

## ***In margine ai rapporti sociali tra individuo e culto: le ordinazioni sacerdotali nella tradizione cuneiforme dell'antica Mesopotamia***

NOEMI BORRELLI

*Specializzanda - Università "L'Orientale" di Napoli*

---

### **Sommario:**

§1. Premessa. §2. Le istituzioni sacerdotali come modello di diritto consuetudinario. §3. Regolamentazione d'accesso alle cariche sacerdotali. §4. Il dovere della comunità di fronte alle istituzioni sacerdotali.

---

### **§1. Premessa\***

Negli studi sulle norme atte a definire i rapporti sociali nelle civiltà del Vicino Oriente antico, si è rilevato il ruolo del “diritto consuetudinario”<sup>1</sup>, il quale, non attestato direttamente nei “Codici”, è tuttavia ampiamente diffuso, in particolare per ciò che concerne il presente scritto, nel contesto della Mesopotamia. Per diritto consuetudinario si intende il diritto vincolante, tramandato oralmente, formatosi con la tradizione e la prassi nell'ambito delle prime comunità, in cui era carente un ordinato e sistematico insieme di leggi. Tipica di queste culture lontane, tra cui quella mesopotamica, la consuetudine si contrappone al diritto scritto, emanato e sancito da un'autorità principale attraverso uno statuto riconosciuto. La consuetudine, spesso sinonimo di uso o costume, trova legittimazione nel momento in cui vige una tacita approvazione da parte della comunità che si riconosce in tali norme perché confacenti al comune senso di giustizia, oppure in seguito alla duratura applicazione pratica di determinate regole diventate vincolanti. Infatti, come osserva la dottrina delle fonti del diritto: «col termine consuetudine (...) si indica una forma di produzione giuridica che trae origine dall'autorità dell'esperienza»<sup>2</sup>; dunque la consuetudine opera

---

\* Desidero dedicare questo mio breve scritto al Prof. PIETRO MANDER e parimenti ringrazio *Iura Orientalia* che ha accettato di dare spazio a tale tematica.

**Abbreviazioni.** ABD = *Anchor Bible Dictionary*, New York, 1956-. AOAT = *Alter Orient und Altes Testament*, Neukirchner Verlag - Neukirchen Vluyn, 1968-. AHw = *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden, 1965-. CAD = *The Assyrian Dictionary of the University of Chicago*, Chicago, 1956-. RIA = *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Berlin-New York, 1928/1932-. NP sta per “nome di persona”.

N.B.: per le sigle dei testi si è scelta la versione del CAD.

<sup>1</sup> Il ricorso a questo termine non vuole assolutamente implicare alcuna connotazione giuridica afferente alle nostre categorie di pensiero, si tratta infatti di culture che non hanno mai sviluppato un sistema giudiziario o legislativo paragonabile al *ius romanum*.

<sup>2</sup> PIZZORUSSO A., s.v. *Consuetudine*, in *Enciclopedia Giuridica*, VIII (Roma 1988).

*extra legem* e produce regole fondamentali di un determinato ordinamento<sup>3</sup>. Per tali ragioni le norme consuetudinarie sono particolarmente importanti al fine di comprendere il “diritto” di una civiltà e il brocardo romano «*consuetudo est optima interpres legum*» è applicabile, con le dovute differenze, anche alle culture mesopotamiche, che ebbero comunque una loro struttura giuridica, seppur con categorie logiche differenti da quelle create dal diritto romano<sup>4</sup>.

Pertanto al fine di voler quasi integrare le conoscenze su come la comunità fosse regolata nei rapporti sociali, essendo stati analizzati a più riprese i “Codici” e altri testi a carattere strettamente normativo e documentario (quali: lettere, contratti, attestati di compra-vendita, transazioni commerciali, richieste di riscossioni e quanto d’altro)<sup>5</sup>, viene in questo scritto analizzato un particolare *corpus* di testi<sup>6</sup> cuneiformi, quelli concernenti le iniziazioni sacerdotali, il cui studio ha fornito rilevanti informazioni sia per l’aspetto culturale<sup>7</sup> di tali istituzioni, quanto per quello

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Cfr. CECCARELLI MOROLLI D., *Note sul “diritto” nel Vicino Oriente Antico, ovvero i “Codici” mesopotamici tra “fragmenta iuris” e “ordinamento”*, in «*Iura Orientalia*» I (2005), 45-67, in cui vengono espone le teorie attualmente più avanzate in merito al problema del “diritto” nel Vicino Oriente Antico.

<sup>5</sup> Come riferimento per la trattazione di questi *corpora* come primi esempi di normative giuridico-economiche ved.: CECCARELLI MOROLLI D., *Note sul “diritto” nel Vicino Oriente Antico, ovvero i “Codici” mesopotamici tra “fragmenta iuris” e “ordinamento”*, in «*Iura Orientalia*» I (2005), 45-67; IDEM, *Note per un primo studio sullo “ius processuale” nel Vicino Oriente Antico con particolare riferimento ai “Codici” mesopotamici*, in «*Iura Orientalia*» II (2006), 1-12; IDEM, *Prodromi di ius pænale nel Vicino Oriente Antico con particolare riferimento ai “Codici” mesopotamici*, in «*Iura Orientalia*» III (2007), 1-13; IDEM, *Prodromi di diritto commerciale nel Vicino Oriente Antico con particolare riferimento ai “Codici” mesopotamici: alcuni brevi cenni*, in «*Iura Orientalia*» IV (2008), 1-17. GREENGUS S., *Bridewealth in Sumerian Sources*, in *Hebrew Union College Annual* 61 (1990), 25-88; IDEM, *Legal and Social Institution of Ancient Mesopotamia*, in SASSON J., *Civilization of Ancient Near East*, New York 1995, 469-484; HARRIS R., *The nadītu woman*, in *Studies presented to A. L. Oppenheim*, Chicago 1964, 106-135; IDEM, *The nadītu Laws of the Code of Hammurapi in Praxis*, in *Orientalia n.s.* 30 (1961), 163-169.

<sup>6</sup> Si fornisce l’elenco dei testi con relativa bibliografia come segue:

- **Enmeduranki Text**: edito da LAMBERT W. G., *Enmeduranki and Related Matters nel Goetze Festschrift* pubblicato su *Journal of Cuneiform Studies* 21 (1967), 126-138; il testo è raccolto sulla tavoletta BBR 24 e 25 a cui sono stati aggiunti due frammenti da copie. LAMBERT W. G., *The Qualifications of Babylonian Diviners*, in MAUL S. M. (ed.), *tikip santakki mala bašmu Festschrift für Rylke Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994*, «*Cuneiform Monographs*» 10, Groningen 1998, 141-158.

