche in lingua accadica; parleremo quindi di testi elamiti accadici e di testi elamiti elamici.

<sup>67</sup> Tautologicamente, i più antichi supporti scrittori a noi pervenuti sono stati commisurati alle necessità della loro stessa preservazione attraverso i secoli senza bisogno di copie.

<sup>68</sup> Il testo, in caselle, è disposto in 12 colonne, sei su ciascuna faccia. La tavoletta misura 16 (larghezza) × 15 (altezza) cm ed è conservata al Louvre (Sb 8833), in esposizione nella sala 2 del Dipartimento di antichità orientali. Per una presentazione del testo si veda Steve & al. 2002-2003: 425-427.

<sup>69</sup> In particolare nei documenti privati di periodo paleo-babilonese e nei trattati ittiti (Weinfeld 2005: 16-17). Una formula simile si trova anche in *Esodo* 23,22 nel contesto delle norme ricevute da Mosè sul monte Sinai insieme ai dieci comandamenti; è YHWH che parla: 'Se dai ascolto alla sua (= di un messaggero divino) voce e fai quanto ti dirò, sarò nemico dei tuoi nemici e avverserò i tuoi avversari'.

<sup>70</sup> Hinz 1967: 91. Testo pubblicato per la prima volta in Scheil 1911: 1-11, figg. 1-2 (disegno), tavv. 1-2 (eliografia), no. 88, senza traduzione ma con commento. Testo e traduzione in König 1965: 29-34, no. 2; Hinz 1967; Quintana 2001, *Textos Reales*, Helu.

*dukti* è un hapax legomenon e il suo significato è dedotto per contrapposizione con *piti*<sup>71</sup>, un termine la cui storia è invece millenaria: ad esempio, lo ritroviamo più volte nella forma plurale *peti-p*<sup>72</sup> in una formula ricorrente all'interno del testo elamico dell'iscrizione di Dario a Bisotun (520-518 a.C. ca.), che riporto per dare profondità storica ai dati linguistici:

DB el. II:17-18 (≈ DB pers. §25): <sup>d</sup>u-ra-maš-da pi-ik-ti <sup>DIS</sup>ú tá-|<sup>18</sup>iš za-u-mi-  
in <sup>d</sup>u-ra-maš-da-na <sup>DIS</sup>taš-šu-íp ap-pa <sup>DIS</sup>ú-ni-na <sup>DIS</sup>taš-šu-íp ap-pa <sup>DIS</sup>pè-ti-ip-  
na ir-še-ik-ki hal-pi-iš<sup>73</sup>

*Auramazda pikti u ta-š; zaumi-n Auramazda-na tašu-p apa u-naina tašu-p  
apa peti-p-na r(i)šaiiki (h)alpi-š.*

Ahuramazda ha stabilito (*ta-*) per me un aiuto (*pikti*); con la protezione di Ahuramazda le mie truppe (*tašu-p*) sconfissero (*halpi-*) la moltitudine delle truppe nemiche.


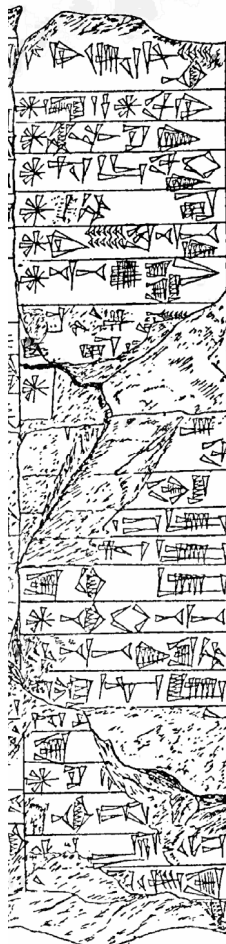
Mentre l'iscrizione di Bisotun, un testo celebrativo, si apre con la menzione del sovrano e la sua titolatura, invano cercheremo nell'incipit del Trattato la menzione del sovrano che sta contraendo l'alleanza con Naram-Sin (in base al luogo di ritrovamento, Susa, è ragionevole pensare sia un re che noi oggi etichettiamo come elamita)<sup>74</sup>:

<sup>71</sup> Già nella prima edizione di Scheil (Scheil 1911: 6) *dukti* è tradotto 'ami (?)' in francese. Il segno *duk* è attestato in elamico solo in questo testo (Steve 1992: 153, no. 309); Steve preferisce leggere *lut* così da avere una ridondanza con il segno *ti* seguente; in tal caso la trascrizione sarebbe *luti-r*, forse da confrontare con l'antroponimo Litira (<sup>HAL</sup>li-ut-ti-ra) in una tavoletta elamica di periodo achemenide (PF 85:2).

<sup>72</sup> L'oscillazione della vocale interna è scarsamente significativa: la vocale /e/ non sempre è espressa in modo non ambiguo dal sistema di scrittura (Stolper 2004: 72, §3.2).

<sup>73</sup> La formula è attestata anche in DB el. II:30-31 §23 ≈ pers. §27; II:34-35 §23 ≈ pers. §28; II:42-43 §24 ≈ pers. §29; II:46-47 §24 ≈ pers. §30; II:63-64 §26 ≈ pers. §33; II:71-72 §28 (con variazioni) ≈ pers. §35; II:75-76 §29 (con variazioni) ≈ pers. §36; II:82-83 §31 (con una variazione) ≈ pers. §38; III:25-26 §37 (con una variazione) ≈ pers. §45; III:28-29 §37 (con una variazione) ≈ pers. §46.

<sup>74</sup> Nella lista reale di Awan e Simashki (Sb 17729) abbiamo la seguente successione di re: <sup>9</sup> *hi-še-ip-ra-te-ip* |<sup>10</sup> *hi-e<sup>2</sup>-lu<sup>2</sup>* |<sup>11</sup> *hi-ta-a* (König 1965: 1, ll. 9-11), rispettivamente nono, decimo e undicesimo di |<sup>13</sup> *12 LUGAL<sup>MES</sup> ša a-wa-an<sup>KI</sup>* '12 re di Awan'. Sulla base di un sincronismo tra Hišep-ratep e il sovrano accadico Rimuš (ca. 2144-2136 a.C.) (testi in Gelb & Kienast 1990: no. 180, no. 188 e no. 206; commento in Vallat 1999), si considera generalmente che il contraente elamita sia l'undicesimo re Hita (a partire da Cameron 1936: 34 secondo Steve & al. 2002-2003: 426); per altri (Quintana 2001) è il decimo re Hielu. Si veda la pratica tavola cronologica in Steve & al. 2002-2003: 383-384, tabella 1, che segue la cronologia ultra-corta di Gasche & al. 1998.

	<p> <sup>1</sup>:1 ha-ap-[ti]                   <sup>2</sup> <sup>d</sup>bi-ni-k[ir]                   <sup>3</sup> <sup>d</sup>ba-ha ki-ki-ip</p>		<p> II:1 [<sup>d</sup>...]                   <sup>2</sup> [<sup>d</sup>...]                   <sup>3</sup> <sup>d</sup>ni-ar-z[i]-na                  (Reiner: ni &gt; ià)                   <sup>4</sup> <sup>d</sup>la-ám-ba-ni                   <sup>5</sup> <sup>d</sup>kir-wa(pi)-si-ir</p>
	<p> <sup>4</sup> <sup>d</sup>hu-ba-an                   <sup>5</sup> A.MAL (ambà)                  (Steve: <sup>d</sup>a-ba<sub>4</sub>)                   <sup>6</sup> <sup>d</sup>zi-it                   <sup>7</sup> <sup>d</sup>na-hi-ti                   <sup>8</sup> <sup>d</sup>NIN.NINNI.ERIN                  (Steve:  <sup>d</sup>NIN.MUŠ.EREN)                   <sup>9</sup> <sup>d</sup>si-mu-ut                   <sup>10</sup> [<sup>d</sup>s]i-ir-na-[b]i-r</p>		<p> <sup>6</sup> <sup>d</sup>hu-ur-ba-h-ir                   <sup>7</sup> <sup>d</sup>áš-ha-ra                   <sup>8</sup> <sup>d</sup>ni-tu-ti-ir</p>
	<p> <sup>11</sup> [<sup>d</sup>h]u-sa                  (Reiner: sa &gt; líl)                   <sup>12</sup> [<sup>d</sup>u]g-gab-na                   <sup>13</sup> [<sup>d</sup>i]m-it-ki                   <sup>14</sup> [<sup>d</sup>...]                  (Reiner: [<sup>d</sup>]GIŠ.BAR)                   <sup>15</sup> [<sup>d</sup>t]ul-la-at                   <sup>16</sup> [<sup>d</sup>]hu-ur-bi                   <sup>17</sup> [<sup>d</sup>]hu-ut-ra-an                   <sup>18</sup> [<sup>d</sup>hi]n-[ur]ta                   <sup>19</sup> [<sup>d</sup>s]i-a-šum</p>		<p> <sup>9</sup> <sup>d</sup>ti-ú-uk                   <sup>10</sup> <sup>d</sup>si-im-it-sa-ra                   r[a]-a[r]                   <sup>11</sup> [<sup>d</sup>...]                   <sup>12</sup> [<sup>d</sup>]s[<i>u-si</i>]-ib-ba                   <sup>13</sup> [<i>ni-ka tah</i>]-h-áš                   <sup>14</sup> na-bí-ip</p>
	<p> <sup>20</sup> <sup>d</sup>ma-zi-a[t]                   <sup>21</sup> <sup>d</sup>nin-kar-ak                   <sup>22</sup> <sup>d</sup>na-ru<sub>x</sub>-dè                  (Steve: ru<sub>x</sub> &gt; ru<sub>14</sub>)                   <sup>23</sup> <sup>d</sup>gu-[<i>gu</i>]-mu-uk-ti-                  ir                   <sup>24</sup> <sup>d</sup>hu-um-qa-at</p>		<p> <sup>15</sup> gi-ri-ip                   <sup>16</sup> zu-ki-ip                   <sup>17</sup> <sup>d</sup>na-hi-ti                   <sup>18</sup> ha-ti-ir zu-kir                   <sup>19</sup>                   <sup>d</sup>NIN.NINNI.ERIN                  (Steve:  <sup>d</sup>NIN.MUŠ.EREN)                   <sup>20</sup> hu-u[r-tu-ur]                   <sup>21</sup> zu-ki[r]                   <sup>22</sup> <sup>d</sup>si-a-[šum]</p>
	<p> <sup>25</sup> <sup>d</sup>ru-hu-iš-na                   <sup>26</sup> <sup>d</sup>ru-hu-sa-[ak]                  (Reiner: sa &gt; líl)                   <sup>27</sup> [<sup>d</sup>...]</p>		<p> <sup>23</sup> [<sup>d</sup>]na-a[<i>p-ir</i>]                   <sup>24</sup> [<sup>d</sup>n]a-ru<sub>x</sub>-dè                  (Steve: ru<sub>x</sub> &gt; ru<sub>14</sub>)                   <sup>25</sup> gi-[<i>d</i>]a-ar zu-kir                   <sup>26</sup> [...]                   <sup>27</sup> [...]</p>

Traslitterazione delle colonne I-II del Trattato di Naram-Sin secondo Hinz 1967 con letture alternative proposte da Steve e Reiner<sup>75</sup>. Disegno da Scheil 1911: fig. 1.

<sup>75</sup> Tratte da Steve 1992: 144, no. 46\*\*\* (ru<sub>14</sub>); 153, no. 313 (líl); 151, no. 231 (ià); 152, no. 233 (ba<sub>4</sub>); 152, no. 296 (GIŠ); 163, no. 556 e no. 541 (NIN.MUŠ.EREN).

Trattato di Naram-Sin: |<sup>1</sup> Ascoltate (*hap-t*), |<sup>2</sup> Pinikir, |<sup>3</sup> Protettori celesti (*Paha-kik-p*)<sup>76</sup>, |<sup>4</sup> Humpan, |<sup>5</sup> Ilaba<sup>77</sup>, |<sup>6</sup> Zīt, |<sup>7</sup> Nahiti, |<sup>8</sup> Inšušinak, |<sup>9</sup> Simut, |<sup>10</sup> [S]jirnapir, |<sup>11</sup> [H]usa, |<sup>12</sup> [U]kapna, |<sup>13</sup> Imitki, |<sup>14</sup> ..., |<sup>15</sup> Tulat, |<sup>16</sup> Hurpi, |<sup>17</sup> Hutran, |<sup>18</sup> Ninurta, |<sup>19</sup> Siāšum, |<sup>20</sup> Manzi(a)t, |<sup>21</sup> Ninkarak, |<sup>22</sup> Narute, |<sup>23</sup> Kukumuktur, |<sup>24</sup> Humkat, |<sup>25</sup> Ruhushna, |<sup>26</sup> Ruhusak<sup>?</sup>, |<sup>27</sup> ..., |<sup>II:1</sup> ..., |<sup>2</sup> ..., |<sup>3</sup> Nirzina, |<sup>4</sup> Lampani, |<sup>5</sup> Kirwasir, |<sup>6</sup> Hurpahr, |<sup>7</sup> Ishhara, |<sup>8</sup> Nitutir, |<sup>9</sup> Tiuk, |<sup>10</sup> Simitsararar, |<sup>11</sup> ..., |<sup>13</sup> Susipa<sup>?</sup>, |<sup>13</sup> ...hash.

La forma *hap-t* è comunemente interpretata come un imperativo<sup>78</sup> (corrispondente alla seconda persona singolare della prima coniugazione, che però non sembra variare in contesti plurali come in questo caso) della base verbale *hap-* ‘ascoltare’. Purtroppo in elamico la maggior parte dei lessemi è attestata in modo limitato e bisogna sempre chiedersi come ne sia stato dedotto il significato. Nel caso di *hap-* è rilevante il seguente contesto attestato in un’iscrizione reale del re Shilhak-Inshushinak (1150-1120 a.C.) e in altre iscrizioni medio-elamiche con alcune variazioni:

EKI 46:87-95: |<sup>87</sup> [e<sup>d</sup> in-su-uš-na-ak ...] |<sup>90</sup> ù Diššil-ha-ak-d[<sup>r</sup>in-su]-|<sup>91</sup> uš-na-ak mu-h-du |<sup>92</sup> nu-un ku-ul-lah |<sup>93</sup> ku-ul-la-ak ú-me |<sup>94</sup> ha-ap-ti tu<sub>4</sub>-ru-uk ú-me |<sup>95</sup> hu-ut-ta-at a-ak ...  
 [e Inšušnak ...] u Šilhak-Inšušnak muhtu nun kula-h; kula-k u-me hap-t; turu-k u-me huta-t ak ...  
 [O Inshushinak ...] io, Shilhak-Inshushinak, ti ho chiamato (*kula-h*) con il sacrificio<sup>?</sup> (*muh-tu*); ascolta (*hap-t*) la mia chiamata (*kula-k-a* = preghiera)<sup>?</sup><sup>79</sup>; fai (*huta-t* = realizza) ciò che ho detto (*turu-k*) e ...

<sup>76</sup> *Paha-kik-p* o *Paha kik-p*? Nel primo caso, si interpreta *paha-kik* come un composto con suffisso primario di genere, quindi ‘i protettori del cielo’ come epiteto di un gruppo di divinità. Potrebbe trattarsi anche di una forma cristallizzata, usata come nome proprio di gruppo divino (cfr. gli Anunnaki in Mesopotamia), quindi ‘i Protettori del Cielo’ o, al di là del significato delle singole parole, ‘i Pahakik’. Nel secondo caso, *Paha*, in quanto nome proprio, non avrebbe suffissi primari di genere, ma l’appropriato suffisso secondario comparirebbe nella parola dipendente, al fine di formare la concordanza, permettendoci di capire che il nome proprio indica una pluralità: ‘i Paha del cielo’. Se *paha* non fosse un nome proprio, ‘il protettore dei cieli’ dovrebbe essere espresso propriamente come *paha-r kik-p-r* ma è meglio non essere troppo rigorosi data la nostra parziale conoscenza della grammatica elamica. Per il significato di *paha* si confronti, ad esempio, *pahi-r sunki-p-r* ‘il protettore dei re’ in EKI 45:8-9 §1 (iscrizione reale medio-elamica di Shilhak-Inshushinak su “barriera” di bronzo) e EKI 75:1 §1 (iscrizione rupestre neo-elamica del capo Hani), o *ama paha nap-p-r-na* ‘madre protettrice degli dèi’ in EKI 76:11 §10 (idem). Diversa è l’interpretazione di Hinz (Hinz 1967: 67-68).

<sup>77</sup> Il-aba in Steve & al. 2002-2003: 426; Abā in Gelb & Kienast 1990: 168-169 e nota 1; *ambā* in Hinz 1967: 91 e nota 68.

<sup>78</sup> Stolper 2004: 81, §4.5.2.2; Grillot-Susini 2008: 84, §XXI.8; Quintana 2010: 118; Tavernier 2011: 332, §3.3.4.1.

<sup>79</sup> Cfr. la traduzione in Hinz & Koch 1987, s.v. ha-ap-ti: ‘opfernd rief ich dich an, erhöre mein Gebet! (oder: du erhörtest mein Flehen)’.

Posto che la traduzione di *hap-* sia corretta, il trattato si apre con un invito all'ascolto rivolto a una lunga serie di testimoni elencata nelle righe seguenti. Le persone chiamate a testimoniare non sono scribi, né alti dignitari o membri della famiglia reale. Il primo segno di ciascuna delle righe della prima colonna (ad eccezione della prima riga dove si trova il verbo *hap-*) e di parte della seconda è il segno cuneiforme AN, una specie di asterisco che richiama la stilizzazione di una stella. Nella scrittura cuneiforme è il segno che precede i teonimi avendo, tra le altre, la funzione di determinativo, ovvero classificatore semantico, per tale categoria di nomi propri. Trentatré sono i nomi di divinità superstiti.

Perché un documento, che noi definiremmo ufficiale e diplomatico, si apre con un lungo elenco di divinità? Considerarlo come prodotto o manifestazione di una superstizione politeistica sarebbe conseguenza di un approccio evoluzionistico, ovvero di una lettura alla luce della moderna sensibilità religiosa o laica, percepita come superiore e più matura<sup>80</sup>. Ciò porterebbe a una banalizzazione delle categorie mentali e dei sistemi interpretativi antichi per cui la nostra indagine proseguirebbe riducendo lo studio della storia religiosa elamita all'analisi del pantheon, ovvero del nome, delle funzioni e degli attributi di ciascun dio<sup>81</sup>. Gli ambiti di una simile ricerca sono ben collaudati: i teonimi, gli elementi teoforici<sup>82</sup> dell'onomastica e l'iconografia, soprattutto quella dei sigilli. Così leggeremmo il mondo antico alla luce delle nostre categorie e dei canali documentari e archeologici tramite i quali ci è pervenuto, senza sforzarci di ricostruire un'immagine complessiva che dia ragione della menzione di divinità in generi letterari diversi, della presenza di nomi di dèi nell'onomastica, del ricorso a raffigurazioni di figure divine per decorare un sigillo.

Possiamo invece provare a leggere il testo alla luce di quanto detto più sopra a proposito del politeismo. Il verbo iniziale, 'ascoltate', è eloquente: le divinità sono chiamate a essere testimoni di un patto la cui validità è derivata dal valore performativo della parola orale<sup>83</sup>, in modo non dissimile dalle formule rituali che legano in matrimonio un uomo e una donna. È una prassi comune anche ad altri trattati mesopotamici per cui gli dèi sono chiamati a essere garanti dell'alleanza insieme a elementi naturali come le montagne, i fiumi, la terra e il cielo<sup>84</sup>. Nella bozza di trattato tra Zimri-Lim di Mari e Hammurapi di Babilonia (1696-1654 a.C. nella cronologia ultra-corta) contro il re elamita Siflarhupak

<sup>80</sup> Similmente Pettazzoni 1966, in particolare pp. 93-94.

<sup>81</sup> Si confronti però la consapevolezza con cui H. de Genouillac nel 1905 presentava la sua analisi del pantheon elamita come contributo necessario per lo studio futuro della religione secondo una prospettiva più ampia (Genouillac 1905: 94-95).

<sup>82</sup> Ovvero 'che contiene un nome divino, imposto allo scopo di assicurare all'individuo la protezione della divinità' (DO, s.v. 'teoforo').

<sup>83</sup> Si veda il classico studio Austin 1962.

<sup>84</sup> Weinfeld 2005: 21-24. Il famoso trattato tra Ebla e Abarsal (TM.75.G.2420) sembra essere più laico, tranne per la chiusura in cui si afferma che alcune divinità faranno perire 'coloro che agiscono con cattive intenzioni' (traduzione in Matthiae 2008: 235-237). Sui trattati nel mondo antico, si veda Canfora & al. 1990.



(comunemente chiamato Siwe-palar-huppak)<sup>85</sup>, gli dèi menzionati in apertura sono quelli per cui Hammurabi ha giurato (il verbo accadico *tamû* 'giurare' è, purtroppo, ricostruito).

Essendo poste al di là del mondo soggetto alle meccaniche leggi della causalità (se non per le offerte che ricevono e che devono stimolare una loro reazione), le divinità rappresentano una risposta all'incognita del rispetto del patto, l'ultima protezione o rifugio che si può opporre al venir meno della parola data. Oggi usiamo porte blindate, inferriate, sensori e allarmi per proteggere la proprietà privata ma, se non avessimo la sicurezza data da questi strumenti, non avremmo altro da fare, una volta chiuso porte e finestre al meglio della tecnologia disponibile, di affidarci alla protezione divina o, più laicamente, alla buona sorte. La stessa funzione ha la parola scritta nel caso di un divieto (ad esempio di appoggiare le biciclette a un muro o gettare carta per terra) che non si vuole far rispettare ricorrendo a mezzi più costosi (come la presenza di una persona fidata o appositamente pagata). Non essendoci dunque altro modo di assicurarsi la fedeltà di una persona e avendo verosimilmente già messo in opera deterrenti militari o economici, non rimaneva altro che affidarsi agli dèi.

Il Trattato di Naram-Sin si differenzia rispetto a un giuramento o a un rito come il matrimonio in quanto non riguarda la sfera personale di una o due persone, ma costituisce un atto istituzionale come il Concordato tra la Santa Sede e l'Italia firmato l'11 febbraio 1929. Tale concordato si apre, a mio avviso, in maniera non dissimile:

In nome della Santissima Trinità. Premesso: che la Santa Sede ...

L'espressione 'in nome di qualcuno' ha valore pressoché universale ma è particolarmente radicata nel mondo semitico (si pensi ai novantanove nomi di Allah) dove il nome è rappresentativo dell'unicità e quindi dell'essenza di quella persona o quel dio<sup>86</sup>. Forse potremmo spingerci ancora più indietro, se nel mondo sumerico l'espressione *mu-sa-ra* 'nome scritto' indica l'iscrizione reale e questo nome è logicamente quello del sovrano<sup>87</sup>. L'iscrizione reale costituisce quasi un'estensione, un allargamento del nome del re, come se la titolarità comprendesse l'iscrizione stessa tra le cose fatte dal sovrano. L'iscrizione e il nome sono connessi con la memoria che si deve trasformare, a sua volta, in atto di benedizione. Nell'edizione medio-babilonese della cosiddetta Leggenda di Naram-Sin è scritto<sup>88</sup>:

<sup>85</sup> M.6435+M.8987 dal palazzo di Mari, pubblicata in Durand 1986.

<sup>86</sup> Su questo tema si veda Radner 2005.

<sup>87</sup> Seminara 2004, in particolare pp. 547-553.

<sup>88</sup> Sul significato del componimento, una finta autobiografia con finale edificante, si veda Longman 1991: 103-117.

|<sup>1</sup> [tupšenna pitēma] narâ šitassî |<sup>2</sup> [ša anāku Naram-Sin] mār Šarru-kīn |<sup>3</sup> [išturūma ēzibūšu ana] ūmē šāti<sup>89</sup>

Apri il contenitore delle tavolette e leggi (ad alta voce) (*šasû*) il *narû* che io Naram-Sin, figlio di Sargon, ho scritto (*šaṭāru*) e lasciato (*ezēbu*) per i giorni futuri.

|<sup>29</sup> ina narê ul ištur ul ēzibamma pagrī u pūtī |<sup>30</sup> šuma ul ušēšīma ul aktar-rabsū<sup>90</sup>

(Enmerkar) non ha scritto (*šaṭāru*) su un *narû*, non ha lasciato (*ezēbu*) (nulla) e per il (suo) corpo e la (sua) testa (= per se stesso<sup>91</sup>) non ha prodotto (*wašû*, forma Š: ‘far uscire’) un nome (*šumu*) e (quindi) non posso benedirlo.

*narû* significa ‘pietra drizzata’ ed è uno dei termini usati per indicare un’iscrizione reale<sup>92</sup>.

Anche nel mondo elamita il nome del sovrano ha particolare rilevanza nella documentazione a noi pervenuta, tra l’altro quasi interamente composta da iscrizioni reali, soprattutto per il periodo medio-elamita a cui è datata la seguente iscrizione del re Shilhak-Inshushinak:

IRS 38:1-3: |<sup>1</sup> ū<sup>DIŠ</sup> šil-ha-ak<sup>d</sup> in-šu-ši-na-ak ša-ak<sup>DIŠ</sup> su-ut-ru-uk<sup>d</sup> nah-hu-un-te-kí-ik |<sup>2</sup> li-ba-ak ha-ni-ik<sup>d</sup> in-šu-ši-na-ak-kí-ik su-un-ki-ik<sup>AS</sup> an-za-an |<sup>3</sup> AS<sup>š</sup> su-šu-un-ka<sub>4</sub>

*u Šilhak-Inšušinak, šak Šutruk-Nahunte-k, lipa-k hani-k Inšušinak-k, sunki-k Anzan Šusun-k-a.*

Io Shilhak-Inshushinak, figlio di Shutruk-Nahunte, servitore amato di Inshushinak, re di Anzan e Susa.

