



UNIVERSITÀ  
DI PAVIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

CORSO DI LAUREA IN ANTICHITÀ CLASSICHE E ORIENTALI

**LA TRADIZIONE DELLA REGALITÀ ACCADICA  
NEI TESTI DELLA MESOPOTAMIA SETTENTRIONALE  
E DELL'ANATOLIA**

RELATORE

Prof. Mauro Giorgieri

CORRELATRICE

Prof.ssa Maria Grazia Masetti-Rouault

Tesi di Laurea di

Lucrezia Manganelli

Matricola n. 526959

Anno accademico 2023/2024

# Indice

Introduzione .....	1
Capitolo 1. La dinastia accadica tra mito e storia .....	4
1.1 Una premessa: la problematica delle fonti .....	5
1.1.1 L'inadeguatezza delle fonti primarie .....	5
1.1.2 Le iscrizioni tra storia e ideologia .....	7
1.1.3 La letterarietà e difficile classificazione delle iscrizioni e dei testi legendari .....	12
1.1.4 Le intrinseche problematiche delle fonti secondarie .....	20
1.1.5 Tra leggenda, mito ed epica .....	25
1.2 Le origini della dinastia accadica .....	29
1.2.1 La <i>Lista Reale Sumerica</i> .....	29
1.2.2 La nascita e l'ascesa al trono: le origini leggendarie di Sargon .....	32
1.3 Il controllo di Sargon sulla Mesopotamia .....	36
1.3.1 Il "tempo" nelle iscrizioni: la titolatura come segno delle diverse fasi .	36
1.3.2 Il "tempo" nei testi: le datazioni .....	40
1.3.3 La prima fase: le conquiste meridionali .....	42
1.3.4 La seconda fase: le grandi <i>res gestae</i> sargoniche .....	44
1.3.5 La terza fase: contro l'Elam .....	47
1.4 I "Sargonidi" di Akkad .....	50
1.4.1 I figli di Sargon: la fine dell'età "pre-sargonica" .....	50
1.4.2 Naram-Sîn "eroico": <i>La grande rivolta</i> e Naram-Sîn "empio": <i>La leggenda                 cutheana</i> e <i>La maledizione di Akkad</i> .....	51
1.5 Le novità dell'impero accadico .....	63
1.5.1 Il "primo" "impero" del mondo .....	63
1.5.2 Le polarità tra nord e sud, nucleo e periferia, novità e continuità .....	68
1.5.3 La dialettica sumero-semitica tra etnia e religione .....	71
1.5.4 L'ideologia regale accadica .....	74
1.6 Confronto e analisi narratologica di iscrizioni e testi paradigmatici accadici .....	78
Capitolo 2. Nascita e persistenza dell'influenza accadica nel Nord mesopotamico .	84
2.1 Il cambiamento del paradigma regale dalla caduta di Akkad all'età amorrea .....	84
2.2 I sovrani amorrei di Mari dagli <i>šakkanakku</i> a Yahdun-Lim .....	90
2.2.1 Il rituale <i>kispum</i> .....	96
2.3 I "Sargonidi" tra Assur ed Ešnunna: l'ideologia tra indipendenza ed espansione .....	104

2.3.1	La sottotrama dell'ideologia accadica nella costruzione delle autonomie cittadine .....	104
2.3.2	L'espansione e la ripresa esplicita dell'ideologia accadica .....	108
2.4	L'esperienza paleoassira in Cappadocia .....	115
2.4.1	<i>La leggenda anatolica di Sargon</i> : analisi e confronto con le iscrizioni.	119
2.5	L'età di Samsi-Addu: il mito dell'espansione per l'espansione .....	126
2.6	Persistenza dei motivi accadici nell'impero neo-assiro .....	135
2.6.1	L'influenza culturale: l'estremizzazione dell'ideologia universale .....	136
2.6.2	L'esistenza di un'influenza testuale: i casi de <i>La geografia di Sargon</i> e <i>La leggenda della nascita di Sargon</i> .....	149
Capitolo 3. Il modello mesopotamico nel mondo ittita .....		161
3.1	L'influenza testuale della cultura mesopotamica in ambito anatolico .	161
3.1.1	Le <i>res gestae</i> accadiche a confronto: i diversi “re della battaglia” nei testi di Sargon e Naram-Sîn .....	161
3.1.2	La versione ittita di <i>Sargon re della battaglia</i> .....	170
3.1.3	Il problema della datazione della versione ittita: la legittimazione dei regnanti ittiti .....	178
3.1.4	Il canale di influenza scritta .....	185
3.2	Cenni di tradizione orale: il rituale <i>šarrena</i> .....	188
3.3	Sargon come modello di legittimazione per Ḫattušili I e i re ittiti .....	193
3.3.1	Il motivo del primato: l'attraversamento dell'Eufrate .....	201
3.3.2	Il motivo dell'eroismo: la similitudine del leone .....	207
3.3.3	Il motivo della divinizzazione in vita .....	210
3.3.4	Gli intermediari del modello sargonico .....	212
Conclusioni .....		216
Abbreviazioni .....		218
Bibliografia .....		221

## Introduzione

La riscoperta dell'epopea in accadico negli ultimi due secoli ha suscitato un fascino innegabile: l'epopea babilonese di Gilgameš ne rappresenta l'esemplare più noto e largamente diffuso. Tuttavia, tra le numerose opere epiche riportate alla luce, si trova un *corpus* consistente di testi meno conosciuti al di fuori della ristretta cerchia degli orientalisti, che ha come oggetto i protagonisti di una leggendaria "età eroica" mesopotamica.<sup>1</sup> Quest'età ha rappresentato per oltre due millenni e mezzo — l'intera durata della cultura cuneiforme — un passato remoto e mitico per il Vicino Oriente, fungendo da corrispettivo mesopotamico dell'età dell'oro della tradizione greca. Riconoscere l'importanza del periodo paleo-accadico per la coscienza storica e l'identità culturale delle epoche successive rappresenta quindi un passo cruciale verso una comprensione più olistica della mentalità e cultura mesopotamica nel suo complesso.

Particolarmente paradigmatici sono i testi che, a partire dall'età paleo-babilonese, narrano delle imprese di eroi leggendari quali i grandi re Sargon e Naram-Sîn di Akkad. Questi testi, caratterizzati da un'impressionante quantità di riscritture e adattamenti, sono stati elaborati in una grande varietà di lingue: abbiamo varie versioni su tavolette in accadico, sumerico e ittita. La loro diffusione testimonia il fascino esercitato da queste figure attraverso le epoche e le culture del Vicino Oriente antico.

La figura del re Sargon venne riscoperta in età moderna nel 1870 quando emerse il testo poi chiamato *Leggenda della nascita di Sargon*, che lo vedeva protagonista di un testo storicamente inattendibile: questo presentava il motivo narrativo dell'esposizione<sup>2</sup> e della sua leggendaria ascesa al trono, inizialmente presentandolo come un personaggio mitologico; solo in seguito, con il rapido e progressivo incremento delle conoscenze sul Vicino Oriente nei decenni successivi, l'ampia gamma di fonti di varia natura e scopo – non solo testi leggendari ma iscrizioni regali, profezie, cronache, testi rituali – confermò lo statuto di questi re quali figure storicamente esistite.

---

<sup>1</sup> Johnson 1982.

<sup>2</sup> Lewis 1980.

Evidentemente, la grandiosità delle imprese di Sargon e Naram-Sîn, fondatori del primo “impero” della storia,<sup>3</sup> ha trasformato questi personaggi storici in figure del folclore e poi della letteratura mitica, la cui memoria si è diffusa in centri nevralgici del Vicino Oriente, come ci testimoniano i testi leggendari da Ninive, Aššur, Mari e Hattuša. In particolare, tali racconti hanno trovato un terreno fertile nel contesto della Mesopotamia settentrionale durante il periodo amorreo, come dimostrato dall’ideologia di Samsi-Addu, che riprende la titolatura dei re accadici e colloca questi ultimi all’interno di un testo rituale *kispum* di Mari per le offerte ai defunti quali re a cui rendere onori.<sup>4</sup> Esempi di questa tradizione derivano inoltre dall’Anatolia di epoca paleo-assira, come testimonia invece il ritrovamento della cosiddetta *Leggenda anatolica di Sargon* nella colonia di Kaneš e precisamente nel livello II, contemporaneo all’esistenza di re paleo-assiri omonimi di Sargon e Naram-Sîn di Akkad, e di epoca ittita, come mostra invece la presenza di riferimenti espliciti a Sargon negli *Annali* di Ḫattusili I e nel rituale medio-ittita *šarrena*.<sup>5</sup> Tutti questi contesti hanno riportato versioni tra loro differenti dei testi leggendari sui re di Akkad; la presenza di tali narrazioni e riferimenti ai re di Akkad in località così distanti tra loro non è solo sintomo della diffusione di tali leggende, ma anche dell’uso attivo e consapevole di tali tradizioni da parte dei poteri politici. Differenti civiltà hanno consapevolmente ripreso e riadattato i motivi condivisi e le leggende ai loro contesti specifici per legittimare la loro autorità regale.

Se le leggende sui re accadici, nate secoli dopo la loro epoca, non possono essere considerate fonti storiche affidabili,<sup>6</sup> tuttavia esse rivelano gli intenti ideologici e politici del periodo in cui furono composte. Sulla scia del filone di studi inaugurato da Liverani,<sup>7</sup> che sposta l’attenzione dall’analisi dell’attendibilità storica al valore culturale e propagandistico dei testi, queste narrazioni possono essere interpretate come manifestazioni del sistema sociale e politico che le ha prodotte. Negli ultimi decenni, si è cercato di emancipare questo approccio narrativo dal rigoroso metodo strutturalista, considerando anche la loro possibile origine orale e il contesto

---

<sup>3</sup> Liverani 1993a; Foster 2016.

<sup>4</sup> Birot 1980.

<sup>5</sup> Van de Mieroop 2000; Bachvarova 2016.

<sup>6</sup> Güterbock 1934.

<sup>7</sup> Liverani 1973.

performativo,<sup>8</sup> considerando quindi una pluralità di canali e contesti non considerati dallo *stream of tradition*.<sup>9</sup>

Tenendo conto della consapevolezza critica riguardo agli approcci metodologici, alle complessità intrinseche dei testi e della loro natura, in questo studio intendo analizzare le modalità e i meccanismi attraverso cui i re accadici sono stati trasformati in figure mitologiche nella tradizione successiva al regno accadico, nonché le ragioni del loro duraturo fascino attraverso i millenni.

---

<sup>8</sup> Haul 2009.

<sup>9</sup> Oppenheim 1964.

## Capitolo 1. La dinastia accadica tra mito e storia

L'obiettivo di questa ricerca è di analizzare i testi relativi ai re di Akkad, focalizzandosi in particolare sulla loro influenza a livello di tradizione testuale. Le imprese soprattutto di Sargon e del nipote Naram-Sîn alimentarono l'immaginazione delle generazioni successive per tutta la durata della cultura cuneiforme, fino al I millennio a.C: gli scribi continuarono a copiare iscrizioni sulle loro imprese; presagi storici riportano i loro nomi; soprattutto, questi re furono protagonisti di una varietà di "leggende" storico-mitiche.

Sargon è ricordato come l'eroico fondatore di quello che è considerato il primo impero della storia. Il suo regno divenne leggendario e, già pochi secoli dopo, Sargon e Naram-Sîn – i cui fallimenti hanno fatto da contraltare ai successi del primo – diventarono i paradigmi del buono e cattivo regnante: eroico guerriero da una parte, empio despota dall'altra. È questa la principale immagine dei re accadici che viene consacrata e affidata alla posteriorità: re di una storia "mitica", a capo di un regno spesso ricordato già in antichità come paradigma dell'ascesa, apogeo e crollo di un "impero", principio di una linea teleologica di trasmissione del potere imperiale.

Premessa essenziale di questa analisi è la consapevolezza della sostanziale carenza di dati – molte delle informazioni disponibili derivano infatti da fonti posteriori – e del fatto che le poche informazioni disponibili siano state, più o meno consciamente, influenzate ideologicamente nel corso del tempo. Gli studiosi, dunque, devono guardare a queste fonti con una consapevolezza critica, ben sapendo che l'interpretazione storica è stata, e rimane, sempre influenzata dalle domande e dalle metodologie contemporanee. Vittima di uno sguardo già direzionato, la lettura di testi tanto antichi, e in particolare di testi tra i primi riscoperti, è stata ulteriormente complicata dall'approccio "orientalista" che ha caratterizzato la riscoperta delle culture mesopotamiche, che ha aggravato il divario tra Oriente e Occidente esistente sin dalla scoperta delle culture mesopotamiche, e che solo di recente sta iniziando a essere compreso appieno.

Lo studio presente vuole indagare queste immagini della regalità accadica potenzialmente anacronistiche o modificate, analizzando i contributi delle varie civiltà vicino-orientali alla loro costruzione, in un continuo confronto tra l'ideologia del passato e le distorsioni ideologiche introdotte dalla riscoperta moderna.

Per questo, l'indagine si propone di adottare una prospettiva narratologica, seguendo la scia di studi introdotta da Mario Liverani. Quest'approccio richiede di considerare le complessità intrinseche nell'analisi dei testi "storico-mitici", plasmati in un preciso *milieu* culturale e pertanto difficilmente analizzabili per quanto riguarda la categoria della verosimiglianza. Lo scopo non è, infatti, discernere la costruzione a noi giunta dei re accadici dal nucleo di verità storica; si ritiene invece fondamentale indagare le modalità di composizione e le finalità dei testi, specialmente a livello intertestuale laddove manchino informazioni esterne e dati storiografici certi.

## **1.1 Una premessa: la problematica delle fonti**

### **1.1.1 L'inadeguatezza delle fonti primarie**

Nell'analisi delle fonti ad oggi disponibili allo studio della dinastia accadica, lo studioso non può che risentire un certo senso di inadeguatezza, dovuta in particolare a due fattori. In generale, le fonti disponibili per l'epoca accadica sono scarse e diseguali sia da un punto di vista cronologico che geografico, soprattutto per la prima fase del regno.

In primo luogo, le fonti a noi pervenute sui re della dinastia accadica sono principalmente le iscrizioni regali redatte dai regnanti stessi, ma soprattutto le iscrizioni dei primi tre re della dinastia, Sargon e i suoi figli Rimuš e Maništusu, ci restituiscono un passato nebuloso e quasi mitico.<sup>10</sup> Questo perché non possediamo che una piccolissima percentuale delle iscrizioni regali accadiche, e ancora minore è il numero delle iscrizioni originali coeve, essendoci pervenute soprattutto in copie di epoca paleo-babilonese realizzate nel contesto di esercitazioni scolastiche per futuri scribi, come le copie di iscrizioni incise su statue e altri oggetti votivi dedicati dai re

---

<sup>10</sup> Frayne 1993.



accadici nell'Ekur di Nippur, dove rimasero esposte per un millennio. Lo studioso è quindi necessariamente posto di fronte al problema di interpretare le ben più numerose fonti indirette e postume, inevitabilmente costretto all'analisi di fonti non contemporanee, e quindi selezionate e modificate già in antichità.