- **Installazione della sacerdotessa (nin-dingir) di Baal a Emar**: tratto da FLEMING D. E., *The Installation of the Baal’s High Priestess at Emar - A Window on Ancient Syrian Religion*, Scholars Press, Atlanta 1992. Originariamente composto da Frammento Msk 74286e precedentemente Emar 402 secondo la classificazione di Arnaud. AEPHER series.

- **Consacrazione del Sacerdote di Enlil**: tratto da BORGER R., *Die Weihe eines Enlil-Priesters*, in «*Bibliotheca Orientalis*» 30, Leiden 1973, 163-177.

- **Iniziazione di Enĝeduanna**: testi tratti da WESTENHOLZ J. G., *Enĝeduanna, En-priestess, Hen of Nanna, Spouse of Nanna*, in *DUMU-E<sub>2</sub>-DUB-BA-A: Studies in honour of A. W. Sjöberg*, Philadelphia 1989, 539-556; HALLO W., VAN DIJK J. J. A., *The Exaltation of Inanna*, Yale University Press, New Haven 1968.

<sup>7</sup> Indiscussa è la loro importanza per la storia delle religioni.

“giuridico”. Sebbene l’argomento non sembrerebbe, a prima vista, rientrare a pieno titolo nella storia del diritto, tuttavia una esposizione dei rituali e delle norme relative al reclutamento sacerdotale – se lo si va ad analizzare maggiormente – tocca invece i rapporti fra persone e fra persone e istituzioni e dunque ha rilevanza non solo per la “società”, ma anche per ciò che noi oggi classifichiamo come relazioni giuridiche intersoggettive, sebbene circoscritte ad un ambito estremamente elitario.

È questo il caso delle istituzioni sacerdotali di maggior rilievo nelle antiche comunità mesopotamiche, debentrici della loro ricchezza e della loro duratura esistenza, verso le comunità che le riconoscevano e che riconoscevano i loro diritti e i loro privilegi proprio in virtù della suddetta consuetudine.

## **§2. Le istituzioni sacerdotali come modello di diritto consuetudinario**

Appare evidente, fin dal III millennio a.C., la forza dei centri templari e la loro natura di punto di coesione politica, ideologica ed economica delle comunità. Se si può citare un errore, per dare la misura di questa forza, va ricordato che, per quanto riguarda la documentazione amministrativa della seconda metà del III millennio, si è parlato a lungo di “società templare”, “teocrazia”, data la cospicua ricchezza gestita dalle istituzioni templari. In realtà questa visione fu forzata dall’assenza di documentazione di origine privata. Resta tuttavia evidente il ruolo primario del tempio come centro economico. Il tramite tra umano e divino che tali istituzioni ritenevano di attuare faceva sì che la collettività riponesse in esse le proprie aspettative; infatti non è un caso che susseguenti ai templi e alle annesse amministrazioni siano nate le ripartizioni dei lavori e le prime diversificazioni in strati sociali<sup>8</sup>, disparità che potevano essere sopportate solo se adeguatamente sostenute da un riconoscimento di tipo “ideologico”.

Anche la proprietà privata era concepita come un “diritto naturale” della divinità e quindi essa veniva ad essere parte, ma solo di riflesso, del tempio e del personale che ne amministrava il culto; le città stesse erano proprietà del dio e il re ne era un mero “fattore e amministratore”<sup>9</sup>, rappresentando il legame vivente tra la divinità e la comunità.

Ma le norme che originariamente regolavano la vita sociale, praticate *de facto*, non furono più in grado di sostenere lo sviluppo economico delle comunità e la conseguente complessità nei rapporti tra i suoi membri. L’urgenza per una loro “canonizzazione” si avvertì maggiormente nel momento in cui subentrarono un’amplificazione nel meccanismo di scambio dei beni e l’utilizzo di “proto-valute”<sup>10</sup>; tali esigenze

---

<sup>8</sup> Per la nascita dei primi poli comunitari attorno ai palazzi e ai templi cfr. VAN DE MIEROOP M., *A History of the Ancient Near East*, Blackwell Publishing, Cornwall 2004, 24 ss.; LIVERANI M., *Antico Oriente*, Bari 2002, 133 ss.

<sup>9</sup> Ved. JACOBSEN THORKILD, *The Treasures of Darkness, A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Haven and London, 1976, 77-91.

<sup>10</sup> Così ad es. l’argento; in merito ved. CECCARELLI MOROLLI D., *Prodromi di diritto commerciale nel Vicino Oriente Antico con particolare riferimento ai “Codici” mesopotamici*, op. cit., 4-12; IDEM, *Intorno alla regolamentazione dell’uso ‘giuridico’ dell’argento nel mondo mesopotamico*, in *Apollinaris* LXIII 1/4 (2000), 443-445

sfociarono nella redazione dei primi “Codici”. A differenza dei rapporti di tipo strettamente economico e giuridico, le relazioni tra popolo e istituzioni, analogamente ai meccanismi vigenti all’interno di un dato apparato, come ad esempio quello templare, erano regolate da norme che non vennero mai redatte formalmente, ma di cui siamo a conoscenza grazie alla testimonianza indiretta di lettere private e di quel *corpus*, i già citati rituali di iniziazione, che si può inquadrare nell’ambito della precettistica, ovvero testi adibiti alla regolamentazione dell’accesso e della manutenzione di cariche sacerdotali.

### **§3. Regolamentazione d’accesso alle cariche sacerdotali**

I testi di seguito presi in esame sono quattro: la consacrazione del sacerdote di Enlil a Nippur, il cosiddetto “Testo di Enmeduranki”, l’installazione della sacerdotessa di Baal a Emar, e tre testi tratti dal repertorio su Enheduanna, la figlia del celebre re Sargon di Akkad<sup>11</sup> che fu dedicata come sposa del dio Nanna/Sin nel tempio sacro, l’Ekišnugal, della città di Ur. A questi sono stati poi aggiunti, per utili rapporti e chiarimenti, testi provenienti dall’archivio di Mari<sup>12</sup> e testi di epoca neo-assira<sup>13</sup>. Questi scritti, ad eccezione di quello della sacerdotessa di Baal e quelli su Enheduanna, sono tutti afferenti ai rituali iniziatici per diventare un sacerdote addetto alla divinazione, ovvero un *bārû*<sup>14</sup>.

La divinazione era uno dei motori principali nelle decisioni e nella vita quotidiana dell’antica Mesopotamia. A partire dalle schiere umili della società fino alle più alte cariche dello Stato tutti ricorrevano, secondo modi e mezzi consoni al proprio status sociale, alle varie branche della mantica<sup>15</sup> per assicurare l’*imprimatur* divino alle loro azioni.