IRS 38:3-6: <sup>DIŠ</sup> si-me-ba-la-ar-hu-uh-ba-ak si-ia-an<sup>d</sup> in-šu-ši-na-ak |<sup>4</sup> e-ri-en-tu<sub>4</sub>-um-im-ma ku-ši-iš a-ak mi-ši-ir-ma-na ū sar-ra-ah |<sup>5</sup> hi-ši-e e-ri-en-tu<sub>4</sub>-um pè-ep-ši-ia-ma ta-al-lu-uh a-ak |<sup>6</sup> si-ia-an<sup>d</sup> in-šu-ši-na-ak na-pír-ú-ri-me a-ha ku-ši-ih

*Siflarhupak<sup>93</sup> sian Inšušinak erintum-ma kuši-š ak mišir-ma-n-a u sara-h; hiš-e erintum peṣšia-ma talu-h ak sian Inšušinak nap-r u-r-me aha kuši-h.*

<sup>89</sup> Westenholz 1993: 206. Si confronti la traduzione di Westenholz: ‘<sup>1</sup> Open the tablet-box and read out the *narû*, <sup>2</sup> [Which I, Naram-Sin], son of Sargon, <sup>3</sup> [Have inscribed and left for] future days’.

<sup>90</sup> Westenholz 1993: 206. Si confronti la traduzione di Westenholz: ‘<sup>29</sup> On a *narû* he [Enmerkar] did not write (and) did not leave (it) to me, myself, <sup>30</sup> He did not make a name for himself so that I could not pray for him’; si noti il cambio di sfumatura traducendo il verbo *karābu* ‘benedire’ (nel senso etimologico latino di ‘dire bene’, ‘parlare positivamente’ ovvero perpetuare un buon ricordo) in luogo di ‘pregare’.

<sup>91</sup> CAD P: 553, s.v. pūtu 7.

<sup>92</sup> Seminara 2004: 545; Westenholz 1993, specialmente pp. 207-211.

<sup>93</sup> La trascrizione Siflarhupak in luogo di Siwe-palar-hupak (ad esempio in Steve & al. 2002-2003) o Sime-balar-huhbak (Malbran-Labat 1995) si basa su varie considerazioni che riassumo così: la scelta convenzionale delle occlusive sorde nei casi di ambiguità con la relativa sonora; la possibile resa di una fricativa labiale /f/ attraverso le grafie me-ba o wa-pa (quest’ultima attestata in altre occorrenze) (si veda Stolper 2004: 71, §3.1.2

Siflarhupak costruì il tempio di Inshushinak in mattoni cotti (*erintum*) e, essendo in rovina, io (lo) ho abbattuto<sup>94</sup> (*sara-*); il suo (di Siflarhupak) nome (*hiš*) ho scritto (*talu-*) sul mattone cotto di (ri)fondazione<sup>95</sup> (*pepšia*) e il tempio di Inshushinak mio dio ho (ri)costruito qui<sup>95</sup>.

Poiché Siflarhupak regnò circa 500 anni prima di Shilhak-Inshushinak, il senso di memoria e continuità sottinteso da questa iscrizione è tale da giustificare, almeno in parte, l'idea moderna di una regalità elamita unitaria nel corso dei secoli.

L'atto di mettere il nome mi sembra strettamente connesso al concetto di proprietà. La proprietà non è in alcun modo intrinseca al bene posseduto né necessariamente allo spazio in cui il bene è conservato (si pensi a un oggetto prestato). Nondimeno essa è riconosciuta per un contratto non scritto o, se scritto, comunque esterno al bene stesso; l'alternativa è scrivere il proprio nome sul bene, quando possibile, o direttamente o apponendo un marchio (un sigillo). La necessità di scrivere o marcare è particolarmente pressante quando il bene posseduto viene spostato, per varie ragioni, da uno spazio legato al suo proprietario a uno spazio altrui o comune. La scrittura della proprietà tramite apposizione del proprio nome è anche un modo per far parlare di se stessi in propria assenza, travalicando i limiti umani dello spazio e del tempo. In tutti i modi la proprietà personale è qualcosa di molto vicino al mondo divino, in quanto non immediatamente tangibile e percepibile se non nella forma esterna del contratto scritto ovvero della scrittura sacra e della ritualità.

La pregnanza del nome proprio è ben attestata nel mondo classico, ad esempio nell'espressione *nomen omen*<sup>96</sup>, mentre l'espressione 'in nome di dio' è rimasta viva in molte tradizioni, ad esempio nell'incipit dei testi medio-persiani; si veda ad esempio l'*Ardā Wirāz nāmag*, la cui composizione risale probabilmente al IX-X secolo d.C.:

---

per la possibile esistenza di /f/ nel sistema fonemico elamico); l'interpretazione di uh come complemento fonetico a supporto della lettura hu del precedente segno e a discapito di una lettura pak che sarebbe stata altrimenti confermata erroneamente dai successivi segni ba-ak (in altre occorrenze pa-ak e pak).

<sup>94</sup> La traduzione usuale per *sara-* è 'restaurare' (ad esempio Malbran-Labat 1995: 181, s.v. *sarra-*). La scelta di 'abbattere' è legata all'esistenza di una base verbale *sar(i)-* in elamico achemenide il cui senso di 'distruggere' è chiaro dall'uso nelle iscrizioni reali e dai corrispondenti passi in antico-persiano e babilonese (si vedano i rimandi e le relative occorrenze a partire da Hallock 1969: 751, s.v. *sari-*).

<sup>95</sup> Si confronti la traduzione di Malbran-Labat: 'Sime-balar-huhbak avait construit le temple d'Inshushinak en briques cuites et comme il menaçait ruine, moi je l'ai remis en état : j'ai inscrit son nom sur les briques de refondation' (Malbran-Labat 1995: 88, no. 38). Altre iscrizioni elamiche in cui si fa riferimento all'azione del mettere il nome sono elencate in Rossi 2000: 2081-2082. Si veda anche l'espressione *kuta hiš kuta aiap (h)uta* 'e ho prodotto i miei nomi e la mia titolatura', secondo la traduzione di Rossi, in DB el. L ≈ DB pers. §70 (Rossi 2000: 2097).

<sup>96</sup> Ad esempio in Plauto, *Persa* 625 (atto IV).

H6 P. 1:1: PWN ŠM Y yzd'n'  
*pad nām ī yazadān*<sup>97</sup>.  
 Nel nome di Dio.

Queste parole, in persiano moderno, si trovano tuttora nelle prime pagine dei libri stampati nella Repubblica Islamica dell'Iran<sup>98</sup>.

*Testo 3: Ahuramazda e gli altri dèi (XPc §3)*

Avendo preso coscienza che la distinzione tra monoteismo e politeismo è più labile di quanto possa apparire da un punto di vista terminologico, cerchiamo di valutare queste categorie alla luce della documentazione testuale achemenide, posta all'altro estremo della storia linguistica elamica rispetto al Trattato di Naram-Sin. Prendiamo in esame la parte finale di XPc, un testo attestato in tre esemplari epigrafici trilingui nel cosiddetto Palazzo di Dario a Persepoli<sup>99</sup>:

<p><b>XPc pers.</b> 12-15 (§3):</p> <p><i>mām Auramazdā pātu</i></p> <p><i>hadā bagaibiš;</i>  <i>utā taya-mai kṛtam</i>  <i>utā taya-mai piça Dā-</i>  <i>rayavahauš</i>  <i>xšāyaθiyahyā kṛtam,</i>  <i>avaš-ci Auramazdā pātu</i>  <i>hadā bagaibiš.</i></p>	<p><b>XPc el.</b> 11-14:</p> <p><sup>DIS</sup>ú<sup>d</sup> u-ra-maš-da <sup>DIS</sup>ú-un          nu-iš-kí-iš-ni<sup>d</sup> na-ap-pi-pè          i-da-ka<sub>4</sub> ku-ut-tá ap-pa hu-          ut-tá-ra ku-ut-tá ap-pa  <sup>DIS</sup>at-tá-tá<sup>DIS</sup> da-ri-ia-ma-u-          iš<sup>DIS</sup> EŠŠANA hu-ut-taš-tá          hu-pè-te<sup>d</sup> u-ra-maš-da nu-          iš-kí-iš-ni<sup>d</sup> na-ap-pi-pè i-          da-ka<sub>4</sub></p> <p><i>u Auramasta un niškai-š-</i>  <i>nai</i>  <i>nap-p itaka,</i>  <i>kuta apa (h)uta-r-a</i>  <i>kuta apa atata Dariavauš</i>  <i>sunki (h)uta-š-ta,</i>  <i>(h)up-ta(i) Auramazda</i>  <i>niškai-š-nai</i>  <i>nap-p itaka.</i></p>	<p><b>XPc bab.</b> 10-13:</p> <p>a-na-ku<sup>d</sup> a-ḥu-ur-ma-az-da-          ' li-iš-šur-an-ni it-ti          DINGIR<sup>mes</sup> ga-ab-bi ù šá          a-na-ku e-pu-uš-šu ù šá  <sup>m</sup>da-ri-ia-a-muš LUGAL          AD-ú-a at-tu-ú-a i-pu-uš-          šu ù a-ga-šu-ú<sup>d</sup> a-ḥu-ur-          ma-az-da-' li-iš-šur it-ti          DINGIR<sup>mes</sup> ga-ab-bi</p> <p><i>anāku Aḥuramazda</i>  <i>lišsuranni</i>  <i>itti ilāni gabbi,</i>  <i>u ša anāku ēpušu</i>  <i>u ša Dariyamuš šarru abūa</i>  <i>attūa īpušu,</i>  <i>u agāšū Aḥuramazda lišsur</i>  <i>itti ilāni gabbi.</i></p>
---	---	---

<sup>97</sup> Vahman 1986: 76-77. Per i problemi di datazione della composizione (IX-X secc. d.C., nel Fars) si veda Vahman 1986: 11; il manoscritto H6 sembra essere datato al 1397 d.C. (Vahman 1986: 10).

<sup>98</sup> Cfr. Gignoux 1979.

<sup>99</sup> Traslitteazione del progetto DARIOSH verificata sugli originali. La divisione in righe segue l'esemplare sull'anta occidentale del portico meridionale. Gli altri due esemplari si trovano sull'anta orientale e sulla facciata della scalinata meridionale che porta allo stesso portico.

Ahuramazda, insieme a (tutti) gli dèi, protegga me,  
 e ciò che io ho fatto,  
 e ciò che ha fatto mio padre, il re Dario.  
 Tutto ciò protegga Ahuramazda insieme a (tutti) gli dèi.

Il confronto interlinguistico rivela un sostanziale accordo tra le tre lingue, se si eccettua l'aggiunta di 'tutti' in attribuzione a 'dèi' nel testo babilonese. Si potrebbe pensare che, mentre i testi antico-persiano ed elamico fanno riferimento a un medesimo sistema religioso, quello babilonese se ne ponga all'esterno e senta la necessità di includere anche la propria prospettiva aggiungendo 'tutti' cioè 'proprio tutti'. Tuttavia, preferisco pensare che si tratti di un'aggiunta motivata più da esigenze linguistiche, sintattiche o stilistiche che semantiche in senso stretto. Inoltre, come ha notato Ela Filippone, le relativamente frequenti aggiunte nei testi babilonesi delle iscrizioni achemenidi, per lo più di scarso valore semantico-lessicale, sembrano piuttosto motivate dalla necessità di riempire lo stesso spazio epigrafico usato per i testi nelle altre due lingue, a fronte di un minor numero di segni cuneiformi richiesti dalla scrittura babilonese<sup>100</sup>.

Nelle iscrizioni di Artaserse II (404-359 a.C.) ad Ahuramazda si aggiungono Anahita e Mitra in contesti formulari simili a quelli già noti. Ad esempio:

A<sup>2</sup>Ha 5-6: *imam apadānam vašnā Auramazdā, Anāhitā utā Mitra adam a-kunavam.*

Questo palazzo, grazie a Ahuramazda, Anahita e Mitra, io ho fatto.

*Auramazdā, Anāhitā utā Mitra mām pātu.*

Ahuramazda, Anahita e Mitra mi proteggano.

Passi simili si trovano nelle iscrizioni A<sup>2</sup>Sa §2, A<sup>2</sup>Sd §2 e A<sup>3</sup>Pa §4 (solo Ahuramazda e Mitra)<sup>101</sup>. Almeno un'iscrizione di Artaserse II ha mantenuto la formula più antica 'Ahuramazda mi protegga insieme agli dèi' (A<sup>2</sup>Hd).

Non ritengo opportuno insistere sui problemi connessi alla menzione esplicita di Anahita e Mitra e tantomeno trarre deduzioni su possibili riforme religiose<sup>102</sup>. Più significativo è l'uso costante del termine 'dio' nella forma plurale. Volendo insistere in una distinzione formale tra sistemi religiosi monoteistici e politeistici, forse la differenza è nel poter usare il plurale di 'dio' rimanendo all'interno dell'ortodossia e nel far riferimento con lo stesso termine 'dio' sia alla divinità principale sia alle altre.

<sup>100</sup> Ela Filippone, comunicazione personale nell'ambito del progetto DARIOSH. Si consideri che, a parità di messaggio, la scrittura cuneiforme sillabica babilonese richiede meno segni di quella antico-persiana (ad esempio anche il nome del re Dario richiede meno segni "tra-scritto" in babilonese che "scritto" in antico-persiano).

<sup>101</sup> Si veda anche A<sup>2</sup>Hb con la sola menzione del dio Mitra (senza Ahuramazda) in un contesto però lacunoso.

<sup>102</sup> L'introduzione del culto di Afrodite-Anahita è riportata da un frammento di Berosso (FGrH 680 F11; tradotto in Kuhrt 2007: 566-567, no. 11.59). Si veda Boyce 1982: 218-219; Briant 1996: 695-698 con note bibliografiche alle pp. 1024-1025.

*Religione e ideologia*

La menzione di divinità in un documento ufficiale sottintende l'esistenza di una religione dello stato, non solo nel senso di religione adottata ufficialmente da uno stato nei propri ordinamenti, ma soprattutto in riferimento a quanto scritto da Pettazzoni a proposito della religione romana nel 1952:

La religione romana non era una religione dell'uomo come individuo e della sua salvezza in un altro mondo, bensì dell'uomo associato nella comunità familiare, gentilizia, civica. La religione romana aveva sì, anch'essa, un compito di salvezza; ma ciò che doveva essere salvato era la vita e l'integrità della *familia*, della *gens*, e soprattutto della *res publica*. Gli dèi sono in primo luogo dèi dello Stato, cioè della città, del popolo, della nazione<sup>103</sup>.

A distanza di pochi anni, Pettazzoni tornò sull'argomento in un passo che ben si adatta al Vicino Oriente antico:

La religione pagana è anzitutto culto, adorazione in atto, servizio reso agli dei per riceverne in cambio la protezione della comunità. La salvezza della comunità, dello Stato, della nazione prevale sulla salvezza degli individui e a questa salvezza gli individui debbono sacrificare la loro. Anche il paganesimo è, a suo modo, una religione di salvezza e di sacrificio, anche se il bene da salvare è un bene di *questo* mondo.

Questo carattere essenziale della religione pagana rispetto alla religione cristiana, è nel paganesimo un valore positivo, un valore attuale e immanente<sup>104</sup>.

Questa interpretazione della religiosità classica è confermata dagli autori antichi. Ad esempio, secondo Agostino da Ippona, l'erudito romano Marco Terenzio Varrone scrisse nella sua opera perduta *Antiquitates rerum divinarum* che ci sono tre generi di teologia: la *theologia mythica, physica* e *civilis*. Agostino ribattezza la prima, usata (*utor*) soprattutto dai poeti, *fabularis* e considera più corrente l'aggettivo *naturalis* per la seconda, usata dai filosofi<sup>105</sup>. Alla terza, usata soprattutto dal popolo, associa gli aspetti cultuali:

*Tertium genus est, inquit, quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent. In quo est, quos deos publice colere et <quae> sacra ac sacrificia facere quemque par sit. Adhuc quod sequitur attendamus.*

<sup>103</sup> Pettazzoni 1952: 17-18. La contrapposizione, qui implicita, è con il cristianesimo, contrapposizione che non enfatizzo in quanto anche il cristianesimo ha una sua dimensione comunitaria che può coincidere e ha coinciso in passato con la società civile.

<sup>104</sup> Pettazzoni 1955, qui citato secondo la traduzione italiana di Mario Gandini (Pettazzoni 1966: 96-97).

<sup>105</sup> Agostino da Ippona, *De civitate Dei* VI,5,1; si veda anche Assmann 2009: 31-32. Scelvola (secondo Agostino, *De civitate Dei* IV,27), Plutarco (*Amatorius* 18) e pseudo-Plutarco (*Placita philosophorum* I,6) operano la stessa distinzione.

*Prima, inquit, theologia maxime accommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem*<sup>106</sup>.

Il terzo genere, egli (= Varrone) dice, è quello che nelle città i cittadini, soprattutto i sacerdoti, devono conoscere e amministrare. In esso si tratta quali dèi sia appropriato venerare pubblicamente e quali riti e sacrifici sia appropriato che ciascuno faccia. Consideriamo inoltre quanto segue. La prima teologia, dice, è adatta soprattutto al teatro, la seconda al mondo, la terza alla città.

A margine si può citare il seguente passo di Erodoto (*Storie* I,132,2):

ἔωυτῶ μὲν δὴ τῶ θύοντι ἰδίη μούνῳ οὐ οἱ ἐγγίγεται ἀρᾶσθαι ἀγαθά, ὁ δὲ τοῖσι πᾶσι τε Πέρσησι κατεύχεται εὖ γίνεσθαι καὶ τῶ βασιλείῃ· ἐν γὰρ δὴ τοῖσι πᾶσι τε Πέρσησι καὶ αὐτὸς γίγεται<sup>107</sup>.

L'offerente non può chiedere il bene per sé solo, ma prega per il benessere di tutti i Persiani e del re; infatti, nell'insieme dei Persiani è compreso anch'egli (= l'offerente).

Non a caso, forse, Erodoto pone l'accento sui Persiani come etnia in luogo di uno stato persiano (peraltro incarnato nella menzione del re): il concetto di stato, se inteso nel senso moderno di stato nazionale, va, infatti, sfumato per il Vicino Oriente antico. Le grandi città, gli agglomerati urbani, sono spazi pieni, socialmente densi, che si alternano a vasti spazi vuoti dai confini non sempre ben delimitati.

In Mesopotamia, il continuo richiamarsi agli dèi nella documentazione scritta e l'individuazione di edifici religiosi nella documentazione archeologica ha portato a considerare la religione come un fattore ideologico che rese possibile la formazione delle prime configurazioni urbane e il mantenimento della struttura sociale. Ciò implica che essa venisse utilizzata come strumento di potere per mantenere la popolazione sottomessa e che l'aver fede negli dèi fosse proprio più della massa che di chi deteneva il potere. Mario Liverani ha scritto:

La statalizzazione basso-mesopotamica (come parecchie altre) avviene sotto il segno di un'ideologia religiosa. Il motivo di base è sin troppo ovvio: il prelievo è meno doloroso se effettuato a beneficio di un'entità super-umana dotata di poteri superiori e di funzioni essenziali per la vita della comunità, anziché essere effettuato a beneficio diretto di un «capo» che tutti vedono essere un uomo come gli altri. Questa ideologia religiosa trova negli enormi e

<sup>106</sup> Agostino da Ippona, *De civitate Dei* VI,5,3. Per il secondo periodo si veda l'interessante emendazione proposta da G. Ravenna: *In quo est, quos deos publice <per> sacra ac sacrificia colere et <quid> facere quemque par sit* 'In esso si tratta quali dèi sia appropriato venerare pubblicamente con riti e sacrifici e che cosa sia appropriato compiere da parte di ciascuno di loro' (Ravenna 2007-2008: 125-126).

<sup>107</sup> Asheri & al. 2001: 152-155: 'Il sacrificante non può invocare beni per sé solo, ma prega per la fortuna di tutti i Persiani e del re; infatti, tra tutti i Persiani è compreso chi sacrifica'.

prestigiosi edifici templari la sua concretizzazione archeologicamente visibile<sup>108</sup>.

Tuttavia è bene tener presente l'obiezione che Pietro Mander ha opposto alla funzione ideologica della religione nella prima urbanizzazione:

Alcuni autori nel presentare il periodo di Uruk, accennano solo di sfuggita al fenomeno architettonico, considerato come espressione di “propaganda” delle élite al potere (Liverani, 1998, pp. 91-2). Un'attenta analisi delle religioni “traducibili” relega l'aspetto politico, svolto dalla propaganda, sullo sfondo. Nessuno ha “inventato” gli dei per “appropriarsi del prodotto altrui”: la “fede” costituisce un cardine delle religioni monoteistiche, non di quelle “pagane” o “politeistiche”. È necessario, prima di intraprendere l'esame del mondo religioso sumerico, porre nella giusta luce i fenomeni, onde darne la valutazione più appropriata<sup>109</sup>.

La massa rimaneva legata al tempio o al palazzo prima di tutto perché era conveniente essere organizzati e strutturati socialmente, così da raggiungere quegli obiettivi e quindi quel benessere che è impossibile raggiungere da soli. L'ideologia svolse (e svolge tuttora<sup>110</sup>) un ruolo negativo e oppressivo, ma ebbe (e ha) anche aspetti positivi, la cui accettazione risultava gradita. La fede doveva esser casomai riposta nel sovrano, ovvero nel sistema stesso, nel contesto del confronto con i sistemi politico-territoriali rivali e con la natura, mentre la religione univa popolo e sovrano in un comune quadro interpretativo della realtà. L'adesione fideistica passerà al mondo del divino con il dio unico della religione cristiana, con cui fu superato e separato il concetto stesso di regalità (*Marco* 12,17: ‘ridate a Cesare quel che è di Cesare’) per motivi contingenti legati alla dominazione romana, e ritornerà in un certo senso al papa con il potere temporale e, da ultimo, con il dogma dell'infalibilità (proclamato nel 1870, pochi mesi prima dell'entrata dei Piemontesi a Roma *manu militari*).

#### *Testo 4: il Gran Re e il Gran Dio (XPc §§1-2)*

La centralità e preminenza del nome del re è il minimo comune denominatore del genere testuale che siamo soliti chiamare iscrizione reale. Con l'iscrizione reale il re vuole lasciare una traccia visibile e monumentale della sua presenza, un segno del suo potere. I segni e le parole, spesso incise su pietra, possono travalicare i secoli e assumono un significato “magico” nel senso che l'iscrizione può realmente “parlare” ai posteri. Il contenuto di un'iscrizione reale, come pure il suo supporto e la sua collocazione, sono veicoli ideologici e propagandistici e la menzione di divinità legittima la posizione e l'operato del re. Nelle iscrizioni reali achemenidi, il nome del re apre in genere le epigrafi, a meno che non sia presente il cosiddetto ‘chapitre cosmogonique’ (secondo la

<sup>108</sup> Liverani 1998: 92.

<sup>109</sup> Mander 2007: 110.

<sup>110</sup> Si veda, tra i tanti esempi, quelli analizzati tra passato e presente in Lincoln 2004 e 2007.



denominazione convenzionale usata da Pierre Lecoq; Clarisse Herrenschiidt ha parlato similmente di 'créations de Ahuramazda'<sup>111</sup>) come, ad esempio, nell'iscrizione XPc<sup>112</sup>:

XPc el. §1: |<sup>1</sup> d<sup>d</sup>na-ap ir-šá-ir-ra<sup>d</sup> u-ra-maz<sup>e</sup>-da ak-ka<sub>4</sub> hi<sup>AS</sup> mu-ru<sup>1</sup>-un be-iš-|<sup>2</sup> tá  
ak-ka<sub>4</sub> d<sup>d</sup>ki-ik hu-pè be-iš-tá ak-ka<sub>4</sub> DIS<sup>DIS</sup> ruh<sup>MES</sup>-ir-ra ir be-iš-|<sup>3</sup> tá ak-ka<sub>4</sub> ši-ia-ti-  
um be-iš-tá DIS<sup>DIS</sup> ruh<sup>MES</sup>-ir-ra-na ak-ka<sub>4</sub> DIS<sup>DIS</sup> ik-še-ir-šá |<sup>4</sup> DIS<sup>DIS</sup> EŠŠANA ir hu-ut-  
taš-tá DIS<sup>DIS</sup> ki-ir DIS<sup>DIS</sup> ir-še-ik-ki-ip-in-na DIS<sup>DIS</sup> EŠŠANA DIS<sup>DIS</sup> ki-ir DIS<sup>DIS</sup> ir-|<sup>5</sup> še-ik-ki-ip-in-  
na pí-r-ra-ma-tá-ra-um<sup>113</sup>  
*nap r(i)ša-r Auramazda,*  
*aka hi murun pai-š-ta,*  
*aka kik (h)up pai-š-ta,*  
*aka ruh-r ir pai-š-ta,*  
*aka šiatim pai-š-ta ruh-r-na,*  
*aka Kšairša sunki ir (h)uta-š-ta, ki-r r(i)šai-k-p-na sunki, ki-r r(i)šai-k-p-na*  
*framataram.*

Il Gran Dio Ahuramazda  
che ha creato questa terra,  
che ha creato quel cielo,  
che ha creato l'uomo,  
che ha creato la felicità per l'uomo,  
che ha fatto re Serse, un (solo) re di molti, un (solo) *framātar-* di molti<sup>114</sup>.

