

I SOGNI DI GUDEA: ONIROMANZIA E POLITICA NELLA MESOPOTAMIA DEL III MILLENNIO A.C.*

Il racconto dei tre sogni avuti dal sovrano di Lagaš, Gudea (ca. XXI a.C.), costituisce, se non la più antica, sicuramente la più ampia e dettagliata narrazione di una serie di visioni oniriche della tradizione sumerica e della storia mesopotamica. I tre sogni sono inseriti nella lunga composizione che celebra la costruzione del santuario del dio Ningirsu redatta su due cilindri d'argilla (*Cilindri di Gudea*). Il racconto è dunque un'importante testimonianza del ruolo dei sogni nella Mesopotamia del terzo millennio, ma anche dell'uso dei presagi nella costruzione di un discorso politico e celebrativo.

Nel presente contributo, dopo una breve introduzione all'oniromanzia in Mesopotamia e alle relative fonti (§1), discuto in dettaglio il racconto dei tre sogni (§2) dedicando un paragrafo specifico alla dea Nanše e alla figura dell'interprete dei sogni (§2.3). Segue l'analisi del racconto dei tre sogni (§3), dove presento, da una parte, i termini legati all'esperienza onirica (§3.1), e, dall'altra, il messaggio politico e teologico veicolato dal racconto dei tre sogni (§3.2) e, in particolare, l'evoluzione della comprensione dei sogni quale espressione di un sempre più diretto contatto di Gudea con il divino (§3.3). Nell'ultima parte (§4), mediante un confronto con i sogni descritti nell'*Epopèa di Gilgamesh*, sono considerati i motivi letterari legati ai sogni (§4.1), la relazione di questi ultimi con la sfera femminile (§4.2) e, infine, l'incubazione nell'antica Mesopotamia (§4.3). Nelle conclusioni (§5) avanzo una serie di considerazioni sulla relazione intessuta da Gudea tra divinazione e programma celebrativo.

* Per una introduzione generale alla letteratura sumerica e accadica vd. VERDERAME 2016. Gran parte della letteratura sumerica è disponibile in trascrizione e traduzione inglese sul sito del progetto *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (ETCSL; <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>), il quale, tuttavia, non è stato più aggiornato dopo il 2006. Nel presente contributo la numerazione delle linee delle opere citate segue quella ricostruita in ETCSL, mentre le traduzioni dei testi originali sono mie. Per il testo completo dei *Cilindri di Gudea* si rimanda, oltre che all'edizione scientifica più recente di RÖMER 2010, alle traduzioni che si trovano nelle principali antologie, tra le quali, per il lettore italiano, CASTELLINO 1977, pp. 215-264.

1. I SOGNI NELL'ANTICA MESOPOTAMIA

Nell'antica Mesopotamia sogni e visioni sono parte della quotidiana esperienza con l'extra-umano. Gli dèi e gli esseri umani appartengono a due sfere separate che non vengono mai in contatto. Il futuro, stabilito dagli dèi nell'assemblea ed emanato in forma di decreto, viene rivelato agli uomini palesato in forma mediata e cifrata attraverso «segni»¹. Gli esperti delle pratiche mantiche così come gli eletti dagli dèi possono interpretare tali segni o, in alcuni casi, esserne essi stessi latori (profeti, estatici). Non è un caso che in una cultura in cui la scrittura ha un ruolo centrale, i «segni» nelle loro diverse forme appaiano come messaggi scritti. I segni del cielo sono chiamati «scrittura celeste» (*šitir šamê*), mentre i segni nelle viscere delle vittime sacrificali sono messaggi scritti dal dio sole Šamaš sugli organi interni dell'animale. Tra le varie pratiche divinatorie documentate fin dal III millennio e in particolare a partire dal secondo, i sogni², assieme all'osservazione dei segni celesti e di quelli nelle viscere degli animali sacrificati, hanno da sempre giocato un ruolo centrale. Prova ne è l'abbondanza di riferimenti nei più differenti tipi di fonti cuneiformi.

Nei sogni il dio appare o parla direttamente al dormiente o può mostrargli delle visioni più o meno chiare. Il messaggio del sogno può riguardare colui che lo riceve o l'intero paese e il suo rappresentante, il sovrano. A fianco di varie divinità e quelle specificamente legate ai sogni (Zangara, Za/iqīqu, Sisig, Mamu)³, anche i morti possono apparire in sogno, in particolare ai propri parenti ed eredi per reclamare quanto loro dovuto in fatto di offerte,

¹ Non esiste, a mia conoscenza, un'opera che presenti in modo esteso e generale la divinazione nell'antica Mesopotamia nei suoi vari aspetti (tipi di documenti, tecniche mantiche, operatori culturali). L'attenzione degli assiriologi si è focalizzata sull'edizione di testi o lo studio di specifiche pratiche. Le riflessioni generali si sono concentrate sulla relazione tra scrittura e «segno» e tra logica e storia; per questa prospettiva di ricerca vale la pena di citare uno dei primi studi, BOTTÉRO 1974, e tre recenti monografie (ROCHBERG 2016, VAN DE MIEROOP 2016, GLASSNER 2019), dove si troverà ulteriore bibliografia sull'argomento. Lavori di sintesi, per quanto sempre parziale, si trovano in capitoli introduttivi o descrittivi dedicati ad altri argomenti, come, per esempio, PETTINATO 1998, pp. 29-55, per citare i più recenti; per una panoramica delle diverse tecniche mantiche attraverso la disamina delle raccolte («serie») di presagi vd. MAUL 2005.

² Per i sogni nell'antica Mesopotamia si veda, in generale, OPPENHEIM 1966. Di recente sono stati pubblicati due ampi studi, quello concentrato sulle fonti mesopotamiche di ZGOLL 2006 e quello dedicato all'intero Vicino Oriente di NOEGEL 2007. Per un'antologia in italiano di testi relativi ai sogni nel Vicino Oriente antico, per quanto sommaria e datata, vd. SAPORETTI 1996.

³ Questi dèi sono associati alla divinità solare Utu/Šamaš, come membri della sua corte e famiglia o, direttamente, interpretati come aspetti del dio sole.

avvertire di un pericolo o predire il futuro o, infine, identificare la causa della sofferenza di un paziente.

Le differenti forme di sogni possono funzionalmente essere divise secondo le categorie convenzionali di provocati e non provocati. Il sogno può giungere senza che il dormiente lo abbia richiesto o, al contrario, appositi riti sono compiuti per ricevere una risposta in sogno in merito a una questione di difficile soluzione. Nell'ultima categoria rientra la pratica dell'incubazione e, nel caso degli spiriti dei morti, della negromanzia.

Infine, un ultimo aspetto da considerare riguarda l'identità del sognatore. Può essere una persona comune che riceve un sogno non provocato o che si sottopone a un rito di incubazione oppure può trattarsi di operatori cultuali che mantengono un particolare legame con l'extra-umano e sognano per conto di altri⁴.

1.1 LE FONTI

Come avviene per buona parte della tradizione cuneiforme, le fonti provengono principalmente dall'ambiente templare o palatino e riguardano il sovrano o l'intera comunità. Poche eccezioni relative alla sfera privata e del singolo sono documentate nelle lettere o nei testi mantici di riferimento. Il piano pubblico e privato può sovrapporsi in quei casi in cui il sogno del singolo riguarda il destino dello stato. Un dossier di lettere inviate da diverse donne al sovrano di Mari, Zimri-lim (1775-1761 a.C.), contiene la descrizione dei loro sogni⁵. Nel testo della lettera di seguito riprodotto a mo' d'esempio⁶, Addu-duri sogna che la statua della dea Belet-ekallim è scomparsa dal suo trono nel tempio assieme alle altre statue presenti nella cella. La donna riporta anche un altro sogno e la visione di un'estatica che avverte il re di non partire per la campagna militare.

Di al mio signore, così (parla) Addu-duri, la tua serva:

Dopo che la tua famiglia è decaduta [ed è stata ristabilita] non avevo mai avuto un sogno così. Questi sono i segni che ho avuto.

⁴ La figura dell'interprete dei sogni sarà trattata in dettaglio più avanti, in particolare nei paragrafi §2.3 e §4.2.

⁵ DOSSIN 1967; si veda anche DURAND 1988, pp. 455-482. Il riferimento al tempio in molte fonti suggerisce l'esecuzione di riti incubatori; la relazione tra donne e sogni sarà discusso oltre (§4.2).

⁶ DOSSIN 1967, pp. 84-87 nr. 50; una traduzione aggiornata con bibliografia si può trovare nell'antologia delle lettere da Mari di DURAND 2000, pp. 278-279 nr. 1094.

Nel mio sogno entravo nel tempio di Belet-ekallim («la signora del palazzo») e Belet-ekallim non era più assisa e le statue che le stanno di fronte non c'erano più. Allora, per quello che avevo visto, mi misi a piangere.

Questo mio sogno è avvenuto durante la prima veglia.

Di nuovo Dada, il sacerdote *sanga* di Ištar di Bisra stava alla porta di Belet-ekallim e una voce orribile non smetteva di gridare: «Torna da me, Dagan! Torna da me, Dagan!». Ciò è quello che ha più volte gridato.

Un'altra cosa: una estatica si è alzata nel tempio di Annunitum dicendo:

«O Zimri-lim, non partire per la campagna militare! Rimani a Mari e io non smetterò di rispondere (alle tue richieste)!».

Che il mio signore non sottovaluti ciò per la sua propria sicurezza.

Ho sigillato personalmente una ciocca di capelli e il bordo della mia veste⁷ e l'ho inviata al mio signore.

Queste lettere, per quanto indirizzate al re, ci danno la dimensione della quotidiana attenzione rivolta alla sfera onirica nell'antica Mesopotamia. Non sorprende dunque che questa intensa attività attorno ai sogni abbia prodotto una ricca letteratura «tecnica», composta sia da testi che registrano procedure di incubazione o la descrizione di rilevanti sogni ominosi, sia, d'altra parte, raccolte che costituiscono i testi di riferimento per l'interpretazione stessa dei sogni. Tra questi troviamo quello che è stato battezzato come il *Libro assiro dei sogni* dal suo primo editore, A. L. Oppenheim⁸. Si tratta di una raccolta di presagi distribuiti in undici tavolette o capitoli. I presagi sono ordinati in base all'argomento della protasi, vale a dire in base a un aspetto o elemento che appare nel sogno. In essi è compresa l'ampia casistica della visione oniromantica nota da altre culture come atti di ingestione o eiezione, movimenti, atteggiamenti sessuali, etc.