In secondo luogo, le varie tipologie di fonti derivano da siti della bassa Mesopotamia come Nippur e Umma; siti a est della valle del fiume Diyālā come Ešnunna (Tell Asmar) e Tutub (Khafaja); sull'alto Khabur siriano a Nord come a Urkeš (Tell Mozan) e Nagar (Tell Brak); in Iraq settentrionale a Nuzi (Yorghana Tepe); in Iran occidentale a Susa. Questi vari archivi amministrativi ci donano un totale di 5000 tavolette – numero ancora in crescita grazie alle recenti pubblicazioni – disperse su tutto il territorio mesopotamico in senso lato.<sup>11</sup>

Questa grande dispersione, tanto maggiore rispetto alla ben più limitata documentazione testuale delle epoche precedenti, è rivelatrice dell'estensione delle conquiste accadiche. Tuttavia, questa abbondanza documentaria non compensa la mancanza della fonte principale: la capitale Akkad, non ancora identificata archeologicamente. Alcuni studiosi sostengono che Akkad si trovasse probabilmente sulla riva orientale del Tigri, tra Baghdad e Samarra, qualche chilometro sotto la moderna Baghdad,<sup>12</sup> in una posizione che rifletteva l'interesse duale della dinastia per la dominazione del territorio babilonese e per la presenza nel più ampio Vicino Oriente. Ne deriva che gli studiosi moderni debbano accontentarsi di un punto di vista periferico, inevitabilmente parziale.

La capitale Akkad conterrebbe infatti informazioni preziose, data la sua preminenza in quanto centro dell'impero. Fondata da Sargon – non se ne trova menzione in epoche precedenti – che la ubica in un luogo strategico, in una zona mediana tra Nord e Sud mesopotamico, l'importanza di Akkad negli anni successivi come capitale politica, culturale e religiosa è innegabile. Dal nome della capitale deriva l'aggettivo "accadico", che caratterizza la dinastia creata da Sargon, come la lingua semitica diffusa nel suo impero, base da cui deriveranno i due dialetti assiro e babilonese. Sul

---

<sup>11</sup> Vd. Sommerfeld 2000a, Hosselbach 2005, Schrakamp 2016.

<sup>12</sup> Van De Mieroop 2016; Lafont, Tenu, Joannes, Clancier 2017.

piano religioso, l'importanza della città è testimoniata dal culto della dea Ištar, che ne divenne la figura tutelare.

### **1.1.2 Le iscrizioni tra storia e ideologia**

Nell'antica Mesopotamia non esistevano i cosiddetti “storiografi” – se interpretiamo questi ultimi nell'accezione moderna, di eredità tucididea, del termine.<sup>13</sup> gli antichi mesopotamici avevano però una precisa percezione del loro passato, che ricostruivano al fine di legittimare il presente.<sup>14</sup> A compensare la mancanza di una rivisitazione strutturata e unitaria abbiamo però varie fonti che possiamo considerare di valore per la ricostruzione storica. Secondo Grayson, i testi storici si possono classificare in tre principali categorie: iscrizioni regali, testi cronografici e testi storico-letterari.<sup>15</sup> I documenti di interesse storico per quanto concerne la tradizione sumerica e accadica sono soprattutto iscrizioni regali, editti, trattati; liste regali e cronache sono solite invece essere considerate a parte per il loro carattere “letterario”.

In generale, Grayson divide le iscrizioni in quattro sottocategorie: etichette, iscrizioni dedicatorie, iscrizioni commemorative e, dall'Assiria, lettere agli dei.<sup>16</sup> Tra questi, le iscrizioni commemorative sono particolarmente interessanti poiché, malgrado le variazioni strutturali, mantengono come oggetto principale la celebrazione delle azioni del re, come imprese militari e attività edilizie. Questi testi, a volte scritti sia in sumerico che in accadico, offrono una preziosa testimonianza degli eventi storici, risultando di interesse per vari studiosi sia di storia delle religioni che di geografia storica e storia militare.

È però bene applicare una duplice cautela, ideologica e letteraria, nell'analisi delle iscrizioni regali come fonti storiche, e in particolare di quelle dei re di Akkad. Se da una parte le iscrizioni ci aiutano a carpire informazioni storiche sugli eventi del regno accadico, costituendo una delle prime fonti scritte per la ricostruzione della religione

---

<sup>13</sup> Feldherr, Hardy 2011, pp.1-4; Grayson 1980; Hallo 1998.

<sup>14</sup> Masetti-Rouault 2019.

<sup>15</sup> Grayson 1975.

<sup>16</sup> Lenzi 2019.

e della storia delle civiltà mesopotamiche e permettendoci quindi anche di rivalutare l'attendibilità dei testi leggendari, dall'altra esse stesse presentano caratteri altamente ideologici e, pertanto, "letterari", malgrado siano generalmente considerate dai critici moderni come "un tipo di documento che non appartiene propriamente alla letteratura".<sup>17</sup> La coincidenza tra le informazioni veicolate dalle iscrizioni regali e le domande degli storici ha spesso portato a non considerare la necessità delle prime di giustificare il potere regale, considerandole generalmente come storicamente affidabili, senza metterne in discussione gli elementi di costruzione ideologica, di cui appunto gli espedienti letterari sono strumenti.<sup>18</sup> Ne consegue che, questa coincidenza tra domanda e offerta negli studi storiografici ha portato ad un'assimilazione tra la storia delle iscrizioni regali e la storia evenemenziale stessa, rendendo difficile separare il discorso ideologico dal racconto storico propriamente detto.

Vediamo le particolarità ideologiche delle iscrizioni. Le prime attestazioni delle iscrizioni regali risalgono infatti all'età proto-dinastica, intorno al 2700 a.C.;<sup>19</sup> vengono inizialmente redatte in sumerico e poi in accadico, fino a raggiungere il massimo utilizzo con l'avvento del potere assiro. La scrittura, infatti, nata originariamente come strumento mnemotecnico, nel protodinastico fu presto utilizzata da intellettuali e scribi di corte per costruire e organizzare la rappresentazione del potere regale in iscrizioni, nate e sviluppate in questo periodo, limitandosi inizialmente a combinare il nome del re con la descrizione di donazioni e offerte a divinità, e ampliandosi progressivamente. Abbiamo iscrizioni semplici, con solo il nome, anche dell'epoca accadica, trasmesse in copie successive – le forme dei segni, sebbene un po' arcaizzanti, non imitano quelle tipiche di un monumento in pietra dell'epoca accadica – probabilmente per l'importanza del contenuto.<sup>20</sup> Comunque, la scrittura aveva acquisito un immenso potere: "to actualize and to materialize knowledge as facts, and facts as knowledge", inserendo dati isolati nella *longue durée* degli eventi.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Verderame 2016, p. 57.

<sup>18</sup> Masetti-Rouault 2022.

<sup>19</sup> Frayne 2008.

<sup>20</sup> Van de Mieroop 1999a.

<sup>21</sup> Masetti-Rouault 2019, pp.148-149.

La funzione delle iscrizioni regali si emancipò gradualmente dal semplice mantenimento della memoria: dovendo rispondere all'interesse del pubblico adottò la narrazione, nel senso letterario del termine, quale strumento per catturare e mantenere l'attenzione degli ascoltatori, veicolando e imponendo al contempo l'ideologia regale.<sup>22</sup> Queste iscrizioni ebbero sempre più una chiara aspirazione letteraria: sempre più lunghe ed articolate, piene di dettagli, vennero infatti copiate e studiate e ispirarono nuove composizioni; il caso delle iscrizioni dei re di Akkad, e dei successivi re di Ur, a noi giunte tramite copie di scribi paleo-babilonesi, è paradigmatico. Questo ampliamento era volto a menzionare eventi religiosi con riferimenti talvolta militari, in una sequenza che stabilisce la connessione tra la regalità, la sfera sacra e la dimensione politico-militare.<sup>23</sup> Diventate modello per i testi successivi, con l'emergere, successivamente alla formazione dei primi "stati" mesopotamici, di generi letterari più rappresentativi della religiosità e della mitologia, come inni, testi liturgici e racconti mitologici, si evidenzia come tali narrazioni non abbiano influenzato la storia, bensì il contrario: fu la storia a plasmare la mitologia, in quanto strumento per sottolineare l'equivalenza tra attività divina e iniziative regali. nascono per sottolineare l'equivalenza tra attività divina e iniziative regali: è la storia che influenza la mitologia e non il contrario.<sup>24</sup>

Il costante riferimento, nelle iscrizioni regali, a figure religiose diventa un elemento costitutivo del genere, diventando paradigma e modello per tutte le successive iscrizioni regali nell'antico Vicino Oriente, intrinsecamente legate quindi all'ideologia regale, finalizzata a spiegare come il potere del re fosse giustificato dalla volontà, divina, di organizzare il mondo, e di porre il sovrano a mediatore tra gli dei e la società, necessario per garantire il benessere della comunità e, allo stesso tempo, il mantenimento del *pantheon* divino:<sup>25</sup> la divinità principale della città-stato, il dio poliade, conferiva il mandato al re di governare e garantire la produttività del territorio e della popolazione, in cambio dell'offerta e del culto che il re stesso doveva assicurare agli dei. Queste strategie religiose, che si riscontrano anche nella documentazione

---

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Frayne 1993.

<sup>24</sup> Masetti-Rouault 2019, p.151.

<sup>25</sup> Masetti-Rouault 2022.

archeologica e iconografica, servivano a proclamare l'unicità e la sacralità della regalità, distinta da tutte le altre istituzioni. L'autorità del re non era percepita come una delegazione di potere concessa da un'assemblea o da una comunità, bensì come un'investitura divina, sostenendo l'idea che il potere dei sovrani fosse giustificato e legittimato attraverso una connessione diretta con le divinità.

Si percepisce quindi uno stretto legame tra ideologia e religione, malgrado risulti difficile capirne le modalità precise di interconnessione. La nostra conoscenza della religione nelle società mesopotamiche è fortemente limitata: molto di ciò che sappiamo a livello testuale deriva da congetture basate per la maggior parte su iscrizioni e testi che ci riportano un punto di vista fortemente legato alla corte regale: le fonti disponibili, quasi esclusivamente redatte dall'élite politica e religiosa, riflettono la visione del mondo di coloro che detenevano il potere, e non necessariamente della società nel suo complesso. Ne deriva una visione parziale della religione, in quanto le fonti non ci permettono di comprendere pienamente la religione al di fuori della sfera statale, rendendo le credenze popolari e le pratiche religiose autonome più difficili da cogliere – e malgrado indizi possono emergere dall'analisi dei nomi di persona o di testi rinvenuti in contesti privati, oltre che dai rituali promossi comunque dai re – confermando una equazione tra religione, storia e ideologia regale: “kings alone have the right, as well the duty, to speak up, write and fix their story in history and time”.<sup>26</sup>

Ciò ha limitato le interpretazioni e indagini, concentrandosi principalmente sulle classi dominanti e sulla loro relazione con il sacro, ignorando invece le dinamiche sociali ed economiche che interessavano il resto della popolazione. Ne deriva un'immagine riduttiva e distorta del Vicino Oriente, a lungo studiato da una prospettiva tradizionale che vede la società come plasmata dalle pratiche e credenze religiose, e quindi giudicata attraverso un filtro fortemente influenzato da un confronto implicito con le culture greco-romane e quindi occidentali, dall'opposizione quindi tra religione e razionalità, in cui alle culture classiche democratiche e culturalmente “avanzate” nella politica e filosofia si opponeva la cultura orientale, irrazionale, fortemente “mitologica” e dominata da un pensiero dispotico. Si appiattivano così le complessità

---

<sup>26</sup> Masetti-Rouault 2019, p.152.

di tali civiltà sotto un giudizio inconsciamente negativo che le considerava “primitive”, riducendo tutto a una sovrastruttura religiosa e ignorando altre forze che potrebbero aver giocato un ruolo cruciale nella gestione del potere e della società.<sup>27</sup>

Tuttavia, nonostante l'apparente centralità della religione nelle prime fonti scritte mesopotamiche, come le iscrizioni regali sumere e accadiche, la religione non può essere considerata un elemento strutturale del Vicino Oriente antico: è importante notare come nella riscoperta moderna delle civiltà orientali sia stata posta un'eccessiva enfasi sull'ideologia regale come unico motore della società, rendendolo elemento costitutivo non solo della comunicazione regale, ma anche della società vicino-orientale nel suo complesso.

La religione emerge, piuttosto, come strumento ideologico: un mezzo per legittimare il favore divino del re (*religio instrumentum regni*), profondamente legata all'élite, riflettendo principalmente un sistema di pensiero volto a legittimare il favore divino del re. La religione non è quindi strutturale, ma è uno strumento per far capire il sistema di pensiero cioè il favore divino del re.

Sebbene sia controverso l'utilizzo del termine “propaganda” per parlare della comunicazione regale,<sup>28</sup> data la difficoltà di valutare la diffusione delle narrazioni regali al di fuori delle sfere del potere (e quindi nei contesti urbani, rurali o semi-nomadici), è certo che questi testi miravano a definire e rafforzare l'ideologia delle istituzioni politiche.

Come premessa importante di una qualsiasi analisi di iscrizioni e testi che concernono personaggi regali, è quindi necessario rivalutare l'importanza attribuita alla religione nelle società mesopotamiche, riconoscendo i limiti delle nostre fonti e l'influenza che le ideologie regali hanno avuto sulla trasmissione della storia.

---

<sup>27</sup> Vernant 1962, pp.5-8; Vidal-Naquet 2006; Frahm 2006.

<sup>28</sup> Larsen 1979; Oppenheim 1979; Liverani 1979; Garelli 1982.

### 1.1.3 La letterarietà e difficile classificazione delle iscrizioni e dei testi leggendari

Dall'analisi della stretta relazione tra le iscrizioni e il sapiente uso di strumentalizzazione della religione, vediamo come la letteratura mesopotamica non vada considerata come un esercizio estetico isolato, come un' *art pour l'art* come sarà millenni più tardi la letteratura a partire dall'età ellenistica, ma come un discorso sociale che risponde a precise funzioni.<sup>29</sup> Due aspetti fondamentali delle iscrizioni mesopotamiche sono infatti il materiale e i destinatari.<sup>30</sup> L'assenza di pietra in Mesopotamia limitava le iscrizioni monumentali, che venivano collocate in luoghi simbolici come templi e palazzi a scopo "propagandistico" o in posti remoti per sottolineare il primato di un'impresa. Il dibattito è ancora aperto sulla fruizione di queste iscrizioni e sull'identità dei destinatari delle fonti iconografiche.<sup>31</sup> Le fonti ci inducono infatti a pensare che gli scribi siano pressoché gli unici detentori della conoscenza della scrittura e lettura – fanno eccezione, a vari livelli di alfabetizzazione, i sacerdoti in quanto esperti di divinazione, i mercanti e talvolta i re stessi, categorie che potevano mostrare una competenza ridotta della scrittura in base all'uso pratico a loro riservato –<sup>32</sup> e che il restante pubblico di queste iscrizioni fosse spesso "sordo" nei confronti del messaggio preciso; bisogna però considerare che, sebbene non lo sia il contenuto, la ricezione del messaggio è, nella forma, immediata,<sup>33</sup> inoltre, è probabile che questo venisse mediato a vari livelli – ci rimangono sconosciute le modalità di questo scambio orale – dagli scribi stessi. Talvolta, il pubblico era anche cieco, o meglio "invisibile": iscrizioni in tombe e depositi di fondazione, luoghi remoti e inaccessibili, erano destinate a un pubblico divino (in cambio dell'approvazione degli dei) o ai sovrani futuri (affinché ricordino i nomi dei predecessori), garantendo un valore simbolico alla scrittura.