Ingaggiare un professionista, quale era il *bārû*, sfuggiva sicuramente alle possibilità dei personaggi meno abbienti del panorama sociale dell’epoca<sup>16</sup> e questo denota quanto la professione fosse altamente

<sup>11</sup> Sargon fu il primo re della dinastia di Akkad, regnò intorno al 2334-2279; cfr. VAN DE MIEROOP M., *A History of the Ancient Near East*, op. cit., 60 s.; LIVERANI M., *Antico Oriente*, op. cit., 232 ss.

<sup>12</sup> DURAND J. M., *Les devins*, in *ARM XXVI* parte prima, *Archives Royales de Mari*, Editions Recherche sur les Civilisations, Parigi 1988.

<sup>13</sup> Tutti i testi inerenti all’epoca neo-assira sono stati tratti da LÖHNERT A., *The Installation of Priests according to Neo-Assyrian Documents*, in FALES F. M., LANFRANCHI G. B., PONCHIA S., (eds.), in *SAAB - State Archives of Assyrian Bulletin XVI*, Padova 2007 (Sargon Editore), 273-286.

<sup>14</sup> Il termine significa “esaminatore” dal verbo *barû* “esaminare, osservare”; in sumerico si trova MAŠ<sub>3</sub>.ŠU.GID<sub>3</sub>.GID<sub>3</sub> “colui che porta la mano al capretto” oppure LU<sub>2</sub>.AD.ĜAL con allusione al “segreto”, *pirištu*, della scienza divinatoria. Per ulteriori informazioni ved. BOTTÉRO J., *Sintomi, segni, scritture nell’antica Mesopotamia*, in AA.VV., *Divinazione e Razionalità: I procedimenti mentali e gli influssi della scienza divinatoria*, a cura di VERNANT J. P., Torino 1982, 138.

<sup>15</sup> BOTTÉRO J., *Sintomi, segni, scritture nell’antica Mesopotamia*, in AA.VV., *Divinazione e Razionalità: I procedimenti mentali e gli influssi della scienza divinatoria*, a cura di VERNANT J. P., Torino 1982, 4-214.

<sup>16</sup> Scarse ma tuttavia importanti, sono le testimonianze di pagamento risalenti al periodo paleo-babilonense, come un caso di quattro agnelli (YOS 5 155, 3 : 4 SILA<sub>4</sub> ŠU.TIA MAŠ<sub>3</sub>.ŠU.GID<sub>3</sub>.GID<sub>3</sub> «4 agnellini ricevuti dal divinatore»), e pochi altri compensi in argento: è

specializzata, sia perché limitata a *élite* ben precise sia perché richiedeva un percorso di formazione che veniva messo al servizio di pochi prescelti; indicativo è che nella maggioranza dei testi, l'unico cliente sempre presente sia il re<sup>17</sup>.

Il primo passo verso la formazione di un *bārû* era l'iniziazione offerta da una scuola di divinatori afferente ad un tempio, sebbene l'esercizio della loro professione fosse legato fondamentalmente al re, al palazzo reale e ai suoi spostamenti.

Dal *Testo di Enmeduranki*, si può supporre che “scuole” di divinazione fossero localizzate quasi sicuramente a Sippar, Nippur e Babilonia<sup>18</sup>, dove le divinità poliadi erano, non a caso, le maggiori del pantheon mesopotamico<sup>19</sup>. Per le zone più periferiche non si può dedurre dai testi alcuna informazione certa su città specializzate come centri di formazione<sup>20</sup>, ed è quindi probabile che i templi maggiori fossero adibiti a questa operazione didattica, per lo meno quelli dedicati al culto delle divinità legate alla sfera della divinazione.

I vantaggi che derivavano da tali professioni (maneggiare informazioni importanti come quelle ottenute dai responsi oracolari<sup>21</sup>, intrattenere rapporti con personalità rilevanti dell'apparato statale quali i maggiori funzionari o addirittura il re<sup>22</sup>, la possibilità di ottenere numerosi privilegi e di accumulare cariche e riconoscimenti<sup>23</sup>) facevano sì che

---

nota infatti l'espressione «colui che prende uno *šeḡel* (siclo) come sinonimo del divinatore» [YOS 10 20; YOS 10 36]. Rilevanti sono le indicazioni, nei testi di razione di Mari, in cui un divinatore arriva a ricevere la stessa quantità di cibo di un generale, pari a 2 *qa* per l'epoca di ZIMRI-LIM [*qa*: unità di misura per aridi corrispondente grosso modo a un litro, ved. s.v. in *CAD* e s.v. in *AHW*].

<sup>17</sup> JEYES U., *Old Babylonian Extispicy. Omen Texts in the British Museum*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Instambul e Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, Leiden 1989.

<sup>18</sup> LAMBERT W. G., *The Qualifications of Babylonian Diviner*, in *Festschrift für Rylke Borger*, «*Cuneiform Monographs*» 10, Groningen 1998, 141-158.

<sup>19</sup> Specialmente a Sippar residenza di Šamaš, il quale svolgeva un ruolo essenziale nella prassi oracolare.

<sup>20</sup> Per la regione di Mari sono noti numerosi distretti da cui provenivano i divinatori, ma nessuno sembra spiccare rispetto agli altri come località di residenza di una scuola di divinatori ben precisa (cfr. DURAND J. M., *Les Devins*, ARM XXVI parte prima, Parigi 1988).

<sup>21</sup> In caso di guerra, fondamentale era evitare che i propri *bārû* cadessero in mano nemica e di contro risultava vantaggioso catturare i sacerdoti altrui, in modo tale da venire a conoscenza delle manovre e dei lati deboli del proprio avversario.

<sup>22</sup> Le notizie si muovevano lungo un sentiero gerarchico, che in genere era rispettato lì dove l'indovino aveva svolto un oracolo di routine e comunicava i risultati, non particolarmente rilevanti, all'amministrazione locale, che le girava poi al re. Nel caso in cui il segreto doveva essere comunicato d'urgenza al re o nel caso in cui il personale di tramite doveva essere scavalcato, non si esitava a interrompere questa scala, soprattutto quando il re non era a palazzo ma, ad esempio, al fronte. Un caso è quello della disputa dei dipendenti con il generale IBÂL-PI-EL che si rivolgono direttamente al re e dal quale ricevono ordini [Testo nr. 101 (A.544) e 104 (A.98+)]. Per maggiori informazioni consultare DURAND J.M., op. cit., 18-19].