Se un uomo sogna che la sua urina va intorno ai suoi piedi: il suo primogenito morirà.

Se un uomo sogna di lavare la sua mano nella sua urina: mangerà i suoi beni come se fossero in grande quantità.

Se sogna di bagnarsi nella sua urina: la sua stalla (= bestiame) aumenterà.

Se sogna di bagnarsi con la sua urina e di asciugarsi su sé stesso: Mano di Ištar.

⁷ Il bordo della veste e la ciocca di capelli sono due tra i principali elementi di identificazione della persona. Il bordo della veste veniva usato, assieme all'unghia, per siglare documenti. Nel caso della lettera qui discussa la mittente invia un pezzo del bordo della veste e una ciocca di capelli affinché su di essi possa essere eseguito un extispicio per provare la veridicità della sua visione; vd. VERDERAME 2019.

⁸ OPPENHEIM 1956; questa raccolta di presagi assieme ad altri testi oniromantici è stata recentemente rieditata da BUTLER 1998.

Se sogna di alzare la sua urina al cielo: il figlio che quest'uomo ha generato diventerà importante ma i suoi giorni saranno tagliati.

[...]

Se un uomo sogna di scendere nella terra (= oltretomba): morirà e non sarà cremato nella sua terra, la sua posizione sociale [...]

Se un uomo sogna di scendere nella terra e i morti lo vedono: [...]

Se come sopra e i morti lo vedono: uno spirito cattivo prenderà quest'uomo; l'uomo nel sogno ha ricevuto un messaggio degli dei riguardo alla sua rovina.

Se come sopra e fissa un morto: attacco del male.

Se come sopra e i morti lo maledicono: benedizioni per lui dietro ordine del dio; i suoi giorni saranno lunghi.

Le fonti documentarie e mantiche ci informano circa la quotidianità delle visioni e dei sogni, ma questi sono particolarmente presenti anche nella letteratura e nelle iscrizioni reali. *L'Epopea di Gilgamesh*, che riprenderò più oltre (par. 4.1), ci presenta due tipi di sogni che hanno paralleli nel resto della letteratura:

- sogni premonitori, tra i quali un ampio gruppo è costituito da sogni che annunciano e precedono la morte;

- incubazione.

Sebbene numerosi e vari, i sogni nella letteratura e nelle iscrizioni possono essere dunque ridotti a poche tipologie con specifiche caratteristiche, non trattandosi di genuini sogni quanto piuttosto di elementi funzionali alla narrazione letteraria o politica. È a una delle più antiche tra queste evidenze di sogni in iscrizioni reali, cui dedicherò il caso studio qui di seguito discusso e analizzato.

2. I SOGNI DI GUDEA

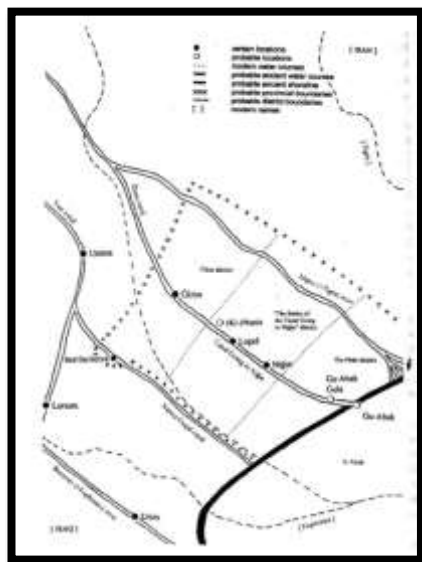
2.1 GUDEA E LA COSTRUZIONE DELLA «CASA» DI NINĠIRSU

Alla fine del III millennio a.C., Gudea, sovrano della città-stato di Lagaš nell'estremo sud della Mesopotamia⁹, inizia un'ampia attività edilizia, il cui centro e culmine è la costruzione

⁹ Gudea (gu₃-de₂-a), il cui nome significa «chiamato, invocato», è l'*ensi* (ensi₂) del piccolo stato di Lagaš. È il quarto sovrano della cosiddetta II dinastia di Lagaš. Nonostante le numerose iscrizioni di Gudea, in esse sono assenti riferimenti a eventi che travalicano i confini del suo stato o che menzionino altri sovrani mesopotamici. Ciò impedisce di agganciare la dinastia di Lagaš a quelle contemporanee e, quindi, alla cronologia del periodo. È opinione comune che il regno di Gudea sia da collocare prima o a cavallo del principio della III dinastia di

del santuario del dio poliade Ninĝirsu («il signore di Ĝirsu») nella città di Ĝirsu, il tempio «Casa Cinquanta»¹⁰. Nonostante il potere e il raggio di azione di Gudea sia limitato alla circoscritta area della regione di Lagaš, formata dalle tre città principali di Lagaš, Ĝirsu e Nina/Niĝin¹¹ (fig. 1), egli riesce a far giungere materie prime preziose ed esotiche da molto lontano per la costruzione del tempio e delle sue statue.

Fig. 1



Nell'intento politico-religioso d'esaltazione del dio Ninĝirsu, l'attività di (ri)costruzione del tempio Eninnu è accompagnata da un altrettanto intenso programma celebrativo che

Ur (XXI sec. a.C.). Per Gudea, la costruzione del santuario Eninnu e le relative fonti testuali e iconografiche vd. FALKENSTEIN 1966, EDZARD 1997; SUTER 2000.

¹⁰ Nelle due lingue che si sono avvicinate sul suolo mesopotamico esiste un unico termine per indicare la casa (e in senso più ampio la casata e l'*oikos*), il tempio o un edificio in generale: *e₂* in sumerico, *bītu* accadico. Il tempio è inteso come casa del dio. Il nome della «casa» di Ninĝirsu è «cinquanta» (*e₂-ninnu*), abbreviazione di un nome più lungo ed evocativo che tuttavia non conosciamo. Secondo FALKENSTEIN 1966, pp. 116-117, i due termini «casa» e «cinquanta» non sono in relazione genitivale e «cinquanta», numero che indica anche la «moltitudine», potrebbe riferirsi ai *me*, poteri o prerogative. Il nome del tempio quindi richiamerebbe «la moltitudine di poteri» del dio Ninĝirsu. In un'iscrizione del predecessore di Gudea, Ur-BaU, il tempio è chiamato «Eninnu – Anzu splendente» (*e₂-ninnu-d^aanzu^{mu}sen-bar₆-bar₆*; cf. n. 25), dove la seconda parte è chiaramente un'apposizione al nome originale; cfr. FALKENSTEIN 1966, p. 117.

¹¹ L'esatta lettura del nome della città è ancora dibattuta e se oggi si preferisce la lettura Niĝin, non vi sono ancora evidenze certe per escludere la resa Nina. Per convenzione in quest'articolo ho adottato la lettura Niĝin. L'attuale sito dell'antica Nina/Niĝin, Tell Zurghul, è scavato da una missione archeologica italo-irachena; vd. NADALI - POLCARO 2020.

comprende decorazioni, oggetti votivi e iscrizioni¹². Numerosi sono gli oggetti iscritti, tra i quali quelli di fondazione (chiodi e mattoni di argilla; fig. 2 a e 2 b) e circa 30 statue di pietra, probabilmente parte della decorazione del tempio e ivi consacrate.

Fig. 2 a



Fig. 2 b



Tra il materiale epigrafico distaccano due cilindri di argilla (Cilindro A e B; fig. 3), che costituivano parte dei materiali di fondazione del tempio stesso. I cilindri contengono due parti sequenziali di un'unica composizione di 1363 linee in lingua sumerica¹³ in cui è narrata la costruzione del santuario. Questa è definita inno o preghiera (za₃-mi₂) per la costruzione del tempio di Ningîrsu alla fine della composizione¹⁴.

¹² SUTER 2000.

¹³ I due oggetti noti come i *Cilindri di Gudea* furono rinvenuti da E. de Sarzec nel 1877 nell'area sacra di Ĝirsu e sono oggi conservati presso il Museo del Louvre (MNB 1511, MNB 1512). Hanno un'altezza di 61 cm (Cilindro A) e 56 cm (Cilindro B) e un diametro di 33 cm. Per una recente edizione scientifica vd. RÖMER 2010. Per comodità si riporta sia il riferimento al cilindro (colonna e linea) che la numerazione sequenziale delle linee della composizione ricostruita; es. *Gudea Cil. A* II 24-27 = 53-56.

¹⁴ «Questa è la fine dell'inno "Il tempio di Ningîrsu è stato costruito"», *Gudea Cil. B* XXIV 16-17 = 1362-1363. È stata ipotizzata ed è generalmente accettata nell'ambito degli assiriologi l'esistenza di un terzo cilindro contenente un preludio, parte della stessa narrazione, di cui, tuttavia, non è rimasta traccia; vd. AVERBECK 1997.

Fig. 3

2.2 IL PRIMO SOGNO DI GUDEA

La composizione si apre con una breve introduzione¹⁵ in cui il capo del pantheon sumerico, Enlil, affida un ruolo preminente alla città di Lagaš e a suo figlio, il dio poliade Ninĝirsu. Per fare avere una degna casa a Ninĝirsu, riflesso in ogni luogo della sua grandezza, Enlil in persona decide di affidare a Gudea, in qualità di «governatore» (*ensi₂*) e rappresentante in terra del dio Ninĝirsu, la costruzione del tempio Eninnu¹⁶.

È lo stesso dio Ninĝirsu ad apparire a Gudea in un presagio notturno¹⁷ per comunicare il suo volere. Il dio non parla, ma mostra un'immagine del santuario dell'Eninnu come dovrà essere realizzato.

In quel giorno Gudea vide in sogno
 il suo signore Ninĝirsu
 (e Ninĝirsu) gli disse di costruire il suo tempio.
 Gli fece vedere

¹⁵ *Gudea Cil. A I* 1-16 = 1-16.

¹⁶ Quello dell'elezione del dio poliade, sul piano divino, e del sovrano, suo rappresentante sul piano umano, è un motivo ben noto nella tradizione mesopotamica. Uno dei migliori esempi è contenuto nel prologo delle cosiddette Leggi o Codice di Hammu-rapi (Hammurabi): l'esaltazione e promozione di Marduk nel consesso divino porta – e si riflette – nell'elezione di Hammu-rapi quale sovrano incaricato di stabilire pace e giustizia tra gli uomini. Il processo di esaltazione del dio di Babilonia, Marduk, si realizza tramite il sovrano della città, realizzatore del volere divino.