Il 'chapitre cosmogonique', dove già ha fatto capolino il nome del re, è seguito da una vera e propria titolatura<sup>115</sup>:

XPc el. §2: DIS<sup>DIS</sup> u<sup>DIS</sup> DIS<sup>DIS</sup> ik-še-ir-šá DIS<sup>DIS</sup> EŠŠANA ir-šá-|<sup>6</sup> ir-ra DIS<sup>DIS</sup> EŠŠANA  
DIS<sup>DIS</sup> EŠŠANA-ip-in-na DIS<sup>DIS</sup> EŠŠANA AS<sup>AS</sup> da-a-hu-iš-pè-na DIS<sup>DIS</sup> ir-še-ik-ki-ip-in-|<sup>7</sup> na  
DIS<sup>DIS</sup> da-na-iš-pè-na DIS<sup>DIS</sup> EŠŠANA AS<sup>AS</sup> mu-ru-un hi<sup>AS</sup> uk-ku DIS<sup>DIS</sup> ir-šá-ir-ra AS<sup>AS</sup> pí-r-šá-  
|<sup>8</sup> ut-ti-ni-ka<sub>4</sub> DIS<sup>DIS</sup> da-ri-ia-ma-u-iš DIS<sup>DIS</sup> EŠŠANA DIS<sup>DIS</sup> šá-ak-ri DIS<sup>DIS</sup> ha-ak-ka<sub>4</sub>-man-nu-  
ši-|<sup>9</sup> ia  
*u Kšairša,*  
*sunki r(i)ša-r,*  
*sunki sunki-p-na,*  
*sunki daiauš-p-na r(i)šai-k-p-na tanaš-p-na,*  
*sunki murun hi uku r(i)ša-r faršatinai-k-a,*  
*Dariavauš sunki šak-r,*  
*Akamanišia*

<sup>111</sup> Herrenschiidt 1977; Lecoq 1997, ad esempio pp. 157-158.

<sup>112</sup> Si dà il testo elamico a titolo esemplificativo. I corrispondenti testi in antico persiano e babilonese non presentano differenze di sostanza.

<sup>113</sup> Traslitterazione del progetto DARIOSH verificata sugli originali. La divisione in righe segue l'esemplare sull'anta occidentale del portico meridionale del cosiddetto Palazzo di Dario.

<sup>114</sup> La traduzione italiana qui proposta ricalca quella inglese sviluppata dal progetto DARIOSH.

<sup>115</sup> Si veda Herrenschiidt 1976, specialmente pp. 36-52, per uno studio della titolatura reale.

Io Serse,  
 il Gran Re,  
 il re dei re,  
 il re dei paesi dalle molte etnie,  
 il re su questa terra grande e sconfinata,  
 il figlio del re Dario,  
 l'Achemenide.

Alla titolatura segue eventualmente una sezione tematica (il messaggio specifico), più o meno sviluppata e convenzionale (si confronti ad esempio XPc con XPh). Una formula di protezione o maledizione può chiudere il testo.

Da un punto di vista formale, l'incipit con la menzione di una divinità non è una caratteristica esclusiva dell'epigrafia achemenide. Anche se la maggior parte delle iscrizioni reali da Susa e Chogha Zanbil inizia con il nome e la titolatura del sovrano, nel periodo medio-elamita alcuni testi più articolati si aprono con l'invocazione di divinità, come nella seguente iscrizione del sovrano Shilhak-Inshushinak (1150-1120 a.C.) attestata in diversi esemplari:

IRS 48: |<sup>1</sup> e DINGIR.GAL te-im-ti ri-ša-ar-ri |<sup>2</sup> e <sup>d</sup>ki-ri-ri-ša za-na |<sup>3</sup> ki-iz-zu-um-ra-ri za-na |<sup>4</sup> a-pu-un ma-an lu-uh-ha-an-ri |<sup>5</sup> e <sup>d</sup>in-su-uš-na-ak |<sup>6</sup> te-em-ti ki-iz-zu-um-|<sup>7</sup> ū-še ba-ha-pi a-pu-un |<sup>8</sup> ma-an lu-uh-ha-an-ri |<sup>9</sup> ba-hi-ir hi-iš hu-li-ri |<sup>10</sup> ū <sup>DIS</sup>šil-ha-ak-<sup>d</sup>in-šu-|<sup>11</sup> uš-na-ak ša-ak ... (seguono altre 30 o 40 righe ca. di testo a seconda delle varianti).

*e Napriša temti riša-r, e Kiririša zana kizum-r, zana apu-n ma-n luha-n-r, e Inšušinak temti kizum, u-še Paha-p, apu-n ma-n luha-n-r, pahi-r hiš uli-r. u Šilhak-Inšušinak, šak ...*

O Napirisha grande signora, O Kiririsha signora del *kizum*<sup>116</sup>, signora che concepisce<sup>?</sup> l'origine<sup>?</sup><sup>117</sup>, O Inshushinak signora del *kizum*, capo<sup>?</sup><sup>118</sup> dei<sup>?</sup> Protettori, che concepisce<sup>?</sup> l'origine<sup>?</sup>, protettore di colui che assegna<sup>?</sup><sup>119</sup> il nome.

<sup>116</sup> Evidentemente un prestito dall'accadico *kišsum* 'cella' o 'cappella' (CAD K: 443-445, s.v., specialmente il significato b e le considerazioni conclusive) ovvero una specifica parte di un tempio. Preferisco lasciare il termine nella forma elamica per non tentare traduzioni comunque approssimative e derivate dal lessico cristiano o della religione classica. Françoise Grillot ha proposto il significato di 'temenos' (Grillot & Vallat 1978: 82, nota 3).

<sup>117</sup> L'espressione *apun ma-n luha-n-r* è problematica. Per le varie interpretazioni, si veda Malbran-Labat 1995: 110-111 e Hinz & Koch 1987: 840-841 s.v. lu-h-ha-an, lu-h-ha-an-ra, lu-h-ha-an-ri con ulteriore bibliografia. Qui si considerano *ma-* e *luha-* come un verbo composto dall'ambiguo senso di 'concepire' (soprattutto sulla scorta di Grillot & Vallat 1984: 22; si confronti anche EKI 74:31 in una stele del re neo-elamita Shutruk-Nahunte [II]) e *apu-n* come 'precedente' (si confronti *apu-k-a* e derivati nelle iscrizioni achemenidi; Hallock 1969: 669, s.v. appuka, appukada, appukana) quindi 'origine'. È interessante la possibilità che *apu-n* vada invece collegato a *aiap* (scritto e-ip-pi), attestato in parallelo con *hiš* nell'espressione *kuta hiš kuta aiap (h)uta* 'e il (mio) nome e la (mia) titolatura<sup>?</sup> ho fatto' (DB el. L ≈ DB pers. §70). In questo caso si potrebbe rinunciare alla connessione con le origini (e quindi, in ultima analisi, con il capitolo cosmogonico o la creazione di Ahuramazda delle iscrizioni achemenidi) e tradurre ipoteticamente 'colei/colui che definisce' i titoli' ovvero le caratteristiche di ciascuno.

Io Shilhak-Inshushinak, figlio di ...<sup>120</sup>.

Mentre nelle iscrizioni achemenidi la divinità dell'incipit è sempre e solo Ahuramazda (la menzione degli altri dèi, Anahita e Mitra è semmai riservata alla formula di protezione finale), la sezione iniziale di IRS 48 prevede l'invocazione di tre divinità, esplicitamente marcata dalla particella vocativa e 'o' che precede ciascuno dei tre nomi divini. L'incipit esplicita dunque a chi è rivolta l'iscrizione da un punto di vista interno. Incipit con invocazione divina sono attestati particolarmente nelle iscrizioni medio-elamiche di Shilhak-Inshushinak<sup>121</sup>, anche con un solo dio (come in IRS 47 con Inshushinak). Attestazioni cronologicamente più antiche sono in IRS 21 del re medio-elamita Humpanumena (con Napirisha, Kiririsha e gli dèi *Paha-huti-p* 'Facitori di protezione' ovvero 'Protettori' di Lian<sup>122</sup>) e EKI 3 del re paleo-elamita Siflarhupak (iscrizione reale su tavoletta). Posteriore è l'iscrizione neo-elamica di Hani<sup>123</sup> (EKI 75) che si apre con un'invocazione al dio Tirutur (dti-ru-tur, forse da trascrivere *Tirtir*). La presenza dell'incipit divino potrebbe essere dovuta alla disponibilità di una maggior superficie epigrafica, come se negli altri casi (soprat-

<sup>118</sup> Traduzione del tutto ipotetica in quanto non ci sono confronti per *uše*, in cui si può forse riconoscere *u* 'io'. Si veda Malbran-Labat 1995: 111.

<sup>119</sup> Altra traduzione ipotetica di una qualificazione interessante in quanto fa riferimento al nome, verosimilmente quello del sovrano. Il senso generalmente accettato per la base verbale *uli-* (*ula-* nelle tavolette di Persepoli) è 'trasportare' e 'consegnare' (Hallock 1969: 767, s.v. *ulla-*).

<sup>120</sup> Si confronti la traduzione in Malbran-Labat 1995: 109-110: '1 O Grand-dieu, le grand seigneur, 2 O Kiririsha, Dame de Celui du lieu-saint, Dame 4 créatrice des origines, 5 O Inshushinak, 6-7 seigneur du lieu-saint, 7-8 créateur des origines pour les princes de ma lignée, 9 protecteur qui assemble le nom, 10-11 moi, Shilhak-Inshushinak, 11-12 fils de ...'.

<sup>121</sup> EKI 41 = IRS 47 (mattoni da Susa), EKI 41 A (mattoncino iscritto a stampo da Tol-e Spid nel distretto di Mamasani), EKI 44 a c ("pomelli"), EKI 45 ("barriera" di bronzo), EKI 48 a b (cardini di porta), EKI 54 (stele); ricostruito da König in EKI 44 b ("pomello"), EKI 46, EKI 48 e EKI 51 (tutti frammenti di stele).

<sup>122</sup> L'espressione *Paha-huti-p* <sup>AS</sup>*Lian-p-a* è tradotta 'les (dieux) Protecteurs de la Terre, (dieux) de Liyan' in Malbran-Labat 1995: 59. La struttura *e* ND1 ND2 *ak* ND3-*p* NG-*p-a* (con a-ak *ak* 'e' che coordina solo il penultimo e ultimo membro di una lista a più di due elementi, come usuale in italiano con la congiunzione 'e') fa propendere per un'interpretazione unitaria del sintagma *Paha-huti-p Lian-p* (così pure Tavernier 2011: 341, testo 5.2., *pahahuttip*). *huti-p*, dalla base verbale (*h*)*uta-* 'fare', è ben attestato in periodo achemenide nelle tavolette elamiche da Persepoli, come secondo elemento di composti come H<sup>A</sup>R (*h*)*uti-p* 'facitori (= lavoratori) della pietra (= scalpellini)' o *tita* (*h*)*uti-p* 'facitori di *tita*' (anche con la forma singolare (*h*)*uti-r*).

<sup>123</sup> La resa comune del nome è Hani. Preferisco Hani sia in considerazione della ben nota ridondanza della scrittura cuneiforme sia per la possibile derivazione dalla base verbale elamica *hani-* 'amare' o 'prediligere' (così già Zadok 1983: 118, no. 32 e Zadok 1984: 9, no. 29 con riferimento reciproco tramite gli indici 2321 e 1.29), tra l'altro attestata spesso in riferimento al re nella forma *hani-k* (ad esempio in EKI 56:3: *lipa-k hani-k Inšušinak* 'il servitore prediletto di Inshushinak').

tutto mattoni) fosse omesso o sottinteso per mere ragioni di spazio. Si noti che l'iscrizione IRS 48 è attestata sia su mattoni che su una stele.

Un confronto interlinguistico ci viene da un'iscrizione parzialmente bilingue di Shilhak-Inshushinak (IRS 49)<sup>124</sup> che si apre con la preposizione *ana* 'per', 'a':

IRS 49:1-2: |<sup>1</sup> a-na dMÚŠ.EREN |<sup>2</sup> LUGAL.A.NI.IR  
A Inshushinak, il mio signore.

Il testo prosegue con la sezione tematica (la memoria di un precedente re attraverso il restauro di un tempio), scollegata dall'incipit (non sembra poter includere *ana*), e passa in elamico con la titolatura di Shilhak-Inshushinak (senza una traduzione dell'apertura in accadico), quindi riprende la sezione tematica accadica espandendola. Il nome del dio è preceduto da *ana* anche negli incipit di molte iscrizioni neo-assire e neo-babilonesi. Hanspeter Schaudig definisce questo elemento compositivo come la classica dedica alla divinità ('das klassische Weihformular')<sup>125</sup>. In Mesopotamia è attestata soprattutto in iscrizioni su statue e oggetti trasportabili: ciò potrebbe significare che non era l'iscrizione a essere rivolta al dio, ma che era l'oggetto stesso su cui l'iscrizione era scritta a essere offerto e dedicato al dio.

Nel preambolo divino delle iscrizioni achemenidi, il sintagma '(il) Gran Dio Ahuramazda' è seguito da cinque frasi introdotte da un relativo. Nell'ultima compare per la prima volta il nome del sovrano, precisato a sua volta da una prima serie di qualificazioni; la menzione del nome del sovrano costituisce anche una formula di collegamento e passaggio con la sezione seguente, quella con la titolatura reale vera e propria. La struttura è abbastanza semplice, eppure si presta a notevoli possibilità interpretative. Nelle tre lingue dell'epigrafia achemenide il verbo 'essere' non è espresso se non in contesti che richiedono generalmente il significato di 'esserci', con l'eccezione di alcune forme di *ah-in* antico persiano<sup>126</sup>. È giusto inserire il verbo 'essere' nella traduzione, considerando equativa la frase iniziale? Un altro dei punti di maggior criticità nella traduzione è l'uso dell'articolo determinativo o indeterminativo per 'grande dio'. Si confrontino, di seguito, le traduzioni proposte nell'ultimo secolo dai principali studiosi:

Ein großer Gott (ist) Ahuramazda, der diese Erde schuf, ... (Weissbach 1911)  
A great god is Ahuramazda, who created this earth, ... (Kent 1953, pers.)  
Un grand dieu (est) Ahuramazda, qui a créé cette terre, ... (Vallat 1977, el.)  
Un grand dieu (est) Ahura Mazda, qui a créé le ciel, ... (Steve 1987, el.)  
Ahuramazdā est le grand dieu, qui a créé cette terre ici, ... (Lecoq 1997)  
Ein großer Gott (ist) Ahuramazdā, der diese Erde schauf, ... (Schweiger 1998, pers.)

<sup>124</sup> Si veda anche IRS 7 di periodo paleo-elamita.

<sup>125</sup> Schaudig 2001: 49, §I.5.6a (anche p. 53, §I.5.6f e p. 54, §I.5.6i); relativamente alle iscrizioni neo-babilonesi si veda anche Da Riva 2008: 95. Per le iscrizioni neo-assire si veda Fales 1999-2001: schema 8.

<sup>126</sup> In particolare le forme di prima persona. Devo questa sottolineatura a Adriano V. Rossi.

A great god (is) Auramazdā, who created this earth, ... (Schmitt 2000, pers.)  
Un gran dios (es) Ahuramazda, que creó esta tierra, ... (Quintana 2001, el.)  
Der große Gott (ist) Ahuramazdā, der diese Erde erschaffen hat, ... (Schmitt 2009, pers.)

In sette traduzioni sulle nove riportate, ‘un grande dio’ è preferito a ‘il grande dio’. Mi chiedo se tale scelta sia stata meditata ovvero se tenga presente le implicazioni semantiche e religiose o non si tratti piuttosto di una riproposizione inconscia di precedenti traduzioni.

Il progetto DARIOSH, cui partecipo insieme a Ela Filippone e Grazia Giovinazzo sotto la direzione di Adriano V. Rossi, è giunto alla conclusione che l'uso dell'articolo indeterminativo è scorretto. Come si può aprire il testo di un'epigrafe, una lapide, un testo pubblico e solenne, con un articolo indeterminativo? Nel tradurre bisogna compiere una ricostruzione dello spirito originario anche sul piano del genere letterario, da quello del testo antico a un genere grosso modo equivalente che abbia ancor oggi un sistema condiviso di convenzioni. Il linguaggio delle lapidi e delle targhe poste sui monumenti lungo le nostre strade o nei palazzi e nelle chiese si avvicina per alcuni aspetti a quello delle antiche iscrizioni reali. Innanzitutto sono testi generalmente apposti da un'istituzione pubblica o comunque con il benessere delle autorità al potere. Poi hanno funzione celebrativa e/o commemorativa, esplicitando spesso il fine di ricordare e fare memoria. Il supporto deve essere duraturo, in pietra o metallo, proprio come per la maggior parte delle iscrizioni reali a noi pervenute. Dissimili sono i livelli di fruizione del testo e quindi, almeno in parte, le collocazioni: per le antiche iscrizioni reali non sempre gli spazi erano pubblici in quanto si privilegiava la visibilità interna alla corte; tuttavia, anche se pochi potevano leggere il cuneiforme, la scrittura era uno status symbol da esibire come segno a garanzia di potere e legittimazione, anche e soprattutto nella sua non facile intelligibilità. A titolo esemplificativo, riporto il testo di una moderna lapide posta in Piazza Mentana a Milano:

GIORDANO BRUNO  
BANDITORE AUDACE DI ALTISSIMI E FECONDI VERI  
MAESTRO DI LIBERTÀ IN SECOLO NEFANDO  
PER DOPPIA TIRANNIA DI PRINCIPATO E DI CHIESA  
ASCESE IMPAVIDO IL ROGO  
IL XVII FEBBRAIO MDC<sup>127</sup>

IL POPOLO CHE RICORDA E SPERA  
CCCVII ANNI DOPO LA SUA MORTE  
SCOLPISCE IL NOME DEL MARTIRE  
PER AUSPICIO DI GIORNI MENO INDEGNI DI LUI

Significativamente, ereditando la posizione del dativo delle dediche latine, il nome del personaggio a cui è dedicata la lapide apre il testo. Si noti l'assenza di articolo negli epiteti che seguono: Giordano Bruno non fu ‘un banditore auda-

<sup>127</sup> Piazza Mentana, 7, da <[www.chieracostui.com/costui/docs/search/scheda.asp?ID=18](http://www.chieracostui.com/costui/docs/search/scheda.asp?ID=18)>

ce', anche se certo ci furono altri 'banditori audaci' prima e dopo di lui. Si noti anche che i titoli 'banditore audace' e 'maestro di libertà' sono semplici apposizioni del nome, senza la presenza di una forma del verbo 'essere'. Nella seconda parte il popolo compare come protagonista in luogo del re delle iscrizioni mesopotamiche, anche se è chiaro che fu l'iniziativa di qualche singolo o gruppo ristretto, un'autorità o un'associazione, a richiedere l'apposizione della targa. Infine, il verbo 'ricordare' esplicita il fine e l'importanza del fare memoria.

Tornando alle iscrizioni achemenidi, la traduzione proposta da DARIOSH mi sembra preferibile anche per l'omissione del verbo 'essere', presente invece in tutte le traduzioni riportate più sopra, sia nel preambolo divino che nella titolatura. Il preambolo è, infatti, una specie di dedica (come quelle che si fanno sui libri: 'A qualcuno con certe qualifiche, per un certo motivo'), anche con valore legittimante (come nelle espressioni *vašnā Auramazdāha* o 'In nome di Dio'), mentre il nome del re e la coda di titoli assolvono le stesse funzioni di una intestazione (vedi nel mondo moderno la carta intestata<sup>128</sup>). In nessuno di questi due casi è richiesto il verbo 'essere' in italiano. È un po' come se, prima di scrivere il messaggio vero e proprio, venissero presentati i protagonisti della comunicazione: il ricevente ('Ahuramazda il Gran Dio') e l'emittente ('Dario il Gran Re'); la distinzione dei ruoli avviene grazie all'uso del pronome 'io' in connessione con l'emittente.

A livello morfosintattico, l'ipotesi di una invocazione o dedica si scontra con l'assenza di *ana* 'a' nel testo babilonese del preambolo divino, come pure con il caso, sempre nominativo e mai dativo, di Ahuramazda nel testo antipersiano, o con l'assenza del vocativo *e* 'o' in elamico. Tuttavia, a un livello più astratto come quello della comunicazione linguistica, mi sembra che tali indicatori morfologici non siano un requisito irrinunciabile. Un parallelo può forse essere trovato nell'intestazione delle lettere amministrative di Persepoli attraverso la cosiddetta formula 'double-saying', attestata con varianti anche in accadico e aramaico. In essa, il nome del destinatario è scritto al primo posto, seguito dal nome del mittente:

DIŠ/HAL NP1 tu<sub>4</sub>-ru-iš DIŠ/HAL NP2 na-an KI+MIN ...

NP1 *туру-š*, NP2 *na-n* *туру-š*: ...

A NP1 parla, NP2 ha parlato dicendo: ...<sup>129</sup>

*туру-š* è interpretato come una forma imperativa (morfologicamente diversa da *hap-t* all'inizio del Trattato di Naram-Sin) mentre *na-n* è una forma del verbo usato con ripetuta insistenza nella formula pers. *θāti* NP / elam. *nan-r* NP 'così dice il re NP', tanto da distinguere per noi i singoli paragrafi ovvero le unità comunicative di cui si esplicita il ruolo del re come mittente<sup>130</sup>. KI+MIN è usato come segno di ripetizione (come le nostre virgolette per riportare qualcosa già scritto sopra) e si ritiene possa richiamare *туру-š*, usato però come terza

<sup>128</sup> Secondo un esempio molto calzante che è solito ripetere Adriano V. Rossi.

<sup>129</sup> Basello 2011: 65-66.

<sup>130</sup> Sullo sfondo epistolografico di questa formula si veda Piras 2008-2009: 53. Cf. Kellens 2002: 442.

persona della prima coniugazione (quindi con valore di passato). In NP1 e NP2 è evidente la mancanza di indicatori morfologici che permettano di distinguere il mittente dal destinatario. Marginalmente si può notare come emerga con prepotenza la pervasività dell'oralità, in modo inversamente proporzionale all'accessibilità del testo scritto, patrimonio di pochi. Le iscrizioni reali sarebbero in un certo senso lettere del sovrano al proprio dio<sup>131</sup>. Ciò spiegherebbe in parte la collocazione di molte di queste iscrizioni a diversi metri da terra, come nel caso di XPa sulla 'Porta di tutti i Paesi' all'ingresso della piattaforma di Persepoli, ovvero in posizioni volutamente non leggibili per quanto percepibili come testo scritto. Tuttavia, in una prospettiva ideologica, queste lettere al dio erano concepite per essere viste dalla corte o dal popolo, e probabilmente proclamate in pubblico in apposite occasioni o ricorrenze.

Come per il Trattato di Naram-Sin o per il Concordato, la valenza performativa pregnante dell'atto dello scrivere il nome, sia del dio che del re, è parte essenziale del messaggio. Si pensi alle motivazioni per cui qualcuno scrive il proprio nome su un muro o una pietra in un luogo più o meno famoso e difficile da raggiungere<sup>132</sup>: è questo che fa Dario in modo ufficiale e lo fa giustapponendo il suo nome a quello di Ahuramazda, così da sancire il suo diritto esclusivo a scrivere su quella superficie e in quel luogo. È un modo per affermare la proprietà di quel luogo simbolico ovvero la propria signoria su chi vive in quell'area e sul territorio circostante.

Nel far riferimento al preambolo divino, la focalizzazione dovrebbe quindi essere spostata dalla 'cosmogonia' o 'creazione' al nome del dio, come già fece correttamente Christoph Hauri chiamando questa sezione 'Gott-Formel'<sup>133</sup>. La sequenza stereotipata di epiteti-azioni basata sul tema 'creazione' è in questo senso accessoria rispetto alla semplice presenza del nome del dio, già esaurita nella prima frase.

Dopo il preambolo divino, la sezione con la titolatura di IRS 48 prosegue in modo identico alla formula standard delle iscrizioni achemenidi, ovvero con il pronome personale di prima persona seguito dal nome del re e dai titoli reali.

La traduzione di DARIOSH ha fatto uso anche delle iniziali maiuscole per evidenziare che 'Gran Dio' e 'Gran Re' sono sintagmi da considerare unitariamente e non semplici nomi precisati da aggettivi, come si evince anche dall'uso dell'espressione βασιλεὺς ὁ μέγας in Erodoto e altri autori classici<sup>134</sup>. L'uso delle forme tronche 'Gran Dio' e 'Gran Re' anziché 'Grande Dio' e 'Grande Re' vuole ulteriormente rafforzare la coesione interna di questi titoli.

<sup>131</sup> La regalità neo-assira ha prodotto alcuni componimenti letterari in forma di lettera agli dèi da parte di un sovrano; si veda, ad esempio, Leichty 1991.

<sup>132</sup> Come fece Henry C. Rawlinson, il diplomatico e studioso che copiò per primo il testo cuneiforme delle iscrizioni di Bisotun, incidendo il suo nome proprio sotto l'iscrizione di Dario (DB pers.). Ben note sono anche le "firme" di viaggiatori e studiosi sulla 'Porta di tutti i Paesi' di Persepoli.

<sup>133</sup> Hauri 1973. Segnalo anche che, sulla base della documentazione avestica, Jean Kellens ha dimostrato che Ahuramazda non era concepito come un dio creatore (Kellens 1989).

<sup>134</sup> Ad esempio Erodoto, *Storie* I,188,1 e I,192,1.

Il forte legame che unisce il mondo divino al mondo terreno, specialmente nella persona del corrispondente terreno del dio, il re, appare evidente nelle iscrizioni reali<sup>135</sup>, sottolineando ancora una volta lo stretto collegamento – quasi una sovrapposizione – tra l'ideologia e la religione *civilis* o dello stato. A livello teorico e ideologico, il re è presentato come l'unico interlocutore del dio; viceversa, il dio è l'altro e l'alter ego per eccellenza del re. A livello pratico, il re si rivolgeva ai suoi sudditi, mentre quella che oggi chiameremmo religiosità popolare si esprimeva attraverso riti domestici, preghiere, incantesimi e scongiuri.