Come accennato, l'analisi delle iscrizioni regali necessita di cautela per quanto riguarda la loro natura letteraria. La questione di cosa sia definibile "letterario" rimane tuttavia complessa: nessun pensatore del Vicino Oriente antico ci ha lasciato riflessioni

---

<sup>29</sup> Haul 2009, p.2.

<sup>30</sup> Verderame 2016, pp.56-57.

<sup>31</sup> Vd. Bagg 2016, p.67.

<sup>32</sup> Charpin 2008.

<sup>33</sup> Masetti-Rouault 2022; Bagg 2016.

sulle arti poetiche e, da quello che si può intuire dalle fonti pervenuteci, generalmente gli antichi non utilizzavano le stesse categorizzazioni moderne: la definizione di letteratura era basata su un criterio di utilità e quindi necessità di copiatura dei testi. Secondo la distinzione proposta da Hallo e ormai invalsa negli studi critici, i testi mesopotamici vengono generalmente suddivisi in tre categorie, o generi, principali:<sup>34</sup> documenti amministrativi, spesso redatti in unica copia, come contratti, lettere e liste nati per le necessità della vita quotidiana e quindi per noi fondamentali per comprendere l'economia e l'amministrazione; le iscrizioni regali, su stele, lastre o tavolette, che appunto commemorano le imprese dei sovrani fornendo dettagli storici ma enfatizzando i successi e gli elementi propagandistici; e i testi "letterari" o, più propriamente, "di biblioteca", in cui ricadrebbero testi di intrattenimento ma con una funzione di base didascalica, come le narrazioni epico-mitologiche ma anche liste lessicali, trattati mantici, raccolte sapienziali: tutti testi che, facendo parte del *curriculum* delle scuole scribali, venivano trasmessi su più copie per preservare la tradizione culturale, che Oppenheim definisce lo "*stream of tradition*".<sup>35</sup>

Secondo la visione di Hallo,<sup>36</sup> condivisa da molti studiosi, quello delle iscrizioni regali sarebbe quindi un genere a parte, che non ricadrebbe nella categoria dei testi letterari. Tuttavia, secondo questa classificazione le iscrizioni regali accadiche costituiscono una categoria quasi mediana tra le iscrizioni e i testi di biblioteca, essendo a noi giunte tramite copie successive.

Cosa si intende dunque per "letterario"? Dal punto di vista stilistico, il "linguaggio letterario" si distingue per la presenza di elementi stilistici come allitterazioni, assonanze, rime, strutture ritmiche e formule epiche che caratterizzano questi testi, i quali talvolta utilizzano un linguaggio denso e stilizzato, il cosiddetto "dialetto innico-epico" (definizione di von Soden che identifica in realtà non un dialetto inteso come variazione diatopica ma diafasica, ovvero uno stile letterario ricco di arcaismi e figure di ordine volti a dare un'aura di solennità e dignità al testo e che caratterizza quelli che

---

<sup>34</sup> Hallo 1998.

<sup>35</sup> Oppenheim 1964.

<sup>36</sup> Hallo 1998.



Haul definisce testi “lirici”),<sup>37</sup> altre volte un registro più semplice e meno ricco di tali figure retoriche, come nelle cronache o nelle autobiografie regali (testi “prosaici”).<sup>38</sup> Per Haul, sia le iscrizioni regali accadiche che i testi leggendari potrebbero quindi ricadere per diversi aspetti stilistici sotto quest’ultima definizione di letterarietà.<sup>39</sup> sebbene non presentino lo stile “lirico” che caratterizza testi come l’*Epopèa di Gilgameš*,<sup>40</sup> mostrano una stilizzazione consapevole, chiaramente identificabile come letteraria.<sup>41</sup> Si osservano, ad esempio, frequenti mutamenti dell’ordine sintattico, spesso caratterizzati da chiasmi e una volontà esplicita di *ringkomposition*; per quanto riguarda la semantica, si rilevano frequenti figure retoriche quali giochi di parole, metafore, ripetizioni, omoteleuti, parallelismi. Tuttavia, se riscontriamo vari elementi stilistici che allontanano il linguaggio da quello ordinario, riscontriamo in essi, come accennato, uno strumento per esprimere il contenuto. La lingua poetica è difficilmente definibile per il mondo pre-classico, per cui l’esistenza propria di una prosodia e di schemi metrici, invece, è stata a lungo dibattuta e rimane difficile da definire con precisione.<sup>42</sup>

Sappiamo tuttavia che l’unità base più utilizzata è lo stico, ovvero il verso singolo, talvolta divisibile e spesso organizzato in distici o terzetti, più raramente in unità più complesse come stanze, conferendo un effetto di linearità nello sviluppo della narrazione.

A fronte della non semplice distinzione stilistica tra testi narrativi e lirici, ciò che definisce generalmente come “letterario” un testo sarebbero quindi le caratteristiche e meccanismi linguistici che rendono la loro storia una “narrativa”, una “finzione”: ovvero, un testo, per essere considerato “letterario” – oggi come nell’antica Mesopotamia, come mostra la conservazione di tali testi in “biblioteche” – deve mostrare una struttura linguistica consapevolmente formata, un discorso che vada oltre un mero scopo comunicativo concreto e “unidimensionale”,<sup>43</sup> e anzi fornisca un certo

---

<sup>37</sup> von Soden 1931; 1933.

<sup>38</sup> Haul 2009, p.4.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> George, Sandars, Pasco 2003.

<sup>41</sup> Komoróczy 1975.

<sup>42</sup> von Soden 1984, pp.213-234; Hecker 1974, pp.101-160.

<sup>43</sup> Kayser 1948.

piacere estetico al destinatario.<sup>44</sup> Le iscrizioni regali dei re di Akkad, ricche di tali artifici retorici, seguono quindi questo criterio di letterarietà e, in generale, l'alta qualità letteraria è tipica della gran parte dei testi – iscrizioni, cronache, e testi leggendari – pervenutici sui re di Akkad.

La “letterarietà” di queste opere si manifesta soprattutto dal punto di vista contenutistico, dove il carattere “letterario” delle iscrizioni sui re di Akkad è soprattutto legato al loro legame indissolubile con l'epica. Con questa, infatti, le iscrizioni condividono gli stessi temi e motivi, come anche lo stile autobiografico dei re, oltre che la stessa funzione commemorativa e celebrativa delle imprese dei sovrani. Per questo, una reciproca influenza non è da sottovalutarsi nello studio di entrambi i generi; gli studi moderni hanno coniato infatti il termine di “letteratura *narû* (stele)” per questo tipo di testi leggendari che si rifanno alle iscrizioni regali – esposte nei templi e anch'esse copiate dagli scribi per secoli in modo attivo, ispirando nuove composizioni in lingua accadica – cercando di imitarne la struttura oltre che i contenuti, talvolta fingendo esplicitamente di essere iscrizioni autentiche.

Per questo, gli studiosi moderni si sono a lungo concentrati sulla classificazione di questi testi leggendari i quali, caratterizzandosi per l'influenza delle iscrizioni regali, spesso vengono indicati come “letteratura *narû*” o autobiografie: una prima classificazione difatti dividerebbe, semplicemente, i testi redatti in terza persona nella prima categoria, e quelli in prima persona nella seconda. Tuttavia, tale distinzione si presenta piuttosto limitante; la classificazione risulta molto più complessa e restia a categorizzazioni rigide, lasciando il dibattito ancora aperto.<sup>45</sup>

Nei primi decenni del ventesimo secolo, assistiamo ai primi tentativi di classificazione di questi testi, spesso adottando un approccio in cui si applicavano etichette arbitrarie a singoli testi in base a caratteristiche che riflettevano per lo più le aspettative dei primi studiosi influenzati da una formazione di stampo biblico, influenzata da preconcetti

---

<sup>44</sup> Haul 2009, pp.4-5.

<sup>45</sup> Verderame 2016, pp.56-57.

derivati dagli studi religiosi, enfatizzando temi come la creazione, la caduta dell'uomo e il diluvio, e definendo i testi come "mitologici" o "leggende mitologiche".<sup>46</sup>

Nel tempo, si sono delineati due principali approcci alla classificazione dei testi: l'approccio storiografico da un lato, sostenuto da studiosi come Winckler,<sup>47</sup> che dava enfasi al contenuto, storico, dei testi, tenendo da conto fattori di contesto e società. Un primo tentativo di separare i testi "letterari-storiografici" da quelli più strettamente storiografici si deve a Güterbock: nasce così l'approccio letterario, che si concentrava più sulla forma dei testi, ponendo l'attenzione sullo stile narrativo e poetico dei testi, più che sui fatti storici narrati.

Un passaggio fondamentale in questo dibattito fu l'introduzione da parte di Güterbock, nel 1934, del concetto di "letteratura *narû*" come genere letterario a sé (*Literaturgattung*). Con questa espressione si intendeva descrivere testi letterari che, forse anch'essi iscritti su stele in pietra, imitavano la forma delle iscrizioni regali, malgrado il contenuto fosse spesso di natura mitologica. Un esempio paradigmatico della centralità delle iscrizioni nei testi leggendari è riscontrabile nella versione in Babilonese Standard della *Leggenda Cuteana*, caso unico di opera letteraria sui re di Akkad attestata sia in epoca antica babilonese che media e tarda, il cui *incipit* – da cui il titolo *tupšenna pitēma*, "apri la busta" –<sup>48</sup> mostra un chiaro riferimento al materiale di iscrizioni e all'importanza, secondo un modello già riscontrabile nella prima tavoletta dell'*Epopèa di Gilgameš*, del lasciare traccia scritta delle proprie imprese:<sup>49</sup>

- 1) *tupšenna pitēma narâ šitassi*
- 2) *ša anāku Narām-Sîn mār Šarru-kīn*
- 3) *išturūma ēzibūšu ana ūmē šāti*

Apri la tavoletta e leggi la stele  
Che io, Naram-Sîn, figlio di Sargon  
Ho iscritto e lasciato per i giorni futuri.

---

<sup>46</sup> Bezold 1891; Smith 1876.

<sup>47</sup> Winckler 1892.

<sup>48</sup> Walker 1981.

<sup>49</sup> Westenholz 1997, pp.300-301; Westenholz 1993.

Il testo prosegue poi con un'analessi che, richiamandosi ai tempi del re sumerico Enmerkar, leggendario fondatore di Uruk, racconta come quest'ultimo offese gli dei non ascoltando i loro presagi e non lasciando traccia dei suoi successi, impedendo così a Naram-Sîn di pregare per lui:<sup>50</sup>

28) *ša igigallašu kakkašu šāba šuātu ikmû iksudu ināru*

29) *ina narê ul ištur ul ēzibamma pagrī u pūtī*

30) *šuma ul ušēšīma ul aktarrabšu*

Colui [Enmerkar] la cui saggezza (e) le cui armi paralizzarono, catturarono e annientarono quell'esercito,  
su una stele non scrisse (e) non la lasciò a me, personalmente,  
non fece un nome per sé, così che io non potessi pregare per lui.

Güterbock suddivise la letteratura *narû* in due sottogruppi: la *Leggenda Cuteana* fu messa in un primo gruppo insieme ad altre le leggende sui re di Akkad come la *Leggenda della nascita di Sargon* e la *Grande rivolta contro Naram-Sîn*, mentre il secondo incluse tradizioni successive come le autobiografie di Šulgi e Marduk, che contenevano meno realtà storica e più elementi escatologici.<sup>51</sup>

Il termine “letteratura *narû*” fu rivalutato negli anni Sessanta da Grayson e Lambert, che lo divisero in due generi letterari distinti: da una parte le autobiografie poetiche, ossia testi narrativi in cui un re racconta in prima persona eventi storici, come nella *Leggenda della nascita di Sargon*;<sup>52</sup> dall'altra, le profezie.<sup>53</sup> Grayson proseguì poi la sua ricerca sui testi storiografici, proponendo nel 1975 una nuova categorizzazione dei testi leggendari sui re di Akkad all'interno di una “categoria storico-letteraria”, che comprendeva tre generi principali: le profezie, le pseudo-autobiografie e le epopee storiche. Queste ultime erano narrazioni poetiche che descrivevano attività regali, come i testi *Sargon re della battaglia* o la *Leggenda di Naram-Sîn*, mentre le pseudo-autobiografie narravano in prima persona le esperienze dei re, spesso legate a eventi leggendari o mitologici, come la *Leggenda della nascita di Sargon*.<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> Westenholz 1997, pp.306-307.

<sup>51</sup> Güterbock 1934, pp.19-21.

<sup>52</sup> Glassner 1988.

<sup>53</sup> Grayson, Lambert 1964; Kammenhuber 1976. Per una definizione del termine “profezia”, vd. Frahm 2006-2008.

<sup>54</sup> Grayson 1975.

Nel 1978, Reiner propose una nuova terminologia nella sua rassegna della letteratura accadica, distinguendo tra autobiografie, in cui incluse tutti i testi scritti in prima persona, e letteratura *narû*, composizioni poetiche che raccontano eventi storici di un re e contengono un messaggio morale per i sovrani futuri.<sup>55</sup>

Successivamente, Longman propose un nuovo genere, quello delle “autobiografie fittizie dei re di Akkad”, in cui incluse quindici testi basandosi su cinque caratteristiche: testi fittizi, narrazione in prima persona da parte di un re, stile autobiografico, lingua accadica e stile prosaico.<sup>56</sup> Questa classificazione fu però criticata sotto vari aspetti, come l’enfasi posta sulla lingua accadica, ritenuta irrilevante per la definizione di un genere. Molti di questi punti riprendono quello che è il grande punto fermo nel dibattito della definizione di questo tipo di genere, i nove punti stilati da Lewis nella sua edizione della *Leggenda sumerica di Sargon*: innanzitutto, questi testi trattano di re la cui grandezza è il risultato di esperienze particolari (1) e sono redatti in prima persona, con uno stile che ricorda l’autobiografia (2); si tratta spesso di testi pseudo-epigrafici, ovvero tendono nella forma alle iscrizioni regali (3) di cui seguono tipicamente la struttura composta da un prologo, una sezione narrativa e un epilogo (4). In particolare, il prologo di solito inizia con una presentazione del re, spesso includendo informazioni sulle sue origini o sulle ragioni che impediscono lo sviluppo della narrazione centrale (5), la sezione narrativa si concentra su un episodio specifico della vita del re (6), e il messaggio finale può essere una benedizione, un oracolo o una maledizione, indirizzato ai futuri sovrani (7): questi testi riportano quindi una morale palesando una funzione didattica (8). L’importanza dei temi presentati è enfatizzata dal linguaggio utilizzato, solitamente semi-poetico, che quindi aggiunge solennità (9).<sup>57</sup>

Galter, però, ha sottolineato come il concetto di letteratura *narû* quale iscrizione regale poetica fittizia e scritta in prima persona con intento didattico sia limitante e non applicabile uniformemente a ogni singolo testo del *corpus* sui re accadici, e come questi tratti, considerati caratteristici del genere, non ne sono tratti esclusivi (si pensi,

---

<sup>55</sup> Reiner 1978, p.50s.

<sup>56</sup> Longman 1991.