¹⁷ Per l'analisi dettagliata della terminologia sumerica relativa ai sogni vd. §3.1.

l'Eninnu, il cui *me* è grandissimo,
 ma per Gudea il suo significato era *distante*
 e *il presagio oscuro*¹⁸.
 (*Gudea Cil. A I 17-23 = 17-23*)

Gudea non comprende la visione che ha ricevuto. Decide per questo di recarsi alla città di Niĝin, sede del tempio Sirara della dea Nanše. Sarà lei a interpretare il sogno per Gudea. Dea della laguna, patrona di uccelli e pesci che in quel luogo si radunano e proliferano sotto la sua protezione, Nanše è anche la sorella del dio Ninĝirsu ed è inoltre preposta alla divinazione¹⁹. Il sovrano dunque si imbarca e naviga lungo il «Canale che va a Niĝin» (i₇-niĝin₆^{ki}-du).

(Gudea) salì sulla sua barca *magur*
 e alla sua città, a Niĝin lungo il «Canale che va a Niĝin» diresse la barca
 e sul fiume con gioia fendeva le onde.
 Giunse al Baĝara, il tempio che si estende sul fiume.
 (*Gudea Cil. A II 4-7 = 33-36*)

A metà strada Gudea si ferma a Lagaš presso il Baĝara, l'antico tempio di Ninĝirsu. Fa le offerte e celebra i riti, dopodiché si avvicina alla dea Ĝatumdu e chiede la benedizione per la prosecuzione del suo viaggio. Va notato che Gudea appronta la sua camera da letto presso la dea, forse per eseguire un rito incubatorio, sebbene questo non venga esplicitamente menzionato nel testo.

L'*ensi* pose il suo letto vicino a Ĝatumdu
 e presentò l'offerta di pane e versò acqua fresca.
 Andò dalla santa Ĝatumdu
 e si mise a pregare:
 [...]
 (*Gudea Cil. A II 24-27 = 53-56*)

¹⁸ Il passo è meno chiaro di quanto le traduzioni, fondate più sul senso dell'intero passo che sulla grammatica, lascino intendere; vd. la discussione più sotto, in particolare n. 36.

¹⁹ Vd. più sotto (§2.3) la citazione del passo e la discussione su Nanše e l'interprete dei sogni (*ensi*).

Ricevuta la benedizione di Ġatumdu, Gudea riparte alla volta di Niġin. Attracca al molo e si reca dentro il Sirara, la «casa» della dea Nanše dove chiede che il suo sogno venga interpretato.

2.3 NANŠE E L'INTERPRETE DEI SOGNI (ENSI)

Nel passo in cui Gudea esprime in prima persona l'intenzione di recarsi a Niġin, Nanše è definita la «saggia interprete dei sogni» (ensi ku₃-zu)²⁰.

«Davvero voglio riferirglielo, davvero voglio riferirglielo,
che (Nanše) mi assista (lett. stia) nella sua interpretazione.

Una cosa grandiosa è accaduta, a me, il pastore,
ma ciò che a me è preannunciato dal sogno
il suo significato io non conosco.

Voglio davvero riferire il mio sogno a mia madre,
la mia saggia oniromante (che è) saggia per proprio conto,
Nanše, la sorella (di Ninġirsu), la dea del Sirara,
il suo significato davvero troverà!»

(*Gudea Cil.* A I 24 - II 3 = 24-32)

L'associazione di questa professione con la dea Nanše si ritrova in altri due passi dei *Cilindri di Gudea*, dove la dea è infatti chiamata «l'interprete dei sogni tra/degli dèi», (*Gudea Cil.* A II 17 = 46 // A IV 12 = 99).

L'associazione della dea Nanše con la divinazione e, nello specifico, con l'interpretazione dei sogni è confermata da altri passi letterari. In una composizione *ululumama* al dio della guerra e dell'agricoltura Ninurta nota come *Il canto dei buoi che*

²⁰ Il termine sumerico *ensi* (ensi₁), omofono ma distinto dal termine *ensi* (ensi₂) con cui si indicano i sovrani di Lagaš e i governatori provinciali, indica l'interprete dei sogni. Il sumerico *ensi* corrisponde all'accadico *enšû*, mutuato dal sumerico, e *šā'ilu*, forma nominale della radice *š'l* «domandare, interrogare». Entrambi i termini indicano l'interprete dei sogni, ma più diffuso è *šā'ilu*, in particolare nella sua forma femminile *šā'iltu* a indicare l'interpretazione dei sogni quale una pratica mantica tipicamente femminile. Questa idea è confermata non solo dal passo qui discusso, dove la prerogativa dell'oniromanzia è di una dea, Nanše, ma anche da altri elementi; vd. sotto (§4.2) e n. 43. Per l'associazione dell'interprete dei sogni con il tempio e la sua attività quotidiana vd. n. 23.

arano, il bovaro si reca nel tempio di Nanše per ricevere un sogno. Si stende a dormire e gli appare una visione in cui un giovane bue parla²¹.

Più rilevante per la discussione sui sogni di Gudea è una lunga composizione (250 linee) dedicata alla dea (*Nanše A*)²². Si tratta di un testo complicato, con riferimenti storici che si intrecciano a sezioni inniche, ma è interessante per la relazione tra Nanše e l'oniromanzia e per un riferimento a Gudea che non è mai stato commentato nella discussione dei testi di questo sovrano. Nell'inno a Nanše, dopo un'esaltazione di alcune delle prerogative della dea, si fa precisa menzione di Gudea. Si dice infatti che è stata Nanše a intronizzare Ur-Nanše e successivamente Gudea (*Nanše A* 35-38). Le ragioni per cui il testo faccia riferimento a Ur-Nanše, primo sovrano noto di Lagaš e fondatore della I dinastia di questa città (ca. XXV sec. a.C.), e poi a Gudea, non sono chiare. Si potrebbe ipotizzare, tenendo conto del discorso storico che segue, che il primo sia menzionato in quanto fondatore del tempio della dea o di qualche altro elemento legato al suo culto e Gudea quale restauratore. La menzione del fondatore del tempio e dell'abbandono dello stesso fino all'arrivo di un sovrano che lo ha restaurato è un motivo ben noto nella letteratura e nelle iscrizioni reali mesopotamiche. Nel prosieguo della composizione, infatti, si verifica un evento anomalo. Terminano infatti le offerte nel tempio e queste sono ristabilite solo grazie a Gudea.

Dopo il riferimento all'intronizzazione di Gudea da parte di Nanše, segue un lungo passo che fa riferimento agli strumenti e alle esecuzioni musicali introdotti da Gudea nel tempio di Nanše (*Nanše A* 36-46). A questo punto si descrivono le celebrazioni nel tempio che cominciano con l'oniromante (ensi) che si reca nella sacrestia e dispone delle coppe *ešde* d'argento per la dea (*Nanše A* 47-48)²³. Seguono le offerte di cibo e acqua per la dea. Secondo Heimpele, editore del testo, sarebbe qui descritta la festa del Capodanno a Niġin. Le celebrazioni della principale festa dell'anno culturale sarebbero guidate dall'oniromante, cosa piuttosto eccezionale, visto che tali compiti sono svolti dal sommo sacerdote.

²¹ Secondo CIVIL 1976, p. 83, il rituale di incubazione serviva a scegliere il bue per l'aratura. Parte di questo canto è inserito in un inno ancora inedito (*Lipit-Ištar F*) legato alle cerimonie agrarie annuali che si svolgevano nel ventesimo giorno del secondo mese del calendario di Nippur, appunto chiamato «mese *del mettere in ordine* i buoi» (CIVIL 1976, pp. 84-85).

²² HEIMPELE 1981.

²³ Per l'associazione delle coppe *ešda/e* e dell'oniromante, così come di quest'ultimo con il cuoco del tempio (engiz) menzionato di seguito nel testo (*Nanše A* 49), si confronti il passo della *Lamentazione per Sumer e Ur*, dove, nel santuario devastato dai nemici «Il cuoco, l'interprete dei sogni e il guardasigilli non rendono più perfetta la coppa d'oro *ešda*» (*Lamentazione per Sumer e Ur* 445).

Dovremmo dunque desumere che l'oniromante (ensi) avesse un ruolo preminente e non fosse solo una delle tante figure del personale templare di Nanše.

Va osservato, tuttavia, che in nessun punto della composizione è menzionata la celebrazione del Capodanno (a₂-ki-ti) e che se un riferimento vi è a tale celebrazione è indiretto e ipotetico. In questa sede, avanzerei un'altra possibile interpretazione che, sebbene ipotetica, non mi pare meno plausibile della precedente né con quest'ultima in aperto contrasto. La composizione è stata creata sotto il regno di Gudea o uno dei suoi successori. Gudea ne è il protagonista umano. Ur-Nanše è menzionato, ma brevemente e unicamente per creare il presupposto per l'eccezionalità di Gudea. È quest'ultimo infatti a introdurre gli strumenti musicali nel tempio della dea e a provvedere alle offerte quando queste vengono meno. I riferimenti centrali a Gudea, da una parte, e a Nanše e all'oniromante, dall'altra, pongono la questione se – a prescindere che si tratti di celebrazioni del nuovo anno o meno – l'apporto di Gudea al tempio di Nanše non sia da ricollegare a un evento ben più specifico del suo programma politico, ovvero al suo viaggio a Niĝin per l'interpretazione del sogno. Sappiamo, infatti, da una serie di iscrizioni di fondazioni trovate in differenti siti dell'antica Mesopotamia che Gudea restaurò il tempio di Nanše e ne rifece anche il muro di recinzione²⁴.

2.4 DESCRIZIONE DEL PRIMO SOGNO E SUA INTERPRETAZIONE

Nel Sirara Gudea descrive a Nanše il sogno che ha avuto. In esso compaiono tre personaggi cui si aggiungono due scene con animali. La dea risponde ripetendo le parti del sogno e spiegando ogni singola figura e immagine che Gudea ha visto.