### *Digressione sul Gran Dio*

Chogha Zanbil ('il monticello del paniere' in persiano moderno, per via della forma a paniere capovolto con cui si presentava la ziggurat prima degli scavi) è uno dei complessi cultuali più famosi del Vicino Oriente antico, oggi patrimonio mondiale UNESCO<sup>136</sup>, a una trentina di chilometri da Susa. È qui, sulla sommità piatta di un anticlinale che taglia la Susiana affacciandosi su un'ansa del fiume Dez, che il sovrano medio-elamita Untash-Napirisha (1340-1300 a.C. ca.) decise di fondare Al Untash-Napirisha, la 'città di Untash-Napisha'<sup>137</sup>, in realtà un complesso culturale al cui centro si ergeva la ziggurat, ancora preservata per un'altezza di circa 30 m. La documentazione del regno di Untash-Napirisha porta alla ribalta il dio Napirisha, già noto da un'iscrizione reale del padre Humpanumena (IRS 21) che si apre invocandolo (e DINGIR.GAL). Secondo Vallat, l'introduzione del culto di Napirisha in Susiana fu la conseguenza di una vera e propria rivoluzione religiosa che mirava a portare gli dèi elamiti (ovvero dell'altopiano) in tutto il bassopiano della Susiana<sup>138</sup>. Prima del regno di Humpanumena (ca. 1350-1340 a.C.), il dio Napirisha è attestato solo in testi minori (una formula di giuramento, la legenda di un sigillo, una tavoletta scolastica e pochi altri) della prima metà del II millennio a.C. (periodo dei Sukkalmah)<sup>139</sup>. Si è soliti sottolineare l'assenza di Napirisha dalla lista di dèi del Trattato di Naram-Sin, ma è bene ricordare che il suo nome potrebbe essere in una delle lacune. Viceversa, la presenza di Napirisha nelle formule elamite di incantesimo incorporate in tavolette sumeriche di periodo paleo-babilonese non

<sup>135</sup> Si veda, ad esempio, Sancisi-Weerdenburg 1993: 152-154.

<sup>136</sup> <<http://whc.unesco.org/en/list/113/>>, dal 1979. È l'unico sito elamita a essere iscritto nella World Heritage List dell'UNESCO.

<sup>137</sup> Il nome antico del sito è attestato in alcuni mattoni iscritti da Chogha Zanbil (EKI 13 A e B = TZ 31 e 32) come a-al un-taš.<sup>d</sup>GAL 'la città di Untash-Napirisha' (il termine accadico *ālu* 'città' era evidentemente di uso comune in elamico) mentre su una stele di Shutruk-Nahunte I ritrovata a Susa (EKI 20:9-10) è <sup>AS</sup>BAD.un-taš hi-it-hi-te 'il forte di Untash (sul fiume) Hithit(e)'. URU BĀD.(<sup>DIS</sup>)un-da-(a-)si<sup>ID</sup>id-id(-e) è attestato in alcune iscrizioni accadiche del re neo-assiro Assurbanipal (occorrenze in Parpola 1970: 115, s.v. DÜR-UNDĀSI, e p. 172, s.v. IDID) tra le città conquistate in Elam.

<sup>138</sup> Vallat 2003: 532.

<sup>139</sup> Miroshedji 1980: 134-135.



è mai segnalata. Per questo motivo, ritengo opportuno riportare una di queste enigmatiche formule nella sua interezza:

Van Dijk & al. 1985: no. 5: |<sup>20</sup> zi.iz.zi.ri.ik za.ba.ar.ri.ik  
|<sup>21</sup> ri.ša.am.ri.ša.am.ti.la.ri.ša.am.ri.ša.am.na.ap.ri.ša.a.am

|<sup>22</sup> in.ni.du.ri.di na.ru.di.hu.di: tu<sub>6</sub>-én-è-nu-ru<sup>140</sup>

Proposta di trascrizione (largamente ipotetica):

|<sup>20</sup> zizi-r-k zaba-r-k

|<sup>21</sup> riša am riša am tila riša am riša am nap riša am

|<sup>22</sup> ini turi-t Narut(i) hut(i): (segue in sumerico la formula di chiusura) tu<sub>6</sub>-én-è-nu-ru

Benché sia difficile offrire una traduzione completa, alcuni elementi come *riša* ‘grande’, *ini* ‘non’, *tur(i)-* ‘parlare’ in forma imperativa (come *hap-t* nel Trattato di Naram-Sin<sup>141</sup>), *hut* in posizione finale forse dal verbo (*h*)uta- ‘fare’, sono ben riconoscibili. Tra questi, c’è anche *nap riša* che potrebbe essere trascritto *Napriša* e quindi interpretato come il nome del dio. Il problema di fondo è dato dal significato del teonimo Napirisha che, scomposto negli elementi *nap* ‘dio’ e *riša* ‘grande’, equivale a ‘Gran Dio’.

Riprendiamo l’incipit di IRS 48 con la traduzione di Florence Malbran-Labat:

IRS 48: |<sup>1</sup> e DINGIR.GAL te-im-ti ri-ša-ar-ri |<sup>2</sup> e <sup>d</sup>ki-ri-ri-ša za-na |<sup>3</sup> ki-iz-zu-um-ra-ri ... |<sup>5</sup> e <sup>d</sup>in-su-uš-na-ak |<sup>6</sup> te-em-ti ki-iz-zu-um ...

e *Napriša temti riša-r*, e *Kiririsha zana kizum-r*, ..., e *Inšušinak temti kizum*, ...

|<sup>1</sup> O Grand-dieu, le grand seigneur, |<sup>2</sup> O Kiririsha, Dame de Celui du lieu-saint, ..., |<sup>5</sup> O Inshushinak, seigneur de lieu-saint, ...<sup>142</sup>

Anche il secondo teonimo è scomponibile in *kiri* ‘signora’ e *riša* ‘grande’. Kiririsha è spesso identificata dall’epiteto o dalla precisazione ‘lianita’ (di Lian, dove pure sono stati ritrovati mattoni a lei dedicati, ad esempio EKI 57-59)<sup>143</sup>. Con la grafia ki-ri-ri-ši compare anche in una formula elamica di incantesimo, poco dopo la menzione, in parte integrata, di Napirisha ([na-a]p-ri-ša)<sup>144</sup>. L’aggettivo *riša* è ben noto anche dai testi achemenidi con la grafia ir-šá-(ir-)ra (e altre) che potrebbero far pensare a una pronuncia *rša* con ‘r’ sonante<sup>145</sup>.

La trascrizione oscura è un dato rilevante: Napirisha è scritto logograficamente con i segni DINGIR.GAL. Com’è noto, DINGIR significa ‘dio’ in sumerico

<sup>140</sup> Van Dijk & al. 1985: no. 5, sezione d.

<sup>141</sup> Anche se un’eventuale forma proibitiva, richiesta dalla presenza del ‘non’, dovrebbe essere diversa secondo le nostre conoscenze grammaticali (si veda, ad esempio, Stolper 2004: 81, §4.5.2.3).

<sup>142</sup> Malbran-Labat 1995: 109-110.

<sup>143</sup> Su Kirisha si veda Grillot 1986.

<sup>144</sup> Van Dijk & al. 1985: no. 18:7-8 (Yale Babylonian Collection, USAYBC 5624; CDLI P306691).

<sup>145</sup> Si veda anche Stolper 2004: 71, §3.1.3.2. Per le grafie elamico-achemenidi di *riša* si veda Hallock 1969: 704, s.v. *iršana*, *iršara* e ulteriori rimandi.

e GAL ‘grande’, similmente a É.GAL ‘casa grande’ ovvero ‘palazzo’, scrittura logografica per *ēkallu* in accadico. Dobbiamo a Walther Hinz la proposta, oggi comunemente accettata, di considerare DINGIR.GAL come una scrittura logografica per Napiriša<sup>146</sup>. Malbran-Labat avrebbe quindi potuto lecitamente tradurre l’incipit di IRS 48 con ‘O Napirisha’ in luogo di ‘O Grand-dieu’.

In contesti come quello dell’incipit di IRS 48, Napirisha è evidentemente un teonimo alla stregua degli altri due che seguono. Può rimanere il dubbio che DINGIR.GAL/Napirisha non fosse piuttosto un epiteto usato in sostituzione di un teonimo ben preciso<sup>147</sup>. Hinz estremizzò questa possibilità suggerendo che il nome del dio Humpan fosse tabuizzato nel II millennio a.C. e che DINGIR.GAL fosse usato in suo luogo<sup>148</sup>.

Più sopra abbiamo confrontato gli incipit di un’iscrizione medio-elamica come IRS 48 e di un’iscrizione achemenide come XPC da un punto di vista di struttura del testo. Un occhio distratto potrebbe leggere il nome di Napirisha anche nell’incipit dell’iscrizione achemenide:

XPC el. 1: <sup>d</sup>na-ap-ir-šá-ir-ra <sup>d</sup>u-ra-maz<sub>e</sub>-da ...  
*Napr(i)ša-r Auramazda ...*

Tuttavia, un’interpretazione ‘Napirisha (e) Ahuramazda’ o, addirittura, ‘Napirisha (è) Ahuramazda’ è grammaticalmente impedita dal suffisso di genere *-r* legato a *r(i)ša*. Questo suffisso, generalmente non usato con i nomi propri, lega *riša* a *nap* in funzione di aggettivo; alternativamente, potremmo dire che lega tutto il sintagma *nap riša* in funzione predicativa di Ahuramazda. Inoltre, se *nap r(i)ša-r* rappresentasse un teonimo, avremmo dovuto trovare Napirisha nei testi antico-persiano e babilonese di XPC, cosa che non si verifica:

XPC pers. 1: *baga vazrka Auramazdā*  
 XPC bab. 1: DINGIR ra-bu-ú<sup>d</sup>a-ḥu-ur-ma-az-da-’

In ogni caso, per un parlante elamico doveva essere percepibile una specie di gioco di parole tra Napirisha e il Gran Dio Ahuramazda. Difficile dire se tale assonanza fosse voluta, quasi a suggerire che ‘Ahuramazda (è) Napiriša’ o ‘il Gran Dio (è) Ahuramazda (non Napirisha)’.

<sup>146</sup> Hinz 1965.

<sup>147</sup> Come ‘Dio’ in ambito cattolico fa riferimento a ‘Dio padre’, un dio altrimenti anonimo in quanto non si usa correntemente, tantomeno in ambito liturgico, un teonimo come YHWH. Alla luce della documentazione coeva (Shilhak-Inshushinak dedica iscrizioni anche a Inshushinak, ad esempio IRS 40-41 e 47, e a Kirisha di Lian, ad esempio IRS 42) risulta difficile interpretare ‘Gran Dio’ come un riferimento quasi monoteistico a un’unica divinità non altrimenti nominabile.

<sup>148</sup> L’incipit dell’iscrizione EKI 54, dove DINGIR.GAL è il primo dio a essere invocato e Humpan (che non è del tutto ignoto alla documentazione medio-elamita) segue alla riga 3, non può essere addotto contro questa ipotesi dato che DINGIR.GAL è integrato; di grande rilevanza è dunque il testo inedito segnalato in Vallat 2003: 533. Per una critica circostanziata a Hinz si veda Miroschedji 1980.

Una scrittura logografica con DINGIR e GAL è attestata negli incipit dei testi babilonesi delle iscrizioni maggiori della tomba rupestre di Dario I a Naqsh-e Rostam:

DNa bab. 1: ʽDINGIR<sup>meš</sup> GAL-u<sup>d</sup> a-ḥu-ur-ma-az-da-ʽ ...<sup>149</sup>  
 DNb bab. 1: DINGIR<sup>meš</sup> GAL-ú<sup>d</sup> a-ḥu-ur-ma-ʽaz-da<sup>1-ʽ</sup> ...

È difficile spiegare la presenza di MEŠ, un segno usato in accadico per indicare la pluralità del sostantivo precedente. Volendo prendere in considerazione questo dato grammaticale si potrebbe tradurre ‘Ahuramazda il (più) grande (degli) dèi’, mancando però di rispetto alla costruzione della frase babilonese. Un confronto con gli incipit di DPg, XEa e XVa sembra pertinente:

DPg 1: <sup>d</sup>u-ru-ma-az-da ra-bi šá ra-bu-ú ina muḥ-ḥi DINGIR<sup>meš</sup> gab-bi ...<sup>150</sup>  
 Ahuramazda il Grande che (è) il (più) grande (= il capo) di tutti gli dèi ...

XEa 1-2 = XVa 1-2: |<sup>1</sup> DINGIR GAL-ú<sup>d</sup> a-ḥu-ur-ma-az-da-ʽ |<sup>2</sup> ra-bu-ú ša DINGIR<sup>meš</sup> ...  
 Ahuramazda il Gran Dio, il (più) grande (= il capo) degli dèi ...

Tuttavia la scrittura DINGIR.MEŠ compare anche nella documentazione mesopotamica neo-babilonese, riguardo alla quale così si esprime Paul-Alain Beaulieu:

The meaning of DINGIR.MEŠ as singular—whether fancy of the scribes, or purely graphic device (for *ilī*, “my god,” which in any case, should be *ilū ā* in late Babylonian), or semantically meaningful (indicating a plurality of godheads converging into one single divine manifestation), needs further clarification, but the third hypothesis seems by far the most likely<sup>151</sup>.

Sostenitore della prima ipotesi è stato Coogan<sup>152</sup>, mentre Hilprecht e Clay hanno avanzato la seconda a partire dalle attestazioni di MEŠ dopo DINGIR e Shamash nella grafia di antroponimi semiti stranieri<sup>153</sup>. Alle ipotesi elencate da Beaulieu, se ne deve aggiungere una quarta: un *plurale maiestatis*. La menzione di un possibile confronto con l’ebraico *’elohim* ‘dio’, morfologicamente plurale, è ineludibile. Nel caso specifico del testo babilonese di DNa-b, potrebbe trattarsi anche di un caso di interferenza con la coeva prassi scribale elamica, dove MEŠ segue, anche se non sistematicamente, le scritture logografiche.

Passando dalle iscrizioni reali ai testi amministrativi, il Gran Dio è attestato dieci volte nelle tavolette dalle mura di fortificazione di Persepoli dove certi

<sup>149</sup> Devo a Grazia Giovinazzo l’aver richiamato la mia attenzione sulla presenza di DINGIR<sup>meš</sup> in questa iscrizione.

<sup>150</sup> Si vedano le traduzioni in CAD R: 42, s.v. rabû A 3b 1’ (‘great is Ahuramazda who is chief over all the gods’) e in Lecoq 1997: 229: ‘Ahuramazdā le grand, qui est plus grand que tous les dieux’.

<sup>151</sup> Beaulieu 1993: 254 e note 37-38.

<sup>152</sup> Coogan 1976: 46-47.

<sup>153</sup> Hilprecht & Clay 1898: 19.

quantitativi di orzo, vino e birra sono messi in relazione con il suo nome<sup>154</sup>, similmente a quanto abbiamo visto in relazione a Humpan, Ahuramazda e altre divinità. Il teonimo è scritto sia logograficamente (DINGIR.GAL<sup>MES</sup> in PFa 2; DINGIR.GAL e <sup>d</sup>DINGIR.GAL<sup>MES</sup> in testi inediti) che foneticamente (<sup>d</sup>na-pír-šá-ra in PF 354, PF 596 e un testo inedito; <sup>d</sup>na-pír-ir-šá-ir-ra in PF 353<sup>155</sup>). Secondo Walther Hinz, il Gran Dio destinatario di queste offerte era Ahuramazda, ma già Heidemarie Koch espresse riserve su questa possibilità, riserve che sembrano fatte proprie da François Vallat, preferendo Napirisha<sup>156</sup>. Tuttavia mi sembra che Hinz non considerasse Ahuramazda e Napirisha come alternative, bensì Napirisha come equivalente di Ahuramazda così come considerava Napirisha equivalente di Humpan nella documentazione più antica; non erano quindi in discussione solo le grafie logografiche, ma anche quelle fonetiche<sup>157</sup>.

Recentemente Prods Oktor Skjærvø ha riproposto la possibilità che '*napir iršara*' fosse un riferimento ad Ahuramazda<sup>158</sup>. Le grafie fonetiche delle tavolette mi sembrano rappresentare piuttosto *napr(i)ša*, un'unica parola da scomporre in *nap-r(i)ša*, non *nap-r r(i)ša*<sup>159</sup>. Mi sembra significativo che, nelle iscrizioni reali, *nap r(i)ša* in riferimento a Ahuramazda sia sempre scritto <sup>d</sup>na-ap(-pi) ir-šá-ir-ra, ovvero *nap r(i)ša-r*<sup>160</sup>; le grafie fonologiche delle tavolette persepolitane, unendo nello stesso segno traslitterato pír sia *nap* che *r(i)ša*, sembrano voler suggerire l'interpretazione 'Gran Dio' come teonimo sintagmatico e non come sintagma nominale. Il dubbio che la grafia DINGIR.GAL non faccia riferimento a Napirisha ma ad Ahuramazda, come nelle iscrizioni reali, rimane, posto che le due divinità fossero percepite come distinguibili tra loro.

Questa documentazione andrà confrontata con quella mesopotamica, in cui la categoria dei 'grandi dèi' è ben nota e studiata<sup>161</sup>.

<sup>154</sup> Il conteggio è basato sulla lista in Henkelman 2008: 524-526 che comprende sia testi editi (PF e PFa) che inediti; si tenga presente che la grafia di PF 353 è riportata in maniera errata nel paragrafo introduttivo.

<sup>155</sup> Questa grafia, attestata in un solo caso, è menzionata a volte come se fosse di uso comune (Vallat 2003: 536; Skjærvø 2005: 53; Henkelman 2008: 215; cfr. Hinz 1970: 428).

<sup>156</sup> Hinz 1970: 428-429; Koch 1977: 106-107; Vallat 2003: 536.

<sup>157</sup> La traduzione di DINGIR.GAL con 'Napirīša' (anche nelle tavolette persepolitane) in Hinz & Kock 1987: 332, s.v. DINGIR.GAL non dovrebbe quindi essere considerata un ripensamento come in Henkelman 2008: 215, nota 469.

<sup>158</sup> Skjærvø 2005: 53.

<sup>159</sup> La grafia di PF 353 potrebbe essere interpretata quindi come <sup>d</sup>na-pír-ir-šá-ir-ra, con il primo ir in funzione di complemento fonetico; la grafia <sup>d</sup>na-pír-šá-ra ne rappresenterebbe una scrittura equivalente anche se più breve.

<sup>160</sup> na-ap in DEa el., DSab el., DZc el., XEa el., XPa el., XPc el., XVa el.; na-ap-pi in XPb el., XPd el., XPh el.

<sup>161</sup> Si veda, ad esempio, Parpola 2000: 173-188.

*Testo 5: mattoni per il dio (EKI 19)*

La maggior parte delle iscrizioni medio-elamite ha come elemento tematico la costruzione o ricostruzione di qualche edificio o struttura architettonica per un certo dio<sup>162</sup>. Al di là delle singole forme verbali utilizzate (in particolare *kuši-*, generalmente tradotto ‘costruire’), non ci sono dubbi che la focalizzazione sia sull’atto del (ri)costruire vista la frequente menzione del materiale utilizzato, in particolare mattoni cotti o smaltati, e lo stesso supporto scrittoria, per lo più mattoni d’argilla rinvenuti a migliaia a Susa e Chogha Zanbil e altri siti della Susiana, fino al porto di Lian sul Golfo Persico. La terminologia che indica il tipo di edificio è molto varia, a testimonianza di una realtà concreta e variegata. Se *sian* è tradotto ‘tempio’ da quasi tutti gli studiosi, per altri termini, come *kumpum kituia*, *kizum*, *sian-kuk*, *kukunum*, *ipilati* e *haštu*, c’è molto meno consenso.

Le iscrizioni reali insistono nel riconoscere al re la funzione privilegiata del costruire, ovvero di coordinare lo sforzo di molti collaboratori verso un obiettivo comune. L’iscrizione su mattone EKI 19, ritrovata a Lian, può dare un’idea del linguaggio e della struttura delle migliaia di testi più o meno simili ritrovati a Susa e Chogha Zanbil:

|<sup>1</sup> ù <sup>DIŠ</sup>šu-út-ru-uk-<sup>d</sup>nah-hu-un-te ša-ak <sup>DIŠ</sup>hal-lu-tù-uš-<sup>d</sup>in-šu-ši-|<sup>2</sup>na-ak-kí-ik  
su-un-ki-ik <sup>AS</sup>an-za-an <sup>AS</sup>šu-šu-un-ka<sub>4</sub>

*u Šutruk-Nahunte šak Halutuš-Inšušinak-k sunki-k Anzan Šušun-k.*

Io Shutruk-Nahunte, figlio di Halutush-Inshushinak, re di Anshan e Susa.

<sup>DIŠ</sup>hu-[ban]-nu-|<sup>3</sup>me-na si-ya-an <sup>d</sup>ki-ri-ri-ša <sup>AS</sup>li-ya-an-ir-ra-me ha-la-at-im-  
ma |<sup>4</sup> ku-ši-iš

*Hupanumena sian Kiririša Lian-r-me halat-ma kuši-š*

Humpanumena aveva costruito il tempio (*sian*) di Kiririsha di Lian in argilla (= mattoni crudi)

a-ak mi-ši-ir-ma-ma ù sar-ra-h e-ri-[en-tim]-na pe-ip-ši-ir-ma-h |<sup>5</sup> a-ak ku-ši-  
h

*ak miši-r-ma-ma u sara-h erintim-na pepši-r-ma-h ak kuši-h*

e, poiché stava andando in rovina, io (lo) ho abbattuto, rinnovato in mattoni cotti e (ri)costruito

a-ak <sup>d</sup>ki-ri-ri-ša na-pír ú-ri i-[tù-ni-h]

*ak Kiririša nap-r u-r i tuni-h*

e a Kiririsha la mia dea lo ho dedicato.

Traducendo *sian* con ‘tempio’ diamo per scontate alcune illazioni, principalmente che esso possa essere confrontato con l’idea moderna di un (antico) tempio (ad esempio greco o romano). La pregnanza dei termini usati in ogni religione per indicare il luogo di culto è così forte che non riusciamo a tradurre *sian* – né probabilmente sarebbe corretto – con termini come ‘chiesa’ o ‘mo-

<sup>162</sup> Si veda l’utile catalogo di iscrizioni, luoghi di culto e divinità in Potts 2010.

schea'. Il termine 'tempio', appartenendo per noi a un passato abbastanza sfumato, rimane quindi la scelta preferita. Tuttavia è significativo che in alcune iscrizioni accadiche dall'Elam il termine *sian* compaia come prestito, senza essere tradotto, come nella seguente iscrizione di Temti-agun (1600 a.C. ca.):

IRS 14: |<sup>1</sup> te-im-ti-a-gu-un SUKKAL šu-ší-im DUMU NIN-šu ša si-ir-uk-  
duḥ

*Temti-agun, SUKKAL Šušim, mār aḫāti-šu ša Siruktuḥ,*

Temti-agun, Sukkal di Susa, Mar-ahati (= figlio della sorella<sup>163</sup>) di Siruktuḥ,

|<sup>2</sup> a-na ba-la-aṭ ku-te-ir-<sup>d</sup>na-aḫ-ḫu-un-di a-na ba-la-aṭ <sup>d</sup>li-la-ir-ta-a-aš

*ana balāṭ Kuter-Naḫunte, ana balāṭ Lilartaias,*

per la vita di NP, per la vita di NP,

|<sup>3</sup> a-na ba-la-ṭi-šu a-na ba-la-aṭ te-im-ti-ḫi-ša-ḫa-ne-eš

*ana balāṭi-šu, ana balāṭ Temti-ḫiša-ḫaneš,*

per la sua vita, per la vita di NP,

|<sup>4</sup> a-na ba-la-aṭ wi-il-ki-ša am-ma ḫa-aš-du-uk zi-ya-nam ša e-pi-ir-tim

*ana balāṭ Wilkiša ama ḫaštuk, zianam (< elamico sian) ša epirtim*

per la vita di NP madre (*ama*) riverita<sup>?</sup> (*ḫaštuk*)<sup>164</sup>, il tempio di mattoni cotti

|<sup>5</sup> a-na <sup>d</sup>iš-me-ka-ra-ab i-pu-uš

*ana Išnikarab īpuš.*

per Išnikarab ha costruito.

Difficilmente il *sian* era un luogo pubblico, anche se doveva avere attorno degli spazi accessibili, come forse l'area racchiusa dalla cinta intermedia di Chogha Zanbil. È verosimile che il *sian* fosse il luogo dove si riteneva che risiedesse la divinità, come il termine accadico *bītu* indicava sia una casa che il Palazzo del re o il Tempio del dio. Tuttavia non sappiamo se le offerte e i sacrifici avvenissero entro il *sian*. Le installazioni culturali ritrovate a Chogha Zanbil sono esterne alla ziggurat, nell'area della cinta più interna.

Non tutte le costruzioni menzionate nelle iscrizioni reali e da noi genericamente connesse all'ambito religioso rappresentavano propriamente luoghi di culto. Anche quando inteso nel senso più restrittivo (ad esempio, come 'cella' o 'tabernacolo'), il tempio doveva avere delle strutture annesse come depositi e uffici. La gestione di una simile realtà doveva comportare l'esistenza di una istituzione e di operatori al suo interno, non solo sacerdoti, ovvero operatori culturali. Un'istituzione comporta, infine, l'esistenza di meccanismi economici atti a sovvenzionarla, garantendo la sopravvivenza delle strutture e dei funzionari. Il re era chiaramente l'interlocutore e lo sponsor principale di queste isti-

<sup>163</sup> L'espressione 'figlio della sorella' ha probabilmente il valore di un titolo legittimante. Si vedano Glassner 1994 e Vallat 1997a con ulteriore bibliografia.