<sup>57</sup> Lewis 1980.

ad esempio, gli inni sumerici).<sup>58</sup> Tra i contributi più recenti al dibattito vi è quello di W. Röllig, che nel 1987 ha suddiviso le opere narrative mesopotamiche (*Erzählende Werke*) in tre grandi categorie: epica (dove però non appare alcun testo su Sargon – e dividendo chiaramente il genere epico da quello mitico, in cui colloca i testi di Gilgameš), letteratura *narû* e pseudo-biografie.<sup>59</sup>

Westenholz evidenzia come non esista ancora un consenso all'interno degli studi assiriologici riguardo alla classificazione dei testi accadici. Propone quindi un approccio analitico alternativo, mutuato dagli studi sui racconti popolari dei fratelli Grimm e basato sulle distinzioni, utilizzate comunemente dai folcloristi,<sup>60</sup> tra miti, leggende e fiabe,<sup>61</sup> mirando a offrire una nuova chiave di lettura per l'interpretazione e la classificazione di testi che, finora, hanno resistito a una categorizzazione definitiva.<sup>62</sup>

Quindi le leggende sui re accadici presentano una difficile classificazione: non solo poiché queste, risulta complesso definire univocamente un genere “epico” mesopotamico, ma anche perché, se tali racconti “epico-eroici” trovano spesso origine nella tradizione orale del canto delle gesta di eroi,<sup>63</sup> nel caso dei testi sui re di Akkad mostrano anche evidente esplicita relazione con la tradizione scritta e una reciproca influenza con iscrizioni regali.

Westenholz e Haul si oppongono all'idea estremista che “testi parlino solo ad altri testi” e che quindi questi testi e l'antica letteratura mesopotamica siano stati creati e trasmessi quasi esclusivamente in forma scritta, evidenziandone anzi la dipendenza dalle tradizioni e contesti orali. Egli affronta il complesso tema dell'oralità in una società alfabetizzata,<sup>64</sup> sottolineando – in linea con gli studi dell'oralistica del secondo Novecento –<sup>65</sup> come le “tradizioni narrative orali” non fossero memorizzate e riprodotte parola per parola, ma ricreate in versioni diverse durante ogni *performance*

---

<sup>58</sup> Galter 1986.

<sup>59</sup> Röllig 1987, p.50ss.

<sup>60</sup> Komoróczy 1974.

<sup>61</sup> Bascon 1965; Dundes 1984.

<sup>62</sup> Westenholz 1997, p.21ss.

<sup>63</sup> Lassøe 1953.

<sup>64</sup> Haul 2009, pp.7-8.

<sup>65</sup> Ong 1982; Lord 2000; Mancini, Turchetta 2014.

in occasioni specifiche, dimostrando così un continuo processo di adattamento e rielaborazione.<sup>66</sup>

#### 1.1.4 Le intrinseche problematiche delle fonti secondarie

Le iscrizioni dei re accadici, sebbene poche e spesso pervenute tramite copie successive, costituiscono una delle fonti principali a nostra disposizione sulla dinastia accadica e soprattutto sulla loro ideologia e imprese politico-militari, ma non sono l'unica tipologia di testo a fornirci queste informazioni. A causa della scarsità di documentazione diretta, si è cercato infatti di integrare le informazioni mancanti con testi letterari e presagi. Questi ultimi sono tentativi di predizione del futuro dall'osservazione delle viscere degli animali sacrificali, che malgrado l'interpretazione difficoltosa riportano spesso dettagli su battaglie e congiure. Dai racconti di tali presunti contrasti di palazzo, spesso a noi noti unicamente da questo tipo di testi, sorgono ragionevoli dubbi sulla loro attendibilità.

Testi prettamente letterari, invece, sono considerate le leggende, ricche di aneddoti ed elementi favolistici, nate sui re accadici – e in particolare Sargon e Naram-Sîn – secoli dopo l'avvento della loro dinastia. Questi testi pongono gli analoghi dubbi dei presagi: data la loro natura intrinseca di storie leggendarie frutto di rielaborazioni tardive, una parte della comunità accademica oggi applica un'estrema cautela nel considerare queste come fonti. Tuttavia, non è semplice disfarsi completamente di fonti che “permettent de donner vie, chair et sang aux personnages”.<sup>67</sup> Ciò non significa però che queste non abbiano valore storico, come dimostra il caso, nella storiografia classica, di storiografi antichi come Erodoto, noto come *mythologos* ma che, pur narrando molti eventi leggendari, contribuisce alla costruzione della memoria storica.

Similmente a quanto accaduto negli studi classici, la scarsità delle informazioni ha fatto sì che, inizialmente, anche per il Vicino Oriente antico gli studiosi cercassero di trarre il massimo dalle fonti a loro disposizione, anche quelle più “letterarie”; un primo atteggiamento critico nella lettura dei testi fu adottato da Güterbock che vi applicò i

---

<sup>66</sup> Michalowski 1992.

<sup>67</sup> Lafont, Tenu, Joannes, Clancier 2017, p. 168.

metodi già consolidati invalso da anni negli studi storiografici classici. Nel suo approccio teorico egli usa il principio dell'“ipercriticismo”, ovvero, un'informazione fornita da testi letterari poteva essere considerata accettabile solo se confermata da un'altra tipologia di fonti; dall'altra parte, manteneva la credenza che un racconto non possa crearsi dal nulla, ma debba avere necessariamente un “nocciolo storico”, poi ovviamente amplificato e abbellito.<sup>68</sup> Questo approccio rimane prettamente storico, focalizzato sull'identificazione degli elementi verosimili della storia accadica giunta a noi tramite le fonti.

Una svolta avvenne negli anni '70, quando con Liverani e in particolare grazie al suo *Memorandum on the Approach to Historiographic Texts*, il *focus* dell'analisi passò dal contenuto storico all'analisi del testo, secondo una nuova metodologia di lettura dei testi storiografici volta a trarre il massimo dal testo malgrado la sua natura letteraria e considerandone anzi gli aspetti più culturali.<sup>69</sup> Questo è stato reso possibile dall'aumento delle conoscenze grazie alle sempre nuove scoperte di fonti archeologiche e testuali, ma anche dalla considerazione degli scopi e contesti politici dei testi letterari, esaminati nei loro vari generi.

Sulla scia della rivoluzione metodologica introdotta dagli *Annales* di Bloch e Febvre (sintetizzabile nell'assunto di quest'ultimo “les faits, oui: mais ce sont des faits humains”),<sup>70</sup> Liverani contrasta l'idea del testo come mero “informatore” dei fatti: come nella ricerca antropologica si è sostituito l'approccio di ricerca di fatti – vizioso e limitante in quanto basato su visite troppo rapide e scambi mediati da interpreti il cui interesse era trarre informazioni mediante domande prefabbricate e quindi direzionate, talvolta meramente volte a indagare gli aspetti “diversi” e quindi esotici – con l'osservazione diretta degli eventi al fine di comprendere il vero comportamento umano della società oggetto di indagine, così per le lingue “morte” i testi iniziarono a essere considerati non informatori ma membri della comunità sotto indagine, manifestazioni autonome di una visione del mondo.<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> Güterbock 1934.

<sup>69</sup> Liverani 1973; Liverani 2004.

<sup>70</sup> Bloch 1949; Febvre 1953.

<sup>71</sup> Liverani 1973.



In altre parole l'approccio di Liverani, sempre ponendosi in un'ottica strutturalista che vede tutte le società antiche come "altro" da noi, propone di non cercare di colmare quella frattura temporale ponendo domande ai testi esclusivamente volte alla ricostruzione degli eventi storici a cui si riferisce, ma di analizzare come quegli eventi vengono narrati; ovvero, in termini linguistici, abbandonare una lettura esclusivamente denotativa, centrata sui fatti espliciti, per focalizzarsi invece sul livello connotativo del testo, considerato accuratamente nella sua totalità. Così, ogni elemento apparentemente irregolare o deviato dalla modalità moderna e occidentale di presentare informazioni diventa non un ostacolo all'indagine, ma un indizio prezioso per comprendere le peculiarità del sistema culturale, quindi del loro modo di vivere e concepire la realtà, che ha prodotto il testo. In questo contesto, elementi intenzionalmente distorti per scopi politici di propaganda sono portatori di significato privilegiati per la nuova indagine: questo importante salto metodologico propone di analizzare l'ideologia sottesa ai testi per avvicinarsi all'intento originale dei testi antichi da noi considerati "storici", che appunto non sono stati concepiti per scopi puramente storiografici e anzi politici, morali, teologici.<sup>72</sup> In generale, l'approccio introdotto da Liverani ebbe un impatto immenso sugli studi vicino-orientali dei decenni successivi, soprattutto per quanto riguarda l'importanza della rilevazione dell'ideologia nel materiale testuale e anche artistico.<sup>73</sup>

Nel 1993 Liverani, in un articolo dell'importante volume contenente gli atti del convegno di Roma in cui per la prima volta si tratta di Akkad come "primo impero universale", analizza le problematiche delle fonti accadiche, affette da scopi celebrativi nel caso delle iscrizioni, e tarde e favoleggianti nel caso dei testi letterari, riproponendo il nuovo paradigma di *textual criticism* che iniziò a ruotare attorno ai testi leggendari dei re accadici, secondo cui queste tradizioni regali non possono essere usate come fonti dei periodi che descrivono, ma solo di quelli in cui sono state composte:<sup>74</sup> "while the historical reliability of a text always remains questionable, on the contrary any text

---

<sup>72</sup> Liverani 2004, pp.vii-xi.

<sup>73</sup> Winter 1981.

<sup>74</sup> Liverani 1993.

is certainly the best source for our knowledge of the text itself, the author and its public, its political frame and the problems which generated it”.<sup>75</sup>

È certo quindi che questi testi offrono una visione più chiara dell’epoca in cui sono stati creati piuttosto che della vita dell’eroe a cui si riferiscono;<sup>76</sup> le leggende sono considerate “del tutto inattendibili per la ricostruzione storica, ma assai significative in termini di propaganda regale”,<sup>77</sup> in quanto posteriori e riportanti aneddoti. Così, ad esempio, la questione se Sargon abbia davvero condotto una campagna in Anatolia come nel racconto de *Il re della battaglia*, malgrado tale impresa non trovi riscontri nelle iscrizioni regali, si pone ora su basi differenti. Lo scopo divenne non più ricercare l’affidabilità storica, ma analizzare il testo in sé per “smascherare” gli scopi pratici della comunicazione ideologica, considerando tutti i diversi fattori linguistici complici dello scambio comunicativo.

L’approccio di Liverani, caratterizzato da un’estrema focalizzazione sull’analisi del testo – come scrive nel suo manifesto, “the document is therefore considered a source for the knowledge of what the document says”, ovvero una fonte implicita sull’autore e il contesto che hanno prodotto il testo<sup>78</sup> – fu considerato eccessivamente rigido da studiosi successivi, tra cui spicca il disaccordo di Hallo, il quale ha difeso la validità di una valutazione storiografica dei testi letterari e proponendo una “via di mezzo” nell’interpretazione delle opere “storico-letterarie”.<sup>79</sup> Westenholz, invece, accusa Liverani di ragionamento circolare: un’attenzione eccessivamente limitata al testo e ad un’analisi riguardante il suo “autore”, contesto storico e i suoi obiettivi comunicativi, non prende in considerazione la possibilità che il “testo” sia il risultato di un’improvvisazione scritta basata su una saga orale e anzi induce a supposizioni a partire dagli scarsi dati a disposizione.<sup>80</sup>

Malgrado l’analisi del testo venne da Liverani portata all’estremo, il suo approccio delinea un bisogno di distaccarsi da una “verità storica” intesa come ricostruzione di

---

<sup>75</sup> *Ibi*, pp. 178-179.

<sup>76</sup> Lafont, Tenu, Joannes, Clancier 2017.

<sup>77</sup> Maiocchi 2011, p.132.

<sup>78</sup> Liverani 1973, p.179.

<sup>79</sup> Hallo 1998; Potts 2001.

<sup>80</sup> Westenholz 1997.

avvenimenti storicamente dettagliati e condurre la ricerca storiografica su un altro livello, che investighi le tendenze e i motivi, i quali ci permetterebbero, se non di determinare singoli fatti storici, di ricostruire per lo meno una “storia intellettuale” dove sia possibile capire come i mesopotamici concepissero il proprio passato;<sup>81</sup> questo approccio metodologico viene ripreso, più cautamente, da Van de Mieroop, il quale evidenzia come ogni testo – sia esso una composizione nuova, una copia *verbatim* o un rimodellamento di materiali precedenti – rappresenti un indicatore della società di cui fa parte e di cui è prodotto, e per cui aveva un significato specifico, sebbene sia difficile per gli studiosi moderni identificarne i particolari. Van de Mieroop amplia questa prospettiva applicandola ai suoi studi sui testi su Sargon di Akkad di epoca neo-assira, che sostiene provenienti dal regno di Sargon II.<sup>82</sup>

La difficoltà principale di questa analisi è che non possiamo stabilire la data esatta di composizione di queste tradizioni: possiamo datare i manoscritti, ma non sappiamo se fossero copie di testi più antichi o nuove creazioni. Di conseguenza, qualsiasi tentativo di ricostruire perché certe storie su Sargon siano state composte in una determinata epoca rimane incerto. Tuttavia, è possibile tracciare l’evoluzione di un’idea nel tempo attraverso i manoscritti, rivelando molto sull’ideologia mesopotamica.<sup>83</sup>

Da un punto di vista letterario e culturale, il dibattito rimane aperto sulla possibilità che queste finzioni nascondano, in realtà, echi di una “saga accadica” orale tramandata nel tempo,<sup>84</sup>

Per questo motivo, il confronto tra le diverse fonti letterarie e le iscrizioni – considerate dagli studiosi fonti storiche “primarie” data la redazione coeva alla dinastia – si rivela essenziale per una comprensione più piena del periodo, soprattutto grazie al tentativo di discernere gli elementi narratologici e letterari da quelli storici, al fine di comprendere al meglio il valore e il contesto di tali testimonianze.

---

<sup>81</sup> Liverani 1973; 1993.

<sup>82</sup> Van de Mieroop 1999b.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> Haul 2009.

### 1.1.5 Tra leggenda, mito ed epica

Grazie all'edizione di Joan Goodnick Westenholz, che raccoglie tutti i testi fittizi in accadico sulla dinastia dei re di Akkad, siamo soliti chiamare tali racconti "leggendari".<sup>85</sup> Ovviamente, le definizioni che i moderni utilizzano adattandoli ai testi antichi non sono che comode strumentalizzazioni: nell'antico Vicino Oriente, questi testi venivano classificati non tramite la loro forma o contenuto letterari ma attraverso l'incipit.