Il primo personaggio che appare a Gudea è un uomo dalle fattezze divine. La parte inferiore del corpo è come la piena; è dotato di ali e due leoni sono accucciati ai suoi fianchi. L'essere parla direttamente a Gudea e gli dà le istruzioni per costruire la sua casa, ma Gudea non sa chi sia quest'uomo, né capisce il significato del suo discorso.

Sorge poi una luce all'orizzonte e appare un altro personaggio. È una donna con spighe nei capelli e uno stilo d'argento nella mano. Consulta una tavoletta con incise le stelle del

²⁴ NADALI ET AL. 2016.

cielo che ha appoggiata sulle ginocchia. Il terzo personaggio è un uomo dall'aria guerriera con in mano una tavoletta di lapislazzuli con la pianta di una casa tracciata sopra. Pone davanti a Gudea gli oggetti simbolo del lavoro: la cesta e la forma per i mattoni. Seguono due scene le quali terminano il sogno. Gudea prima ha visto un pioppo con degli uccellini cinguettanti e poi un giovane asino che grattava il suolo con gli zoccoli.

La dea dà l'interpretazione del sogno rivelando che il primo personaggio, la figura enorme, è un dio ed è proprio il signore di Gudea, Ningîrsu, che sta dando le istruzioni per la costruzione del suo tempio²⁵.

Fig. 4



La luce all'orizzonte è il dio personale di Gudea, Ninġišzida, che viene in suo aiuto per la costruzione del tempio. Il secondo personaggio, la donna con le spighe nei capelli (fig. 5-6), lo stilo e la tavoletta con le stelle è la dea Nisaba, dea dei cereali, del computo e della scrittura. È colei che conosce il corso delle stelle e sta annunciando a Gudea il sorgere della stella che indicherà l'inizio propizio dei lavori per il tempio²⁶.

²⁵ Le ali, la piena e i leoni che accompagnano l'essere nella visione di Gudea sono tutti elementi associati al dio della tempesta Ningîrsu. L'essere simbolo del dio è Anzu (fig. 4), in cui sono riassunti i tre elementi visti in sogno da Gudea. Aquila con testa leonina, Anzu rappresenta la tempesta: il suo corpo gigante in volo oscura il cielo come le nuvole cariche di pioggia e il suo ruggito è il tuono. Anzu mostra elementi comuni con l'«uccello del tuono» della mitologia nordamericana ed è, inoltre, usuale trovare impiegato proprio il termine *thunderbird* per Anzu nelle traduzioni di studiosi americani.

²⁶ Per la dea Nisaba vd. in generale MICHALOWSKI 2001 e, per la sua relazione con scrittura e stelle, VERDERAME 2003. WU 1989 ha proposto di interpretare la descrizione di Nisaba nel sogno come un indovinello legato agli elementi che compongono l'ideogramma del nome della dea (spiga e stilo); cfr. fig. 5 e 6. Per la relazione tra corpi celesti e computo del tempo vd. VERDERAME 2017.

Fig. 5



Fig. 6



Il terzo personaggio, il guerriero con la pianta tracciata su una tavoletta e che pone davanti a Gudea il cesto e la forma dei mattoni è Nindub(a)²⁷. Il dio mostra la pianta di come dovrà essere il tempio e preannuncia il rituale per la fabbricazione e la scelta del mattone del destino, ovvero il primo mattone della fondazione.

²⁷ Il nome del dio potrebbe significare «signore della tavoletta», ma altre interpretazioni sono state proposte; vd. in generale CAVIGNEAUX - KREBERNIK 2001. Divinità poco documentata e nota, Nindub(a) appare associato alla dea Nanše e più oltre nei *Cilindri di Gudea* è definito «sacerdote *išib* capo di Eridu» (*Gudea Cil.* B IV 4 = 889). In una statua di Gudea (Statua B) il sovrano è rappresentato seduto e una tavoletta con la pianta dell'Eninnu poggia sulle sue ginocchia (fig. 7). Sulla tavoletta sono distinguibili anche una bacchetta graduata e un oggetto appuntito, generalmente interpretato come uno stilo. La forma e dimensione di quest'ultimo, tuttavia, non sono quelli di uno stilo ed è più probabile trattarsi di un oggetto di altro tipo, forse una sorta di punteruolo o picchetto con cui tracciare sul suolo la pianta dell'edificio. Per una rassegna di piante di edifici su tavolette e uno studio sulla progettazione architettonica in Mesopotamia vd. DOLCE 2000.

Fig. 7



Infine, gli uccelli cinguettanti indicano che Gudea non si fermerà né di giorno né di notte prima di aver terminato il suo lavoro, mentre il giovane asino che gratta il suolo è lo stesso Gudea che scava il terreno per le fondazioni del tempio.

All' *ensi* sua madre, Nanše, rispose:

«Mio pastore, il tuo sogno io voglio spiegare.

L'uomo enorme come il cielo, enorme come la terra, per il capo un dio, dai fianchi di Anzu, la parte inferiore la piena, alla cui destra e sinistra stavano accucciati leoni, è mio fratello, Ningîrsu. È davvero lui! Ti ordina di costruire il santuario dell'Eninnu.

La luce che appare all'orizzonte è il tuo dio, Ningîšzida, come una luce/sole sorge all'orizzonte.

La giovane il cui capo ... spighe, che tiene uno stilo di argento raffinato nella sua mano e una tavoletta con le favorevoli stelle del cielo che consulta, è mia sorella, Nisaba. È davvero lei!

La santa stella per (iniziare) la costruzione del tempio ti sta annunciando.

Il secondo (uomo), il guerriero, il braccio piegato, tiene una tavoletta di lapislazzuli in mano, è Nindub e traccia la pianta del tempio.

Davanti a te sta il sacro paniere (da lavoro) e la sacra forma per i mattoni è sistemata e il mattone del destino è posto per te nella forma.

(*Gudea Cil.* A V 11-VI 8 = 124-146)

Dopo l'interpretazione del sogno, Nanše dice a Gudea di tornare a Ġirsu, aprire i suoi magazzini e iniziare a preparare i materiali e i lavori per costruire il tempio. Le offerte per Ningîrsu e la preparazione dei simboli della sua regalità (il carro, le armi divine e gli

strumenti musicali) faranno sì che il dio riveli i suoi propositi e i dettagli della costruzione del tempio.

2.5 IL SECONDO SOGNO DI GUDEA

Gudea esegue le istruzioni date da Nanše e successivamente procede alle offerte e alle preghiere per Ningîrsu affinché il dio renda più chiaro il suo volere. Ningîrsu dunque si avvicina al capo di Gudea e mentre è addormentato, toccandolo, gli si presenta in sogno.

Per una seconda volta (Gudea) si mise a dormire, si mise a dormire e stette (Ningîrsu?) presso il capo e subito lo toccò.

«Tu che lo costruirai, tu che lo costruirai,

o *ensi*, tu che costruirai per me il mio tempio,

o Gudea, voglio darti il presagio per la costruzione del mio tempio,

la pura stella del cielo voglio annunciarti (per l'inizio) dei miei riti.

[...]

(*Gudea Cil. A IX 5-10 = 226-231*)

Ningîrsu inizia riprendendo il presagio relativo alla stella che annuncerà l'inizio dei rituali per la costruzione. Dopo un lungo discorso, Ningîrsu annuncia che darà a Gudea abbondanza e protezione durante i lavori. La luce sarà assicurata di giorno così come di notte sì da poter procedere senza interruzioni. Pietre e legname giungeranno a Lagaš dai paesi stranieri per completare l'opera. Ningîrsu finisce il suo discorso annunciando: «Quel giorno io toccherò il tuo braccio col fuoco e tu conoscerai il mio presagio²⁸» (*Gudea Cil. A XII 10-11 = 313-314*), dopodiché Gudea si risveglia, terrorizzato.

Il sovrano obbedisce al volere del suo signore. Le indicazioni del dio sono ora chiare, ma prima di procedere, viene eseguito un esame delle viscere, una pratica comune in Mesopotamia, impiegata per confermare altri presagi.

Gudea si alzò – aveva dormito,
era spaventato – era stato il sogno.

²⁸ Si ripete qui il motivo del dio che tocca (tag), menzionato nella premessa del secondo sogno, e trasmette un messaggio.

Alle istruzioni che gli aveva dato Ningîrsu
chinò il capo.

Fece un extispicio su di un capro bianco,
esaminò il capro e il suo presagio era buono.

A Gudea il volere (lett. interno) di Ningîrsu
apparve (chiaro) come il giorno.

(*Gudea Cil. A XII 12-19 = 315-322*)

Iniziano i rituali. Il tempo e le pratiche quotidiane sono sospese. Ingiustizia e impurità, così come criminali e indegni sono banditi dal perimetro urbano. L'armonia è stabilita nel paese. L'argilla e la forma per i mattoni sono preparati così come è tracciata l'area su cui sorgerà il tempio. Una leva è imposta nel paese affinché vi sia la manodopera necessaria alla costruzione e decorazione del tempio. Fluiscono «spontaneamente» pietre e legname dai paesi stranieri per celebrare la gloria di Ningîrsu, mentre lo stesso dio assiste Gudea durante i lavori: il sonno non scende sul sovrano. Il perimetro del tempio è misurato e tracciato sul terreno e il rituale è eseguito per la scelta e la posa del primo mattone.

2.6 IL TERZO SOGNO DI GUDEA

Gudea procede senza esitazioni. Le istruzioni di Ningîrsu sono ora chiare e durante le varie fasi preparatorie tutti i presagi sono osservati. In particolare, dopo un esame delle viscere e un'altra pratica mantica mediante cereali, Gudea si addormenta per la terza volta per ottenere una visione. Nel sogno il tempio appare già completato. Gudea si risveglia felice.

Esaminò il capro e il suo presagio era buono.

Mise orzo nel ... e la sua apparenza era regolare.

Gudea si mise a dormire *presso la testa* (per avere un sogno?)

e mentre dormiva gli apparve una visione:

il tempio (già) costruito del suo signore

– l'Eninnu che separa cielo e terra –

vide (lett. fu nel suo occhio)

e ciò lo rese felice.

(*Gudea Cil. A XX 5-12 = 543-550*)

Questo terzo e ultimo sogno marca la fine della fase preparatoria e l'inizio dei veri e propri lavori al tempio. Una volta terminato e decorato, il tempio è consacrato e Ningirsu, ovvero la sua statua, entra e prende possesso dell'abitazione.