<sup>164</sup> *ama ḫaštuk* è il calco di un titolo elamico attestato nell'iscrizione elamica EKI 65:6-7, di circa cinquecento anni più tarda. Ho seguito la traduzione proposta dubitativamente da Malbran-Labat (Malbran-Labat 1995: 35).

tuzioni che si ponevano sul territorio come segni e luoghi di presenza del potere. In questa prospettiva, il complesso di Chogha Zanbil è emblematico: essendo una nuova fondazione, comportò un notevole impegno economico dando allo stesso tempo nuove opportunità di impiego a vari livelli sociali; l'aspetto cultuale era sicuramente centrale, ma la presenza di strutture come palazzi e sepolture reali testimonia anche la stretta correlazione tra culto divino e potere temporale. Chogha Zanbil può dunque essere presentato come un centro cerimoniale in cui regalità terrena e culto agli dèi appaiono, ancora una volta, strettamente interconnessi.

Altri luoghi, come il ripiano roccioso con il grande rilievo rupestre di Kurangun, erano probabilmente deputati al culto senza essere, almeno in mancanza di dati epigrafici espliciti, collegati alla regalità. Nel caso di Kurangun si parla di santuario all'aria aperta e si ipotizza che la figurazione del rilievo abbia fissato nella pietra alcuni momenti dei riti ivi tenuti<sup>165</sup>. A Kul-e Farah (KF) e Eshkaft-e Suleiman (ŠS), due suggestivi anfratti rocciosi con rilievi rupestri nei dintorni di Izeh (provincia del Khuzestan, Iran sud-occidentale), la presenza del capo locale (*kutu-r*) Hani è invece evidente, sia nei rilievi che lo raffigurano (ŠS I e III; KF I) che nelle relative iscrizioni di periodo neo-elamita<sup>166</sup>. Come ha ben evidenziato Javier Álvarez-Mon, i rilievi KF III e KF VI mostrano alcune figure umane genuflesse, colte nell'atto di sorreggere una pedana su cui sta in piedi un personaggio di dimensioni maggiori<sup>167</sup>; nel rilievo KF III sono raffigurate anche lunghe serie di figure umane in registri sovrapposti, probabilmente la rappresentazione di una sorta di processione. I portatori di KF III e KF VI sono un interessante precedente, benché stilisticamente molto diverso, per l'iconografia achemenide del registro superiore delle tombe reali a Naqsh-e Rostam e Persepoli, in cui il re è in piedi su una pedana portata da 'tipi etnici' (*Völkertypen*) rappresentanti i popoli da lui governati<sup>168</sup>. Difficile dire se nella scena di banchetto (rilievo KF IV) prevalga l'aspetto cultuale o quello laico del pasto comunitario<sup>169</sup>, un po' come potrebbe essere difficile separare una processione religiosa di oggi dalla festa che generalmente accompagna simili even-

<sup>165</sup> Seidl 1986 e Vanden Berghe 1986. Rimando in particolare agli studi di Potts e Álvarez-Mon per la centralità dell'acqua nel rilievo e nel paesaggio circostante (Potts 2004 e Álvarez-Mon in stampa b).

<sup>166</sup> Per una introduzione generale ai due siti si veda Vanden Berghe 1963; per le iscrizioni (EKI 75 e EKI 76) si veda Stolper 1987-1990. I rilievi sono datati al periodo neo-elamita, in quanto si considera che prefigurino l'arte achemenide (Vanden Berghe 1963: 39), ma è possibile che alcuni risalgano al periodo medio-elamita (si vedano le descrizioni dei singoli rilievi in Calmeyer 1987-1990: 283-285); le iscrizioni di Hani sono datate dal VII al VI sec. a.C. (Steve & al. 2002-2003: 484), fase che definiremmo pre-achemenide.

<sup>167</sup> Álvarez-Mon 2010a.

<sup>168</sup> Per l'iconografia dei portatori achemenidi si veda Root 1979: 131-161, capitolo 3; Jacobs 2002: 357-373; anche Basello 2013: §§2.3-4 'L'iconografia dei popoli-paesi sostenitori'.

<sup>169</sup> Gli aspetti religiosi sono analizzati in particolare in De Waele 1973 e De Waele 1979.

ti. La partecipazione a una processione ha, infatti, anche un forte valore identitario proprio perché si svolge all'esterno degli usuali luoghi di culto, in uno spazio pubblico di cui, in un certo senso e per breve tempo, ci si impossessa. Così nel rilievo KF IV l'alto numero di astanti (oltre un centinaio), ciascuno accuratamente raffigurato nell'atto comune di portare un boccone alle labbra, sottolinea il forte significato identitario di questo rito o evento per la coesione di un gruppo umano (la corte?) raccolto intorno al proprio leader<sup>170</sup>.

*Religione ed etnicità*<sup>171</sup>

A Chogha Zanbil, oltre alla ziggurat e agli spazi interni a essa connessi, sono state individuate decine di strutture che, sulla base dei mattoni dedicatori murati in loco, sono state assegnate all'una o all'altra divinità. Sono state fatte varie ipotesi (la più nota è quella di un santuario confederale) per spiegare quello che a noi risulta essere un peculiare miscuglio di pantheon diversi, con Inshushinak (il dio di Susa) a fianco di Napirisha (considerato un dio degli altopiani a est di Susa) e Nusku (il dio del fuoco mesopotamico) insieme ad altri, più o meno noti da altre fonti e più o meno attribuibili da un punto di vista linguistico-etimologico al mondo elamico o accadico.

Una situazione simile risulta dall'analisi delle divinità chiamate a sancire il Trattato di Naram-Sin. Dei 33 teonimi superstiti, circa 26 divinità sono elamite nel senso più ampio secondo Daniel Potts<sup>172</sup>. Tra queste, Pinikir (cui ancora Tepti-Hupan-Inšušinak, probabilmente contemporaneo di Ciro il Grande, dedicherà un tempio sull'acropoli di Susa<sup>173</sup>), Humpan (particolarmente presente nell'onomastica neo-elamita), Inshushinak (il dio poliade di Susa il cui nome significa 'il signore di Susa'), Simut e Hutran sono ben note nelle fonti posteriori; anche Nahiti, se corrisponde a Nahunte<sup>174</sup>, rientrerebbe tra queste. Narute è attestato in diverse iscrizioni di Puzur-Inshushinak, l'ultimo dei dodici re di Awan secondo la lista reale di Awan e Simashki<sup>175</sup>. Narute e Zit sono noti anche da alcuni inserti in elamico usati come formule di incantesimo nelle raccolte di periodo paleo-babilonese che abbiamo menzionato a proposito di Napirisha<sup>176</sup>. Humpan è significativamente in seconda posizione (se si escludono,

<sup>170</sup> Sul rilievo KF IV si veda Álvarez-Mon in stampa a.

<sup>171</sup> Riprendo in parte, a partire da altre necessità argomentative, alcuni spunti in Basello 2013: §6.1 'Tracce di differenze «etniche» nel mondo divino'.

<sup>172</sup> Potts 1999: 111.

<sup>173</sup> IRS 62 = EKI 80. Su Pinikir si veda, ad esempio, Hinz 1971: 663-664.

<sup>174</sup> La scrittura difettiva, senza un segno con valore V $\bar{n}$  (V = vocale), sarebbe un'alternativa usuale nella scrittura elamica.

<sup>175</sup> Kienast 1994: 20, s.v. <sup>d</sup>Na-ru<sub>9</sub>-te / <sup>d</sup>Na-ru<sub>9</sub>-ti.

<sup>176</sup> Naruti: Van Dijk & al. 1985: no. 5:22 e no. 18:10. Zit: indicazione tratta da Steve & al. 2002-2003: 426. Gli incantesimi sono elencati in Hinz & Koch 1987: 1322-1323, Inc. 70 E-J con bibliografia (Inc. 70 H = Van Dijk & al. 1985: no. 18); si aggiunga Van Dijk & al. 1985: no. 4; si veda anche Vallat 2000: 1068-1069. Zit è 'apparentemente un dio di guarigione' poiché la parola elamica si-it-me o zi-it-me, attestata nelle iscrizioni medio-elamiche, significa 'salute' (Hinz 1971: 667).



come faremo di seguito, i Paha-kiki-p), Inshushinak in sesta, Simut in settima. Potts considera poi due divinità, Ninurta (in sedicesima posizione) e Ninkarak (in diciannovesima), come sumero-accadiche e altre tre (Ishhara, Ilaba e Manzi(a)t<sup>177</sup>) come specificamente antico-accadiche<sup>178</sup>. In un'iscrizione reale di Sargon, Ilaba (in terza posizione nel Trattato) è indicato come 'il suo (= di Sargon) dio' ed è quindi considerato il dio personale del re accadico<sup>179</sup>. Cameron considerava divinità straniere solo Ilaba, Ninurta e Ninkarak<sup>180</sup>.

Questa ripartizione delle divinità presuppone l'esistenza di pantheon separati e ben delimitati. Nel caso del Trattato, la giustificazione teorica per la presenza di divinità appartenenti a pantheon diversi risiede nel carattere bilaterale di un patto. Mi chiedo, tuttavia, se questi pantheon non siano piuttosto frutto della nostra moderna necessità di schematizzazione, tra l'altro influenzata dall'esistenza di religione esclusivistiche (come il cristianesimo e l'islam) in concorrenza tra loro, mentre la documentazione antica sembra accettare l'esistenza di più divinità, salvo marcare la preminenza (non l'unicità) della propria sulle altre. A monte c'è il nostro concetto di Mesopotamia in contrapposizione a quello di Elam, ambedue prodotti di ben precisi percorsi della storia degli studi. Nel caso del Trattato, più che di Elam dovremmo forse parlare di Awan, una realtà per noi più nebulosa, o di Susa. Ogni città, ogni consorzio urbano aveva i propri dèi di riferimento che non escludevano gli altri ma prevalevano o si alleavano con essi conformemente alla corrente situazione geopolitica. Secondo alcuni studiosi, è proprio questo mondo divino condiviso, rappresentato nel dio principale del pantheon sumero, Enlil, l'elemento di maggior coesione e unitarietà della Mesopotamia antica, altrimenti molto variegata e, almeno in certi periodi storici, politicamente frammentata<sup>181</sup>. Preferiremmo dunque parlare di polis-theon o coro-theon piuttosto che di pan-theon. Ogni centro aveva il suo "patrono", facilmente identificabile quando siamo in possesso di documentazione epigrafica, ad esempio Inshushinak a Susa e Kiririsha a Lian<sup>182</sup>.

Anche all'interno di questi raggruppamenti cittadini e locali convivevano divinità diverse, la cui eventuale estraneità originaria – se mai realmente esistita – non era più percepita come tale; similmente, un cristiano di oggi non considera Gesù come uno straniero. L'abitudine, l'uso e la frequentazione annullano rapidamente la percezione di estraneità linguistica, mentre quella di estraneità

<sup>177</sup> Su Manzi(a)t si veda Lambert 1989.

<sup>178</sup> Potts 1999: 111. Sulle divinità antico-accadiche si veda Roberts 1972.

<sup>179</sup> Gelb & Kienast 1990: 168, Sargon C 3:1-2: <sup>d</sup>a-ba<sub>4</sub> il-šu šar-ru-GI ... 'Ilaba, il suo dio, Sargon ...'; si veda anche Gelb & Kienast 1990: 169, Sargon C 3, Beischrift (a): 'Ilaba, il Forte degli dèi'. Per la lettura Ilaba si veda Gelb & Kienast 1990: 169, nota 1. Si veda anche Kienast 1994: 3-4, s.v. <sup>d</sup>A-ba<sub>4</sub>.

<sup>180</sup> Cameron 1936: 35: 'Amal [= Ilaba], Ninkarak, and perhaps Ninurta appear to be the only foreign gods invoked, and even these may have borne Elamite names'.

<sup>181</sup> Mander 2000. La stessa etichetta 'Mesopotamia', usata oggi in senso generico per riferirsi ai paesi e popoli di Sumer, Akkad, Babilonia etc., è denominazione tarda e di derivazione greca.

<sup>182</sup> Vallat 1998: 340.

culturale si dimentica o si può reinventare rapidamente<sup>183</sup>. Sarei quindi molto cauto nell'assegnare l'uno o l'altro dio del Trattato di Naram-Sin a due o più pantheon concorrenti o comunque ben individuabili. Certo, rimangono i legami di singoli dèi con singole realtà politiche o dinastiche, come Ilaba per Sargon e probabilmente Pinikir e Humpan per il probabile contraente susiano o awanita.

Non bisogna dunque confondere il concetto di pantheon con quello moderno di religione. Un pantheon cittadino non esclude quelli di altre realtà politiche ma si affianca a essi, un po' come una squadra sportiva compete con le altre all'interno di un torneo. Se il tifo sportivo, quando portato agli estremi, può essere considerato una forma di religione, tanto più l'adorazione di certi dèi invece di altri identifica la realtà socio-culturale del singolo o di un gruppo umano. Singoli dèi e il loro culto assumono quindi un ruolo di estrema centralità e rilevanza nel dare coesione ad alcune cerchie identitarie in cui il singolo può e deve riconoscersi, da quella dell'individualità personale (dio personale) fino a includere quella più ampia della realtà politica al potere (dio o dèi dello stato), come notava Pettazzoni a proposito della religione civile romana. Abbiamo quindi una o più divinità di riferimento per ciascuna delle suddivisioni sociali che regolano o descrivono una certa società. La comune adorazione di un certo dio portava inevitabilmente certi gruppi più potenti a organizzarsi in associazioni o istituzioni che erano allo stesso tempo radicate espressioni religiose e organizzazioni capaci di gestire risorse umane ed economiche anche ingenti.

L'unico modo per determinare l'appartenenza di un dio all'uno o all'altro gruppo umano è quello che si basa sulle indicazioni delle fonti antiche. Tracce di queste ripartizioni del mondo divino a immagine di quello terreno sono leggibili, ad esempio, in un passo di una lunga iscrizione del re elamita Shilhak-Inshushinak su una stele da Susa:

EKI 54 §18<sup>184</sup>: |<sup>91</sup> ù a-ak <sup>SAL</sup> d nah-hu-un-te-ú-tu šu-ru ni-ka<sub>4</sub>-me na-ap-<sup>92</sup> pi-  
ip ha-tàm-ti-ip na-ap-pi-ip <sup>AŠ</sup> an-ša-an-pi |<sup>93</sup> na-ap-pi-ip <sup>AŠ</sup> šu-še-en-pi i hu-ut-  
ta-ak-na a-ak ...

*u ak Nahunte-utu šuru nika-me nap-p Hatamti-p nap-p Anšan-p nap-p Šušen-p huta-k-na ak ...*

Io e Nahunte-Utu – la nostra salute gli dèi elamiti, gli dèi di Anshan, gli dèi di Susa facciano (= realizzino) e ...

Secondo l'interpretazione di Vallat, la frase va intesa come 'gli dèi d'Elam, ovvero gli dèi del paese d'Anshan (e) gli dèi della Susiana'<sup>185</sup>. La mancanza del classificatore di luogo per Hatamti<sup>186</sup>, presente invece davanti ad Anshan e

<sup>183</sup> Sulla memoria culturale e sulla sua continua riscrittura si veda Assmann 1997.

<sup>184</sup> Si vedano anche le attestazioni in §§20, 62, 64, 74, 75, 78.

<sup>185</sup> Vallat 1993: CXXXVII: 'les dieux d'Elam, (c'est-à-dire aussi bien) les dieux du pays d'Anšan (que) les dieux de la Susiane'.

<sup>186</sup> Si veda l'elenco di attestazioni con e senza classificatore AŠ in Vallat 1993: 90-91, s.v. Ha(l)tamti.

Susa, invita a tradurre ‘gli dèi elamiti’, confermando un senso di appartenenza comune agli abitanti delle due distinte aree geografiche.

Similmente, Simut è qualificato come ‘dio elamita’ in una iscrizione di Shilhak-Inshushinak e in una di Hutelutush-Inshushinak (1120-1100 a.C. ca.):

EKI 53 §III: |<sup>verso</sup> 1 si-ia-an<sup>d</sup> ma-za-at-[me] |<sup>2</sup> a-ak<sup>d</sup> ši-mu-ut-ta |<sup>3</sup> DINGIR ha-tàm-ti-ir-me ha-|<sup>4</sup> la-at-ia ku-ši-ik a-ak ...

*sian Ma(n)zat-me ak Šimut-a, nap hatamti-r-me, halat-ia*<sup>187</sup> *kuši-k*

Il tempio di Manzat e Simut, il dio elamita, in argilla (= mattoni crudi) era costruito e ...

EKI 65 §V: ... a-ak si-ia-an |<sup>10</sup> d ma-an-za-at-me a-ak<sup>d</sup> ši-mu-ut-|<sup>11</sup> ta DINGIR ha-ta-am-ti-ir-me-ma |<sup>12</sup> ta-at-táh.

*... ak sian Manzat-me ak Simut-a, nap hatamti-r-me-ma ta-t-h.*

(ho fatto un cardine di pietra) e nel tempio di Manzat e Simut, il dio elamita, (lo) ho installato.

Le distinzioni basate sulle fonti rappresentano uno strumento ermeneutico corretto in quanto gli antichi avevano bisogno di schematizzare e categorizzare la realtà e il pensiero tanto quanto noi. Queste categorizzazioni non sono però immutabili e mutuamente esclusive, ma risentono dei punti di vista e dell’evoltersi storico.

Le singole divinità, pur avendo un culto originato in un dato contesto storico e geografico – spesso irrimediabilmente perduto e/o ricostruito artificialmente nella documentazione posteriore – sono “esportabili” (‘traducibili’ direbbe Jan Assmann<sup>188</sup>) nelle società circoscrisse dove vengono assimilate a quelle con attributi simili. L’estensione acritica di questi processi di assimilazione a gruppi anziché a singole divinità ha portato alla creazione del concetto moderno di pantheon. La giustificazione teorica è data dal comune riferimento alla medesima serie di astrazioni della natura e dell’uomo. Da un punto di vista pratico operò senz’altro quella tendenza a ridurre la molteplicità e il diverso a qualcosa di più noto e vicino. Erano in azione anche meccanismi contrari, ovvero di rifiuto di assimilazione nel caso di divinità ritenute “abominevoli”, ovvero legate a gruppi umani ostili o comunque non integrati in un dato tessuto sociale.

Documenti cuneiformi mesopotamici riportano le equivalenze tra divinità rappresentanti gruppi etnici o città diverse. Ad esempio, il seguente passo della raccolta di incantesimi Shurpu, giunta a noi in copie di periodo neo-assiro ma attingenti a materiale più antico, fa riferimento ad alcune divinità di Susa per la guarigione di un malato:

<sup>187</sup> Su *halat-ia*, aggettivo da *halat* ‘argilla’ ovvero ‘mattone crudo’, si veda Malbran-Labat 1995: 153.

<sup>188</sup> Assmann 2000: 18-20.

Šurpu II: |<sup>161</sup> lip-tu-ru ina šu-ú-ši<sup>ki</sup> d<sup>d</sup>SUH.ŠÉŠ |<sup>162</sup> u d<sup>d</sup>Ia-ḫu-ra-til |<sup>163</sup> d<sup>d</sup>ia-ab-ru  
d<sup>d</sup>ḫum-ba-<sup>r</sup>an<sup>r</sup> |<sup>164</sup> nap<sup>r</sup>-ru-šu lip-tu-[ru] |<sup>164</sup> DINGIR<sup>mes</sup> šur-bu-tú<sup>189</sup>  
A Susa, possano Inshushinak e Ruhuratir liberare (il malato); possano Iabru,  
Humban, Napirisha, dèi sublimi, liberare (il malato)

In un testo di commento al passaggio in questione, troviamo la sequente equazione:

Šurpu, commentario C: |<sup>53</sup> d<sup>d</sup>ia-ab-ru d<sup>d</sup>a-nu d<sup>d</sup>ḫum-ba d<sup>d</sup>en-líl |<sup>54</sup> nap-ru-šá d<sup>d</sup>é-  
a<sup>190</sup>  
Iabru = Anu, Humpan = Enlil, Napirisha = Ea

Un altro commento è ancora più esplicito e può essere integrato con sicurezza sulla base del passo commentato e del commentario C:

Šurpu, commentario B:  
|<sup>1</sup>:<sup>1</sup> [d<sup>d</sup>ia-ab-ru] [d<sup>d</sup>a]-nu NIM<sup>ki</sup>  
|<sup>2</sup> [d<sup>d</sup>ḫum-ba(-an)] [d<sup>d</sup>en]-líl MIN  
|<sup>3</sup> [nap<sup>r</sup>-r[u-ša]] [d<sup>d</sup>é]-a MIN  
|<sup>4</sup> [d<sup>d</sup>l[a-ḫu-r]a-til] d<sup>d</sup>MAŠ MIN  
Iabru Anu (in) Elam  
Humpan Enlil ”  
Napirisha Ea ”  
Ruhuratir Ninurta ”

Da questi passi si evince che Humpan era l'equivalente di Enlil in Elam e Napirisha l'equivalente di Ea. Queste indicazioni sono preziose ma non avevano probabilmente valore assoluto: altri autori, altri testi di altri periodi, avrebbero potuto operare scelte diverse. In un commento a un testo di incantesimi per una donna incinta troviamo due equivalenze interessanti:

na-ḫu-un-di : d<sup>d</sup>30 : na-ru-un-di : d<sup>d</sup>UTU<sup>191</sup>  
Nahunte = Sin; Narunte = Shamash

Nel nome del sovrano Shutruk-Nahunte (II), Nahunte è scritto a volte con il logogramma PÍR<sup>192</sup>, un segno usato spesso interscambiabilmente con UTU<sup>193</sup>, il logogramma per 'sole' e Shamash, da cui si distingue solo per un colpo di stilo nell'argilla. L'equazione di Nahunte con Sin, il dio lunare, risulta quindi inaspettata<sup>194</sup>. Tra gli indicatori di non sistematicità, abbiamo anche sette divinità elamite assimilate a Ninurta<sup>195</sup>. Infine, il dio Iabru, equiparato ad Anu in Shur-

<sup>189</sup> Reiner 1958: 17.

<sup>190</sup> Reiner 1958: 51.

<sup>191</sup> Civil 1974: 332.

<sup>192</sup> Ad esempio in IRS 57. In IRS 54-56 il nome del re è scritto invece fonologicamente.

<sup>193</sup> Steve 1992: 156, no. 381.

<sup>194</sup> Su Nahunte si veda anche Hinz 1971: 667-668. Secondo Hinz 1971: 668 il dio lunare elamita era Napir per via del suo epiteto *sipak-r* 'the luminous' (occorrenze in Hinz & Koch 1987: 1086, s.v. si-pa-ak-ir-ra).

<sup>195</sup> Vallat 1998: 340.

pu e quindi teoricamente di una certa importanza, non è noto nella documentazione elamita<sup>196</sup>.

*Testo 6: il dio degli Arii (DB §§62-63)*

La grande iscrizione di Dario I a Bisotun rappresenta non solo una fonte ideologica di primaria importanza e un tesoro per lo studio di antico-persiano ed elamico, ma anche una composizione letteraria accuratamente impostata e strutturata<sup>197</sup>. In un certo senso essa rappresenta il culmine del genere letterario che noi chiamiamo 'iscrizione reale'. Se poniamo al centro la narrazione degli eventi riguardanti la presa di potere (*xšaça-* in antico persiano<sup>198</sup>) di Dario (§§10-54), sapientemente arricchiti da dettagli storici (le date, i nomi dei personaggi, gli spostamenti delle armate, i luoghi), non meno importanti sono i paragrafi introduttivi (§§1-9) e quelli conclusivi (§§55-70), escludendo l'appendice posteriore della V colonna. I primi paragrafi preparano la scena, ponendo subito al centro il re e la sua famiglia (§§1-4). Il §5, nella sua brevità, introduce Ahuramazda: Dario è re grazie a Ahuramazda che gli ha dato il *xšaça-*; da questo paragrafo in poi, Ahuramazda sarà sempre presente. I §§6-8 sono incentrati sui paesi che obbediscono a Dario e alla sua legge. Il §9 collega quanto precede alla lunga narrazione evenemenziale che si conclude con il §51, riassunta e ripresa nei §§ 52-54. Con il §55 si apre una sezione incentrata sul confronto con i re precedenti, la veridicità dell'iscrizione e la salvaguardia del monumento, affidata in particolare ai re futuri. Il §62 si presenta come un breve testo di raccordo, quasi un riempitivo, che ha assunto ai nostri occhi un'importanza particolare, tanto da essere ripreso nel titolo della monografia di Henkelman *The Other Gods Who Are*:

**DB** pers. IV,60-61  
(§62):

*Auramazdā-mai upastām  
abara  
utā an[īyāha ba]gāha,  
tayai hanti.*

Ahuramazda e gli altri dèi che ci sono mi hanno portato (*bar-*) aiuto.

**DB** el. III,77-78:

*Auramazda nap  
(h)arianam pikti u ta-š  
ak kuta {nap} tai-{p  
a}pa ša-r-n-a<sup>199</sup>.*

Ahuramazda, il dio degli Arii, e gli altri dèi che ci sono mi hanno portato (*ta-*) aiuto.

**DB** bab. 103-104:

{<sup>d</sup>ú-ra-ma-az-da is-se-dan-  
nu  
u DINGIR<sup>mes</sup>} gab-bi

Ahuramazda e tutti gli dèi mi hanno assistito (*sēdu*).

<sup>196</sup> Vallat 1998: 340.