Westenholz utilizzava il termine "leggenda" in senso specificamente folcloristico, come un equivalente del moderno "saga", enfatizzando le componenti più romanzesche e fiabesche organizzate in strutture narrative ricorrenti, che rimanderebbero a una cultura di trasmissione orale.<sup>86</sup> Come Haul evidenzia nella sua monografia, l'analisi dei motivi e delle strutture narrative ricorrenti nelle narrazioni su Sargon e Naram-Sîn suggerisce una chiara dipendenza di questi testi da tradizioni narrative orali,<sup>87</sup> forse derivate da fonti orali e leggendarie risalenti già al periodo di regno accadico, quando la fama di tali re iniziò a diffondersi e ad essere plasmata tramite vari canali. È noto infatti come la memoria collettiva tenda a condensare eventi storici significativi in racconti narrativi simbolici, e questo tipo di narrazione concentrata su poche scene paradigmatiche rappresenterebbe, secondo Aage Westenholz, la prova diretta dell'origine orale di tali leggende.<sup>88</sup> La memoria di questi eventi venne quindi riadattata a seconda degli obiettivi e necessità delle varie epoche che seguirono: come scrive Michalowski, "for early Mesopotamian civilizations 'history' was a space that informed the present, and to this end they rewrote Akkad in various ways throughout the centuries".<sup>89</sup>

Haul, più cauto sulla supposta origine popolare di tali narrazioni, nota come molti di questi testi, pur influenzati da una tradizione orale, potrebbero derivare da leggende scritte e formalizzate.<sup>90</sup> Ad esempio, lo studioso si concentra sulla *Leggenda cuteana*

---

<sup>85</sup> Westenholz 1997.

<sup>86</sup> Haul 2009, p.10.

<sup>87</sup> Haul 2009.

<sup>88</sup> Westenholz A. 1999.

<sup>89</sup> Michalowski 1993, p.89.

<sup>90</sup> Haul 2009.

(MAD 1 172) come esemplare di testo che combina elementi sia orali che letterari, sottolineando come questa fosse probabilmente una leggenda, ispirata alla propaganda regale di Naram-Sîn e alle sue iscrizioni regale; diffusa oralmente, venne poi messa per iscritto sotto dettato o dopo esser stata memorizzata.

Il concetto di “leggenda” in questo contesto deve essere inteso in senso lato, come una narrazione, non esclusivamente di origine orale e popolare, che esalta figure ed eventi storicamente significativi – l’etimologia della parola deriva dalla forma latina al gerundivo, *legenda*, “che deve essere letto” –, spesso con un intento esemplare o didattico. Tuttavia, che fossero di origine orale o scritta,<sup>91</sup> queste narrazioni vennero adattate e modificate nel corso del tempo, a seconda delle esigenze narrative e ideologiche del contesto in cui venivano raccontate.

Oltre a “legendari”, i testi sui re accadici sono spesso definiti come “epici”.

Lo stile è solitamente elevato: lunghe narrazioni solitamente organizzate in una forma poetica piuttosto che prosastica, quindi ricca di formule, ripetizioni e parallelismi.

Pongratz-Leisten ha proposto una connessione tra la leggenda e l’epica storica mesopotamica, descrivendo questi testi come poesie narrative talvolta arricchite da uno stile innico.<sup>92</sup> L’uso pratico dell’epica non è sempre chiaro, poiché appare sia in contesti religioso-rituali che come forma di intrattenimento, grazie alla qualità narrativa e allo stile elevato che li rende piacevoli da ascoltare; inoltre, faceva parte del *curriculum* scribale, circolando anche in ambienti scolastici e dottrinali: la funzione non è solamente ludica, ma didattica e celebrativa, veicolando i valori culturali, etici e politici della civiltà che la produce. Similmente, Foster, nella sua antologia di testi letterari mesopotamici, definisce l’epica come una “letteratura narrativa” che racconta storie su dei, uomini e popoli, tramite narrazioni lunghe e strutturate, e ha una funzione didascalica volta a favorire la conoscenza di tradizioni di un’epoca remota storico-mitica.<sup>93</sup> In questa definizione ben rientrano i grandi poemi omerici e l’Eneide, ma anche l’*Epopèa di Gilgameš* mesopotamica, che condivide molti tratti comuni con i testi legendari su Sargon e Naram-Sîn.

---

<sup>91</sup> Jacobsen 1982.

<sup>92</sup> Pongratz-Leisten 2001.

<sup>93</sup> Foster 2005.

La definizione moderna di epica vede come tratti caratterizzanti del genere letterario la narrazione di eventi eroici. Protagonisti sono eroi, spesso leggendari o semi-divini, che compiono imprese straordinarie, sfide sovrumane e influenzano il destino di popoli o nazioni.

Nell'antico Vicino Oriente, spesso il termine viene impiegato in modo trasversale per vari testi narrativi. La definizione di "epico" per quanto riguarda i testi mesopotamici è infatti complessa e sfugge a una caratterizzazione precisa, non solo per la difficoltà nell'immediata distinzione formale, ma poiché manca un concetto di "eroe" – connotazione derivante dalla tradizione greco-romana e rimasta nell'accezione moderna – che svolga il ruolo di protagonista di una epopea nazionale. Per questo, solo una parte delle storie su Sargon e Naram-Sîn può essere definita come epica in senso stretto,<sup>94</sup> malgrado studiosi come Westenholz abbiano incluso tutte le leggende sotto il genere dell' "epica eroica". Convenzionalmente, nel genere "epico" rientrano le gesta di singoli re o le lamentazioni per la distruzione delle città, mentre un senso di sentimento "nazionale" emerge in composizioni riguardanti la liberazione da oppressori stranieri.<sup>95</sup>

La distinzione tra poemi mitici ed epici è oggetto di dibattito tra gli studiosi. Secondo Verderame, nell'epica mesopotamica, i confini tra epico e mitico sono fluidi.<sup>96</sup> Giovanni Pettinato separa tra loro epica e mito;<sup>97</sup> similmente, Sallaberger afferma, riferendosi paradigmaticamente all'*Epopea di Gilgameš*, che l'*epos* abbraccia sia una dimensione formale che contenutistica, trattando spesso di un'età eroica, contrariamente al mito, che si concentrerebbe sulle origini del mondo.<sup>98</sup>

Hecker, nella sua opera *Untersuchungen zur akkadischen Epik*,<sup>99</sup> adotta una teoria "massimalista" per l'epica, partendo dalla distinzione corrente e per lui inappropriata tra poemi epici e mitologici. Sostiene infatti che il mito non è una composizione testuale, ma una "materia", ossia un contenuto narrativo; pertanto, un mito non è legato a una determinata forma letteraria, può essere plasmato in diversi modi, e l'*epos* è uno

---

<sup>94</sup> Haul 2009.

<sup>95</sup> Verderame 2016, p.40.

<sup>96</sup> Verderame 2016, pp.50-51.

<sup>97</sup> Pettinato 2001, p.49.

<sup>98</sup> Sallaberger 2013, p.101ss.

<sup>99</sup> Hecker 1974, p.24.

di questi. Per Hecker, l'*epos* rappresenta una modalità stilistico-formale di narrazione, un genere letterario con caratteristiche specifiche.

Verderame nella sua antologia fa rientrare nel genere epico due cicli: le composizioni legate ai re di Uruk e Agade. Verderame posiziona questi cicli in una prima fase della tradizione epica, che chiama “epico-eroica”, caratterizzata dalla dimensione mitica delle celebrazioni delle imprese di re.<sup>100</sup> In particolare, il ciclo dei re di Uruk comprende tre sovrani protagonisti di composizioni in lingua sumerica: Enmerkar e Lugalbanda (i quali nella tradizione accadica assumeranno ruoli molto minori, apparendo il secondo come padre di Gilgameš nell’epopea di quest’ultimo e il primo citato come personaggio negativo nella *Leggenda Cuteana*)<sup>101</sup> e Gilgameš (che godrà invece di una maggiore fortuna e centralità). Uruk, seconda dinastia nella *Lista Regale Sumerica*, rappresenta uno dei primi centri urbani di grande importanza – la magnificenza delle sue mura continuerà ad essere celebrata nell’*Epopea di Gilgameš* – e centro dove la regalità umana si sovrappone al contatto con la divinità, culminando nel matrimonio sacro con la dea Inanna.<sup>102</sup> Evidenti sono le somiglianze con la tradizione testuale dei re di Akkad.

In seguito, dal II millennio, si riscontra invece quella che Verderame chiama una “demitizzazione dell’epica”,<sup>103</sup> per cui tali composizioni diventano prettamente commemorative e celebrative delle gesta dei re contemporanei: gli dei sono presenti in forma indiretta – distanti, e presenti solo nel loro concedere o meno protezione e favore, assumendo il ruolo di *guida* delle azioni del re, e non più di personaggi attivi: “è il re, ora, pienamente al centro dell’azione, rievocando a livello terreno le imprese degli dei”,<sup>104</sup> diventando un paladino dell’ordine contro il caos, in una sorta di identificazione con il dio guerriero. Questo cambiamento stilistico coincide con la comparsa degli inni regali, che trattano gli stessi temi epici in uno stile differente.<sup>105</sup> In questo contesto, i testi epici-legendari dei re di Akkad rappresentano una fase evolutiva intermedia del genere epico che si situerebbe tra i testi mitologico-religiosi

---

<sup>100</sup> Verderame 2016, pp.40-41.

<sup>101</sup> Alster 1990; 1995.

<sup>102</sup> Kramer 1969.

<sup>103</sup> Verderame 2016, p.55.

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> *Ibi*, p.56.

del ciclo di Uruk e quelli incentrati sull'esaltazione del re eroico delle epoche successive.

## 1.2 Le origini della dinastia accadica

### 1.2.1 La *Lista Regale Sumerica*

Oltre alle iscrizioni regali, un'importante fonte storica testimoniante l'esistenza dei re accadici al di fuori dei testi leggendari è la *Lista Regale Sumerica*, l'esemplare più celebre del genere dei testi cronografici. Rispetto alle iscrizioni, quest'ultima pone la dinastia in un più ampio contesto cronologico, riflettendo la percezione mesopotamica dell'ordine della politica e del mondo e fornendo utili indizi sulle vere e proprie origini del potere accadico. Definita da Glassner come *Cronaca della monarchia unica*,<sup>106</sup> il tema principale è la presentazione di un succedersi di passaggi di consegne del potere: la *Lista*, infatti, offre un elenco delle dinastie che si sono succedute una dopo l'altra detenendo la regalità "unica" su Sumer e Akkad, ovvero sulla Mesopotamia meridionale in senso lato, a partire da epoche mitiche e addirittura antediluviane – da "quando la regalità discese dal cielo" (nam-lugal an-ta e<sub>11</sub>-dè-a-ba), come recita il celebre incipit – fino ai periodi storici contemporanei alla stesura. Secondo tutte le versioni della *Lista* a noi giunte, dopo il diluvio, fu la città e dinastia di Kiš, per un totale di 23 re, a detenere per prima il potere regale. Non sorprende che sia proprio Kiš, prima città post-diluviana ad acquisire la regalità e quindi in simbolicamente preminente, la città di origine di Sargon, dalla quale intraprenderà la sua ascesa per fondare l'impero accadico.

Kiš passò il monopolio del potere a Uruk (per un totale di 12 re), che passò a sua volta la regalità ad Ur (4 re), la città da cui derivano le prime fonti scritte conosciute della Mesopotamia, le iscrizioni su oggetti rinvenuti nel cimitero di Ur, che confermano i dati riportati nella *Lista*.<sup>107</sup> La regalità passò poi in successione ad Awan, Kiš, Hamazi, Uruk, Ur, Adab, Mari, Kiš, Akšak, Kiš, Uruk, Akkad, Uruk, Guti, Uruk, Ur, Isin. Molti

---

<sup>106</sup> Glassner 1993.

<sup>107</sup> Frayne 2008.



nomi ritornano, ma numerose sono le righe dedicate al periodo accadico e post-accadico: probabilmente, il testo, tramandato soprattutto da copie paleobabilonesi, fu composto durante l'epoca accadica, con lo scopo di legittimare il potere della dinastia.

Il più antico esemplare noto risale all'età di Ur III, ma la provenienza è sconosciuta, e forse attribuibile ad Akkad.<sup>108</sup> Questa provenienza spiegherebbe la costruzione dell'ideologia del potere sargonica già in età contemporanea alla dinastia e quindi la volontà consapevole dei re di Akkad di inserirsi a tutti gli effetti nel sistema di regalità mesopotamico. Nel periodo della I dinastia di Isin-Larsa, da cui proviene il miglior esemplare conservato, il cosiddetto prisma Weld-Blundell, la lista viene sistematizzata definitivamente, con l'aggiunta della cosiddetta "sezione antiluviana". Durante il regno di Hammurabi, la lista viene copiata e, a metà del I millennio, subisce un'ulteriore elaborazione e traduzione in accadico, culminando nella creazione della lista babilonese che copre il periodo antiluviano fino alla metà del I millennio.

La persistenza attraverso diverse epoche storiche del motivo della "regalità unica" sulla Mesopotamia meridionale riportato nella *Lista Regale Sumerica* è eloquente, legata alla sua intrinseca finalità ideologica, politica e culturale.<sup>109</sup> Da una parte, essa rappresenta il principio fondativo di qualsiasi ideale imperiale, un'idea universalistica di potere incentrata su un sovrano unico che regna su tutto il mondo conosciuto. A questo approccio orientato al futuro si unisce, dall'altra parte, una riflessione sul passato storico, con l'intento di legittimare il presente, ovvero il potere detenuto da quella determinata città, attraverso un collegamento artificioso e mitico con il passato più remoto.

Non deve sorprendere che siano proprio le fasi storiche che più presentano caratteristiche accentratrici quelle che ci restituiscono questo tipo di testo.<sup>110</sup> Questo motivo dell'ideale monarchico veniva poi riadattato continuamente alle esigenze e al

---

<sup>108</sup> Steinkeller 2003; Wilcke 1988.

<sup>109</sup> Marchesi 2010.

<sup>110</sup> Barjamovic 2013.

clima culturale vigente, e per questo i vari esemplari della *Lista* mostrano tra loro lievi differenze.<sup>111</sup>

Come si accennava precedentemente, questa lista presenta un forte carattere “letterario”, come evidente dal legame tra potere e religione, che appare lampante nel caso di Uruk, citato più precisamente come Eanna, santuario della dea Inanna (il legame tra il potere regale della città e la sua ideologia religiosa verrà poi esplicitato nelle composizioni del ciclo dei re di Uruk). Soprattutto, questo testo cronografico dipinge la dinastia di Akkad in una maniera precisa, inserendola in un sistema che la vede come una delle tante che prima di lei hanno esercitato il potere su queste terre, rappresentandola quindi in un’ottica di forte continuità con le dinastie precedenti. Pur risultando evidente, da altre fonti testuali e archeologiche, come il suo governo rappresentò una novità significativa rispetto ai periodi precedenti dopo aver temporaneamente terminato il sistema di città-stato che caratterizzava la Mesopotamia meridionale prima di lui, la dinastia di Sargon non è qui dipinta come in rottura, ma in continuazione della regalità unica. Questa discrasia può evidentemente spiegarsi con il fine di legittimare la presenza del potere nelle mani di tale dinastia, e di legare le città successive ad una tanto potente dinastia, loro antenata, che per la prima volta osa intraprendere campagne tanto lontane, e aspira al potere su tutto il mondo conosciuto: in questo vediamo il lavoro dell’ideologia regale.

Inoltre, si sottolinea l’importanza di Kiš, prima città ad assumere la regalità, e a ritornare più volte nella lista: Sargon e i suoi successori mantennero il titolo di “Re di Kiš”, anche dopo aver trasferito il centro del potere ad Akkad. Questa scelta simboleggia la continuità del potere e l’espansione della regalità, che viene rivendicata non solo come eredità locale ma come dominio universale.

---

<sup>111</sup> Sallaberger, Schrakamp 2015.