<sup>23</sup> Come esempio di carriera cominciata dalla carica di divinatore è la vita di Asqudum, *bārû* alla corte di Zimri-Lim, re di Mari. Come opera di riferimento DURAND J. M., *Les devins...*, op. cit., 71 ss.

l'accesso a questo ruolo non fosse permesso a tutti i membri della comunità.

I testi in questione fanno luce su questi meccanismi e su quale parte della popolazione ricadesse, in realtà, il diritto di essere eletti a tale carica.

(i) L'*Enmeduranki Text* inizia con una sezione “storica” il cui resoconto può essere identificato con il periodo di regno di Nabucodonosor I<sup>24</sup> che restaurò l'ordine dopo l'empio<sup>25</sup> assedio elamita a seguito della caduta della dinastia cassita<sup>26</sup>. Segue la leggenda di come fu trasmessa ad Enmeduranki<sup>27</sup>, mitico re ante-diluviano, la conoscenza divinatoria ad opera di Šamaš e Adad<sup>28</sup>.

Dopo l'introduzione a carattere storico, sono descritte le qualità in base alle quali un candidato aveva o meno il diritto di essere selezionato per il ruolo di *bārû*.

Già dall'*incipit* del testo viene chiarito come la trasmissione della conoscenza avvenga all'interno di una cerchia ben definita di prescelti, “gli amati figli”: la qualità prioritaria è quella di essere nati nella famiglia adatta e, nella fattispecie, solo famiglie provenienti da Sippar, Nippur e Babilonia e possibilmente di affondare le proprie radici direttamente nella discendenza del re Enmeduranki<sup>29</sup> e di essere già progenie di un divinatore.

«Quando un divinatore, un esperto in olio<sup>30</sup>, di rispettabile discendenza, ramo di Enmeduranki, re di Sippar, (...) creatura di Ninḫursag, generato da un divinatore *nišakku* appartenente a una discendenza pura, egli stesso, qualora sia senza difetti nel corpo e nelle viscere, potrà avvicinarsi alla presenza di Šamaš e Adad dove la disamina del fegato<sup>31</sup> e gli oracoli hanno luogo».

Allo stesso modo vengono elencati i motivi per cui un pretendente

<sup>24</sup> Egli fu il monarca più importante della seconda dinastia di Isin, regnò all'incirca dal 1125 al 1104 a.C. (Cfr. VAN DE MIEROOP M., *A History of the Ancient Near East*, op. cit., 166 e ss.; LIVERANI M., *Antico Oriente*, op. cit., 754 ss.).

<sup>25</sup> L'invasione elamita fu particolarmente invisa per l'atteggiamento degli invasori riguardo ai luoghi sacri dei Babilonesi. Gli Elamiti infatti profanarono i templi, in questo caso l'Esagila, e li depredarono, portando via in Elam le statue degli dei. I vinti venivano così umiliati e l'allontanamento del loro dio poliade comportava l'abbandono della buona sorte e delle future speranze di libertà.

<sup>26</sup> A supporto di questa identificazione è la presenza di Marduk come divinità poliade e suprema del pantheon mesopotamico, ideologia politica attuata solo quando il re ripristinò l'ordine nel paese riportando in patria dall'Elam la statua del dio e permettendo la realizzazione della nuova fortuna di Babilonia.

<sup>27</sup> Per dettagli cfr. LAMBERT W.G., *Enmeduranki and Related Matters*, in *Journal of Cuneiform Studies* 21 (1967), 126-138.

<sup>28</sup> Sul loro ruolo di divinità tutelari della divinazione cfr. STEINKELLER P., *Of Stars and Men: The Conceptual and Mythological Setup of Babylonian Extispicy*, in GIANTO A., (ed.), *Biblical and Oriental Essays in Memory of William L. Moran*, «*Biblica et Orientalia*» 48, Roma 2005, 11-47.

<sup>29</sup> Il nome Enmeduranki va reso come “Signore dei *me* (essenze), (che sono) legami di cielo e terra”, in riferimento all'anello di congiunzione tra le norme percepite di origine divina e i riceventi umani.

<sup>30</sup> Esperto nella lecanomanzia, al quale sembra fosse riservato il titolo di “*apkallu*”.

<sup>31</sup> Le pratiche d'epatoscopia.

alla carica di sacerdote andava scartato:

«Il divinatore di discendenza impura, non senza difetti nel corpo e nelle viscere, con occhi strabici, denti scheggiati, un dito amputato, un testicolo rotto, che soffre di lebbra (...) un eunuco, colui che non osserva i riti di Šamaš e Adad non potrà avvicinarsi (...) per un oracolo di divinazione».

Si insiste più volte sull'impeccabile dinastia da cui il candidato deve discendere e soprattutto si pone l'accento, nel corso del rituale, sulla perfezione e la purezza che nella sua persona devono albergare. Sembra quasi che la selezione avvenisse in base ad un "pedigree" prestabilito, come se la filiazione da una famiglia del settore garantisse un corredo genetico *ad hoc* per il futuro sacerdote; tale discendenza comportava quasi di riflesso la trasmissione di doti quali onestà, purezza e predisposizione alla professione.

Ma il diritto all'elezione sacerdotale fino a che punto era tramandato esclusivamente all'interno della stessa famiglia?

Gli ovvi problemi di interpretazione, di quello che poteva essere un termine specifico, rendono difficile accordarsi se la filiazione fosse realmente biologica o rappresentasse un titolo onorifico, dal momento che anche i testi<sup>32</sup> non aiutano a prendere una posizione radicale.

Ricorre spesso la perifrasi di "figlio amato"<sup>33</sup>, "figlio prescelto" e il testo di Enmeduranki non è l'unico che offre una simile precisazione<sup>34</sup>.

Va ricordato che, una volta portato a termine il periodo di " tirocinio", un nuovo divinatore otteneva il titolo di *bārûm* o *mār bārîm*<sup>35</sup>, termine da rendere con "figlio del divinatore" o "membro dei divinatori".

Nei testi marioti è presente il riferimento a una "specializzazione di famiglia", infatti in un elenco di *bārû*<sup>36</sup> i vari nomi sono introdotti sempre dalla formula NP del divinatore "figlio" NP di un altro divinatore:

«Apil-ili-šu figlio di Ibal-pi-El, Ibbi-Amurru figlio di  
Šamaš-ina-matim, Sin-i... figlio di Kakkarukku  
I figli anonimi di Yaskurum».