3. ANALISI DEI SOGNI DI GUDEA

3.1 LA TERMINOLOGIA ONIRICA

Nell'ampia categoria dei segni o presagi (*ĝiškim*) la lingua sumerica distingue due termini per indicare quelli ricevuti in visione o sogno, *ma-mu* (*ma-mu₍₂₎*) e *maš-ĝi* (*maš₍₂₎-ĝi₍₆₎*). Se l'etimologia del primo è oscura, quella del secondo è, invece, chiara. *Maš-ĝi* è composto dai termini «nero; notte» (*ĝi₍₆₎*) e «capro» (*maš₍₂₎*); quest'ultimo, in relazione con l'originaria pratica di analisi delle interiora degli animali, ha assunto anche il significato di extispicio (*maš₍₂₎ pa₃* «eleggere, scegliere mediante extispicio») e, più in generale, «presagio», per cui *maš-ĝi* ha il significato di «presagio notturno». I due termini *ma-mu* e *maš-ĝi* sono sinonimi. Si trovano spesso usati alternativamente nello stesso passo, come nel testo dei *Cilindri di Gudea*, e corrispondono entrambi all'accadico *šuttu* «sogno».

Mancano nella tradizione sumerica testi divinatori di qualsiasi tipo, mentre, per quelli rituali, abbiamo un unico caso che si riferisce a un sogno²⁹. Tuttavia, le fonti letterarie ci offrono un'omogenea terminologia relativa ai presagi legati ai sogni. La persona si «corica» (*nu₂*) per «dormire» (*u₃-sa₂*) e può ricevere un sogno ominoso oppure si corica appositamente per ricevere un sogno (incubazione)³⁰. A prescindere che si tratti di sogni spontanei o provocati, il sogno è «posto» (*ĝar*) da una divinità, che «mostra» o «fa vedere» (*igi du₈*) alla persona e, occasionalmente, «parla» (*du₁₁*). In alcuni casi è detto che il dio «si avvicina» (*te*) al «corpo» (*su*) del dormiente o «sta» (*gub*) presso il suo «capo» (*saĝ*). Il dio può anche «toccare» (*tag*) il dormiente e trasmettergli un presagio³¹. Al suo «risveglio» (lett. «alzarsi»; *zi*), la persona deve rivolgersi a un esperto, a colui o colei che «conosce» (*zu*) il

²⁹ PETERSON 2009 ha recentemente pubblicato uno scongiuro seguito da rituale contro un «sogno cattivo», cfr. n. 46. Un riferimento al sogno (*maš₂-ĝi₆*) è contenuto nello scongiuro inedito pubblicato in copia da VAN DIJK ET AL. 1985, nr. 63.

³⁰ Si veda il passo di *Lugalbanda nella caverna*, «il re si coricò non per dormire ma per ricevere un sogno», discusso più sotto (§4.3).

³¹ Cfr. n. 28.

«significato» (ša₃), ovvero il presagio, «portato» (de₆) dai sogni. È l'oniromante (ensi) che «interpreta» (lett. «scioglie»; bur₂) il sogno o ne «trova» (pa₃) il «significato» (ša₃). Il sogno può essere «positivo» (sag₉) o «negativo» (hul)³² o annunciare qualcosa di più complesso come nel caso di Gudea.

A fianco degli dèi dei sogni Zangara, Za/iqīqu, Sisig e al sogno divinizzato Mamu³³, troviamo altri dèi che possono inviare, causare o apparire in sogno. Si può trattare di divinità vincolate al mondo della divinazione e dei rituali, come Enki, dio delle acque dolci e degli scongiuri, o il giudice divino, Utu³⁴, dio del sole e della giustizia, e, nella tradizione accadica, anche della divinazione oltreché divinità invocata nelle contro-fatture a punire i malvagi. Può anche trattarsi di divinità che appaiono in occasioni specifiche, come nel caso del dio Ninĝirsu nei *Cilindri di Gudea* o della dea Inanna che preannuncia a Sargon la morte di Ur-Zababa e la sua ascesa al potere (*Sargon e Ur-Zababa*).

I sogni descritti nei *Cilindri di Gudea* riflettono la prassi e i termini su esposti. Nel primo sogno Gudea «vede» (igi du₈) Ninĝirsu in un «presagio notturno» (maš-ĝi₆): il dio gli «parla» (du₁₁) e gli «fa vedere» (igi ĝar) l'Eninnu. Le parole di Ninĝirsu non sono riportate e forse non sono comprese da Gudea³⁵. Gudea è, infatti, smarrito: il «significato» (ša₃) del sogno è confuso e il presagio (inim) oscuro. Sebbene altre letture di quest'ultimo passo siano possibili³⁶, esso è stato generalmente inteso in relazione al successivo proposito di Gudea di recarsi dalla dea Nanše per far interpretare il sogno. In questo passo troviamo un parallelo a quanto precede, ritornando i termini *maš-ĝi* e *inim*. Gudea dice di non «conoscere» (zu) il «significato» (ša₃) di ciò che il «presagio notturno» (maš-ĝi₆) preannuncia (lett. «porta»; de₆). La dea dovrà dunque assisterlo (lett. «stare»; gub) in questo presagio (inim) e «trovare» (pa₃)

³² Cfr. n. 29.

³³ Cfr. n. 3.

³⁴ Per la relazione del dio sole e delle divinità dei sogni vd. n. 3.

³⁵ Vd. sotto (§3.3). Si noti che questa visione non coincide con il sogno poi descritto da Gudea a Nanše.

³⁶ Per esempio «(Gudea) il suo animo era *distante* ed era stanco per/nella parola/presagio» (*Gudea Cil.* A I 22-23 = 22-23). Il segno per *inim* ha anche il valore ideografico per «bocca» (ka), mentre il senso generale di ša₃ «interno, interiora» può valere anche per animo per cui una traduzione possibile è anche «aveva l'animo distante e la bocca stanca», descrivendo, quindi, la confusione che segue la visione. Tuttavia, la ripresa dei termini nel successivo passo in relazione all'interpretazione del presagio rende questa seconda lettura meno probabile. Per gli aspetti semantici e sensoriali dell'atto orale in sumerico vd. VERDERAME 2020. Il termine *inim* copre l'ampio spettro semantico dell'atto verbale «parola, ordine, etc.» e ha anche il significato di «questione, affare». Quest'ultimo senso è normalmente inteso nella traduzione di *inim* nei passi dei *Cilindri di Gudea*, per cui in luogo di «il presagio era oscuro» si può trovare solitamente «la questione era oscura». Tuttavia, nel testo dei *Cilindri di Gudea* il termine *inim* sembra indicare anche il presagio, cfr. n. 39.

il «significato» (ša₃) del sogno³⁷. Dopo che Gudea ha descritto il sogno, Nanše gli dice che vuole spiegare ovvero interpretare (lett. «sciogliere»; bur₂) il «sogno» (ma-mu).

Al principio del passo contenente il secondo sogno, si dice che Gudea si «corica» (nu₂) una seconda volta, indicando che si tratta di incubazione e sottintendendo forse che questo sia il caso anche nel primo sogno. Ninĝirsu «sta» (gub) presso il capo di Gudea e lo «tocca» (tag)³⁸. Il dio parla e, in questo caso, il suo discorso è riportato. Si tratta di una lunga sezione di ottantasei linee in cui Ninĝirsu parla in prima persona. Il discorso del dio termina con l'annuncio di un nuovo «segno» (ĝiškim), questa volta celeste, ovvero l'apparizione della stella che indicherà l'inizio dei rituali. Gudea si «risveglia» (zi) dal suo «sonno» (u₃-sa) «spaventato» (luh) a causa del «sogno» (ma-mu). Dopo aver esaminato le viscere di un capro, il senso del presagio ovvero il «volere» (ša₃) di Ninĝirsu «appare» (e₃) chiaro come il giorno. Per il terzo sogno, dopo l'extispicio e un'altra pratica mantica oscura, Gudea si «corica» (nu₂) e gli «appare» (e₃) una visione (inim)³⁹, in cui vede (lett. «gli [Ninĝirsu?] fa stare nell'occhio»; igi ĝal₂) l'Eninnu completato e ne gioisce.

3.2 IL CONTESTO POLITICO E IL MESSAGGIO

La prima considerazione da fare riguarda il contesto e il messaggio politico in cui si inseriscono i tre sogni di Gudea. Essi fanno infatti parte del progetto celebrativo culminante con la costruzione del tempio del dio poliade Ninĝirsu. Lungi dall'essere la narrazione di un'esperienza personale e genuina, i sogni sono parte di un messaggio politico veicolato dalla costruzione del tempio e dalla sua narrazione testuale e iconografica. È il regno di Gudea a essere celebrato nella costruzione del tempio e nell'apparato celebrativo rappresentato da mattoni e chiodi di fondazione, statue iscritte, ecc. Il viaggio da Ĝirsu a Niĝin che Gudea compie per farsi interpretare il primo sogno è parte del messaggio politico. Lagaš, come abbiamo detto, è composta da tre centri principali: la capitale Lagaš, il centro religioso di Ĝirsu e la città di Niĝin dove si trova il tempio della dea Nanše. Lagaš è a metà strada, a una distanza di circa 10 km dagli altri due centri. Nel suo viaggio da Ĝirsu a Niĝin,

³⁷ Si confronti il passo parallelo de *Il sogno di Dumuzi*, dove il protagonista, dopo aver ricevuto il sogno che annuncia la sua morte, chiede che sia chiamata la sorella Ğeštinanna perché lo interpreti essendo lei «la saggia donna che conosce (zu) il significato (ša₃) dei sogni (ma-mu₂)» (*Il sogno di Dumuzi* 24).

³⁸ Cfr. n. 28.

³⁹ Il termine *inim* letteralmente significa «parola», vd. sopra e n. 36, ma qui è chiaramente riferito al sogno che fa Gudea.

Gudea passa e si ferma nel Bagara di Lagaš, l'antico tempio del dio Ninĝirsu. Il suo viaggio dunque collega ideologicamente i tre centri e i loro templi tutti legati dal canale principale della regione, il «Canale che va a Niĝin». Ciò ribadisce l'idea di unità nel piano di esaltazione del dio Ninĝirsu e del suo nuovo tempio che sorgerà a Ĝirsu per opera di Gudea.