### 1.2.2: La nascita e l'ascesa al trono: le origini leggendarie di Sargon

Al racconto della dinastia accadica si lega inscindibilmente il favoloso racconto delle origini del fondatore della dinastia, Sargon. Le iscrizioni non ci forniscono informazioni precise sulle origini di Sargon: i monumenti esposti nell'Ekur parlano di un Sargon già "re di Kiš", in continuità con le istituzioni della Mesopotamia meridionale che sbaragliò, conservando generalmente il silenzio sulla presa di potere e sui predecessori. Questo curioso vuoto documentario è stato colmato ben presto da leggende sul suo conto, che enfatizzando la sua miracolosa ascesa da origini umili o sconosciute spiegano i mutamenti politici dell'epoca. Secondo le fonti, Sargon, nato "uomo comune" (*commoner*)<sup>112</sup> e diventato un alto funzionario della corte di Kiš, si ribellò contro il re, usurpandone il potere e adottando un nome dal forte valore programmatico, Šarru-kīn (di cui Sargon è la volgarizzazione moderna), il cui significato è "il re (è) giusto" o "legittimo", secondo un'interpretazione, a lungo invalsa e recentemente screditata – probabilmente era il suo nome di nascita, come sostenuto da Frayne, che ci fornisce un parallelo nel paleo-accadico Šarru-dān –<sup>113</sup> che lo considera un nome regale assunto da Sargon sul trono per legittimare l'ascesa a fronte della sua posizione di usurpatore. Tale nome, interpretato secondo il suo scopo legittimante, verrebbe anche, secondo Van de Mieroop, ripreso da due re assiri: il re paleo-assiro Sargon I e il re neo-assiro Sargon II.<sup>114</sup>

Così racconta la *Lista Regale Sumerica*:

A Uruk Lugalzagesi era re; regnò per 25 anni.  
Uruk fu sconfitta, la sua regalità fu portata a Akkad.  
Ad Akkad, Sargon, il cui padre era un giardiniere, il coppiere di Ur-Zababa,  
divenne re, il re di Akkad; regnò per 56 anni.

E in modo simile narra *La leggenda sumerica di Sargon*, nota anche con il titolo di *Sargon e Ur-Zababa*, l'unica fonte sumerica dedicata al re, incentrata sull'ascesa al potere di Sargon. La storia è costruita sul motivo dell'annuncio della morte del re e della salita al potere di un suo attendente – motivo che si ritroverà anche nella storia

---

<sup>112</sup> Van de Mieroop 2016, p.64.

<sup>113</sup> Frayne 1993, p. 7.

<sup>114</sup> Van de Mieroop 1999b; 2000.

di Saul e David nei libri di Samuele. Si racconta che Ur-Zababa, re di Kiš dalle molte vittorie, si ammala e Sargon riceve in sogno la visione del re annegato nel sangue, un presagio del passaggio del potere a Sargon.

Il testo, purtroppo frammentario, non permette di conoscere tutti i dettagli degli eventi, ma sono chiari i due tentativi di omicidio di Ur-Zababa che, venendo a conoscenza del sogno, ordisce stratagemmi ai danni di Sargon. Nel primo, molto frammentario, un artigiano e uno specchio giocano un ruolo centrale; nel secondo troviamo l'aneddoto per cui si attribuisce al re di Kiš l'invenzione della "busta", ovvero un rivestimento della tavoletta d'argilla (il mito dell'invenzione della lettera è invece presente in *Enmerkar e il signore di Aratta*) che celava per intero il testo, al contrario della pratica comune di riprodurre il testo anche sull'esterno, al fine di evitare la manomissione del documento: se la busta risultava compromessa, si poteva verificare l'integrità del testo interno. Sargon sarebbe quindi stato l'inconsapevole portatore di una missiva contenente la propria condanna a morte, anche questo motivo diventato poi celebre nelle letterature posteriori (si pensi all'*Amleto* di Shakespeare). Falliti i tentativi di assassinio, il testo menziona, in una frammentaria sezione, una regina, forse intervenuta a favore di Sargon, che riesce infine a salire sul trono di Uruk e successivamente a spodestare Ur-Zababa dal trono di Kiš. Questa storia potrebbe essere interpretata come la vicenda di un erede legittimo, che, cacciato, prende potere altrove per poi riconquistare il trono che gli spetta, con analogie alla figura di Edipo. Inoltre, iscrizioni successive confermano che l'ascesa di Sargon fu determinata proprio dalla vittoria sul re Lugalzagesi e dall'intervento della dea Inanna. Metcalf sottolinea come il nome di Ur-Zubaba, altrimenti sconosciuto, possa significare "Colui di Zababa": Sargon, primo re della dinastia accadica, avrebbe usurpato il trono di un precedente re sconosciuto appartenente a un'altra dinastia, in un'azione che richiama il racconto del primo libro delle *Storie* di Erodoto dove Gige, fondatore della dinastia dei Mermnadi, rovescia Candaule, ultimo della linea degli Eraclidi, la cui esistenza è attestata unicamente dalla tradizione erodotea.<sup>115</sup> (p. 166).

---

<sup>115</sup> Metcalf 2021, p.166.

Il tema delle origini di Sargon verrà sviluppato anche in un secondo, molto più tardo testo leggendario. La celebre *Leggenda della nascita di Sargon* è un altro testo leggendario, di epoca neoassira, che narra di come Sargon, abbandonato in una cesta e salvato dalle acque da un acquaiolo di nome Aqqi, sia successivamente divenuto giardiniere e, grazie all'amore di Ištar, abbia ottenuto la regalità. Seppur tardo, questo racconto potrebbe riflettere una tradizione popolare contemporanea a Sargon.

La maggior parte del "tempo" del racconto è dedicata alle sue origini, seguite dai successi che lo consacrarono come re. La narrazione è in prima persona, con Sargon che rivolge infine un messaggio d'augurio ai futuri re, esortandoli a eguagliare le sue imprese, un motivo che probabilmente deriva dalle iscrizioni regali. È possibile che la composizione includesse una riflessione finale di carattere sapienziale, simile a quella presente nella *Leggenda Cuteana* e nella *Ballata degli antichi eroi*, ma la fine del testo è frammentaria.

La *Leggenda della nascita di Sargon* è stato il primo testo ritrovato riguardante questo sovrano, nel 1870, e fu considerato fin dal principio storicamente inattendibile in quanto il motivo della nascita miracolosa su cui si basa riecheggia in molti miti successivi che cercano di esaltare i natali dei loro protagonisti. Tra questi, il celebre Mosè della tradizione biblica, ma anche il re persiano Ciro il grande ed il mitico Edipo nella letteratura greca, oltre che Romolo nella tradizione storiografica romana delle origini. Quello dell'"esposizione", ovvero dell'abbandono, del bambino alle acque, poi salvato e destinato a grandezza, diventerà un *topos* ricorrente. Questo, come molti altri motivi forse meno studiati relativi a Sargon e Naram-Sîn, indica la forte letterarietà delle leggende sargoniche e la loro duratura tradizione attraverso le diverse epoche e culture. Non è difatti un caso se, per molti anni dopo la scoperta della tavoletta, quando ancora non si sapevano appieno i contesti storici e culturali, data la natura fortemente letteraria del suo racconto, Sargon venisse considerato un personaggio mitologico.

Si noti come le tradizioni riguardanti Sargon presentino elementi comuni: Sargon riesce a prendere il potere dopo essere stato salvato da una condanna a morte certa grazie all'intervento della dea Ištar, come illustrato nella *Leggenda della nascita di Sargon*, e di una donna, forse la regina, nel racconto della *Leggenda sumerica*.

L'elemento del giardiniere compare nella *Leggenda della nascita* come anche nella *Lista*; in quest'ultima, il giardiniere appare come padre putativo, mentre nella prima come padre adottivo. In ogni caso, si vogliono evidenziare le origini umili o oscure di Sargon.

Entrambi i testi leggendari condividono il tema dell'usurpazione e della successione inusuale, non dinastica, un elemento che contrasta con l'intento della *Lista Regale Sumerica*, che tace su questa particolare successione. La successione di Sargon segnò un cambiamento cruciale nella storia mesopotamica, rappresentando l'inizio di una dinastia che avrebbe avuto un impatto duraturo sulla regione.

Ci si soffermi sul motivo degli uomini di corte prossimi al re che finiscono per usurpare il potere, o hanno un ruolo determinante in quest'azione. Si pensi al legame che ha la figura del portatore d'acqua Aqqi (nome che sarebbe la prima persona singolare *naqu*, lett. "io ho versato, libato") con l'episodio di rovesciamento di regalità; interessante, ancora, la figura del coppiere infido, se consideriamo come quelli su Sargon non sono gli unici testi che conservano questo motivo favolistico proppiano. Per Metcalf, il motivo del coppiere (*cup-bearer*) collega tradizioni diverse: quella sumerico-accadica delle leggende sargoniche, quella hurrita-ittita dell'inizio della *Canzone della liberazione*, dove la regalità passa da una figura umana a una divina (Alalu deposto da Anu), e quella greca, presente sia in Erodoto sia nei *Persica* di Ctesia a riguardo della figura del re persiano Creso. Il tema comune è il rovesciamento di un re da parte di un suo confidente – come accade nell'assassinio di Mursili I da parte di Hantili nella tradizione antico-ittita;<sup>116</sup> tuttavia, secondo Metcalf, quest'ultimo caso non costituisce un parallelo diretto con lo *story-pattern* sargonico – evidenziando un tema più ampio e culturalmente sottostante di avanzamento sociale, radicato trasversalmente nelle realtà del III millennio a.C.<sup>117</sup>

Si noti anche come tutti i testi che trattano delle origini e dell'ascesa al potere di Sargon siano più tardi. Dalla convergenza di altre fonti e enfattizzazione che ne danno questi testi leggendari, Sargon è quindi sin da subito passato alla storia come un "uomo nuovo",<sup>118</sup> simbolo di una nuova concezione della regalità che, da culturale e

---

<sup>116</sup> de Martino 1983.

<sup>117</sup> Metcalf 2021.

<sup>118</sup> Liverani 1988, p.193.

amministrativa, divenne eroica e guerresca, esaltando il regnante e giustificandone il potere, in primo luogo per la sua *valentia* eroica e militare senza pari. Inoltre, con Sargon si affermò l'elemento semitico accanto a quello sumerico; così, il suo regno segnò l'inizio di un "nuovo ordine" politico e culturale, o per lo meno del culmine delle tendenze precedenti appartenenti al periodo proto-imperiale.

### 1.3 Il controllo di Sargon sulla Mesopotamia

#### 1.3.1 Il "tempo" nelle iscrizioni: la titolatura come segno delle diverse fasi

Le diverse fasi di espansione e consolidamento del regno accadico sono già ben documentate nelle iscrizioni regali. Due manoscritti, le cosiddette *Sammeltafeln* paleobabilonesi da Nippur, l'una ora a Philadelphia (CBS 13972), e l'altra a Istanbul (Ni 3200), sono la nostra fonte principale per le iscrizioni della prima parte della dinastia accadica. Queste raccolgono numerose iscrizioni da stele di Sargon, Rimuš e Maništusu – probabilmente stele trionfali del cortile dell'Ekur di Enlil – nella stessa tavoletta, raccogliendo testi provenienti in totale da sedici statue commemorative di Sargon, molte delle quali mal conservate a causa di danni alla tavoletta babilonese antica piuttosto che alle statue originali, che probabilmente rimasero nel tempio almeno fino ai primi secoli del secondo millennio,<sup>119</sup> secondo una pratica che rimase viva anche in re di dinastie successive come Erridu-pizzir, i Gutei e Šu-Sîn di Ur.<sup>120</sup>

Nelle iscrizioni regali di Sargon, le imprese militari si dividono in due macro-categorie: l'unificazione della Babilonia e le conquiste di vaste aree periferiche. Nessuna delle campagne è datata e non è possibile determinarne la cronologia, tuttavia un eloquente indicatore cronologico delle varie fasi di conquista è la titolatura. All'inizio del suo regno, Sargon portava il titolo di incoronazione, "Re di Kiš" (LUGAL KIŠ), un'indicazione delle prime fasi della formazione del suo impero:<sup>121</sup> questa la titolatura associata al re all'epoca dei primi monumenti nell'Ekur,<sup>122</sup> ad

---

<sup>119</sup> Buccellati 1993.

<sup>120</sup> Kutscher 1989, pp. 49–101; Van de Mieroop 1999b, p.62.

<sup>121</sup> Liverani 1988.

<sup>122</sup> Frayne 1993, p. 9.

esempio su due statue e una base rappresentanti Sargon.<sup>123</sup> Giunte a noi tramite copie paleo-babilonesi, le prime due citano la statua su cui erano state iscritte, e fanno riferimento ad Enlil, davanti alla cui statua il re doveva essere posto. Questo l’inizio di una delle iscrizioni:<sup>124</sup>

- 1) *mah-ri-i[s]*
- 2) *<sup>d</sup>en-lil*
- 3) *śar-ru-[GI]*
- 4) LUGAL K[IŠ]
- 5) *i-n[u]*
- 6) DÙL-ś[u]
- 7) MU

Davanti  
al dio Enlil.  
Sargon,  
re di Kiš / re del mondo,  
quando egli ...  
statua di se ...

La seconda iscrizione, su statua, fa invece riferimento al momento in cui il dio Enlil diede il potere – lo scettro, GIŠ.GIDRU – a Sargon, “istruendolo” (*u-kál-lim*, r.13) supportandolo nella sua ascesa: così, Sargon “non mostrò pietà a nessuno” (*ma-ma-na / pá-ni-śu / ù-la / u-ba-al* rr.14-17).<sup>125</sup>

La titolatura appare in fonti provenienti da Ebla attorno al 2300 a.c. e probabilmente riferite a Sargon.<sup>126</sup> L’utilizzo di questa titolatura si dimostra un importante strumento di datazione che individua una frase precedente a quella in cui si definisce “Re di Akkad”, titolatura preferita per la fase di conquista della Mesopotamia meridionale.<sup>127</sup> Kiš fu restaurata e trasformata in un centro imperiale, ma fu infine alla nuova città di Akkad, novella capitale, che Sargon spostò il centro del suo governo, malgrado anche i suoi due figli e successori continuarono a portare il titolo di “Re di Kiš”. Questo titolo, utilizzato dai sovrani di Kiš nel periodo protodinastico, era particolarmente

---

<sup>123</sup> RIME 2.1.1.13; 2.1.1.14; 2.1.1.15.

<sup>124</sup> RIME 2.1.1.14, rr.1-7.

<sup>125</sup> RIME 2.1.1.14.

<sup>126</sup> Sallaberger, Schrakamp 2015.