Inoltre ad Emar, nel tempio M<sub>1</sub>, da identificarsi probabilmente con il tempio dei divinatori e l'afferente scuola di formazione, è stato ritrovato un archivio di trattati d'epatoscopia e di prognosi mediche. Dallo studio dei colofoni è emersa una intera gerarchia di scriba-divinatori, il cui rango più

<sup>32</sup> Talvolta i testi appaiono tra loro discordanti: se si analizzano le lettere neo-assire appare chiaro come la professione fosse tramandata all'interno della stessa famiglia, tuttavia altri testi come il noto testo sul *niširti bārûti* (dicitura tradotta con "il tesoro o segreto della divinazione") propendono all'identificazione del "figlio del divinatore" come un titolo che spettasse al pupillo del maestro, scelto come "figlio" per le sue spiccate doti morali e intellettive all'interno dell'intero gruppo. Sul *niširti bārûti* cfr. BORGER R., *niširti bārûti, Geheimlehre der Haruspizin (Zu Neugebauer-Sachs, MCT, V und W, und einigen verwandten Texten)*, in *Bibliotheca Orientalis* XIV, Leiden 1957.

<sup>33</sup> "Mār-šu<sub>2</sub> ša<sub>2</sub> i-ram-mu".

<sup>34</sup> ved. *supra* testo sulla consacrazione del sacerdote di Enlil.

<sup>35</sup> Ad Emar è attestata la voce DUMU-ĜAL.

<sup>36</sup> DURAND J. M., *Les devins...*, op.cit., 7.

alto sembra essere stato il <sup>lu2</sup>HAL ša DINGIR.MEŠ <sup>uru</sup>E-mar. Questo titolo apparteneva nei colofoni a due sole persone, un uomo ZŪ-BA<sup>ʿ</sup>LA e suo nipote BA<sup>ʿ</sup>LU-MALIK. Questi archivi mostrano così una sequenza di membri di famiglia che ereditano il titolo<sup>37</sup>.

Le discrepanze potrebbero raccordarsi così. Entrare a far parte di una categoria lavorativa, come quella dei sacerdoti dediti alla divinazione, prevedeva un tipo di conoscenza ostica e esclusa ai più, una moltitudine da intendere non solo come l'insieme di cittadini e *muškenū*<sup>38</sup> che non poteva permettersi un'educazione, ma anche agli scribi non specializzati nel settore. E poiché questa conoscenza consisteva nell'impadronirsi dei mezzi e delle nozioni per interpretare il futuro<sup>39</sup>, si badava bene a trasmetterla solo a coloro che erano stati scelti con attenzione. Ciò non comprendeva solo il figlio nell'accezione biologica del termine, ma anche colui che un *bārū* aveva prediletto come suo erede; è infatti attestata, diffusamente in Mesopotamia, la pratica di adozione allorché un uomo non aveva un discendente che lo assistesse e a cui affidare la sua professione, e ciò sia nel caso in cui non avesse prole, sia nel caso in cui avesse solo eredi femminili. È perciò plausibile che “il figlio prediletto” fosse un modo per designare il pupillo adottato e scelto per le sue capacità e non esclusivamente per la sua appartenenza biologica.

(ii). Il testo sulla consacrazione del sacerdote di Enlil, si raccorda con l'*Enmeduranki Text* riguardo ai criteri selettivi inerenti alla perfezione fisica del candidato, e presenta con esso molti punti di contatto:

«il sacerdote *nišakku* o un sacerdote *pašišu*<sup>40</sup> di Enlil o Ninlil quando egli vorrà accedere per la prima volta al tempio di Enlil o Ninlil (...) lo conducono alla sala da bagno esaminano le sue membra dalle ossa della sua testa alla punta delle sue dita<sup>41</sup> se il suo corpo è puro così come una statua d'oro e il timore della divinità e l'umiltà nel suo corpo sono presenti allora ha il permesso di entrare nel tempio di Enlil o Ninlil».

L'enfasi di questa descrizione è indicativa dello spirito con cui era affrontata la selezione: sembra che il candidato dovesse offrire le stesse caratteristiche di purezza e impeccabilità richieste all'animale da sacrificare, un animale degno di essere il pasto degli dèi.

Questo lascia intravedere la possibilità che nell'antica Mesopotamia si ritenesse che un “futuro sacerdote di Enlil” fosse in effetti designato a tale

<sup>37</sup> Ved. FLEMING D. E., *The installation of the Baal high priestess at Emar*, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1992, 87-89.

<sup>38</sup> Categoria sociale tradotta spesso con l'aggettivo di uomini “semplici”. Era una delle classi più numerose dell'intero tessuto comunitario mesopotamico, tuttavia la loro condizione sociale solleva ancora alcune incertezze. Non sono “uomini liberi” come gli *awilum* ma neppure privi di diritti come gli schiavi, i *wardum*.

<sup>39</sup> Conoscenza che poteva avere un grande ascendente su colui che vi ricorrevva.

<sup>40</sup> Per approfondire ved. s.v. CAD 2005, vol. P, 253.

<sup>41</sup> Interessante paragone tra la disamina del candidato e quella delle vittime oracolari è stato riscontrato da BORGER (nel suo studio: *Die Weihe eines Enlil-Priesters* in «*Bibliotheca Orientalis*» XXX, 163-177, Leiden 1973) a proposito di alcuni testi sul rituale-*kalū* studiati da DANGIN T. e pubblicati su *Rituels Accadiens*, Parigi 1921, præsertim 10.



professione, perché intrinsecamente disposto a ciò, in quanto nel suo corpo erano *in fieri* da sempre le caratteristiche che lo rendevano idoneo a tale ruolo così come una vittima era per natura adatta alla disamina oracolare, tutto secondo un progetto divino superiore.

Seguono altre regole per l'accesso al tempio, come quella se l'esaminato sia o meno un *liqutu* e se appartenga già ad un altro tempio:

«Per quanto riguarda un *liqutu* che non discende dai sacerdoti del dio un sapiente che conosce le regole d'accesso al tempio e non lo dice, quest'uomo che le conosce e non le dice, verrà messo in una fossa. Per quanto riguarda un *liqutu* di un'altra divinità egli non sarà esaminato».

Riguardo la traduzione di *liqutu*, BORGER propende per il significato di “figlio adottivo”<sup>42</sup>.

Specularmente sono elencati i motivi che valevano la diretta esclusione dalla carica:

«Uno che si è macchiato di sangue, chi è colto sul fatto in caso di furto o rapina, un condannato che ha ricevuto bastonate e frustrate (...) chi è affetto da un neo o un viso irregolare, quest'uomo lui non può entrare nel tempio di Enlil o Ninlil: il tempio è a lui precluso».

Tali colpe fanno decadere immediatamente il diritto di entrare a far parte di un tempio; a proposito di queste “macchie” nella vita dei sacerdoti si riporta di seguito un testo di epoca neo-assira: *šu-u<sub>2</sub> pa-ni-šu<sub>2</sub> u rit-ti-šu<sub>2</sub> šat-ru a-ši-pu-u<sub>2</sub>-tu ma-a<sup>2</sup>-diš i-le-<sup>2</sup>e-e* («La sua faccia e le sue mani sono “iscritte”, ma egli è un esorcista molto competente»)<sup>43</sup>.