<sup>197</sup> Sull'iscrizione di Bisotun mi limito a segnalare Schmitt 1990 e l'introduzione e traduzione italiana di Asheri (in Asheri & al. 1990: 365-381).

<sup>198</sup> Sui significati di *xšaça-* si veda Kellens 2002: 437-440 e Gnoli 2007. Si veda anche Filippone 2005: 395-396.

<sup>199</sup> La trascrizione corrisponde alla nuova lettura del testo elamico pubblicata in Basello 2013: §6.1.

Riporto alcune altre traduzioni per confronto:

Ahuramazda brought me aid – he and also the other gods which are. (Cameron 1960 el.)

Ahuramazda, le dieu des Ariens, me porta aide, ainsi que les autres dieux qui existent. (Vallat 1977: 134)

Ahuramazda<sup>E1</sup> stand mir bei, sowie die <sup>B2</sup>anderen Götter, die da sind<sup>2B</sup>. (Borger & Hinz 1984 pers.) | E1: der Gott der Arier (Iraner) (Borger & Hinz 1984 el.) | B2-2B: Götter insgesamt (Borger & Hinz 1984 bab.)

Uramazda, le dieu des Aryens, m'a prêté aide, ainsi que les aut[res dieux q]ui sont. (Grillot-Susini & al. 1993 el.)

Ahuramazda m'a soutenu, ainsi que tous les dieux. (Malbran-Labat 1995: 120, §50 bab.)

Ahuramazdā \* m'a apporté son soutien, <sup>+</sup>ainsi que les autres dieux qui existent<sup>+</sup>, (Lecoq 1997 pers.) | \*: le dieu des Aryens (Lecoq 1997 el.) | <sup>+</sup>-<sup>+</sup>: et tous les dieux (Lecoq 1997 bab.)

per questo motivo Ahura Mazda (mi) dette soccorso e gli altri dèi che ci sono. (Asheri in Asheri & al. 1990: 379)

The other gods who are. (Henkelman 2008, nel titolo)

Ahuramazdā hat mir Beistand gebracht und die anderen Götter, die es gibt (Schmitt 2009 pers.)

Il passo è riproposto in un contesto leggermente diverso poco dopo:

**DB** pers. IV,62 (§63):

*avahyarādī-mai Aura-*  
*mazdā upastām abara*

*utā aniyāha bagāha, taya[i*  
*hant]i,*

*yaθā nai arīka āham,*

*nai draujana āham,*

*nai zūrakara āham,*

*nai adam nai-mai taumā.*

Ahuramazda e gli altri dèi che ci sono mi hanno portato aiuto per i seguenti motivi (*avahyarādī*): per il fatto che (*yaθā*) non sono infido, non sono bugiardo, non sono malvagio, né io né la mia famiglia.

**DB** el. III,78-80:

*(h)up intuki-me*

*Auramazda nap*

*(h)aria[nam pikti u ta-š*

*ak ku]ta nap apa tai-p,*

*sap apa-na u in-n (h)arika*  
*ham*

*ak in-n titakara-kait*

*ak in-n ...*

*in-n u ak in-n NUMUN-*  
*mi<sup>200</sup>.*

Ahuramazda, il dio degli Aarii, e gli altri dèi mi hanno portato aiuto per questi motivi (*intuki-me*): per il fatto che (*sap apa-na*) io non sono infido e non mento e non ..., né io né la mia famiglia.

**DB** bab. 104:

*a-na lib-bi a-ga-a<sup>d</sup>u-ra-*  
*ma-az-da is-se-dan-nu*

*u DINGIR<sup>meš</sup> gab-bi*

*a-na-ku ul lib-bi bi-i-šu*

*ul ap-ru-šu*

*pir-ki a-na-ku ul e-pu-uš*

*{ul a-na-ku ul NUMUN-*  
*ia}*

Ahuramazda e tutti gli dèi mi hanno assistito per questi motivi: io non sono di animo cattivo, non mento, io non faccio azioni malvagie, né io né la mia famiglia.

<sup>200</sup> La trascrizione corrisponde alla nuova lettura del testo elamico pubblicata in Basello 2013: §6.1.

L'aggiunta di *nap arianam* (<sup>d</sup>na-ap <sup>DIS</sup>har-ri-ia-na-um) nel testo elamico è la differenza più evidente tra le tre versioni di ambedue i passi. *arianam* si presenta come un calco da un non attestato genitivo plurale antico-persiano \**ariyānām* da *ariya-*. <sup>DIS</sup>har-ri-ia è attestato nella titolatura ('ario, di stirpe aria') di DNa, DSe e XPh (l'equivalente babilonese, ar-ri-i, è omissso in DNa bab. e DSe bab.). La presenza del determinativo DIS, usato per connotare gli antroponimi e i sostantivi che fanno riferimento a persone, davanti a *arianam* conferirebbe intuitivamente una lettura 'degli Aarii' ovvero, diremmo oggi, 'degli Iranici'. Come mai solo in queste due attestazioni, tra le tante di Ahuramazda, il redattore sentì la necessità di apporre 'dio degli Aarii' ad Ahuramazda, Gran Dio degli Achemenidi? Fu la vicina menzione degli 'altri dèi' a richiedere questa precisazione, per convergenza o opposizione (in quest'ultimo caso con il senso 'gli altri dèi non aarii')? La possibilità di connotare etnicamente una divinità non stupisce, ma il fatto che ciò avvenga solo nel testo elamico sembra suggerire che fosse volutamente rivolta ai lettori elamiti, in opposizione a quelli iranici-persiani. Tuttavia, da un lato *ariya-* è un termine pregnante che non si può ridurre semplicemente a una connotazione etnica<sup>201</sup>, dall'altro 'dio degli Aarii' potrebbe essere un'aggiunta non significativa, introdotta per motivi che non conosciamo in una delle fasi del processo di redazione del testo, il cui senso esprimeva in modo ridondante un concetto comunque ben noto a tutti.

#### *Religione e mistero*

La partecipazione a una processione come quella dei rilievi elamiti di Izeh rispondeva alle stesse esigenze interiori ed esteriori della processione di San Gennaro nella Napoli di oggi? Il pasto comune del rilievo KF IV di Izeh può essere confrontato con il rito cristiano della messa? Domande di questo tipo, così poste, possono apparire semplicistiche; tuttavia mi sembra che pongano questioni cruciali affinché il nostro discettare del passato non sia un mero esercizio retorico in cui le parole possono essere usate senza preoccuparsi delle realtà a cui esse fanno e facevano effettivamente riferimento.

Non possiamo non far riferimento a una storia religiosa perché le religioni mutano nel tempo e non si può quindi parlare di una religione senza darvi profondità storica. Il cristianesimo di oggi non è quello delle origini e viceversa, né potrebbe esserlo essendo cambiato tutto il contesto. Come evolve la religione, così evolve ciò che si contrappone alla religione per i praticanti di quella religione o nel sentire comune in genere. Significativo il titolo del convegno del CICAP (Comitato Italiano per il Controllo delle Affermazioni sul Paranormale) svoltosi nell'ottobre 2009: *L'evoluzione del Mistero. Dalla magia alla cospirazione globale: il CICAP di fronte alla trasformazione dell'incredibile*. Un sistema religioso tende inevitabilmente a definire il concetto di religione sulla base della propria prassi e teologia e a descrivere tutto il resto per contrapposizione.

<sup>201</sup> Su *ariya-* (*arya-*) si vedano Gnoli 1983; Kellens 2005; Henkelman 2011a: 611-613; Rossi in stampa: §2.1.3. Si tengano presente anche le considerazioni in Rossi 2000: 2092-2093 e note 73-74.

Di fronte alla modificazione di questi valori, ciò che continua a caratterizzare l'idea di religione è la necessità di stabilire un rapporto tra il singolo individuo e l'astrazione, immaginata come dotata di attività umane come il pensiero e l'azione, ma allo stesso tempo in grado di “sfondare” rispetto ai limiti fisici della nostra individualità e ai limiti temporali della nostra fisicità. Se volessimo tentare una definizione formale di religione, potremmo forse dire che la religione è il rapporto socialmente mediato verso ciò che è considerato “altro” rispetto a noi ma che non può essere immediatamente identificato in una realtà concreta. Con le parole ‘socialmente mediato’ intendiamo distinguere la religione dalla spiritualità, per quanto anche la spiritualità personale sia inevitabilmente influenzata dal contesto religioso in cui matura<sup>202</sup>. Questa definizione di religione si avvicina al concetto di numinoso che Rudolf Otto (1869-1937) ha legato all'esperienza non razionale di qualcosa che è al di fuori di se stessi<sup>203</sup>. Questa esperienza non può essere percepita con i cinque sensi e non è conoscibile attraverso i metodi della scienza come la concepiamo noi oggi. Il cielo e le stelle, allo stesso tempo visibili e intangibili in uno spazio infinito e governato da leggi precise, hanno rappresentato da sempre la miglior resa visuale di questa alterità, tanto da comparire ancora oggi in verbi italiani di uso comune come ‘considerare’ o ‘desiderare’ (derivati dalla consuetudine di osservare le stelle per trarne previsioni e auspici).

L'‘altro’ di cui si fa esperienza è ‘misterioso’ e ‘affascinante’, per cui Otto parla di *mysterium tremendum* e di *fascinans*. I sistemi religiosi del Vicino Oriente antico contemplavano quel senso dello stupore, elemento religioso che risponde alla categoria del mistero, che forse oggi abbiamo trasferito ai “prodigi” della tecnologia e quindi, in un certo senso, alla scienza come estensione artificiale dei principi della natura e della fisica. Significativo è il modo con cui è definito il dio Inshushinak di Susa secondo la prospettiva esterna degli Annali del re neo-assiro Assurbanipal (668-627 a.C.):

Prisma F V 21-23: <sup>d</sup>šušinak(MUŠ.ŠÉŠ) DINGIR pi-riš-ti-šú-un |<sup>22</sup> šá áš-bu ina pu-uz-ra-a-te šá mam-ma-an la im-ma-ru |<sup>23</sup> ep-šet DINGIR-u-ti-šú ...<sup>204</sup>  
 Inshushinak, il dio della loro conoscenza segreta (*pirištu*), che dimora in un luogo nascosto (*puzru*) (e) la cui natura (*epištu*) divina nessuno ha (mai) visto, ...<sup>205</sup>

<sup>202</sup> Incidentalmente, segnalo qui il recente volume di G. Buccellati sulla spiritualità mesopotamica (Buccellati 2012).

<sup>203</sup> Otto 1936; si veda anche l'interpretazione della filosofia della religione di Otto in Gooch 2000. Per un'applicazione del concetto di numinoso al mondo mesopotamico si veda Jacobsen 1976: 3-5.

<sup>204</sup> Borger 1996: 53.

<sup>205</sup> Si confrontino le seguenti traduzioni: ‘Shushinak, their god of revelation (oracle-god), who dwells in seclusion, the work (or workmanship) of whose divinity no one has (ever) seen, ...’ (Luckenbill 1926-1927: 309-310, §810); ‘DN, who lives in an inapproachable place, whose divine features nobody is allowed to see’ (CAD E: 242, 2 d); ‘(I carried off as booty Inšušinak) the god of their secret knowledge, who dwells in se-



Non sappiamo se questa connotazione di Inshushinak può essere collegata al ruolo che svolge in un gruppo omogeneo di tavolette accadiche ritrovate nel pozzo di accesso di una tomba a camera ipogeica a est dell'Apadana di Susa e datate su basi paleografiche alla fine dell'epoca dei Sukkal-mah (ca. 1500 a.C.)<sup>206</sup>. Due di queste tavolette (Sb 21854 e Sb 21855)<sup>207</sup> delineano una scena in cui Inshushinak compare come giudice del defunto nel momento della pesatura:

Sb 21854:3-4: |<sup>3</sup> [šu-ši]-na-ak i-na šu-ut<sup>1</sup>-ti a-wa-ta i-q[a]-ab-b[i] |<sup>4</sup> [iz-za]-az  
a-na mu-še-qí-li-im-ma iz-za-ka<sub>4</sub>-[ar]<sup>208</sup>  
Inshushinak fa la (sua) dichiarazione nella fossa<sup>209</sup>; sta di fronte a colui che  
pesa e giura<sup>210</sup>.

Non è dato sapere cosa doveva essere pesato e se la pesatura sia confrontabile con quella egiziana o con i giudizi del defunto di altre tradizioni. Nell'attesa di comprendere meglio il significato e il contesto teologico di queste tavolette, la caratterizzazione di Inshushinak come dio che opera nel *post mortem* ci riporta alla morte come elemento cardine della prassi religiosa e dell'elaborazione teologica<sup>211</sup>.

Se è difficile dare una definizione univoca di religione e se il concetto stesso di religione è criticato come non universale, forse è possibile riconoscere come universali quei bisogni dell'uomo in risposta ai quali vengono sviluppate collettivamente attitudini mentali e comportamenti sociali che oggi comunemente definiamo come religiosi. L'antropologo e sociologo statunitense Clyde Kluckhohn (1905-1960) si esprime in modo simile a Pettazzoni, e negli stessi anni (1958):

---

clusion, whose divine works are seen by no one' (CAD P: 401, s.v. pirištu 2 b); 'their mysterious god who dwells in seclusion' (CAD P: 556, s.v. puzru 1 a 2').

<sup>206</sup> Pubblicate da ultimo in Bottéro 1982 e Steve & Gasche 1996 con ulteriore bibliografia, nell'attesa di Tavernier in stampa.

<sup>207</sup> Bottéro 1982: no. 16 e no. 17 = Steve & Gasche 1996: no. 2 e no. 3.

<sup>208</sup> Steve & Gasche 1996: 334, no. 2. Un passaggio simile si trova nell'altra tavoletta menzionata (Sb 21855).

<sup>209</sup> Il termine *šuttu* significa 'sogno'; qui lo si considera però come forma rara di *šuttatu* 'fossa' con riferimento specifico alla buca in cui si pone il corpo del defunto (Bottéro 1982: 396); *šuttatu* può indicare anche una trappola per animali (CAD Š/III: 404-405, s.v. šuttatu).

<sup>210</sup> Si confrontino le seguenti traduzioni: '[Šuši]nak don[n]e ord[r]e (à celui qui est) dans la fosse : (et celui-ci) [se l]ève et (s'en) va faire (sa) déclaration au Peseur en personne' (Bottéro 1982: 396); 'Šušinak, dans la fosse, prononce l'arrêt ; (lui) se tient face au Peseur, il fait sa déclaration' (Steve & Gasche 1986: 334).

<sup>211</sup> Sull'aldilà a Susa si veda anche Grillot-Susini 2001.

All religions also represent a response to the wonder and the terror of the ineluctable processes of nature. They supply some answer to the profound uncertainties of experience, most especially to the homogeneity of death<sup>212</sup>.

Secondo questa prospettiva, la religione è una risposta (cioè una spiegazione o giustificazione) strutturata alle incognite della vita: imprevisti, rovesciamenti di fortuna, privazioni, sofferenze, malattie e, soprattutto, la morte; in una parola, a tutto ciò che nel mondo si contrappone a quanto comunemente si definisce bello e buono. Non a caso le religioni offrono spesso una spiegazione dell'origine del male. L'astrazione di queste spiegazioni universalistiche mira però ad avere una ricaduta pratica nella sfera individuale come, ad esempio, l'accettazione serena o la reazione combattiva. L'enfasi pertanto non deve cadere sulla dicotomia astratta 'male' *versus* 'bene', quanto sulla sua realizzazione personale 'insicurezza' *versus* 'tranquillità'.

La religione è come un appiglio sempre a disposizione lungo un sentiero a tratti pericoloso e scosceso. Grazie a questo appiglio è possibile sentirsi al sicuro, riprendere fiato e guardare con un certo distacco (si è soliti dire 'siamo nelle mani di Dio') al percorso fatto e da fare. Pur rappresentando un mondo reale, si pone al di fuori di esso, nel regno delle possibilità infinite che oggi appartiene soprattutto alla letteratura, al cinema o alle applicazioni digitali. Un appiglio estremo, l'ultimo a disposizione dell'uomo, che non può venir meno proprio perché "virtuale" e dotato di una sua logica separata: la sua esistenza può essere messa in dubbio ma la sua non-esistenza non può essere provata in quanto posto al di fuori della sfera del conoscibile e del razionale. La religione, dunque, spiega o giustifica quanto appare non altrimenti spiegabile o spiegabile solo in modo inadeguato rispetto al vissuto personale: una religione è una razionalizzazione indimostrabile a partire da determinati presupposti considerati storicamente dimostrabili.

Il mistero del male, della sofferenza e dell'imprevedibilità del futuro per non dire di ogni giornata che viviamo sulla terra è così il lievito – riprendendo la metafora di Pettazzoni – della religione, ovvero quel fermento pieno di vita che dà consistenza e appetibilità al pane della religione. Questo pane simboleggia in un certo senso ciò di cui poi il fedele si ciba, ovvero gli aspetti tangibili come la ritualità e – nel linguaggio cattolico – i sacramenti.

La definizione di religione in termini funzionali<sup>213</sup> è "liberante" in quanto non rende necessario presupporre l'aver fede, le divinità, le scritture sacre, i riti, i miti delle origini e l'escatologia per parlare di sistema religioso o di sentire (collettivo) religioso. Questi elementi, da essenziali e caratteristici di una religione, diventano accidentali, espressioni di determinate religioni sviluppatesi in specifiche culture e società.

---

<sup>212</sup> Kluckhohn 1958: p. V.

<sup>213</sup> Cfr. Pettazzoni 1937.

28/4/1959

Il mistero come categoria religiosa!

il mistero: alla base di tutte le religioni.

non solo il mistero cosmico,

non anche il mistero quotidiano,

tutta la vita, quotidiana, è dominata dal mistero.

ogni atto umano non si fa come avessimo costato!

La tecnica non basta

ORA ET LABORA.

La tecnica, cioè la religione, è intrinsecamente compenetrata

con tutta la vita primitiva -

→ a cominciare dall'atto in certo della caccia

per il ... .. da raccolta

per ... .. del allevamento

C'è sempre un incompiuto, e questo è il limite della religione.

Ogni uomo <sup>uscendo di vita</sup> ~~abbandonando~~ scende a esporti a quel incompiuto; e quindi va la terra a riprendere. ha detto di più d'andare ora per i piedi e i piedi

Così è andata ogni

È un peccato che nessuno faccia del uomo perché il ragazzo ha promesso!

La civiltà sta nelle minuziosità di questi peccati; non c'è sempre un omaggio al mistero, e questi di religione.

Fig. 1. Manoscritto di Pettazzoni datato 28 aprile 1959 (MSS. Pett. 2198, Fondo Pettazzoni presso la Biblioteca "G. C. Croce" di San Giovanni in Persiceto, Bologna). Il testo è trascritto in MB 1958-1959 (= Gandini 2008): 185.



Fig. 2. Disegno del rilievo rupestre KF I con l'iscrizione di Hani (EKI 75)  
(da König 1965: tav. 14).

*Sigle*

- A<sup>2</sup>H    Iscrizioni di Artaserse II da Hamadan.
- A<sup>2</sup>S    Iscrizioni di Artaserse II da Susa.
- A<sup>3</sup>P    Iscrizioni di Artaserse III da Persepoli. I testi sono stati controllati dall'autore sugli esemplari originali nell'ambito del progetto DARIOSH.
- CAD    *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 1956-2010, disponibile in Internet all'indirizzo <<https://oi.uchicago.edu/research/pubs/catalog/cad/>>.
- CB<sup>2</sup>a    Testo babilonese del Cilindro di Ciro secondo Schaudig 2001. Si veda la traduzione italiana in Basello 2013a.
- CDLI    *Cuneiform Digital Library Initiative*, sito Internet con *database* di testi cuneiformi, <<http://cdli.ucla.edu/>>.
- DB    Iscrizione maggiore di Dario I a Bisotun. **Pers.**: Schmitt 2009: 36-91. **El.**: il testo elamico è stato controllato su foto scattate dall'autore nel 2010 e sulla eccellente fotogrammetria gentilmente messa a disposizione dalla sede di Bisotun dell'Iranian Cultural Heritage, Handicraft and Tourism Organization (ICHHTO); cf. Grillot-Susini & al. 1993. **Bab.**: von Voigtlander 1978 e Malbran-Labat 1994.
- DBa-k    Iscrizioni minori di Dario I a Bisotun. Si vedano i riferimenti indicati per DB. Per il testo elamico cf. Weissbach 1911: 74-79.
- DEa    Iscrizione a nome di Dario I sul monte Alvand (Elvend) in località Ganjnameh presso Hamadan. Il testo è stato controllato dall'autore sull'esemplare originale e su foto ad alta risoluzione.
- DNa-b    Iscrizioni di Dario I sulla facciata rupestre della sua tomba a Naqsh-e Rostam. I testi sono stati controllati dall'autore sulle foto degli esemplari originali in Schmidt 1970: tavv. 31-33.
- DO    Giacomo Devoto & Gian Carlo Oli, *Il Devoto-Oli 2008. Vocabolario della lingua italiana*, Milano, 2007.
- DP    Iscrizioni di Dario I da Persepoli. I testi sono stati controllati dall'autore sugli esemplari originali nell'ambito del progetto DARIOSH.
- DS    Iscrizioni di Dario I da Susa.
- DZ    Iscrizioni di Dario I sulle stele dai dintorni dell'antico canale di Suez.
- EKI    Iscrizioni reali elamiche in König 1965. I testi delle iscrizioni EKI 56, EKI 75 e EKI 76 sono stati controllati dall'autore sugli esemplari originali e su foto ad alta risoluzione.
- FGrH    F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Berlin & Leiden, 1923-1958.
- IRS    Mattoni con iscrizioni reali in accadico o elamico da Susa in Malbran-Labat 1995.
- KF    Rilievi rupestri nel sito di Kul-e Farah presso Izeh (Malamir prima del 1935; nell'Iran sud-occidentale). Si veda Calmeyer 1987-1990.

- MDP 11 Iscrizioni in Scheil 1911.
- MDP 23 Tavolette accadiche da Susa in Scheil 1932.
- MDP 28 Tavolette accadiche da Susa in Scheil 1939.
- OED *Oxford English Dictionary Second Edition on CD-ROM (v. 4.0)*, 2009.
- PF Tavolette amministrative elamiche dalle mura di fortificazione di Persepoli in Hallock 1969.
- PFa Tavolette amministrative elamiche dalle mura di fortificazione di Persepoli in Hallock 1978.
- PF-NN Tavolette amministrative elamiche dalle mura di fortificazione di Persepoli, traslitterate da Hallock ma non pubblicate; in buona parte sono state collazionate da Wouter F. M. Henkelman, Charles E. Jones e Matthew W. Stolper e sono ora accessibili tramite il *database* OCHRE (Online Cultural Heritage Research Environment),  
<[http://ochre.lib.uchicago.edu/PFA\\_Online/](http://ochre.lib.uchicago.edu/PFA_Online/)>.
- PFS Sigilli attestati nelle sigillature delle tavolette amministrative elamiche dalle mura di fortificazione di Persepoli. L'asterisco indica che si tratta di un sigillo iscritto; la 's' contrassegna i sigilli a stampo. Parzialmente pubblicati in Garrison & Root 2001.
- Sb Tavolette e altri reperti da siti della Susiana nelle collezioni del Museo del Louvre a Parigi.
- ŠŠ Rilievi rupestri nel sito di Eshkaft-e Salman (Shikaft-e Salman) presso Izeh (Malamir prima del 1935; nell'Iran sud-occidentale). Si veda Calmeyer 1987-1990.
- TZ Iscrizioni reali da Chogha Zanbil in Steve 1967.
- XEa Iscrizione di Serse I sul monte Alvand (Elvend) in località Ganjnameh presso Hamadan. Il testo è stato controllato dall'autore sull'esemplare originale e su foto ad alta risoluzione.
- XP Iscrizioni di Serse I da Persepoli. I testi sono stati controllati dall'autore sugli esemplari originali nell'ambito del progetto DARIOSH.
- XS Iscrizioni di Serse I da Susa.
- XVa Iscrizione di Serse I sulla falesia di Van Kalesi a Van (Turchia). Il testo è stato controllato dall'autore su una foto ad alta risoluzione dell'esemplare originale.

#### **Altre abbreviazioni**

- bab. Babilonese.
- el. Elamico.
- ND Teonimo.
- NG Toponimo o coronimo.
- NP Antroponimo.
- pers. Antico-persiano.

*Bibliografia*

- Álvarez-Mon, Javier (2004) “Imago Mundi: Cosmological and Ideological Aspects of the Arjan Bowl”, *Iranica Antiqua*, 39, 203-237.
- Álvarez-Mon, Javier (2010) *The Arjan Tomb. At the Crossroads of the Elamite and the Persian Empires* (Acta Iranica 49), Leuven: Peeters.
- Álvarez-Mon, Javier (2010a) “Platform Bearers from Kūl-e Farah III and VI”, *Iran*, 48, 27-41.
- Álvarez-Mon, Javier (in stampa a) “Braids of Glory. Elamite Sculptural Reliefs from the Highlands: Kūl-e Farah IV”, in Katrien De Graef – Jan Tavernier (cura), *Susa and Elam. Archaeological, Philological, Historical and Geographical Perspectives. Proceedings of the International Congress held at Ghent University, December 14-17, 2009* (Mémoires de la Délégation en Perse 58), Leiden: Brill, pp. 207ss.
- Álvarez-Mon, Javier (in stampa b) “Aspects of Elamite Art and Environmental Aesthetics: The Rock-cut Sanctuary of Kūrangūn”, *Artibus Asiae*.
- Amiet, Pierre (1966) *Élam*, Auvers-sur-Oise.
- Amiet, Pierre (1970) “Rois et dieux de l’Elam d’après les cachets et les sceaux-cylindres de Suse”, *Archéologia*, 36, 22-29.
- Asad, Talal (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, MD.
- Asheri, David – Silvio M. Medaglia – Augusto Fraschetti (1990) *Erodoto. Le storie. Volume III. Libro III. La Persia* (Scrittori greci e latini), introduzione e commento di David Asheri, testo critico di Silvio M. Medaglia, traduzione di Augusto Fraschetti, s.l.: Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori editore.
- Asheri, David – Virginio Antelami (2001) *Erodoto. Le storie. Volume I. Introduzione generale. Libro I. La Lidia e la Persia* (Scrittori greci e latini), introduzione generale di David Asheri, testo e commento a cura di David Asheri, traduzione di Virginio Antelami, sesta edizione, s.l.: Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori editore (prima edizione 1988).
- Assmann, Jan (1997) *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino (edizione originale: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, 1992).
- Assmann, Jan (2000) *Mosè l’egizio. Decifrazione di una traccia di memoria* (Il ramo d’oro 35), Milano (edizione originale: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München: Hanser, 1998).
- Assmann, Jan (2009) *Dio e gli dèi. Egitto, Israele e la nascita del monoteismo* (Intersezioni 348), Bologna: il Mulino (edizione originale: *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, Madison: University of Wisconsin Press, 2008).