Fig. 8



Centrale nella monarchia mesopotamica è il concetto di elezione divina, piuttosto che l'ereditarietà dell'istituto regale. Gudea, il cui nome «chiamato, invocato» si inserisce chiaramente in questa prospettiva, è stato scelto dal dio poliade Ninĝirsu. Gudea dà prova di essere l'eletto realizzando il desiderio del dio e dimostrando una relazione diretta con il divino, come mostra l'uso di termini familiari adottati, per esempio, nei confronti della dea Nanše, chiamata «madre» (ama)⁴⁰ e parlando direttamente con lei del suo primo sogno.

3.3 EVOLUZIONE DEI TRE SOGNI

Le tre visioni di Gudea sono parte di questa prospettiva. Sul totale di 1363 linee che compongono il testo complessivo dei *Cilindri di Gudea*, un terzo è dedicato alla fase preparatoria che inizia e termina con una visione onirica. I tre sogni di Gudea scandiscono la comprensione del disegno divino da parte del sovrano, ma costituiscono anche

⁴⁰ L'uso del termine «sorella» (nin₉) più che a una relazione con Gudea, si riferirebbe alla relazione della dea con Ninĝirsu.

un'evoluzione di diversi elementi, tra i quali una costante, volontaria, crescente e diretta relazione del sovrano con il divino.

Nel primo sogno è il dio stesso che si palesa a Gudea perché porti avanti il progetto di costruzione del suo tempio. Il primo sogno dunque non sarebbe provocato (il dio appare a Gudea e trasmette il suo volere)⁴¹, mentre il secondo e terzo sono provocati e giungono a seguito di un rituale di incubazione. Nei tre sogni vi è anche un'evoluzione nella chiarezza del messaggio che suggerisce la progressione di Gudea verso una più intima e diretta relazione con il divino. Nel primo sogno, il dio parla a Gudea e gli mostra il piano dell'Eninnu. Contrariamente al successivo sogno in cui Ningîrsu parla in prima persona a Gudea, nel primo sogno si dice che il dio parla, ma non ne sono riportate le parole, quasi a intendere un'incapacità o impossibilità di comunicazione e/o comprensione in questo primo contatto, come suggerisce anche l'effetto avuto su Gudea. La visione è, infatti, incomprensibile per Gudea che ricorre all'interpretazione da parte di un'esperta oniromante, per quanto divina, ovvero la dea Nanše. Il secondo sogno è chiaro. Il dio parla direttamente e lungamente, ma Gudea procede a un esame delle viscere per avere conferma della sua interpretazione. Infine, il terzo sogno non ha neppure bisogno di conferma, poiché il tempio appare a Gudea già completato.

Un'ulteriore evoluzione che accompagna i tre sogni riguarda il ricorso alla divinazione e le emozioni di Gudea. Il primo sogno risulta oscuro per Gudea che ne è turbato. Nel secondo sogno, Gudea si risveglia turbato, ma, dopo l'extispicio, il senso del presagio è chiaro. Nel terzo sogno, infine, il presagio è chiaro fin dal principio e il passo si conclude con «Questo rese felice (Gudea)» (*Gudea Cil.* A XX 12 = 550). Per quanto riguarda la divinazione, il primo sogno, provocato o meno, è oscuro e si ricorre a un'oniromante. Nel secondo un extispicio è eseguito dopo il sogno per chiarirne l'interpretazione. Nel terzo, prima del sogno Gudea esegue un extispicio e un'altra forma mantica, forse per assicurarsi un presagio (sogno) fasto.

Questa evoluzione procede parallelamente ai preparativi di costruzione e alla soddisfazione e confidenza del dio Ningîrsu verso l'operato di Gudea (vd. Tabella 1). Dunque, l'approvazione e l'assistenza all'opera non solo di Ningîrsu, ma ora di tutti gli dèi, confermano l'elezione di Gudea quale prescelto.

⁴¹ Sulla possibilità che anche il primo sia un sogno incubatorio vd. quanto detto nel paragrafo precedente.

Tabella 1 Evoluzione dei sogni di Gudea

	1 sogno	2 sogno	3 sogno
Modalità	spontaneo?	incubazione	incubazione
Contenuto del sogno	discorso di Ninĝirsu (non riportato) / tre figure divine e due visioni allegoriche	lungo discorso di Ninĝirsu (riportato) e annuncio nuovo segno (stella)	visione dell'Eninnu completato
Risultato	presagio oscuro	presagio chiaro	presagio chiaro
Interpretazione	ricorso a oniromante	verifica tramite extispicio	nessuna verifica
Emozioni	confuso	turbato	felice
Divinazione	ricorso a oniromante	extispicio dopo	extispicio e altra pratica mantica prima

4. I SOGNI DI GUDEA E L'ONIROMANZIA IN MESOPOTAMIA

4.1 ELEMENTI LETTERARI: UN CONFRONTO CON I SOGNI DI GILGAMESĖ

Passando ora agli aspetti specifici della descrizione dei sogni, notiamo alcuni elementi comuni che si ritrovano nella tradizione letteraria⁴². Prendo tra i vari esempi quello forse più noto, ovvero i diversi sogni descritti nell'*Epopea di Gilgameš*, la composizione che narra le gesta del re di Uruk, Gilgameš, dal suo incontro con l'uomo selvatico Enkidu alla spedizione alla Foresta dei Cedri fino alla morte di Enkidu e la ricerca dell'immortalità da parte di Gilgameš che lo porterà a incontrare l'eroe del diluvio ai confini del mondo. Molti punti cruciali della narrazione sono marcati da sogni:

- la comparsa di Enkidu nella vita di Gilgameš è preannunciata da due sogni il cui significato è rivelato a Gilgameš dalla madre, la dea Ninsun;
- durante il viaggio alla Foresta dei Cedri, ogni notte Gilgameš si addormenta e ha un sogno che, al risveglio, riferisce a Enkidu che lo interpreta;
- Enkidu, malato, vede in sogno la propria morte.

⁴² Va qui tenuto conto di un aspetto centrale, ben sintetizzato dalla conclusione di Anita Seppilli nel suo studio su linguaggio e magia (SEPPILLI 1971), in un lungo capitolo intitolato *Linguaggio e parola; sogno e visione*, e proprio in margine a un'analisi dei sogni di Gilgameš, per cui, «il sogno non è da intendersi ... come episodio di natura letteraria; anche se è già presentato come tale, esso è pur sempre uscito da una matrice originariamente religiosa» (SEPPILLI 1971, p. 62).

Nella seguente discussione mi limiterò a commentare i primi due sogni ricevuti da Gilgameš prima di incontrare Enkidu. Nel primo sogno Gilgameš vede nel cielo stellato una roccia cadere davanti a sé e, nonostante gli sforzi, non riesce a muoverla. La gente di Uruk si accalca attorno alla roccia e lo stesso Gilgameš l'accarezza e abbraccia come se fosse una moglie; sua madre, la dea Ninsun, eleva la roccia allo stesso status di Gilgameš. Risvegliatosi Gilgameš descrive alla madre la sua visione e questa gli rivela che la roccia altro non è che Enkidu, l'inamovibilità indica la sua forza, l'affetto che Gilgameš gli rivolge preannuncia la loro futura amicizia. Nel secondo sogno, in luogo della roccia Gilgameš vede un'ascia comparire al centro di Uruk, mentre il resto del sogno è del tutto identico al primo così come l'interpretazione che ne dà la dea Ninsun.

I sogni di Gilgameš mostrano diversi elementi in comune con quello di Gudea. Nel sogno di Gudea, troviamo, in particolare due elementi caratteristici della tradizione letteraria, ovvero esseri extra-umani rappresentati come figure gigantesche e terrificanti assieme all'immagine del dio che sta presso il capo del dormiente.

4.2 DONNE E ALTERITÀ

Sia nel sogno di Gudea che in quelli di Gilgameš sopra descritti l'interprete è una dea. Il ricorso alla dea Nanše è parte del messaggio politico promosso da Gudea, mentre per quanto riguarda Gilgameš, caso unico di essere generato da un umano e una divinità nell'intera tradizione mesopotamica, è la sua stessa madre, la dea Ninsun. Vale la pena di ricordare anche il caso de *Il sogno di Dumuzi*, dove l'interprete della visione del dio è sua sorella, la dea Ĝeštinanna, definita «la saggia donna che conosce il significato dei sogni» (*Il sogno di Dumuzi* 24).

In ambito mesopotamico, i sogni ricadono nelle competenze di due differenti operatori culturali: persone come gli estatici che hanno un contatto diretto con il divino e in forma specialistica lo interrogano in vari modi, tra cui l'incubazione, e coloro che interpretano i sogni degli altri. Questi ultimi sono spesso donne⁴³ come lo sono anche coloro che interpretano i sogni nelle fonti letterarie. Va rammentato anche che a Mari le lettere contenenti sogni sono inviate specificamente da donne. Quindi non sorprende che, come Gilgameš si fa interpretare il sogno su Enkidu da sua madre Ninsun, così anche Gudea

⁴³ Cfr. n. 20. L'unico *ensi* delle fonti documentarie sumeriche di cui si registri il nome è una donna, Ninsalla; PETTINATO - WAETZOLDT 1985, nr. 256.

ricorra alla dea Nanše che chiama eccezionalmente «madre». Questo passo sembrerebbe confutare l'affermazione iniziale circa la separazione e incomunicabilità diretta tra mondo umano e mondo divino, ma il ricorrere a un interprete divino in luogo di uno umano da parte di Gudea ne sottolinea ancora di più il rapporto diretto con la divinità e rafforza il suo programma politico.