Queste iscrizioni sul corpo potrebbero essere i marchi della precedente schiavitù a cui era soggetto il sacerdote. Tali imperfezioni corporee minavano la sua integrità fisica e di conseguenza morale, rischiando di invalidare così la sua legittimità.

(iii) L'installazione della nin-dingir<sup>44</sup> di Emar<sup>45</sup>, offre uno scenario ben diverso da i testi finora trattati: si tratta infatti di un rituale effettuato<sup>46</sup> non da un sacerdote dedito alla divinazione, bensì da una sacerdotessa, eletta e iniziata per essere la “donna” di Baal, il dio della tempesta nella tradizione semitico occidentale; a lei era affidato il compito di provvedere alla dimora del dio in terra, occupandosi del suo culto.

Ci si trova di fronte a un retroterra differente da quello mesopotamico, ciò nonostante il rituale presenta vari punti di connessione dovuti a influenze reciproche di entrambe le culture. Il rituale copriva un lasso di tempo di circa nove giorni e durante il primo avveniva la selezione

<sup>42</sup> Ved. s.v. in *AHW*

<sup>43</sup> Ved. LÖHNERT A., *The Installation of...*, op.cit., 280.

<sup>44</sup> Il termine nin-dingir indica la qualifica della sacerdotessa.

<sup>45</sup> Le prime menzioni di Emar si trovano negli archivi di Ebla, risalenti al 2500 a.C. poiché soggetta alla sua influenza. Successivamente si ritrova negli archivi di Mari del XVIII sec. a.C. Tra il XIII e il XII sec. a.C. era parte dell'impero Hittita e si trovava ai confini della frontiera con l'impero Assiro. Ved. VAN DE MIEROOP M., *A History...*, op. cit., 135.

<sup>46</sup> Il testo della nin-dingir fu ricostruito e pubblicato da DANIEL ARNAUD [Testo Emar 369], qui si è scelta la versione collazionata di FLEMING [op.cit.].

della candidata, riguardo a cui il testo inizia con un'emblematica frase:

«Quando i figli di Emar elevano la *nin-dingir* a <sup>d</sup>IM, i figli di Emar prenderanno i *purê* dal tempio di <sup>d</sup>IM e li manipoleranno dinanzi a <sup>d</sup>IM. La figlia di ogni figlio di Emar può essere identificata».

Il rituale di installazione ha inizio quando la somma sacerdotessa viene “elevata” dai figli di Emar.

Il verbo usato è *našû* “elevare” che si riscontra anche nel lessico paleo-babilonese, inclusi i testi di Mari; genericamente indica un padre che dedica la propria figlia.

Non a caso il padre della *nin-dingir* ricopre il ruolo di colui che dà la propria figlia in sposa, ma nell'incipit del testo è l'intero popolo di Emar a “elevare” la fanciulla al suo nuovo *status*<sup>47</sup>, simbolo della forte partecipazione che questo rito riscontrava in tutta la comunità.

Secondo il testo, alla carica di somma sacerdotessa, potevano partecipare tutte “le figlie di ogni figlio di Emar”.

Ma se si analizza nel dettaglio l'intero rituale, questa precisazione appare molto più come un reclamo contro l'interferenza da parte del potere regale nella realtà religiosa del paese, piuttosto che una reale vastità di scelta<sup>48</sup>.

Sembra infatti un monito a evitare che le famiglie più benestanti e potenti, tra cui la medesima famiglia reale, accentrassero nelle loro mani il “potere spirituale”, rendendo di conseguenza l'incarico della *nin-dingir*, un'eredità familiare<sup>49</sup>.

Questa spinta “democratica”, tuttavia, entra in contraddizione dal momento in cui si capisce che l'accesso alla carica era, nei fatti, discriminato dalla tipologia di “corredo” che doveva essere fornito alla nuova eletta, accuratamente descritto nel testo.

Tale dote prevedeva ornamenti e arredi costosi, e andava a costituire perciò, un onere che non tutte le famiglie di Emar erano in grado di sostenere<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> FLEMING D. E., *The installation of the Baal high priestess at Emar*, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1992, 174 ss.

<sup>48</sup> FLEMING D. E., *The installation of the Baal...*, op.cit., 175 ss.

<sup>49</sup> Questa restrizione va forse meglio interpretata come una “giacente antipatia” verso il potere monarchico, che si impose ad Emar su una società il cui punto di riferimento e di coesione, in tempi precedenti alla sua formazione, era la cerchia degli anziani, i *lu<sub>2</sub>.meššibut* URU.KI [ved. FLEMING D.E., op.cit., 103 ss.]. Non a caso la legittimazione della *nin-dingir*, avviene per opera degli anziani e non del re, a testimonianza che i legami culturali con questo assetto sociale restarono sempre molto forti ad Emar: agli anziani spetta infatti il dono da offrire alla nuova sacerdotessa, un fermaglio d'argento dal valore di sette sicli, dall'indubbio valore («e gli anziani della città cadranno ai suoi piedi e le doneranno un fermaglio da capelli per il valore di sette sicli d'argento come dono per lei»): *lu<sub>2</sub>.meš šī-bu-ut* URU.KI *a-na* GIR<sub>2</sub>.MEŠ *i-ma-qu-tu<sub>4</sub> tu-dī<sub>3</sub>-it-tu<sub>4</sub>* KU<sub>3</sub>.BABBAR 7 GIN<sub>2</sub> KU<sub>3</sub>.BABBAR *u<sub>2</sub>-qa-ia-šu-ni-iš-ši*. Agli anziani spettano poi anche altri oneri: «le daranno un pregiato abito come suo abito, e le daranno un letto, una sedia e un poggiatesta. Su quel letto stenderanno una coperta Accadica».

<sup>50</sup> «Metteranno alle sue orecchie due orecchini d'oro della casa di suo padre, metteranno sulla sua mano destra l'anello d'oro di <sup>d</sup>IM e avvolgeranno la sua testa in una parrucca di lana rossa. Offriranno pregiato olio di <sup>d</sup>IM. Metteranno nella mano del <sup>lu<sub>2</sub></sup>HAL dieci sicli d'argento sotto forma di una spirale d'argento. Due figurine-lamassu d'oro del valore di un siclo d'oro... metteranno un anello d'argento per il valore di mezzo siclo d'argento nell'acqua che lava i

La nuova sacerdotessa veniva scelta, cioè identificata, attraverso un oracolo ottenuto tramite l'utilizzo dei *purê*, oggetti dal significato ancora non conosciuto ma che chiaramente rimandano a qualche pratica divinatoria.