- Augé, Marc (2008) *Genio del paganesimo* (Universale Bollati Boringhieri 562), Torino (seconda edizione italiana di *Génie du paganisme*, Paris, 1982).
- Austin, John Langshaw (1962) *How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford.
- Aynard, Jeanne-Marie (1961) “Le jugement des morts chez les assyro-babyloniens”, in *Le jugement des morts. Égypte ancienne – Assour – Babylone – Israel – Iran – Islam – Inde – Chine – Japon* (Sources orientales 4), Paris: Éditions du Seuil, 81-102.
- Basello, Gian Pietro (2002) “Elam and Babylonia: The Evidence of the Calendars”, in Antonio Panaino – Giovanni Pettinato (cura), *Ideologies as Intercultural Phenomena* (Melammu Symposia 3), Milano: Università di Bologna – Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, 13-36.
- Basello, Gian Pietro (2006) “Old Persian in Elamite: The spelling of Month-names”, in Antonio C. D. Panaino – Andrea Piras (cura), *Proceedings of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europæa, I: Ancient and Middle Iranian Studies*, Milano, 19-38 e tavv. 1-4.
- Basello, Gian Pietro (2011) “Elamite as Administrative Language: From Susa to Persepolis”, in Javier Álvarez-Mon – Mark B. Garrison (cura), *Elam and Persia*, Winona Lake: Eisenbrauns, 61-88.
- Basello, Gian Pietro (2013, in stampa) “Le unità amministrative dell’impero achemenide (satrapie): il potere percepito dai popoli sottomessi e le immagini di ritorno”, *Ricerche storico bibliche*, 25/1 = Gian Luigi Prato (cura), *Ciro chiamato per nome (Is 45,4); l’epoca persiana e la nascita dell’Israele biblico tra richiamo a Gerusalemme e diaspora perenne, atti del XVII Convegno di Studi Veterotestamentari, Assisi, 5-7 settembre 2011*, 37-97.
- Basello, Gian Pietro (2013a, in stampa) “Il Cilindro di Ciro tradotto dal testo babilonese”, *Ricerche storico bibliche*, 25/1 = Gian Luigi Prato (cura), *Ciro chiamato per nome (Is 45,4); l’epoca persiana e la nascita dell’Israele biblico tra richiamo a Gerusalemme e diaspora perenne, atti del XVII Convegno di Studi Veterotestamentari, Assisi, 5-7 settembre 2011*, 249-259.
- Beaulieu, Paul-Alain (1993) “An Episode in the Fall of Babylon to the Persians”, *Journal of Near Eastern Studies*, 52/4, 241-261.
- Benveniste, Émile (1929) *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*, Paris.
- Borger, Rykle (1996) *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*, con la collaborazione di Andreas Fuchs, Wiesbaden.
- Borger, Rykle – Walther Hinz (1984) “Die Behistun-Inschrift Darius’ des Großen”, in O. Kaiser (cura), *Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte* (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments 1), Gütersloh, 419-450.



- Bottéro, Jean (1982) “Les inscriptions cunéiformes funéraires”, in Gherardo Gnoli – Jean-Pierre Vernant (cura), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes. Actes du Colloque sur l'idéologie funéraire, Ischia, Cambridge, 1977*, Paris, 373-406.
- Bottéro, Jean (2001) *Religion in Ancient Mesopotamia*, traduzione di Teresa Lavender Fagan, Chicago – London.
- Boyce, Mary (1982) *A History of Zoroastrianism*, vol. 2, *Under the Achaemenians* (Handbuch der Orientalistik, erste Abteilung, achter Band, erster Abschnitt, Lieferung 2, Heft 2A), Leiden – Köln: Brill.
- Boyce, Mary (1988) “The Religion of Cyrus the Great”, in Amélie Kuhrt – Heleen Sancisi-Weerdenburg (cura), *Method and Theory. Proceedings of the London 1985 Achaemenid History Workshop* (Achaemenid History 3), Leiden, 5-32.
- Briant, Pierre (1996) *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre*, Paris (pubblicato nello stesso anno anche come parte della serie Achaemenid History, vol. 10, Leiden).
- Briant, Pierre – Wouter F. M. Henkelman – Matthew W. Stolper, cura (2008) *L'archive des Fortifications de Persépolis. État des questions et perspectives de recherches* (Persika 12), Paris.
- Brusasco, Paolo (2008) *La Mesopotamia prima dell'Islam. Società e cultura tra Mesopotamia, Islam e Occidente* (Sintesi), Milano: Bruno Mondadori (si veda in particolare il capitolo 2, “La sociologia del divino: il tempio”, pp. 13-43).
- Buccellati, Giorgio (2012) «*Quando in alto i cieli...*». *La spiritualità mesopotamica a confronto con quella biblica* (Di fronte e attraverso), Milano: Jaca Book.
- Callieri, Pierfrancesco (2006) “Water in the Art and Architecture of the Sasanians”, in Antonio C. D. Panaino – Andrea Piras (cura), *Proceedings of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europaea, I: Ancient and Middle Iranian Studies*, Milano, 339-349 e tavv. 33-36.
- Calmeyer, Peter (1987-1990) “Mālamīr. C. Archäologisch”, in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 7, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 281-287.
- Cameron, George G. (1936) *History of Early Iran*, Chicago.
- Cameron, George G. (1948) *Persepolis Treasury Tablets* (Oriental Institute Publications 65), Chicago.
- Cameron, George G. (1959) “The “Daiva” Inscription of Xerxes: in Elamite”, *Die Welt des Orients*, 2, 470-476 e tavv. 13-16.
- Cameron, George G. (1960) “The Elamite Version of the Bisitun Inscriptions”, *Journal of Cuneiform Studies*, 14, 59-68.
- Canfora, Luciano – Mario Liverani – Carlo Zaccagnini, cura (1990) *I trattati nel mondo antico. Forma ideologia funzione* (Saggi di storia antica 2), Roma.

- Carozzi, Pier Angelo, cura (2005) Raffaele Pettazzoni, *Monoteismo e politeismo. Saggi di Storia delle religioni* (Hermes 10), Milano: Edizioni Medusa.
- Civil, Miguel (1974) “Medical Commentaries from Nippur”, *Journal of Near Eastern Studies*, 33, 329-338.
- Coogan, Michael David (1976) *West Semitic Personal Names in the Murašû Documents* (Harvard Semitic Monographs 7), Missoula, Montana.
- Da Riva, Rocio (2008) *The Neo-Babylonian Royal Inscriptions. An Introduction* (Guides to the Mesopotamian Textual Record 4), Münster.
- De Waele, Éric (1972) “Shutruk-Nahunte II et les reliefs rupestres dits néo-élamites d’Izeh/Malamir”, *Revue des Archéologues et Historiens d’Art de Louvain*, 5, 17-32.
- De Waele, Éric (1973) “Quelques aspects de la religion d’Élam à travers l’art rupestre d’époque néo-élamite d’Izeh/Malamir”, in *Proceedings of the 1st Annual Symposium of Archaeological Research in Iran (Nov. 1972)*, Téhéran, 6 pp.
- De Waele, Éric (1976) “Remarques sur les inscriptions élamites de Šekaf-e Salman et Kul-e Farah près Izeh I. Leur corrélation avec les bas-reliefs”, *Le Muséon*, 89, 441-450.
- De Waele, Éric (1979) “Les processions avec statues divines sur les bas-reliefs rupestre néo-élamites Kul-e Farah III et Kul-e Farah IV (Izeh)”, in *Akten des VII. Internationalen Kongresses für Iranische Kunst und Archäologie* (Archäologische Mitteilungen aus Iran, Ergänzungsband 6), Munich, 93-100.
- Duchesne-Guillemin, Jacques (1972) “La religion des Achéménides”, in G. Walser (cura), *Beiträge zur Achämenidengeschichte*, Wiesbaden, 59-82.
- Durand, J.-M. (1986) “Fragments rejoins pour une histoire élamite”, in L. de Meyer – H. Gasche – F. Vallat (cura), *Fragmenta historiae elamicae. Mélanges offerts à M. J. Steve*, Paris: Recherche sur les Civilisations, 111-128.
- Fales, Frederick Mario (1999-2001) “Assyrian Royal Inscriptions: Newer Horizons”, *State Archives of Assyria Bulletin*, 13, 115-144.
- Filippone, Ela (2005) “I dimostrativi in anticopersiano”, in Michele Bernardini – Natalia L. Tornesello (cura), *Scritti in onore di Giovanni M. D’Erme* (Series Minor 68), vol. 1, Napoli: Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, 383-426.
- Filippone, Ela (2010) “Xerxes Persepolis h, §4 in the Light of the Old Persian Information Structure”, in Maria Macuch – Dieter Weber – Desmond Durkin-Meisterernst (cura), *Ancient and Middle Iranian Studies. Proceedings of the 6<sup>th</sup> European Conference of Iranian Studies, held in Vienna, 18-22 September 2007*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 61-76.
- Fitzgerald, Timothy (2000) *The Ideology of Religious Studies*, New York.

- Gandini, Mario (2008) “Raffaele Pettazzoni negli anni 1958-1959. Materiali per una biografia”, *Strada maestra*, 65 (2° semestre 2008), 1-230.
- Garbini, Giovanni (1976) “La religiosità e il culto”, in S. Moscati (cura), *L'alba della civiltà. Società, economia e pensiero nel Vicino Oriente antico*, vol. 3, Torino, 315-435.
- Garrison, Mark B. – Margaret C. Root (2001) *Seals on the Persepolis Fortification Tablets*, vol. 1, *Images of Heroic Encounter* (Oriental Institute Publications 117), con lettura delle legende iscritte di Charles E. Jones, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Gasche, Hermann – J. A. Armstrong – Steven W. Cole – Vahe G. Gurzadyan (1998) *Dating the Fall of Babylon. A Reappraisal of Second-Millennium Chronology* (Mesopotamian History and Environment. Series 2, Memoirs 4), Gand – Chicago.
- Gasche, Hermann – J. A. Armstrong – Steven W. Cole – Vahe G. Gurzadyan (1998a) “A Correction to Dating the Fall of Babylon. A Reappraisal of Second-Millennium Chronology”, *Akkadica*, 108, 1-4.
- Gelb, Ignace Jay – B. Kienast (1990) *Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends v. Chr.* (Freiburger Altorientalische Studien 7), Stuttgart.
- Genito, Bruno (2010) “The Achaemenid Empire as Seen as from its Eastern Periphery: the Case of Dahan-i Ghulaman in Sistan. Forty Years Later, a Preliminary Revision of Data”, in P. Matthiae – Fr. Pinnock – L. Nigro – al. (cura), *Proceedings of the 6th International Congress of the Archaeology of the Ancient Near East*, vol. 1, Wiesbaden, 77-92.
- Genito, Bruno (2012) “An “Achaemenid” Capital of the Imperial Periphery: Zrānka / Drangiana / Sistan”, in G. P. Basello – A. V. Rossi (cura), *DARIOSH Studies II. Persepolis and his Settlements. Territorial System and Ideology in the Achaemenid State* (Series Minor 78), Napoli: Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”.
- Genouillac, H. de (1905) “Les dieux de l’Élam”, *Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l’archéologie égyptiennes et assyriennes*, 27, 94-119.
- Ghirshman, Roman (1966) *Tchogha Zanbil (Dur-Untash)*, vol. 1, *La ziggurat* (Mémoires de la Délégation Archéologique en Iran 39), Paris.
- Gignoux, Philippe (1979) “Pour une origine iranienne du bi’smillah”, in Ph. Gignoux – R. Curiel – R. Gyselen – Cl. Herrenschildt, *Pad nām i yazdān. Études d’épigraphie, de numismatique et d’histoire de l’Iran ancien* (Travaux de l’Institut d’études iraniennes de l’université de la Sorbonne nouvelle 9), Paris: Librairie C. Klincksieck, 159-163.
- Giovinazzo, Grazia (2003) “L’Elam “il paese del signore”: un caso di interferenza culturale”, in Giovanni D’Erme (cura), *Fedi e culture oltre il Dio di Abramo*, Napoli, 61-98.
- Glassner, Jean-Jacques (1994) “Ruḥuṣak – mār aḥatim: la transmission du pouvoir en Élam”, *Journal Asiatique*, 282/2, 219-236.

- Gnoli, Gherardo (1983) “Le dieu des Arya”, *Studia Iranica*, 12, 7-22.
- Gnoli, Gherardo (2007) “Old Persian *xšaça-*, Middle Persian *šahr*, Greek ἔθνος”, in Maria Macuch – Mauro Maggi – Werner Sundermann (cura), *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan. Ronald E. Emmerick Memorial Volume* (Iranica 13), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Gooch, Todd A. (2000) *The Numinous and Modernity. An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 293), Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Grillot, Françoise (1982) “Notes à propos des formules votives élamites”, *Akkadica*, 27, 5-15.
- Grillot, Françoise (1983) “Le ‘suhter’ royal de Suse”, *Iranica Antiqua*, 18, 1-23.
- Grillot, Françoise (1986) “Kiririša”, in Léon de Meyer – Hermann Gasche – François Vallat (cura), *Fragmenta Historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris, 175-180.
- Grillot-Susini, Françoise (2001) “Le monde d'en bas en Susiane”, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, 95, 141-148.
- Grillot-Susini, Françoise (2008) *L'élamite. Éléments de grammaire* (Geuthner Manuels), Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Grillot-Susini, Françoise – Clarisse Herrenschildt – Florence Malbran-Labat (1993) “La version élamite de la trilingue de Behistun: une nouvelle lecture”, *Journal Asiatique*, 281, 19-59.
- Grillot, Françoise – François Vallat (1978) “Le verbe élamite «pi(š)ši»”, *Cahiers de la Délégation Archéologique Française en Iran*, 8, 81-84.
- Grillot, Françoise – François Vallat (1984) “Dedicace de Šilhak-Inšušinak a Kiririša”, *Iranica Antiqua*, 19, 21-29 e tavv. 1-3.
- Hallock, Richard T. (1969) *Persepolis Fortification Tablets* (Oriental Institute Publications 92), Chicago.
- Hallock, Richard T. (1978) “Selected Fortification Texts”, *Cahiers de la Délégation Archéologique Française en Iran*, 8, 109-136 .
- Hauri, Christoph (1973) *Das Pentathematische Schema der altpersischen Inschriften*, Wiesbaden.
- Henkelman, Wouter F. M. (2008) *The Other Gods Who Are. Studies in Elamite-Iranian acculturation based on the Persepolis Fortification Texts* (Achaemenid History 14), Leiden.
- Henkelman, Wouter F. M. (2010) ““Consumed before the king”. The Table of Darius, that of Irdabama and Irtaštuna, and that of his satrap, Karkiš”, in Bruno Jacobs – Robert Rollinger (cura), *Der Achämenidenhof. Akten des 2. internationalen Kolloquiums zum Thema ‘Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen,’ Landgut Castelen*

- bei Basel, 23.-25. Mai 2007 (Classica et Orientalia 2), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 667-775.
- Henkelman, Wouter F. M. (2011a) "Cyrus the Persian and Darius the Elamite: a Case of Mistaken Identity", in Robert Rollinger – Brigitte Truschnegg – Reinhold Bichler (cura), *Herodot und das Persische Weltreich. Herodotus and the Persian Empire. Akten des 3. Internationalen Kolloquiums zum Thema »Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen«*. Innsbruck, 24.–28. November 2008 (Classica et Orientalia 3), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 577-634.
- Henkelman, Wouter F. M. (2011b) "Parnakka's Feast: *šip* in Pārsa and Elam", in Javier Álvarez-Mon – Mark B. Garrison (cura), *Elam and Persia*, Winona Lake: Eisenbrauns, 89-166.
- Herrenschmidt, Clarisse (1976) "Désignation de l'empire et concepts politiques de Darius I<sup>er</sup> d'après ses inscriptions en vieux-perse", *Studia Iranica*, 5, 33-65.
- Herrenschmidt, Clarisse (1977) "Les créations de Ahuramazda", *Studia Iranica*, 6, 17-58.
- Herrenschmidt, Clarisse (1980) "La religion des Achéménides : état de la question", *Studia Iranica*, 9, 325-339.
- Herrenschmidt, Clarisse (1987) "Aspects universalistes de la religion et de l'idéologie de Darius I<sup>er</sup>", in Gherardo Gnoli – Lionello Lanciotti (cura), *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, vol. 2, 617-625.
- Herrenschmidt, Clarisse (2005) "Political Theology of the Achaemenids", in G. Filoramo (cura), *Teologie Politiche. Modelli a confronto*, Brescia: La Morcelliana, 31-44.
- Hilprecht, H. V. – A. T. Clay (1898) *Business Documents of Murashû Sons of Nippur dated in the Reign of Artaxerxes I. (464-424 B. C.)* (The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts 9), Philadelphia (disponibile in Internet all'indirizzo <<http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=moa;idno=ACF1458.0009.001>>).
- Hinz, Walther (1965) "The Elamite God d.GAL", *Journal of Near Eastern Studies*, 24/4, 351-354.
- Hinz, Walther (1967) "Elams Vertrag mit Naram-Sin von Akkade", *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*, 58, 66-96.
- Hinz, Walther (1970) "Die elamischen Buchungstäfelchen der Darius-Zeit", *Orientalia*, 39, 421-440.
- Hinz, Walther (1971) "Religion in Ancient Elam", in *Cambridge Ancient History*, vol. 1/2, 662-673.
- Hinz, Walther – Heidemarie Koch (1987) *Elamisches Wörterbuch (in 2 Teilen)* (Archäologische Mitteilungen aus Iran, Ergänzungsband 17), Berlin.
- Insoll, Timothy (2004) *Archaeology, Ritual, Religion* (Themes in archaeology), London.

- Jacobs, Bruno (2002) “Achämenidische Kunst – Kunst im Achämenidenreich: Zur Rolle der achämenidischen Großplastik als Mittel der herrscherlichen Selbstdarstellung und der Verbreitung politischer Botschaften im Reich”, *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan*, 34, 345-395.
- Jacobsen, Thorkild (1976) *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven – London: Yale University Press.
- Jullien, C. – F. Jullien (2003) “Suse”, sezione G.4, “Le christianisme à Suse et en Susiane”, in Jacques Briend – Michel Quesnel (cura), *Supplément au dictionnaire de la Bible*, Paris, coll. 596-620.
- Kellens, Jean (1989) “Ahura Mazdā n'est pas un dieu créateur”, in C.-H. de Fouchécour – Ph. Gignoux (cura), *Études irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard* (Studia Iranica. Cahier 7), Paris, 217-228.
- Kellens, Jean (2002) “L'idéologie religieuse des inscriptions achéménides”, *Journal Asiatique*, 290/2, 417-464.
- Kellens, Jean (2005) “Les Airiia- ne sont plus des Āryas: ce sont déjà des Iraniens”, in G. Fussman – J. Kellens – H.-P. Francfort – X. Tremblay, *Āryas, Aryens et Iraniens en Asie Centrale* (Publications de l'institut de civilisation indienne 72), Paris, 233-252.
- Kienast, B. (1994) *Glossar zu den altakkadischen Königsinschriften* (Freiburger altorientalische Studien 8), con la collaborazione di W. Sommerfeld, Stuttgart: Steiner.
- Klíma, Joseph (1972) “L'ordalie par le fleuve en Élam. (d'après les documents akkadiens de Suse et de Huhur-Mālamir)”, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, 66, 39-59.
- Gluckhohn, Clyde (1958) “Foreword”, in Lessa – Vogt 1958: pp. V-VI.
- Koch, Heidmarie (1977) *Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit. Untersuchungen an Hand der elamischen Persepolitafelchen* (Göttinger Orientforschungen 3/4), Wiesbaden.
- Koch, Heidmarie (1987) “Götter und ihre Verehrung in achämenidischen Persien”, *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*, 77, 239-278.
- Koch, Heidmarie (1991) “Zu Religion und Kulturen im Achämenidischen Kernland”, in Jean Kellens (cura), *La religion iranienne à l'époque achéménide. Actes du Colloque de Liège. 11 décembre 1987*, Gent, 87-109.
- Koch, Heidmarie (1995) “Theology and Worship in Elam and Achaemenid Iran”, in Jack M. Sasson (cura), *Civilizations of the Ancient Near East*, con la collaborazione di John Baines, Gary Beckman e Karen S. Rubinson, New York, 1959-1969.
- Koch, Heidmarie (2000) “Früheste Götterdarstellungen in Elam und Mesopotamien”, in Simonetta Graziani (cura), *Studi sul Vicino Oriente antico. dedicati alla memoria di Luigi Cagni* (Series Minor 61), vol. 2, con

- la collaborazione di Maria C. Casaburi e Giancarlo Lacerenza, Napoli, 585-605.
- König, Friedrich Wilhelm (1965) *Die elamischen Königsinschriften* (Archiv für Orientforschung, Beiheft 16), Berlin – Graz (ristampa Osnabrück, 1977).
- Krebernik, Manfred (2005) “Elamisch”, in Michael P. Streck (cura), *Sprachen des Alten Orients*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 159-182.
- Kuhr, Amélie (2007) *The Persian empire. A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*, 2 voll., London – New York: Routledge.
- Lambek, Michael, cura (2002) *A Reader in the Anthropology of Religion* (Blackwell anthologies in social and cultural anthropology 2), Malden: Blackwell.
- Lambert, Maurice (1962) “Épigraphie élamite (III): *lansit* = « or », *hute* = « haut-lieu » et « montagne », *husa* « arbre »”, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, 56, 91-94.
- Lambert, Wilfred G. (1989) “Manzi’at/Mazzi’at/Mazzât/Mazzêt”, in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 7, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 344-346.
- Lecoq, Pierre (1997) *Les inscriptions de la Perse achéménide. Traduit du vieux perse, de l'élamite, du babylonien et de l'araméen, présenté et annoté par Pierre Lecoq* (L'aube des peuples), Paris.
- Leichty, E. (1991) “Esrhaddon’s “Letter to the Gods””, in: Mordechai Cogan – Israel Eph'al (cura), *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography presented to Hayim Tadmor* (Scripta Hierosolymitana 33), Jerusalem: The Magnes Press – The Hebrew University, 52-57.
- Lessa, William A. – Evon Z. Vogt, cura (1958) *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, Evanston, Illinois – White Plains, New York.
- Lincoln, Bruce (2004) “The Cyrus Cylinder, The Book of Virtues, and the <Liberation> of Iraq: On Political Theology and Messianic Pretensions”, in V. N. Makrides – J. Rüpke (cura), *Religionen im Konflikt. Vom Bürgerkrieg über Ökogewalt bis zur Gewaterinnerung im Ritual*, Münster, 248-264.
- Lincoln, Bruce (2007) *Religion, Empire, and Torture: The Case of Achaemenian Persia, with an appendix on Abu Ghraib*, University of Chicago Press.
- Lincoln, Bruce (2012) *Gods and Demons, Priests and Scholars. Critical Explorations in the History of Religions*, University of Chicago Press.
- Liverani, Mario (1998) *Uruk la prima città* (Biblioteca essenziale Laterza 16), Roma – Bari.
- Longman, Tremper, III (1991) *Fictional Akkadian Autobiography: A Generic and Comparative Study*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

- Luckenbill, Daniel David (1926-1927) *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, 1, *Historical Records of Assyria from the Earliest Times to Sargon*; 2, *Historical Records of Assyria from Sargon to the End*, Chicago: The University of Chicago Press (ristampa New York, 1968).
- Malbran-Labat, Florence (1994) *La version akkadienne de l'inscription trilingue de Darius à Behistun* (Documenta Asiana 1), Roma.
- Malbran-Labat, Florence (1995) *Les inscriptions royales de Suse. Briques de l'époque paléo-élamite à l'Empire néo-élamite*, Paris.
- Malbran-Labat, Florence (2004) “La fête en Élam dans le culte royal et les cérémonies populaires”, in M. Mazoyer – J. Pérez Rey – Florence Malbran-Labat – R. Lebrun (cura), *La fête. La rencontre des dieux et des hommes*, Paris, 39-48.
- Mander, Pietro (2000) “General Considerations on Main Concerns in the Religion of Ancient Mesopotamia”, in Simonetta Graziani (cura), *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni* (Series Minor 61), vol. 2, con la collaborazione di Maria C. Casaburi e Giancarlo Lacerenza, Napoli, 635-664.
- Mander, Pietro (2007) *I Sumeri* (Le bussole 284), Roma: Carocci.
- Mander, Pietro (2009) *La religione dell'antica Mesopotamia* (Quality paperbacks 290), Roma: Carocci.
- Matthiae, Paolo (2008) *Gli archivi reali di Ebla. La scoperta, i testi, il significato* (Minerva saggi), Milano.
- Miroschedji, Pierre de (1980) “Le dieu élamite Napirisha”, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, 74, 129-143.
- Miroschedji, Pierre de (1981) “Le dieu élamite au serpent et aux eaux jaillissantes”, *Iranica Antiqua*, 16, 1-25 e tavv. 1-11.
- Mofidi Nasrabadi, Behzad (2003-2004) “Untersuchungen zu Siedlungsstrukturen an der Peripherie von Čogā Zambil (Dur Untaş)”, *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan*, 35-36, 241-265.
- Mofidi Nasrabadi, Behzad (2007) *Archäologische Ausgrabungen und Untersuchungen in Čogā Zambil*, Münster: Edition Quantum.
- Otto, Rudolf (1936) *The Idea of the Holy. An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*, ristampa della sesta edizione, London (edizione originale: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917).
- Panaino, Antonio C. D. (2002) “La concezione di Dio e degli altri dèi nella cultura religiosa dell'Iran antico”, *Credere oggi*, 129 (maggio-giugno 2002) = *Dio e gli dèi nelle religioni antiche. Solo paganesimo?*, 51-68.
- Panaino, Antonio C. D. (2004) “Per una definizione possibile del «monoteismo» mazdaico. Note e considerazioni comparative con i grandi monoteismi giudaico-cristiani”, in Mauro Perani (cura), *L'interculturalità*