Nell'*Epoepa di Gilgameš*, nei rituali di incubazione compiuti dal protagonista durante il viaggio alla Foresta dei Cedri è Enkidu a preparare la Casa di Ziqiqu, dio dei sogni, e a interpretare le visioni di Gilgameš⁴⁴. Enkidu opera a tutti gli effetti come oniromanente. Apparentemente questo caso sembra confutare quanto finora detto sul legame tra femminile e sogno. Va, tuttavia, ricordato che Enkidu è un uomo-selvaggio. Precipitato dagli dèi nella steppa, egli vive come un animale fino al momento della sua civilizzazione e, nonostante quest'ultima, rimane sempre un essere che ha un rapporto diretto con il selvatico e l'alterità. Conosce la Foresta dei Cedri, percepisce la presenza del suo custode Huwawa e da quest'ultimo è riconosciuto. Il racconto sumerico *Gilgameš e Huwawa* contiene un episodio, forse descritto in una delle lacune al principio della Tavola V dell'*Epoepa di Gilgameš*, in cui Enkidu è l'unico a risvegliarsi dal sonno in cui è caduta l'intera compagnia addentratasi nella foresta. La figura di Enkidu nell'*Epoepa di Gilgameš* è delineata attraverso i vari aspetti in cui è declinata l'alterità tra cui spicca l'elemento femminile⁴⁵. Selvaggio e animalesco, «plasmato» dagli dèi ma mortale, non generato e non generante, Enkidu assume su di sé diversi tratti femminili. Interpreta i sogni di Gilgameš come precedentemente aveva fatto la di lui madre Ninsun ed è amato da Gilgameš «come se fosse una moglie». Si aggiunga che, prima della sua civilizzazione, Enkidu è descritto con tratti femminili che si aggiungono a quelli animali. Un passo è particolarmente rilevante. Oltre a essere coperto di pelo, Enkidu e Gilgameš hanno i capelli fluenti. Quelli di Gilgameš sono paragonati alle spighe (*Epoepa di Gilgameš* I 60), ma quelli di Enkidu «sono raccolti in trecce come quelli delle donne» (*Epoepa di Gilgameš* I 105).

⁴⁴ Il passo è citato più sotto.

⁴⁵ Ho trattato della relazione tra sfera femminile e alterità nella tradizione sumerica e accadica in vari contributi; rimando qui al più recente (VERDERAME 2021) dove si possono trovare riferimenti alle mie precedenti pubblicazioni e ai lavori di altri studiosi sull'argomento.

4.3 INCUBAZIONE

I riferimenti all'incubazione in Mesopotamia sono diversi, ma le fonti che ne descrivono le procedure rituali sono poche⁴⁶. Lo stesso si può dire per le evidenze archeologiche. Eccezionale, ma isolata, è la presenza di ambienti forse dedicati all'incubazione nel tempio della dea Ninisina a Isin. Nelle fonti letterarie sumeriche l'incubazione avviene nel tempio⁴⁷ ed è favorita dall'uso di bevande alcoliche (birra) e altre sostanze⁴⁸, come indica il passo di *Lugalbanda nella caverna*, dove il protagonista costretto dalla malattia in una grotta esegue un rito incubatorio come se fosse nel tempio.

Per mezzo di un barile di Ninkasi (= birra)

Lugalbanda fu preso dal sonno.

Ilinusš, la pura erba della montagna, stese per fare un giaciglio,

stese una veste *zulumhi* e pose (un telo di) lino bianco.

Non essendovi spazio per le abluzioni, *si adattò* a quello spazio.

Il re (Lugalbanda) si coricò a dormire non per riposare ma per ricevere un sogno.

Sogno non si volta alla porta, non si volta allo stipite,

al falso parla falsamente, al giusto parla giustamente,

può rendere un uomo felicissimo e far cantare un altro,

è la cassetta chiusa delle tavolette,

è la bella *camera da letto* di Ninlil,

il consigliere di Inanna,

l'abbondanza dell'umanità, la voce di colui che non è vivo.

Zangara, il dio dei sogni,

lui stesso mugghiò a Lugalbanda come un toro.

(*Lugalbanda nella caverna* 335-349)

⁴⁶ In un recente articolo PETERSON 2009 ha discusso un rituale apotropaico contro un cattivo sogno. Il tamarisco compare come protagonista della procedura, sia nello scongiuro che nella parte rituale. Quest'ultima tuttavia si limita a descrivere il ricorso a lustrazioni. Per un altro possibile scongiuro legato ai sogni vd. n. 29.

⁴⁷ Oltre ai passi dei *Cilindri di Gudea* si veda anche il riferimento nella composizione *Il canto dei buoi che arano* discusso più sopra (§2.3).

⁴⁸ Numerose sono le pubblicazioni dedicate alla produzione e consumo di birra nell'antica Mesopotamia. Per una raccolta di studi di diversi autori sull'argomento si rimanda agli atti del convegno *Drinking in ancient societies* svoltosi a Venezia nel 1990 ed editi da MILANO 1994. Le scarse evidenze relative all'uso di sostanze intossicanti in Mesopotamia sono state raccolte e analizzate da BIGGS 1991.

A un altro periodo e tradizione si riferisce il rito incubatorio che si svolge per cinque volte durante la spedizione alla Foresta dei Cedri descritta nella Tavola IV dell'*Epoepa di Gilgameš*, opera in lingua accadica la cui composizione risale probabilmente alla seconda metà del secondo millennio a.C. Qui Enkidu è l'operatore cultuale che appronta la «casa di Ziqiqu», dio dei sogni, per far sognare Gilgameš e successivamente ne interpreta la visione ricevuta.

Enkidu fece per lui la Casa di Ziqiqu
 fissò all'entrata una porta (per tenere fuori) la tempesta,
 lo fece stendere all'interno del perimetro che aveva tracciato
 e come una rete si stese davanti all'entrata.
 Gilgameš appoggiò il mento sulle ginocchia
 e il sonno, che fluisce sugli uomini, cadde su di lui.
 Nella veglia mediana (o: a metà della notte) si interruppe il suo sonno.
 (Gilgameš) si alzò e disse al suo amico:
 «Amico mio, se tu non mi hai chiamato, allora perché sono desto?
 Se tu non mi hai toccato, allora perché sono scosso?
 Se un dio non è passato qui vicino, perché la mia carne è paralizzata?
 Amico mio ho avuto un sogno ...».
 (*Epoepa di Gilgameš* IV 10-21 //)

Nonostante la differenza tra l'incubazione eseguita nel tempio o in un luogo aperto, in entrambi i casi si fa menzione di una struttura, il tempio in Gudea o la «casa di Ziqiqu», delimitata da un perimetro tracciato dall'operatore cultuale. L'incubazione avviene dunque in un'area marcata e consacrata all'interno della quale il sognatore si isola dal mondo profano per entrare in contatto con la sfera divina.

5. CONCLUSIONI

La narrazione dei tre sogni di Gudea offre un'importante testimonianza sulle pratiche divinatorie legate ai sogni e all'uso dei presagi nella costruzione di un discorso politico-teologico.

Il racconto dei tre sogni di Gudea si inserisce coerentemente nella tradizione del sogno dell'antica Mesopotamia e, allo stesso tempo, ne costituisce un'evidenza primaria. In tal senso, possiamo dare una descrizione dell'esperienza onirica partendo dai *Cilindri di*

Gudea che, tuttavia, può essere considerata esemplare dell'intera tradizione cuneiforme. I termini impiegati nell'esperienza onirica insistono sul vedere. Il sogno si vede o è «fatto vedere» dalla divinità. Dal punto di vista sensoriale, dunque, il sogno è un'esperienza prevalentemente visiva, cui si può aggiungere l'esperienza uditiva. Il dio o un'altra figura che appare nel sogno può parlare direttamente al dormiente. Il significato del sogno deve essere interpretato da un operatore cultuale, un esperto dei sogni, che nelle fonti sumeriche è spesso associato alla sfera femminile. Dai passi commentati emerge, infatti, chiara l'associazione tra sogno e alterità, di cui l'elemento femminile costituisce un tratto costante e discriminante nella tradizione mesopotamica. Fondamentale è anche l'interconnessione e la relazione delle diverse pratiche mantiche. Nei *Cilindri di Gudea*, la stella che segnerà il momento dell'inizio dei lavori e il ricorso all'extispicio confermano la preminenza dell'osservazione celeste e dell'analisi delle viscere degli animali sacrificali quali principali tecniche mantiche, l'una per determinare un momento, l'altra per confermare o meno un'interpretazione. Questa prevalenza e interconnessione durerà per tutta la tradizione cuneiforme.

Sebbene si inquadrino pienamente nella tradizione delle esperienze oniromantiche, il racconto dei tre sogni di Gudea, tuttavia, va ben oltre. Gudea, il «chiamato», rappresentante in terra del dio Ningîrsu, conferma di essere l'eletto, colui che realizzerà in terra il volere divino mediante un programma celebrativo che ha nella costruzione del santuario la sua consacrazione. Pur inserendosi nella tradizione oniromantica, i tre sogni narrati nei *Cilindri* fanno parte del più ampio discorso politico e teologico proposto dal sovrano attraverso diverse opere e un apparato celebrativo di cui sono conservate abbondanti testimonianze archeologiche, iconografiche ed epigrafiche. Se la costruzione del tempio è l'aspetto più concreto e pubblico del programma celebrativo, la narrazione nei *Cilindri* con il volere divino e l'elezione di Gudea quale suo esecutore ne sono la necessaria premessa. Lo sviluppo narrativo dei sogni mostra (e costruisce) l'evoluzione e finale consacrazione di Gudea quale eletto di Ningîrsu. Si tratta di un'evoluzione che abbraccia diversi aspetti e livelli. È una progressione spaziale: nel suo viaggio a Niġin per l'interpretazione del primo sogno Gudea tocca i principali centri politici e religiosi del paese; ma è, soprattutto, una progressione di Gudea verso il divino. Gudea matura un rapporto diretto e reciproco con la sfera divina: parla direttamente e riceve risposte dalla dea Nanše, mentre il dio Ningîrsu gli parla in sogno. I sogni stessi si fanno sempre più chiari per Gudea: il primo sogno è oscuro e ha bisogno dell'interpretazione di un esperto; nel secondo il dio gli parla direttamente spiegando il suo volere per cui non vi è più bisogno di un'interprete dei sogni; nel terzo,

infine, il messaggio del sogno è ridotto alla visione del tempio completato, chiara e senza mediazione. In questa progressione assistiamo a un avanzamento del contatto e della comprensione del divino da parte di Gudea. Questo dimostra come, in una tradizione monarchica in cui l'elezione divina prevale sul diritto ereditario, i presagi contribuiscono a quel processo e programma di esaltazione della figura del sovrano quale mediatore e rappresentante della divinità presso gli uomini.

Lorenzo Verderame

Sapienza Università di Roma

e-mail: lorenzo.verderame@uniroma1.it

BIBLIOGRAFIA

AAVV 1966: AAVV, *Il sogno e le civiltà umane*, Bari 1966.

AVERBECK 1997: R. E. Averbeck, *Ritual Formula, Textual Frame, and Thematic Echo in the Cylinders of Gudea*, in G. D. Young et al. (eds.), *Crossing Boundaries and Linking Horizons. Studies in Honor of Michael C. Astour on His 80th Birthday*, Bethesda 1997, pp. 37-93.