In genere le sacerdotesse erano scelte mediante l'epatoscopia, come testimoniato anche dai nomi di anni<sup>51</sup> usati in Mesopotamia, ma nel testo della *nin-dingir*, all'utilizzo di animali per questo scopo, non viene fatto alcun riferimento.

FLEMING propende per due ipotesi: la prima che si tratti di qualche coppa e che quindi si alluda a pratiche come la lecanomanzia, anche se la coppia di termini *purê* e *šabātu* non è attestata nel lessico per la divinazione in Mesopotamia, la seconda ipotesi protende invece per identificare questi oggetti come una sorta di dadi<sup>52</sup>, analoghi a quelli usati, ad esempio, in Grecia per le decisioni della Pizia, l'oracolo di Delfi<sup>53</sup>.

(iv). Ugualmente alla *nin-dingir*, Enheduanna cominciò il suo cammino, per diventare la controparte umana della sposa divina del dio, con la selezione.

In un testo da lei composto, Enheduanna si designa come la EN ME-KU<sub>3</sub>-KU<sub>3</sub>-GE-EŠ<sub>2</sub>-PA<sub>3</sub>-DA: «la sacerdotessa scelta per i puri e divini uffici»<sup>54</sup>.

L'essere scelta si riferiva a una selezione divina, ottenuta tramite le ben attestate pratiche oracolari, prima fra tutte l'estispicina. In conclusione quello che appare chiaro è che l'elezione alla carica sacerdotale non era un diritto a cui potevano ambire tutti i membri della comunità.

I testi non nascondono che a condizionare la scelta fossero pregi che solo alcuni potevano vantare rispetto ad altri, come la perfezione corporea e la purezza d'animo, ma soprattutto l'appartenere a una famiglia del settore o l'essere i prediletti, i "figli scelti", del proprio maestro. Le cariche, nel momento in cui venivano istituite, per decreto reale<sup>55</sup>, o rese disponibili, per un eventuale morte del predecessore, venivano immediatamente assegnate a chi di dovere; ne è un esempio la testimonianza di questo testo di epoca neo-assira:

«Il padre dell'attuale sacerdote della casa del pasticcere, (...) perciò è stato ucciso. Tuo padre ha nominato costui affinché si prenda cura del tavolo (...)»<sup>56</sup>.

---

suoi piedi, e sua sorella lo prenderà».

<sup>51</sup> MU EN dINANNA UNU<sup>ki</sup> MAŠ<sub>2</sub>-E I<sub>3</sub>-PA<sub>3</sub> : «l'anno in cui la sacerdotessa di Inanna a Uruk fu scelta con un oracolo epatoscopico»; secondo anno di regno di Ibbi-Sin, ultimo re della terza dinastia di Ur, ca. 2025 a. C.

<sup>52</sup> Pratiche di divinazione deduttiva popolare nate dalla limitata cultura o dalla limitata disponibilità delle classi meno agiate, cfr. i dadi (*isqu*, *pûru*), gli alioffi (*kišallu*) o il lancio di pietre bianche e nere (*pûrussu*) nome da una tavoletta risalente al I millennio. Interessante è la presenza di questa tecnica in antica Grecia come metodo di votazione per decisioni giudiziarie o politiche). Tutte queste varianti facevano parte della cleromanzia cioè l'estrazione a sorte. Cfr. BOTTÉRO, op.cit., 130.

<sup>53</sup> Ved. FLEMING D. E., *The installation of the Baal...*, op.cit., 176.

<sup>54</sup> Nel testo "C" in appendice a WESTENHOLZ J. G., *Enheduanna, En-priestess...*, op.cit., 555 ss., *praesertim* col. II verso 5.

<sup>55</sup> Ved. LÖHNERT A., *The Installation of Priest...*, op.cit., 276 a proposito del testo proveniente da Sultantepe.

<sup>56</sup> *Ibidem*, 277 testo SAA 10,96 rev.11-16.

Per quanto lo studio dei testi non abbia ancora dissolto ogni dubbio sulla necessaria o meno filiazione biologica tra i membri della classe sacerdotale, ciò non sminuisce l'importanza che questi requisiti avranno come modelli letterari sulle culture circostanti e successive.

Ne sono un esempio i criteri riscontrati nella consacrazione del sacerdote di Enlil o quelli del testo di Enmeduranki di cui si coglierà la similitudine in questo passo biblico sull'istituzione sacerdotale:

«Il Signore disse ancora a Mosè: “Parla ad Aronne e digli: nelle generazioni future nessun uomo della tua stirpe, che abbia qualche deformità<sup>57</sup>, potrà accostarsi ad offrire il pane del suo Dio... Nessun uomo della stirpe del sacerdote Aronne, con qualche deformità, si accosterà ad offrire i sacrifici consumati dal fuoco in onore del Signore...”. Così parlò ad Aronne, ai suoi figli e a tutti gli Israeliti»<sup>58</sup>.

Un altro aspetto emerso dai testi è la pratica ricorrente di utilizzare tecniche divinatorie per convalidare il diritto, dei pochi fortunati nella comunità, a essere eletti.

La nomina dei sacerdoti era infatti resa ufficiale solo nel momento in cui l'oracolo, formulato per verificare la loro attendibilità, risultava positivo.

E questo anche quando a proporre il candidato era stato il re, come testimonia il seguente testo di epoca neo-assira, che tramanda un responso ominale: «Deve Assurbanipal, re d'Assiria, tua creatura, affidare a (Urda-x) il sacerdozio di Sin?... Favorevole»<sup>59</sup>.

Tale utilizzo della divinazione potrebbe essere, in un certo qual modo, associato all'ordalia, meccanismo ampiamente diffuso nell'antichità, a cui si ricorreva per garantire l'innocenza o la veridicità di un accusato, che si rimetteva in tutto e per tutto al dio, quale garante della giustizia, pena la sua vita<sup>60</sup>.

Era la divinità a garantire e tutelare in ultima istanza il diritto del candidato a essere eletto, e ciò perché era la sola entità a cui potevano essere ascritte le qualità di imparzialità e veridicità<sup>61</sup>, anche se il suo volere veniva “interpretato” dai sacerdoti mediante l'ausilio delle pratiche oracolari. Le ordinazioni sacerdotali avvenivano, dunque, secondo criteri che si riteneva fossero stati stabiliti dal dio e conformi alla sua volontà.