<sup>127</sup> RIME 2.1.1.1; 2.1.1.2; 2.1.1.4; 2.1.1.5; 2.1.1. 6; 2.1.1.7.



significativo, poiché Kiš, oltre che essere la città in cui Sargon salì al trono usurpando il re precedente, era una delle città più influenti della Mesopotamia, la prima città post-diluviana ad esercitare la “regalità unica” sul territorio secondo la *Lista Regale Sumerica*: il titolo simboleggiava quindi l’egemonia su tutto il paese di Sumer. Tuttavia, con il consolidarsi del suo potere, Sargon adottò anche titoli che riflettevano le sue conquiste più ampie e la sua ambizione di governare su un impero universale. Sargon reinterpretò il tradizionale titolo sumerico di “LUGAL KIŠ” nell’accadico *šar kiššatim*, ovvero, “re della totalità” intesa come tutto il mondo abitato (*kiššatum*). In generale, comunque, nel contesto delle iscrizioni regali si preferisce tradurre il titolo nella sua accezione di “re del mondo”.<sup>128</sup>

In particolare, è probabile che il titolo includesse già la sua reinterpretazione semantica nel senso di re universale nelle iscrizioni, solo accadiche, che celebrano le campagne militari contro Elam e Parahšum a est:<sup>129</sup>

- 1) *šar-ru-GI*
- 2) LUGAL
- 3) KIŠ
- 4) [S]AG.GIŠ.RA
- 5) [NI]M.KI
- 6) ù
- 7) *pá-ra-aḥ-šum.KI*

Sargon,  
re  
del mondo,  
conquistatore  
di Elam  
e Parahšum.

Il titolo si trova anche nelle due iscrizioni che raccontano della campagna sargonica verso l’area dell’alto Eufrate e Ebla,<sup>130</sup> quasi identiche tra loro per una buona parte.

Il titolo trova una sua estremizzazione con l’appellativo successivo di “Re dei quattro angoli del mondo” (*šar kibrātīm arba’im*) che assumerà poi il nipote Naram-Sîn, a testimonianza dell’espansione territoriale che sotto il dominio accadico raggiunse i confini del mondo conosciuto.

<sup>128</sup> Frayne 1993, p.7.

<sup>129</sup> RIME 2.1.1.8, rr.1-7; similmente in RIME 2.1.1.9, rr.2-7.

<sup>130</sup> RIME 2.1.1.11, bilingue; simile a 2.1.1.12, solo accadica.

Artemov studio il titolo LUGAL KIŠ in qualità di chiave per comprendere l'evoluzione dell'ideologia regale mesopotamica. Sottolinea come il titolo nasca quindi come risposta a contesti geopolitici specifici – legittimando sotto Sargon l'autorità di Akkad come “nuova Kiš” – e vada poi riflettendo l'aspirazione al dominio universale, cambiando il significato e l'importanza del titolo adattandosi ai contesti politici e culturali. Il titolo si ritrova fino all'epoca medio-assira: abbandonato da Naram-Sîn, venne ripreso in epoca paleo-babilonese da Samsi-Addu – che riprende anche il titolo LUGAL *a-kà-dè.KI* – e riapparso nella titolatura di Adad-nirari I, evocando il ricordo e le ambizioni di un'epoca in cui grandi territori erano unificati sotto un'unica dinastia reale.<sup>131</sup>

Sargon portava anche il titolo di “sacerdote-unto di An”, dio del cielo e patrono di Uruk, che potrebbe essere stato un titolo tradizionale o un'affermazione polemica nei confronti di Lugalzagesi, il sovrano sconfitto di Uruk.

Questi gli epiteti all'inizio delle prime due celebri iscrizioni del *corpus* di Sargon, bilingue, da Nippur (si riporta la versione in accadico), la prima frammentaria ma riportante nell'incipit segni che suggeriscono una corrispondenza con la titolatura iniziale della seconda iscrizione, qui di seguito riportata:<sup>132</sup>

- 11) sár-ru-GI
- 12) LUGAL
- 13) a-kà.dè.KI
- 14) MAŠKIM.GI<sub>4</sub>
- 15) <sup>d</sup>INANNA
- 16) LUGAL KIŠ
- 17) PA<sub>4</sub>.ŠEŠ AN
- 18) LUGAL
- 19) KALAM.MA.KI
- 20) ÉNSI
- 21) <sup>d</sup>en-líl

Sargon,  
re  
di Akkad,  
vicario  
della dea Ištar,  
re del mondo,  
sacerdote-unto di An,

<sup>131</sup> Artemov 2022.

<sup>132</sup> RIME 2.1.1.1, RIME 2.1.1.2.

signore  
della regione,  
governatore  
per il dio Enlil

Per quanto riguarda l'aspetto religioso, si notino nelle iscrizioni le frequenti dichiarazioni della legittima sovranità del re da parte di Enlil, capo del pantheon sumerico e dio tutelare di Nippur, centro religioso chiave nel sud della Mesopotamia. Queste, assieme alla nomina della figlia Enheduanna come sacerdotessa di Nanna a Ur, furono strumenti volti a far accettare il dominio accadico sulle città sumeriche del sud.

### 1.3.2 Il “tempo” nei testi: le datazioni

La dinastia accadica che inizia con Sargon, quindi, lasciò un'impronta indelebile nella storia mesopotamica, segnando l'inizio di un'era di dominio senza precedenti, tanto che gli eventi storici di quell'epoca si mescolarono con la leggenda. Eppure, la sua durata fu relativamente breve, regnando per soli circa 180 anni.

Sallaberger e Schrakamp seguono la cosiddetta “cronologia medio-bassa” (MC II) – per loro più plausibile della cosiddetta “cronologia media” (MC), otto anni più alta, se confrontiamo i dati storico-politici con quelli dendrocronologici e con la data dell'eclissi solare al 1833 a.C. – e pongono il periodo della predominanza della dinastia dal 2292, data di conquista di Sumer, al 2173 a.C., data che segnerebbe la fine del regno di Šarkališarri,<sup>133</sup> età chiamata, dal nome del suo fondatore, come “periodo sargonico” o “periodo (antico) accadico”. Analogamente, il tardo periodo predinastico è spesso definito “periodo pre-sargonico”.<sup>134</sup>

In ogni caso, lo spostamento della capitale ad Akkad conseguente alla vittoria di Sargon su Lugalzagesi, intorno al 2340 a.C. – o, secondo l'interpretazione di Schrakamps, 2292 a.C.<sup>135</sup> – e segna la nascita della dinastia, che regnò su un vasto stato territoriale fino al 2154.<sup>136</sup>

---

<sup>133</sup> Sallaberger, Schrakamp 2015, pp.135-136.

<sup>134</sup> Sallaberger, Schrakamp 2015, pp. 105-108.

<sup>135</sup> Sallaberger, Schrakamp 2015, p.136.

<sup>136</sup> Michalowski 1993.

Liverani stima le date precise del regno di Sargon tra il 2335 e il 2279 a.C.

Le diverse versioni della *Lista Regale Sumerica* non concordano sulla durata del regno di Sargon, variando tra i 40 e i 56 anni; ad esempio, la prima versione a noi giunta, quella di Ur III, riporta 40 anni, mentre la versione del prisma Weld-Blundell, paleobabilonese, 56 anni. Si noti che, nel prisma Weld-Blundell, 56 è il numero degli anni di regno di Naram-Sîn (54 anni nella versione di Ur III): questa medesima durata di regno è forse indicatrice del fatto che già in quest'epoca si considerava Naram-Sîn come il paradigma complementare e negativo di Sargon. Ne *La leggenda della nascita di Sargon*, gli anni di regno a lui attribuiti sono 54.

Altre fonti che ci aiutano a fissare cronologicamente la “storia evenemenziale” ufficiale della dinastia di Akkad sono i cosiddetti “nomi d’anno”. Il sistema di nomi d’anno, che attribuiva un nome a ciascun anno in base a eventi rilevanti dell’anno precedente, ci fornisce quindi una lista di avvenimenti considerati significativi dai regnanti babilonesi, come campagne militari e lavori edilizi di templi, mura, canali. Questo sistema annuale composto di formule prestabilite compare negli anni immediatamente precedenti al periodo sargonico, e divenne sempre più comune, soprattutto nei testi amministrativi, durante il regno di Sargon e quello dei suoi successori. La rivelazione di nomi d’anno diventa però estesa sotto Naram-Sîn e Šarkališarri, fornendo un aiuto prezioso per lo storico che vi ravvisa un utilizzo ormai uniforme e sistematizzato. Tale sistema di datazione rimarrà per secoli in Mesopotamia fino al circa 1500, quando iniziò ad essere utilizzato invece un sistema di numerazione di anni di regno per ogni re.

I pochi nomi d’anno riferiti a Sargon sono documentati soprattutto nelle iscrizioni regali da Nippur e Adab, che riflettono le conquiste nelle quattro direzioni principali: a sud, con la sconfitta di Uruk; in Elam, (ad esempio, “l’anno in cui Sargon distrusse Arawa”: mu *šar-um-GI-né* URUxA.KI mu-ḥul-a), nella Siria con la campagna verso l’alto Eufrate (“l’anno in cui Mari venne distrutta”: mu ma-rí.KI-a ḥul-a) e a

Simurru, l'area a est dell'Alto Tigri ("l'anno in cui Sargon si diresse verso Simurru": mu *šar-um-GI šī-mur-um.KI-še i-gin-na-a*).<sup>137</sup>

### 1.3.3 La prima fase: le conquiste meridionali

Del primo terzo del regno di Sargon non abbiamo informazioni dettagliate, ma è certo che egli abbia dedicato questi anni a consolidare il suo potere nella Mesopotamia centrale, tra Kiš, Akkad e la valle del fiume Diyala, dopo aver messo fine alla supremazia di Kiš e ottenuto il trono, in circostanze che risultano poco chiare dalle iscrizioni, e che vengono favoleggiate in varie versioni nei testi leggendari.

Solo successivamente, in un ordine non del tutto certo, Sargon avviò una serie di conquiste che, secondo Liverani, vedono la sua espansione articolarsi in tre fasi principali.

La prima fase fu caratterizzata da una serie di spedizioni contro le città-stato sumeriche a sud, fino al Golfo Persico. Sappiamo che, dopo la ribellione e vittoria contro Ur-Zababa, Sargon ottenne una vittoria decisiva su Lugalzagesi di Uruk, e sugli *ensi* di Ur, E-ninmar e Umma, le città-stato del tardo periodo protodinastico di Sumer che Lugalzagesi aveva precedentemente unificato sotto il suo controllo. Questo trionfo, punto culminante di questa prima fase di conquista, gli permise di affermarsi come sovrano supremo, consolidando il suo potere e segnando l'inizio della sua ascesa al trono.

La lunga guerra contro Lugalzagesi è documentata nell'archivio di Meskigala, *ensi* di Adab sotto Lugalzagesi e poi alleato di Sargon contro il suo precedente signore, ma soprattutto dalle iscrizioni regali. Su questo evento ci arriva una delle iscrizioni sargoniche meglio conservate, in cui vi è una descrizione sommaria della campagna di Sargon, che qui viene definito "re di Akkad" e, successivamente, "re della regione" di Akkad e Sumer quando riceve il favore di Enlil (in questa iscrizione dimostra di avere il favore divino di ben quattro dei, citati nell'iscrizione a inizio e chiusura: oltre a Enlil, Ištar, Anu e Šamaš). Ogni sezione è scandita da un epiteto, che non è quindi

---

<sup>137</sup> Frayne 1993, p.8.

ornamentale ma segue la successione degli eventi, una specie di sommario ridotto all'estremo delle conquiste. Nel primo paragrafo, si racconta come Sargon "re di Akkad" conquistò la città e distrusse le mura di Uruk catturando Lugalzagesi. Qui, si celebra come Sargon vinse in 34 battaglie, sottomettendo le principali città-stato sumeriche e demolendone le loro mura, imponendosi su 50 ensi che accompagnavano Lugalzagesi. Quest'ultimo fu fatto prigioniero e condotto in catene a Nippur, dove fu esposto davanti al tempio di Enlil, un chiaro segno del favore divino verso il re accadico e del declino di Lugalzagesi. A questo evento è dedicato l'intero paragrafo: il tempo del racconto dedicatogli è decisamente eloquente dell'importanza della conquista. Segue una rapida successione sintetica delle conquiste nella Bassa Mesopotamia (Ur, Eninmar, Lagaš, Umma), continuando e ripetendo linguaggio formulare, con un'aggiunta tra la conquista tra Lagaš e Umma sul lavacro delle armi nel mare, simbolo del raggiungimento del mare inferiore.<sup>138</sup>

Un frammento di stele sargonica rinvenuto a Susa, ora conservato al Louvre (Louvre Sb 2/6053), rappresenta probabilmente il trionfo di Sargon su Lugalzagesi, raffigurato con una rete carica di nemici come simbolo della sconfitta, come narrato già nell'iscrizione e secondo un motivo celebre e che già si ritrova nel lato "mitologico" della sumerica *Stele degli avvoltoi*; qui però il protagonista che tiene la rete è il re stesso (Sargon), e non un dio (Ningirsu): un cambiamento iconografico volto a evidenziare l'impatto religioso dell'immaginario regale.<sup>139</sup> Una divinità, Ištar, era probabilmente rappresentata in trono sull'altra parte.

Sargon riesce così ad unificare le due componenti della Bassa Mesopotamia, Sumer ed Akkad, come fa notare nella titolatura personale. Tuttavia, la resistenza del sud sumerico alla dominazione accadica fu costante, come dimostrano le successive rivolte.

---

<sup>138</sup> Rollinger 2012.

<sup>139</sup> Nigro 1988.

### 1.3.4 La seconda fase: le grandi *res gestae* sargoniche

Dopo la conquista della Mesopotamia meridionale, Sargon consolidò il suo controllo nelle regioni circostanti, da una parte espandendo il dominio dall'Elam fino alla Siria e dall'altra intrattenendo relazioni commerciali con i territori oltre la foce dell'Eufrate. Secondo gli studiosi moderni, sono proprio l'ampliamento dei confini e l'istituzione di rotte commerciali con regioni così distanti a segnare l'inizio della formazione di un vero e proprio impero.<sup>140</sup>

Le spedizioni militari sargoniche si concentrarono nelle regioni dell'Iran occidentale e della Siria settentrionale: dalla sponda mesopotamica del Golfo Persico risalì l'Eufrate fino a Tuttul, la confluenza del fiume Balikh, centro del culto di Dagan e focus della Siria settentrionale e occidentale.

Sargon però dimostrò una visione “realistica” nella gestione del suo impero, distinguendo chiaramente tra il controllo diretto che riuscì ad ottenere sulle terre effettivamente conquistate, e il controllo indiretto che esercitava sull'estesa rete commerciale che riuscì a monopolizzare.<sup>141</sup> Akkad era il centro di un'organizzazione commerciale strategica, che garantiva a sud l'afflusso di risorse fino alle banchine del porto fluviale del centro dell'impero collegandosi con le terre lontane dell'estremo sud-est. Sargon riuscì infatti a ottenere il controllo delle antiche regioni marittime di Dilmun (l'attuale Bahrein), Magan (la penisola dell'Oman) e Meluhha (la valle dell'Indo).

Queste imprese sono descritte in una delle iscrizioni a noi giunte meglio conservate, bilingue in sumerico e accadico, a noi giunta in due versioni per la maggior parte simili, e che raccontano sommariamente di come Sargon ebbe successo in trentaquattro battaglie fino a che non raggiunse il mare, ormeggiando le navi delle tre città al porto di Akkad (si riporta qui la versione in accadico):<sup>142</sup>

- 11) MÁ *me-luh-ḥa*
- 12) MÁ *má-gan*.KI

---

<sup>140</sup> Foster 2016; Lafont, Tenu, Joannes, Clancier 2017, p.170.

<sup>141</sup> RIME 2.1.1.11.

<sup>142</sup> *Ibidem*, rr.11-16.

- 13) *MÁ tilmun.KI*
- 14) *in kà-rí-im*
- 15) *ši a-kà-dè.KI*
- 16) *ir-ku-us*

Al porto  
di Agade  
Attraccò le navi  
di Melukhkha,  
Magan  
e Tilmun.