- dell'Ebraismo. Atti del Convegno Internazionale Bertinoro – Ravenna, 26-28 maggio 2003*, Ravenna, 15-34.
- Parpola, Simo (1970) *Neo-Assyrian toponyms*, programmazione e stampa computerizzata di Kimmo Koskeniemi, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker – Neukirchener Verl.
- Parpola, Simo (2000) “Monotheism in Ancient Assyria”, in Porten 2000: 165-209.
- Pettazzoni, Raffaele (1937) “A Functional View of Religions”, *The Review of Religion*, 1 (1936-1937), 225-237 (tradotto in italiano con il titolo “Religioni nazionali, supernazionali e misteriche” e ripubblicato da ultimo in Carozzi 2005: 179-192).
- Pettazzoni, Raffaele (1952) “Italia religiosa. Religione dello stato e religione dell'uomo”, in id., *Italia religiosa*, Bari, 7-28 (ripubblicato in Pettazzoni 1966: 141-154).
- Pettazzoni, Raffaele (1954) “Resistenza e religione”, *Il Resto del Carlino* (quotidiano), 245 (14 ottobre 1954), p. 3 (ripubblicato in Pettazzoni 1966: 163-166).
- Pettazzoni, Raffaele (1955) “L'Esprit du Paganisme”, *Diogenes*, 9 (gennaio 1955), 3-10, Paris (tradotto in Pettazzoni 1966: 91-98).
- Pettazzoni, Raffaele (1959) *Lecture religiose. Dalle sacre Scritture delle grandi religioni viventi. Ebraismo Cristianesimo Islamismo Buddismo*, Firenze.
- Pettazzoni, Raffaele (1966) *Religione e società*, a cura di Mario Gandini, Bologna: Ponte nuovo (disponibile in Internet all'indirizzo <[www.elamit.net/public/codex/index.php/publications/show/220](http://www.elamit.net/public/codex/index.php/publications/show/220)>).
- Pirart, É. (2002) “Le mazdéisme politique de Darius I<sup>er</sup>”, *Indo-Iranian Journal*, 45, 121-151.
- Piras, Andrea (2008-2009) “Del buon uso delle lettere. Note sull'epistolografia nei documenti iranici”, *Litterae Caelestes*, nuova serie 3, 49-70.
- Pongratz-Leisten, Beate (2003) “When the Gods Are Speaking: Toward Defining the Interface between Polytheism and Monotheism”, in Matthias Köckert – Martti Nissinen (cura), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 201), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 132-168.
- Pons, N. (1994) “Tchogha Zanbil apres Untaş-Napiriša”, in H. Gasche – M. Tanret – C. Janssen – A. Degraeve (cura), *Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien offertes en hommage à Léon De Meyer* (Mesopotamian History and Environment. Occasional Publications 2), Leuven: Peeters, 43-51.
- Porter, Barbara Nevling, cura (2000) *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World* (Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 1), [Chebeague Island, Maine].
- Porter, Barbara N. (2000a) “One God or Many? A Brief Introduction to a Complex Problem”, in Porter 2000: 1-8.

- Porter, Barbara N. (2000b) “The Anxiety of Multiplicity. Concepts of Divinity as One and Many in Ancient Assyria”, in Porten 2000: 211-271.
- Porter, Barbara Nevling (2003) *Trees, Kings and Politics. Studies in Assyrian Iconography* (Orbis Biblicus et Orientalis, 197), Fribourg.
- Porter, Barbara Nevling, cura (2009) *What Is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia* (The Casco Bay Assyriological Institute 2), [Chebeague Island, Maine].
- Porter, Barbara N. (2009a) “Blessings from a Crown, Offerings to a Drum: Were There Non-Anthropomorphic Deities in Ancient Mesopotamia?”, in Porter 2009: 153-194.
- Potts, D. T. (1999) *The Archaeology of Elam. Formation and transformation of an ancient Iranian state* (Cambridge World Archaeology), Cambridge.
- Potts, D. T. (2004) “The Numinous and the Immanent. Some Thoughts on Kurangun and the Rudkhaneh-e Fahliyan”, in Kjeld von Folsach – Enrik Thrane – Ingolf Thuesen (cura), *From Handaxe to Khan. Essays presented to Peder Mortensen on the occasion of his 70th birthday*, Aarhus: Aarhus University Press, 143-156.
- Potts, D. T. (2010) “Elamite Temple Building” e “Appendix 2: Catalogue of Elamite Sources”, in Mark J. Boda – Jamie Novotny (cura), *From the Foundations to the Crenellations. Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible* (Alter Orient und Altes Testament 366), Münster: Ugarit-Verlag, 49-70 e 479-509.
- Quintana, Enrique Cifuentes (2001) *Elamita*, sito Internet, <[www.um.es/ipoa/cuneiforme/elamita](http://www.um.es/ipoa/cuneiforme/elamita)>, ultima revisione 6 marzo 2006.
- Quintana Cifuentes, Enrique (2010) *La lengua elamita (Irán pre-persa)* (Introducción a las lenguas muertas del próximo oriente antiguo), Murcia: GRAM ediciones.
- Radner, Karen (2005) *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung* (SANTAG. Arbeiten und Untersuchungen zur Keilschriftkunde 8), Wiesbaden.
- Ramorino, Felice (1984) *Mitologia classica illustrata*, XVI edizione, Milano.
- Ravenna, Giovanni (2007-2008) “Per il testo e l’esegesi di Aug. civ. VI 5 (p. 254,16s. Dombart–Kalb)”, *Incontri triestini di filologia classica*, 7, 117-129.
- Reiner, Erica (1958) *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations* (Archiv für Orientforschung. Beiheft 11), Graz.
- Renfrew, Colin (1994) “The archaeology of religion”, in Colin Renfrew – E. Zubrow (cura), *The Ancient Mind*, Cambridge, 47-54.
- Rivaroli, Marta (2004-2005) “Aspetti mitico-rituali della caccia al leone in epoca neo-assira”, *MYΘΟΣ. Rivista di storia delle religioni*, 12, 1-36.

- Roberts, Jimmy Jack McBee (1972) *The earliest semitic pantheon: a study of the Semitic deities attested in Mesopotamia before Ur III*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Rochberg, Francesca (2009) ““The Stars and Their Likenesses”. Perspectives on the Relation Between Celestial Bodies and Gods in Ancient Mesopotamia”, in Porter 2009: 41-91.
- Root, Margaret Cool (1979) *The King and Kingship in Achaemenid Art* (Acta Iranica 19 = Troisième série, Textes et mémoires 9), Leiden.
- Rossi, Adriano V. (2000) “L’iscrizione originaria di Bisotun: DB elam. A+L”, in Simonetta Graziani (cura), *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni* (Series Minor 61), vol. 4, con la collaborazione di Maria C. Casaburi e Giancarlo Lacerenza, Napoli, 2065-2108.
- Rossi, Adriano V. (2008) “Antico-iranico ed elamico achemenide (1979-2009)”, *AION. Annali del Dipartimento di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico. Sezione linguistica*, 30/2, 95-160, Napoli (pubblicato nel 2010).
- Rossi, Adriano V. (in stampa) “Once again on DB/AE L and DB/OP iv 89-92”, in Rüdiger Schmitt – Adriano V. Rossi – Antonio C. D. Panaino – Ela Filippone – Velizar Sadovski (cura), *Achaimenidika*, I, Wien: Verlag der ÖAW.
- Ruggiero, Fabio (2002) *La follia dei cristiani. La reazione pagana al cristianesimo nei secoli I-V* (I volti della storia), con prefazione di Manlio Simonetti, Roma: Città Nuova Editrice.
- Salvini, Mirjo (2012) “Urartu e impero achemenide. Sopravvivenze culturali”, in G. P. Basello – A. V. Rossi (cura), *DARIOSH Studies II. Persepolis and his Settlements. Territorial System and Ideology in the Achaemenid State* (Series Minor 78), Napoli: Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”.
- Sancisi-Weerdenburg, Heleen (1993) “Political Concepts in Old-Persian Royal Inscriptions”, in Kurt Raaflaub (cura), *Anfänge politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen* (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 24), con la collaborazione di Elisabeth Müller-Luckner, München: R. Oldenbourg Verlag, 145-163.
- Sancisi-Weerdenburg, Heleen (1999) “The Persian Kings and History”, in Christina Shuttleworth Kraus (cura), *The Limits of Historiography. Genre and narrative in ancient historical texts* (Mnemosyne. Supplementum 191), Leiden – Boston – Köln: Brill, 91-112.
- Scerrato, Umberto (1966) “L’edificio sacro di Dahan-i Ghulaman (Sistan)”, in *La Persia e il mondo greco-romano (Roma 11-14 aprile 1965)* (Accademia Nazionale dei Lincei. Anno 363. Quaderno 76), Roma, 457-470 e tavv. I-IV, con interventi a pp. 471-477.

- Schaudig, Hanspeter (2001) *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften. Textausgabe und Grammatik* (Alter Orient und altes Testament 256), Münster.
- Scheil, Vincent (1911) *Textes élamites-anzanites. Quatrième série* (Délégation en Perse. Mémoires 11), Paris.
- Scheil, Vincent (1932) *Actes juridiques susiens (Suite : n° 166 à n° 327)* (Mémoires de la Mission archéologique de Perse 23), Paris.
- Scheil, Vincent (1939) *Mélanges épigraphiques* (Mémoires de la Mission archéologique de Perse 28), Paris.
- Schmidt, Erich F. (1970) *Persepolis III. The Royal Tombs and Other Monuments* (Oriental Institute Publications 70), Chicago.
- Schmitt, Rüdiger (1990) “Bīsoṭūn, iii. Darius' Inscriptions”, in Ehsan Yarshater (cura), *Encyclopædia Iranica*, 4, London – New York, 299-305.
- Schmitt, Rüdiger (2000) *The Old Persian Inscriptions of Naqsh-e Rostam and Persepolis* (Corpus Inscriptionum Iranicarum, part I, vol. I, texts II), London.
- Schmitt, Rüdiger (2009) *Die altpersischen Inschriften der Achaimeniden. Editio minor mit deutscher Übersetzung*, Wiesbaden: Reichert.
- Seidl, Ursula (1986) *Die elamischen Felsreliefs von Kūrāngūn und Naqš-e Rostam* (Iranische Denkmäler 12), Berlin.
- Seminara, Stefano (2004) *Le iscrizioni reali sumero-accadiche d'età paleobabilonese. Un'analisi tipologica e storico-letteraria* (Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, anno CDI. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Memorie, serie IX, volume XVIII, fascicolo 3), Roma.
- Skjærvø, Prods Oktor (2005) “The Achaemenids and the *Avesta*”, in Vesta Sarkhosh Curtis – Sarah Stewart (cura), *Birth of the Persian Empire* (The Idea of Iran 1), London – New York, 52-84.
- Smith, Jonathan Zittel (2003) “Here, There, and Anywhere”, in Scott B. Noegel – Joel Thomas Walker – Brannon M. Wheeler (cura), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 21-36.
- Smith, Wilfred Cantwell (1962) *The Meaning and End of Religion. A new approach to the religious traditions of mankind*, New York.
- Sollberger, Edmond – Jean-Robert Kupper (1971) *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes* (Littératures anciennes du Proche-Orient 3), Paris: Éditions du Cerf.
- Spiro, Melford E. (1966) “Religion: Problems of Definition and Explanation”, in M. Banton (cura), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London, 85-126.

- Steve, M.-J. (1967) *Tchoga Zanbil (Dur-Untash)*, vol. 3, *Textes élamites et accadiens de Tchoga Zanbil* (Mémoires de la Délégation Archéologique en Iran 41), Paris.
- Steve, Marie-Joseph (1992) *Syllabaire Elamite. Histoire et Paleographie* (Civilisations du Proche-Orient: Serie II, Philologie 1), Neuchâtel – Paris.
- Steve, Marie-Joseph (2003) “Suse”, sezione G.2, “Le zoroastrismo à Suse”, in Jacques Briend – Michel Quesnel (cura), *Supplément au dictionnaire de la Bible*, 74, coll. 553-561, Paris.
- Steve, M.-J. – H. Gasche (1996) “L'accès à l'au-delà, à Suse”, in H. Gasche – B. Hrouda (cura), *Collectanea Orientalia. Histoire, arts de l'espace et industrie de la terre. Études offertes en hommage à Agnès Spycket* (Civilisations du Proche-Orient. Serie I. Archéologie et environnement 3), Neuchâtel – Paris: Recherches et Publications, 329-348.
- Steve, Marie-Joseph – François Vallat – Hermann Gasche (2002-2003) “Suse”, sezioni A-F, in Jacques Briend – Michel Quesnel (cura), *Supplément au dictionnaire de la Bible*, 73-74, coll. 359-529, Paris.
- Stolper, Matthew W. (1987-1990) “Mālamīr. B. Philologisch”, in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 7, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 276-281.
- Stolper, Matthew W. (2004) “Elamite”, in Roger D. Woodard (cura), *The Cambridge encyclopedia of the world's ancient languages* (ristampata anche come *The ancient languages of Mesopotamia, Egypt and Aksum*, 2008), Cambridge: Cambridge University Press, 60-94.
- Stone, Jim (2001) “Timothy Fitzgerald – The Ideology of Religious Studies”, *Religious Studies*, 37/2, p. 242 (disponibile in Internet all'indirizzo <<http://mindbuddhabooks.blogspot.com/2007/09/timothy-fitzgerald-ideology-of.html>>, ultima visita 2012).
- Tallon, Françoise (1992) “Model, called the sit-shamshi (sunrise)”, in Prudence O. Harper – Joan Aruz – Françoise Tallon (cura), *The Royal City of Susa. Ancient Near Eastern Treasures in the Louvre*, New York, 137-140.
- Tampellini, Alberto (2009) “La sacralità delle acque tra paganesimo e cristianesimo”, *Pagani e Cristiani. Forme ed attestazioni di religiosità del mondo antico in Emilia*, 8, 133-184.
- Tavernier, Jan (2007) *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550-330 B.C.). Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords, Attested in Non-Iranian Texts* (Orientalia Lovaniensia Analecta 158), Leuven – Paris – Dudley.
- Tavernier, Jan (2007a) “On Some Elamite Signs and Sounds”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 157, 265-291.
- Tavernier, Jan (2007b) “Two Phonetic Complements in Achaemenid Elamite Iranica”, *Nouvelles Assyriologiques brèves et utilitaires*, 2007/26.
- Tavernier, Jan (2011) “Élamite. Analyse grammaticale et lecture de textes”, *Res Antiquae*, 8, 315-350.

- Tavernier, Jan (in stampa) “Elamite and Old Iranian Afterlife Concepts”, in Katrien De Graef – Jan Tavernier (cura), *Susa and Elam. Archaeological, Philological, Historical and Geographical Perspectives. Proceedings of the International Congress Held at Ghent University, December 14–17, 2009* (Mémoires de la Délégation en Perse 58), Leiden – Boston: Brill, pp. 471ss.
- Vahman, Fereydu (1986) *Ardā Wirāz Nāmag* (Scandinavian Institute of Asian Studies. Monograph Series 53), Copenhagen.
- Vallat, François (1977) *Corpus des inscriptions royales en élamite achéménide*, tesi inedita.
- Vallat, François (1983) “Le dieu Enzak: une divinité dilmunite vénérée à Suse”, in Daniel T. Potts (cura), *Dilmun. New Studies in the Archaeology and Early History of Bahrain*, Berlin, 93-100.
- Vallat, François (1989) “Religion et civilisation élamites en Susiane”, *Dossiers Histoire et Archéologie*, 138, 46-49.
- Vallat, François (1993) *Les noms géographiques des sources suso-élamites* (Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes 11), Wiesbaden.
- Vallat, François (1994) “Deux tablettes élamites de l’Université de Fribourg”, *Journal of Near Eastern Studies*, 53, 263-274.
- Vallat, François (1997a) “Nouveaux problèmes de succession en Elam”, *Iranica Antiqua*, 32, 53-70.
- Vallat, François (1997b) “Le caractère funéraire de la *ziggurat* en Elam”, *Nouvelles Assyriologiques brèves et utilitaires*, 1997/38, 36-37.
- Vallat, François (1998) “Elam, vi. Elamite Religion”, in E. Yarshater (cura), *Encyclopædia Iranica*, vol. 8, London – New York, 335-342.
- Vallat, François (1999) “Les adversaires “élamites” de Sargon et de Rimuš”, *Nouvelles Assyriologiques brèves et utilitaires*, 1999/26.
- Vallat, François (2000) “Le ‘clergé’ élamite”, in Simonetta Graziani (cura), *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, 2 (Series Minor 61), con la collaborazione di Maria C. Casaburi e Giancarlo Lacerenza, Napoli, 1065-1074.
- Vallat, François (2003) “Suse”, sezione G.1, “La religion suso-élamite”, in Jacques Briand – Michel Quesnel (cura), *Supplément au dictionnaire de la Bible*, 74, coll. 529-553, Paris.
- Vallat, François (2003a) “Un prêtre du feu à l’époque néo-élamite”, *Akkadica*, 124, 231-233.
- Vanden Berghe, Louis (1963) “Les reliefs élamites de Mālamīr”, *Iranica Antiqua*, 3, 22-39 e tavole 9-28.
- Vanden Berghe, Louis (1986) “Données nouvelles concernant le relief rupestre élamite de Kūrangūn”, in Léon de Meyer – Hermann Gasche – François Vallat (cura), *Fragmenta Historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris, 157-173.

- Van Dijk, J. – A. Goetze – M. I. Hussey (1985) *Early Mesopotamian Incantations and Rituals* (Yale Oriental Series. Babylonian Texts 11), New Haven – London: Yale University Press.
- Vanstiphout, Herman (2009) “Die Geschöpfe des Prometheus, Or How and Why Did the Sumerians Create their Gods”, in Porter 2009: 15-40.
- Veyne, Paul (2005) *I greci hanno creduto ai loro miti? (Intersezioni 286)*, Bologna: il Mulino (seconda edizione italiana di *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, 1983).
- Von Soden, Wolfram (1989) *Introduzione all'orientalistica antica* (Studi sul Vicino Oriente antico 1), edizione italiana a cura di Clelia Mora, Brescia: Paideia (edizione originale: *Einführung in die Altorientalistik*, Darmstadt, 1985).
- Von Voigtlander, Elizabeth N. (1978) *The Bisitun Inscription of Darius the Great. Babylonian Version* (Corpus Inscriptionum Iranicarum, part I, 2, texts I), London.
- Waters, Matthew W. (2000) *A Survey of Neo-Elamite History* (State Archives of Assyria Studies 12), Helsinki.
- Weinfeld, Moshe (2005) “The Loyalty Oath in the Ancient Near East”, in idem, *Normative and Sectarian Judaism in the Second Temple Period*, New York, 2-44.
- Weissbach, F. H. (1911) *Die Keilinschriften der Achämeniden* (Vorderasiatische Bibliothek 3), Leipzig.
- Westenholz, Joan Goodnick (1993) “Writing For Posterity: Naram-Sin and Enmerkar”, in A. F. Rainey (cura), *kinattūtu ša dārāti. Raphael Kutscher Memorial Volume*, Tel Aviv, 205-218.
- Xella, Paolo (2007) *Religione e religioni in Siria-Palestina. Dall'Antico Bronzo all'epoca romana* (Quality paperbacks 218), Roma: Carocci.
- Zadok, Ran (1983) “A Tentative Structural Analysis of Elamite Hypocoristica”, *Beiträge zur Namenforschung*, neue Folge 18, 93-120.
- Zadok, Ran (1984) *The Elamite Onomasticon* (Supplemento agli Annali dell'Istituto Universitario Orientale 40), Napoli: Istituto Universitario Orientale.

*Ringraziamenti*

Questo studio è stato presentato all'Università di Bologna in due lezioni seminariarie tenute presso il Dipartimento di Studi Linguistici e Orientali nei giorni 3 e 10 novembre 2009. Ringrazio Antonio C. D. Panaino (Università di Bologna) per aver voluto queste lezioni suggerendone il tema e affidandomi il compito di tenerle. Ringrazio i colleghi e amici che hanno partecipato attivamente alla discussione seguita alla presentazione orale, dando suggerimenti e offrendo confronti, in particolare Andrea Gariboldi (Università di Bologna), Saverio Marchignoli (Università di Bologna), Paolo Ognibene (Università di Bologna) e Marco Settembrini (Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna).

Il testo risente del confronto che aveva avuto luogo poche settimane prima a San Giovanni in Persiceto nell'ambito del Convegno nel cinquantenario della morte di Raffaele Pettazzoni, in particolare degli interventi di Nicola Gasbarro, Carlo Prandi e Valerio Salvatore Severino.

Penso che pochi escano a mani vuote dalla stanza in cui lavora Mario Gandini presso la Biblioteca "G. C. Croce" di Persiceto. Gli sono grato per ogni libro, rivista, estratto o ritaglio che mi ha dato. Alcuni dei volumi più utilizzati in questo studio portano il suo nome e, scritta da me a matita, la data di un incontro con lui. Gli sono debitore ancora di molto altro: uno stile che riassume nelle parole 'ascolto' e 'scrittura'. 'Ascolto' perché nulla vada perduto, soprattutto quanto è rilevante per la vita di una comunità civile. 'Scrittura' perché l'ascolto non rimanga un beneficio privato ma possa essere condiviso e discusso.

Gran parte delle riflessioni qui proposte sono maturate all'interno dei PRIN *Organizzazione territoriale e ideologia nello stato achemenide: gli insediamenti di Persepoli* (PRIN 2007ZKPPSM) e *Sedi del potere, comunicazione politica e società nell'Iran achemenide: ricerche e studi archeologici ed epigrafici* (PRIN 2009JHSEE7) diretti da Adriano V. Rossi (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"), che ringrazio assieme agli altri partecipanti al progetto, in particolare Ela Filippone (Università della Tuscia, Viterbo) e Grazia Giovinnazzo (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"). Devo a loro l'attenzione verso la concretezza del dato epigrafico e il condizionamento del genere letterario tra Elam, Iran e Mesopotamia.



L'8 dicembre 1959 moriva a Roma **Raffaele Pettazzoni**. Era nato a San Giovanni in Persiceto (Bologna) 76 anni prima. Compiuto il percorso scolastico in paese, si guadagna una borsa per proseguire gli studi a Bologna. All'università si delinea la sua missione: studiare, per la prima volta in Italia, le religioni da un punto di vista storico e comparatistico. **La storia delle religioni** prende coscienza della pluralità delle religioni e studia le religioni non come verità mutuamente esclusive, ma come molteplicità di espressione di un bisogno dell'uomo che ha generato un'inevitabile pluralità di punti di vista, ciascuno veritiero nei limiti del mondo che si è costruito. Con metodo e determinazione, Pettazzoni tesse una fitta rete di rapporti personali con altri studiosi e personaggi della cultura italiana e mondiale. Il nome di Pettazzoni merita di essere ricordato anche per l'**impegno civile** in cui concretizzò la ricerca scientifica. Esponente dell'Associazione per la Libertà Religiosa in Italia, Pettazzoni ribadì che la laicità dello Stato sarebbe stata garantita tanto dal pluralismo religioso quanto dall'ateismo. Credente di nessuna religione, chiedeva per ciascun uomo il diritto ad averne una e ad aderirvi con consapevolezza e conoscenza.



Pettazzoni (a destra) a San Giovanni in Persiceto il 4 ottobre 1953. Parla di disoccupazione, miseria e analfabetismo nell'Italia di allora.

Il volume è dedicato a Mario Gandini, lo studioso che ha pubblicato i *Materiali per una biografia* di Raffaele Pettazzoni. All'interno sono raccolti contributi di: Domenico Accorinti, Mustafa Alici, Paola Sofia Baghini, Gian Pietro Basello, Giovanni Casadio, Giovanni Catti, Mario Gandini, Felice Israel, Alberto Latorre, Riccardo Nanini, Paolo Ognibene, Antonio Panaino, Carlo Prandi, Simone Rambaldi, Gianroberto Scarcia, Gloria Serrazanetti, Valerio Salvatore Severino, Natale Spineto, Alberto Tampellini.

In copertina: Pettazzoni nel suo studio romano con una copia dell'edizione inglese de *L'onni-scienza di Dio* (1956).  
Foto Fondo Pettazzoni, elaborazione di Fabio Manganelli.  
Qui sopra: foto Fondo Pettazzoni.

Mimesis Edizioni  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

00,00 euro

ISBN 978-88-5751-353-9



9 788857 513539