#### ***§4. Il dovere della comunità di fronte alle istituzioni sacerdotali***

<sup>57</sup> Anche qui si circoscrive l'ambito a una stirpe, anche qui sono presenti gli stessi difetti, le stesse malformazioni e quindi lo stesso sostrato nel concepire turpe d'animo chi era deforme, una sorta di *kalokagatia ante litteram*.

<sup>58</sup> Levitico 21:17-24.

<sup>59</sup> Per ulteriori esempi ved. LÖHNERT A., *The Installation of Priest...*, op.cit., 281.

<sup>60</sup> Per l'ordalia come sistema nel “processo” orientale antico cfr. CECCARELLI MOROLLI D., *Prodromi di ius penale nel Vicino Oriente Antico...*, in *«Iura Orientalia»* III (2007), *passim*.

<sup>61</sup> La stessa propensione la si riscontra, del resto, anche nel Codice di HAMMURAPI, dove l'ordalia era praticata mediante l'immersione in un fiume (v. Paragrafo 2 del *Codex* di HAMMURAPI) o con giuramenti di fronte alla divinità (presumibilmente statue nei templi v. Paragrafo 9 del *Codex*); Cfr. SAPORETTI C., *Antiche Leggi. I “Codici” del Vicino Oriente Antico*, Milano 1998, 161; SZLECHTER E., *Codex Hammurapi, «Studia et Documenta»* 3, Roma 1977 (Pontificia Università Lateranense), 21-24.

Ma come reagiva la comunità di fronte a queste istituzioni, in che modo e in che misura partecipava alla loro vita?

Il testo sull'installazione della sacerdotessa di Baal prevede, nell'ultima sezione, l'elenco delle derrate alimentari e dei servizi che alla verranno garantiti vita natural durante e oltre, dalla comunità emariota.

«In un buon anno le daranno dalla *bīt tukli* (dal magazzino divino) trenta *parīsu*<sup>62</sup> di orzo come l'assegnazione d'orzo della *nin-dingir*. In un anno cattivo, le daranno quindici *parīsu* d'orzo. Le daranno dal magazzino divino seicento (sicli?) di lana, due vasi-*hittu* di olio, un vaso-*zadu* di olio, quattrocento (sicli?) di aromi, cinque *hubu* di vino, due cesti<sup>63</sup> di uva, due cesti di mele, due di albicocche, un vaso di latte, un grande vaso di latte inacidito, un *parīsu* di farro, un *parīsu* di aromi, tre vasi-*qu<sup>2</sup>û* di birra di malto, due paia di sandali, due paia di stivali, due gazzelle, due pesci e quattro piccioni per un anno.

Quando la *nin-dingir* andrà verso il suo destino, scanneranno un bue e una pecora nella casa. Offriranno a Šahru<sup>64</sup> una pecora, un vaso-*zadu* di olio... Il <sup>lu2</sup>HAL prenderà la pelle del bue. Una pecora... La casa del padre riceverà i suoi averi rituali e la città non avrà nulla».

La comunità di Emar provvedeva quindi al mantenimento perpetuo della loro sacerdotessa, garantendole rendite annuali e le offerte rituali al momento della sua morte.

L'interesse per il sostentamento della *nin-dingir* spiega molto bene come questo ufficio, e i rituali e festeggiamenti ad esso connesso, erano sentiti dall'intera comunità. Come già detto, lo scenario in cui ha luogo questo rituale, non è quello palatino delle città del secondo millennio dell'antico Oriente, bensì risente dei legami con una realtà da "villaggio", legata al concetto di clan. La sacerdotessa è la responsabile delle relazioni tra la sfera umana e quella divina, a cui lei appartiene dopo l'iniziazione sacerdotale, e questo legame perdura oltre la vita. Per far sì che lei abbia cura della comunità di cui faceva parte, anche dopo la morte bisogna onorarla affinché non rechi danno all'istituzione che lascia.

Tale brano, in realtà di stampo precettistico, è uno dei rari esempi di redazione scritta e formale, quasi legislativa, che fu conferita a quello che, nel corso del tempo, aveva avuto la natura di un diritto consuetudinario detenuto dall'istituzione sacerdotale del tempio di Baal.

Analogamente gli altri templi, la nascita delle cui istituzioni e dei cui culti si perde negli albori delle civiltà, potrebbero aver avuto un sistema di

<sup>62</sup> Unità di misura che corrisponde a circa ½ di GUR cioè circa 150 L. [CAD 2005, vol. P, 186, s.v.].

<sup>63</sup> La frutta assegnata alla sacerdotessa è contata in *kudurru*, termine indicante una cesta generalmente di canne intrecciate. Questa di Emar era invece di legno, e un parallelo è riscontrabile solo a Nuzi dove tuttavia era usata per trasportare il fieno e non la frutta.

<sup>64</sup> È l'unica divinità a ricevere offerte alla morte della sacerdotessa, è associato alla conclusione del rituale ad Adammatera nella sfera degli inferi. Ad ogni modo è indiscussa la sua appartenenza al circolo di divinità vicine a Baal. Cfr. FLEMING D. E., *The Installation of Baal...*, op.cit., 79.

retribuzione e sostentamento simile, che ricadeva tra i doveri delle comunità in cui erano stabiliti, le quali sopportavano questo onere perché *de facto* era sempre stato così.

Infatti secondo la razionalità mesopotamica, l'aspetto "consuetudinario" di tali istituzioni altro non simboleggiava che la loro natura di essere "rispondenti ai disegni celesti". In ambiti sociali così antichi, e maggiormente nelle istituzioni templari, diviene arduo scindere il dominio "spirituale" dagli aspetti "giuridici", i quali erano, in effetti, necessità religiose di queste stesse organizzazioni e manifestazioni dei progetti divini.

Tali istituzioni rispondevano all'esigenza spirituale della comunità, dalla quale derivavano anche la loro riconosciuta valenza sociale, e pertanto risultarono sempre una parte integrante e inscindibile di tutta la cultura mesopotamica e della società (compresi i suoi circuiti economici) che in essa si rispecchiava.

I testi in questione si sono, pertanto, rivelati utili alla comprensione di aspetti che, sebbene legati principalmente alla sfera "religiosa"<sup>65</sup>, regolavano i rapporti tra gli individui nel contesto sociale, e quelli tra i singoli e le suddette istituzioni, come le pubbliche credenze, l'accesso al tempio e le implicazioni collaterali.

NOEMI BORRELLI

---

<sup>65</sup> Il termine risulta improprio in quanto nelle lingue di tradizione cuneiforme manca un vocabolo che implichi i significati che la nostra cultura attribuisce; ciò risulta particolarmente ovvio se si considera che in tali culture non è facile e sarebbe anche forzato tracciare un confine tra "laico" e "religioso".