BIGGS 1991: R. D. Biggs, *Ergotism and Other Mycotoxicoses in Ancient Mesopotamia?*, in «Aula Orientalis» 9 (1991), pp. 15-21.

BOTTÉRO 1974: J. Bottéro, *Symptômes, signes, écritures*, in *Divination et Rationalité*, Paris 1974, pp. 70-197.

BUTLER 1998: S. A. L. Butler, *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*, *Alter Orient und Altes Testament* 258, Münster 1998.

CASTELLINO 1977: G. R. Castellino, *Testi sumerici e accadici*, Torino 1977.

CAVIGNEAUX - KREBERNIK (2001): A. Cavigneaux, M. Krebernik, *Nin-duba*, in D. O. Edzard (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie*, 9/7-8, Berlin - New York 2001, pp. 339-340.

CIVIL 1976: M. Civil, *The Song of the Plowing Oxen*, in B. Eichler et al. (eds.), *Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in honor of Samuel Noah Kramer*, *Alter Orient und Altes Testament* 25, Kevelaer - Neukirchen-Vluyn 1976, pp. 83-95 tavv. V-VI.

DOLCE 2000: R. Dolce, *Some Architectural Drawings on Clay Tablets: Examples of Planning Activity or Sketches?*, in P. Matthiae et al. (eds.), *Proceedings of the International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, Rome, May 18th-23rd 1998. Vol. I*, Roma 2000, pp. 365-396.

- DOSSIN 1967: G. Dossin, *La correspondance féminine*, Archives royales de Mari 10, Paris 1967.
- DURAND 1988: J.-M. Durand, *Archives épistolaires de Mari I/1*, Archives royales de Mari 26, Paris 1988.
- DURAND 2000: J.-M. Durand, *Documents épistolaires du palais de Mari, III*, Paris 2000.
- EDZARD 1997: D. O. Edzard, *Gudea and His Dynasty*, The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 3/1, Toronto 1997.
- FALKENSTEIN 1966: A. Falkenstein, *Die Inschriften Gudeas von Lagaš, I. Einleitung*, Analecta Orientalia 30/I, Roma 1966.
- GLASSNER 2019: J.-J. Glassner, *Le devin historien en Mésopotamie*, Ancient Magic and Divination 16, Leiden - Boston 2019.
- HEIMPEL 1981: W. Heimpel, *The Nanshe Hymn*, in «Journal of Cuneiform Studies» 33 (1981), pp. 65-139.
- MAUL 2005: S. M. Maul, *Omina und Orakel*, in D. O. Edzard, M. P. Streck (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie, 10/1-2*, Berlin - New York 2003, pp. 45-88.
- MICHALOWSKI 2001: P. Michalowski, *Nisaba. A. Philologisch*, in D. O. Edzard (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie, 9/7-8*, Berlin - New York 2001, pp. 575-579.
- MILANO 1994: L. Milano (ed.), *Drinking in Ancient Societies: History and Culture of Drinks in the Ancient Near East*, Padova 1994.
- MOUTON 2014: A. Mouton, *Interprétation des rêves et traités oniromantiques au Proche-Orient ancien*, in C. Chandezon, J. Bouchet (éds.), *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze études*, Paris 2014, pp. 373-392.
- NADALI ET AL. 2016: D. Nadali, A. Polcaro, L. Verderame, *New Inscriptions of Gudea from Tell Surghul/Nigin, Iraq*, in «Zeitschrift für Assyriologie» 106/1 (2016), pp. 16-21.
- NADALI - POLCARO 2020: D. Nadali, A. Polcaro (eds.), *The Italian Archaeological Excavations at Tell Zurghul, Ancient Nigin, Iraq. Final Report of the Seasons 2015-2017*, Quaderni di Vicino Oriente XVI, Roma 2020.
- NOEGEL 2007: S. Noegel, *Nocturnal Ciphers: The Allusive Language of Dreams in the Ancient Near East*, American Oriental Series 89, New Haven 2007.
- OPPENHEIM 1956: A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, Transactions of the American Philosophical Society 46/3, Philadelphia 1956.
- OPPENHEIM 1966: A. L. Oppenheim, *Sogni profetici nell'antico Vicino Oriente*, in AAVV, *Il sogno e le civiltà umane*, Bari 1966, pp. 63-75.

PETERSON 2009: J. Peterson, *An Old Babylonian Incantation Collective with Incantations Involving a Counter-Measure Against Oath-Breaking and the Alteration of a Dream of the King*, in «Journal of Ancient Near Eastern Religions» 9/2 (2009), pp. 125-141.

PETTINATO 1998: G. Pettinato, *La scrittura celeste. La nascita dell'astrologia in Mesopotamia*, Milano 1998.

PETTINATO - WAETZOLDT 1985: G. Pettinato, H. Waetzoldt, *Tempelurkunden aus Telloh. Testi, I/1*, Studi per il vocabolario sumerico I/1, Roma 1985.

ROCHBERG 2016: F. Rochberg, *Before Nature: Cuneiform Knowledge and the History of Science*, Chicago - London 2016.

RÖMER 2010: W. H. P. Römer, *Die Zylinderinschriften von Gudea*, Alter Orient und Altes Testament 376, Münster 2010.

SAPORETTI 1996: C. Saporetti, *Come sognavano gli antichi*, Milano 1996.

SEPPILLI 1971: A. Seppilli, *Poesia e magia*, Torino 1971².

SUTER 2000: C. Suter, *Gudea's Temple Building: The Representation of an Early Mesopotamian Ruler in Text and Image*, Cuneiform Monographs 17, Groningen 2000.

VAN DE MIEROOP 2016: M. Van De Mieroop, *Philosophy Before the Greeks: The Pursuit of Truth in Ancient Babylonia*, Chicago - London 2016.

VAN DIJK ET AL. 1985: J. van Dijk, A. Goetze, M. I. Hussey, *Early Mesopotamian Incantations and Rituals*, Yale Oriental Series 11, New Haven - London 1985.

VERDERAME 2003: L. Verderame, *Riferimenti astrali nella mitologia sumero-accadica*, in S. Colafrancesco, G. Giobbi (eds.), *Cosmology Through Time. Ancient and Modern Cosmologies in the Mediterranean Area Conference Proceedings*, Milano 2003, pp. 25-32.

VERDERAME 2016: L. Verderame, *Letterature dell'antica Mesopotamia*, Firenze - Milano 2016.

VERDERAME 2017: L. Verderame, *The Moon and the Power of Time Reckoning in Ancient Mesopotamia*, in J. Ben-Dov, L. Doering (eds.), *The Construction of Time in Antiquity*, Cambridge 2017, pp. 124-141.

VERDERAME 2019: L. Verderame, *Clothing, Body, and Identity in First-Millennium Assyrian Rituals*, in S. Gaspa, M. Vigo (eds.), *Textiles in Ritual and Cultic Practices in the Ancient Near East from the Third to the First Millennium BC*, Münster 2019, pp. 177-188.

VERDERAME 2020: L. Verderame, *Noisy City, Silent Steppe, Tweeting Marsh. Soundscapes in Sumerian Literature*, in D. Nadali, F. Pinnock (eds.), *Sensing the Past: Detecting the Use of the Five Senses in Ancient Near Eastern Contexts*, Wiesbaden 2020, pp. 85-99.

VERDERAME 2021: L. Verderame, *Engendered Cosmic Regions in Ancient Mesopotamian Mythologies*, in Proceedings of the Third Workshop on Gender, Methodology and the Ancient Near East (GeMANE 3), Münster 2021 (in stampa).

WU 1989: Y. Wu, *A Riddle in the Dream in Gudea Cylinder A*, in «Nouvelles Assyriologiques Breves et Utilitaires» 1989/3, pp. 46-47 nr. 67.

ZGOLL 2006: A. Zgoll, *Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien. Traumtheorie und Traumpraxis im 3. - 1. Jt. v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens*, Alter Orient und Altes Testament 333, Münster 2006.

ZGOLL 2014: A. Zgoll, *Traum, Traumgottheiten. A. In Mesopotamien*, in M. Streck (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie*, 14/1-2, Berlin - Boston 2014, pp. 114-118.

DIDASCALIE DELLE FIGURE

Fig. 1 Mappa dell'area di Lagaš (da R. de Maaijer, *Land Tenure in Ur III Lagaš*, in B. Haring, R. de Maaijer (eds.), *Landless and Hungry? Access to Land in Early and Traditional Societies*, Leiden 1998, p. 64).

Fig. 2a-2 b Chiodo e mattone di fondazione con iscrizione di Gudea (BM 19528 e BM 114397, The British Museum, Londra).

Fig. 3 I Cilindri di Gudea (MNB 1511 e MNB 1512, Museo del Louvre, Parigi).

Fig. 4 Placca di Dudu, grande sacerdotessa (saĝa) di Niĝirsu (ca. XXV sec. a.C.); nel riquadro superiore è visibile l'aquila leontocefala Anzu i cui artigli poggiano su due leoni (AO 2354, Museo del Louvre, Parigi).

Fig. 5 Frammento di vaso in clorite con iscrizione del re (ensi) di Lagaš, Enmetena (ca. XXV sec. a.C.) e raffigurazione a rilievo di una dea assisa in trono con spighe sulla corona cornuta e un ramo di datteri in mano (VA 7248, Vorderasiatisches Museum, Berlino).

Fig. 6 Sigillo paleo-accadico (ca. XXIV sec. a.C.) dello scriba Ili-Eštar; nella parte destra, una dea con tavoletta e stilo nella mano sinistra e spighe sulle spalle da identificare, secondo WU 1989, con la dea Nisaba (BM 129479, The British Museum, Londra).

Fig. 7 Dettaglio della statua B di Gudea con la tavoletta su cui è tracciata la pianta del tempio; sulla destra si distingue un oggetto appuntito usato per tracciare la pianta e, in alto, una bacchetta graduata (AO 2, Museo del Louvre, Parigi).

Fig. 8 Le tappe del viaggio di Gudea (mappa tratta da R. de Maaijer, *Land Tenure in Ur III Lagaš*, in B. Haring, R. de Maaijer (eds.), *Landless and Hungry? Access to Land in Early and Traditional Societies*, Leiden 1998, p. 64).