Invece sulla direttrice opposta, a Tuttul, Sargon arrestò l'avanzata militare:<sup>143</sup>

- 17) *šar-ru-[G]I*
- 18) *LUGAL*
- 19) *in tu-tu-li.KI*
- 20) *a-na*
- 21) *<sup>d</sup>da-gan*
- 22) *ús-kà-en*
- 23) *ik-ru-ub*

Sargon,  
il re,  
a Tuttul  
si inchinò  
di fronte  
al dio Dagan  
e (lo) pregò.

Qui, nel paragrafo successivo dell'iscrizione sopra citata, si racconta di come il dio della tempesta Dagan gli concesse il controllo delle risorse dei centri politici maggiori nella regione: Yarmuta, Mari ed Ebla – queste ultime citate nelle iscrizioni per la loro distruzione ad opera di Sargon – e il “paese alto” fino all'Amano (la “Foresta dei Cedri”) e ai monti Tauro (le “Montagne d'Argento”):<sup>144</sup>

- 24) *ma-tá[m]*
- 25) *a-lí-tám*
- 26) *i-dì-šum<sub>6</sub>*
- 27) *ma-rí-am.KI*
- 28) *ìa-ar-mu-ti-a-am.KI*
- 29) *eb-la.KI*

---

<sup>143</sup> *Ibidem*, rr.17-23.

<sup>144</sup> *Ibidem*, rr.24-35.



- 30) a-di-ma
- 31) GIŠ.TIR
- 32) GIŠ.ERIN
- 33) ù
- 34) KUR.KUR
- 35) KÙ

Egli [il dio Dagan]  
 La terra alta  
 Gli diede:  
 Mari,  
 Yamurta,  
 Ebla,  
 fino  
 alla Foresta  
 dei Cedri  
 e le Montagne  
 d'Argento.

Queste imprese si estendevano quindi fino alla Siria, e forse fino al Libano e al Mediterraneo, coprendo un vasto territorio che si estendeva fino all'estremo nord-est.

Questa iscrizione mostra chiaramente come Sargon, malgrado esercitasse di fatto il suo potere principalmente nella regione meridionale, con quindi Elam e Mari ancora indipendenti agli estremi est ed ovest, dichiarò di essere il re “dal Mare Inferiore a quello Superiore”, formula dicotomica volta a indicare, rispettivamente, il Golfo Persico e il Mediterraneo, quindi un dominio fino agli estremi del fiume Eufrate e quindi del mondo allora conosciuto;<sup>145</sup> una rivendicazione di dominio che ebbe forte impatto sui posteri, che riutilizzarono la formula in varie epoche. Ovviamente, una tale estensione geografica del nuovo “impero” non poteva che essere un dono divino, come recitano chiaramente le iscrizioni:<sup>146</sup>

- 18) *ti-a-am-tám*
- 19) *a-lí-tám*
- 20) ù
- 21) *śa-pil-[tám]*
- 22) *i-dì-śum<sub>6</sub>*

Egli [il dio Enlil] gli diede

---

<sup>145</sup> Yamada 2005.

<sup>146</sup> RIME 2.1.1.13, rr.18-22.

Il mare superiore  
E il mare inferiore.

A tali imprese di respiro universale seguirono naturalmente varie narrazioni sui successi di Sargon nelle zone lontane della Mesopotamia settentrionale e della regione siro-anatolica, che ne sottolineano la figura eroica e militare. Tra queste, *Sargon il leone*, *Sargon nei paesi stranieri*, *Sargon il conquistatore* e *Sargon il re della battaglia* si concentrano su suoi successi militari in Anatolia, un tema che ha trovato risonanza presso gli Ittiti, dimostrando come la fama di Sargon si fosse diffusa e radicata anche in queste regioni lontane. Probabilmente la localizzazione geografica sta alla base della fama di questi racconti presso gli Ittiti, nella cui capitale, Hattuša, sono state trovate copie in accadico e ittita di queste narrazioni, sollevando la questione se si trattasse di traduzioni o di nuove composizioni ispirate alle vicende accadiche; si noti già ora come l'Anatolia sia un luogo fisso nella maggior parte delle leggende sulle *res gestae* di Sargon.

Tra tutte, *Il re della battaglia* è la narrazione più completa e celebre – una sua versione, probabilmente scritta ad Hattuša, è stata rinvenuta ad El Amarna<sup>147</sup> – delle avventure di Sargon in Anatolia, descrivendo la sua vittoriosa spedizione contro Purušhanda, città importante del sud anatolico e fiorente centro commerciale. Di gran nota anche la cosiddetta *Leggenda anatolica di Sargon*, rinvenuta in una casa di mercanti assiri nella colonia anatolica di Kaneš, che riprende in toni parodistici i temi e le vicende della letteratura epica sargonica.

### **1.3.5 La terza fase: contro l'Elam**

Sargon intraprese una spedizione vittoriosa contro l'Elam, una regione che aveva a lungo rappresentato una fonte di instabilità per la Babilonia del III millennio, al tempo dominato dalla dinastia di Awan, che esercitava il controllo su una vasta confederazione nell'altopiano iranico. Purtroppo, le iscrizioni regali ci dicono poco a riguardo, presentandosi molto frammentarie e riducendosi a una lista di nomi di città

---

<sup>147</sup> Izre'el 1997.

saccheggiate.<sup>148</sup> In queste iscrizioni, sappiamo che Sargon si definisce “conquistatore di Elam e Parahšum”. Durante questa campagna, è possibile che Sargon abbia integrato Susa e la Susiana nei suoi domini, sebbene queste aree siano state formalmente annesse solo dai suoi successori, insieme a Barahši. Nonostante le vittorie, Susa mantenne una certa autonomia; i suoi governanti locali, chiamati *ensi* con un titolo sumerico, continuarono a esercitare autorità, come dimostra l’utilizzo della lingua antico-elamita come lingua del trattato di Naram-Sîn con un re elamita.

Verso est, Sargon portò le sue truppe nelle alte valli dei Monti Zagros, dove combatté contro Simurru, una regione situata nell’attuale Kurdistan iracheno. La potenza militare di Sargon si manifestò anche in queste aree, come testimoniato da un frammento di stele, considerato come il primo obelisco dell’arte mesopotamica data la sua forma rettangolare,<sup>149</sup> ritrovato a Susa e ora conservato al Louvre (Louvre Sb 1), volto a commemorare la vittoria sull’Elam, che raffigura da un lato il sovrano – la cui rappresentazione è corredata da un’iscrizione che lo identifica: *šar-ru-GI LUGAL* – alla guida di un gruppo di dignitari, e nel registro superiore dei prigionieri; gli altri due lati (il quarto non è conservato) riportano scene di battaglia con nemici sconfitti, mentre una scena rappresenta cani e avvoltoi che si avventano sui cadaveri nemici, secondo un motivo già affermato. La stele porta una seconda iscrizione, molto frammentaria.<sup>150</sup>

Simile è la stele di Nasiriyah, poco più tarda e giunta a noi frammentaria, divisa su almeno tre registri,<sup>151</sup> che rappresenta una sfilata di guerrieri (riconoscibili dalla tipica tunica e le armi) che guidano una fila di prigionieri (nudi), secondo un motivo iconografico ormai comune dell’arte sumerica: la rappresentazione della campagna vittoriosa di un re mesopotamico – già ripreso nel lato di guerra dello Stendardo di Ur al British Museum o in un intarsio sumerico da Mari oggi al Museo del Louvre, e che si ritroverà nell’arte assira, come nella porta di Balawat di Šalmaneser III – reinterpretato secondo uno stile e sentimento prettamente accadico – vivido e

---

<sup>148</sup> RIME 2.1.1.8; 2.1.1.9.

<sup>149</sup> Nigro 1998.

<sup>150</sup> RIME 2.1.1.10.

<sup>151</sup> McKeon 1970.

anatomicamente dettagliato – secondo quell’omogeneità artistica che suggerisce l’esistenza di una “scuola regale di scultura”, che si distaccò gradualmente dalla statica arte tipica sumerica – che si ritrova nei primi esemplari di arte accadica, come la stele di Sargon da Susa – in favore di un nuovo naturalismo e dinamismo, già distinguibile con Rimuš e nel suo apogeo con Naram-Sîn. Vediamo come, nell’arte come già nella tradizione testuale, gli accadi riprendano i motivi sumeri reinterpretandoli secondo il gusto semitico.

Il soggetto rimane, in ogni caso, un re vittorioso e universale. Conquistata la Mesopotamia meridionale, il “paese alto” ed Elam, Sargon non ha rivali sulla terra, come ben riprende la prima iscrizione del *corpus* RIME 1, che se per metà si era dedicata alle conquiste nella Bassa Mesopotamia, per la seconda metà si dedica ad una sommaria e celebrativa descrizione delle terre conquistate. Nel terzo paragrafo si dice come “Enlil non diede rivali a Sargon”.<sup>152</sup>

Le regioni dal mare superiore a quello inferiore sono sotto il controllo di Sargon, ora “signore della regione”: le potenze dell’epoca Mari e Elam sono a lui obbedienti. Nel quarto paragrafo parla di un non chiaro progetto a Kiš, e chiude con una formula di maledizione, invocando il dio Šamaš, contro chiunque ne distrugga l’iscrizione.

L’iscrizione seguente nel corpus è molto simile, solo precisa che i 50 governatori di Uruk furono conquistati grazie alla mazza del dio Ilaba, e invoca nella maledizione anche Enlil sottolineando il ruolo preponderante del dio.<sup>153</sup>

Come già accennato, nonostante le spettacolari conquiste e l’acquisizione di rotte commerciali strategiche, rimane dubbio che Sargon sia riuscito a instaurare un sistema politico-amministrativo completamente omogeneo e strutturato su tutti i territori citati nelle iscrizioni. Le conquiste al di fuori della Mesopotamia centrale e meridionale, dove mantenne sicuramente un controllo diretto, sembrano essere state più effimere di quanto la tradizione delle iscrizioni e dei testi leggendari non racconti. In conclusione, le sue conquiste effettive raccontano di un progetto imperiale ancora in fase di sviluppo, di cui Sargon aveva definito i contorni; i suoi successori avrebbero tentato

---

<sup>152</sup> RIME 2.1.1.1.

<sup>153</sup> RIME 2.1.1.2.

di consolidarle e stabilizzarle, ampliando solo marginalmente il perimetro dell'impero già delineato da Sargon.

## 1.4 I Sargonidi di Akkad

### 1.4.1 I figli di Sargon: la fine dell'età "pre-sargonica"

A Sargon succedettero i figli Rimuš e Manišusu – le fonti riportano incertezze sull'esatto ordine di successione e durata rispettiva dei regni – i quali generalmente mantennero e consolidarono le conquiste territoriali del padre.

Rimuš, figlio di Sargon, dovette affrontare numerose rivolte nel sud mesopotamico, riconquistando città come Adab, Umma, Lagaš, Ur e Kazallu, con pesanti perdite per le popolazioni locali, come evidenziato dalle sue iscrizioni che enumerano le decine di migliaia di morti, prigionieri e deportati di ogni città.<sup>154</sup> Le sue campagne si estesero anche a est, contro Elam e Marhasi in Iran, e a nord, nella Margiana, perseguendo obiettivi economici e territoriali. In un'iscrizione in cui vanta un bottino di ingente oro, rame e schiavi, mostra di continuare l'ideologia regale universalistica del padre, proclamandosi "re dal mare superiore a quello inferiore oltre che di tutte le montagne per conto di Enlil".

Manišusu è invece noto per le sue campagne militari fino ad Anšan in Iran e fino al paese di Magan (odierno Oman), garantendosi accesso a risorse strategiche come l'argento (le cosiddette "miniere d'argento") e la diorite (la "montagna della pietra nera"), materiale duro che il re importò in abbondanza, come testimoniato nelle sue iscrizioni,<sup>155</sup> e utilizzò per opere celebrative volte a diffondere la sua immagine ufficiale. Parallelamente, il re è noto per una riforma fondiaria, documentata nel cosiddetto *Obelisco di Manišusu*, monumento in diorite alto 140 cm, di età paleo-accadica e importato come bottino a Susa dal re elamita Šutruk-nahhunte nel XII secolo a.C. Oggi conservato al Museo del Louvre, le sue quattro facce iscritte testimoniano l'acquisto del re di oltre 3.400 ettari di terreno per redistribuirli a veterani e membri della famiglia regale, in parte acquistati a buon mercato o confiscati ai vinti

---

<sup>154</sup> RIME 2.1.2.1;2; 3; 4.

<sup>155</sup> RIME 2.1.3.1.

probabilmente causando risentimento tra gli ex proprietari locali, e creando un sistema di tenute agricole concesse come privilegio regale. Di Maništusu ci giunge inoltre una sua statua (Sb 47), sempre in diorite e ritrovata nello stesso contesto dell'*Obelisco*, che lo raffigurano orante (come ci testimoniano le mani giunte in preghiera (Sb 9099) ritrovate venticinque anni dopo il ritrovamento della parte inferiore della statua; una statua della stessa epoca proveniente da Assur, ora a Berlino, ci riporta invece anche la parte superiore, caratterizzata dalla presenza di uno scialle e un'importante collana), che insieme a opere simili e prodotte in serie contemporanee testimoniano la creazione di un'arte di stato caratterizzata da un naturalismo tipicamente accadico che, rompendo con la tradizione sumerica, rafforzavano l'ideologia regale parallelamente propagandata dai testi.<sup>156</sup>

Non abbiamo testi che ci riportano Rimuš e Maništusu quali protagonisti di tesi leggendarie: forse anche perché i figli di Sargon si collocarono in perfetta continuazione con l'ideale del padre. Vero e proprio innovatore sarà invece Naram-Sîn, tanto che nella documentazione si distingue un'epoca "proto-sargonica", con protagonisti Sargon e i suoi figli, da una propriamente "sargonica", con Naram-Sîn e Šarkališarri.<sup>157</sup>

#### **1.4.2 Il Naram-Sîn "eroico" de *La grande rivolta* e il Naram-Sîn "empio" de *La leggenda cutedana* e *La maledizione di Akkad***

Nella seconda fase della dinastia accadica, le fonti diventano significativamente più dettagliate, specialmente durante i regni di Naram-Sîn, nipote di Sargon, e del suo figlio Šarkališarri. Questo periodo è documentato da un gran numero di iscrizioni,<sup>158</sup> oltre che di materiali d'archivio, che offrono preziose informazioni sull'organizzazione amministrativa delle province imperiali e attestano l'estensione dell'impresa accadica su ampie regioni: già in questo il periodo propriamente

---

<sup>156</sup> Benoît 2007.

<sup>157</sup> Sallaberger, Schrakamp 2015, p. 18.

<sup>158</sup> Michalowski 1980.

“sargonico” si distingue dalle epoche precedenti, a confronto carenti di una tale quantità di fonti.<sup>159</sup>

Malgrado la tradizione successiva rappresenti Naram-Sîn come responsabile della decadenza e del crollo finale dell’Impero, durante il suo lungo regno, egli portò l’Impero accadico al suo apogeo. Consolidò e ampliò i domini imperiali, raggiungendo una massima estensione territoriale di circa 1200 chilometri da nord a sud, assicurando prosperità e un controllo saldo su vaste aree.

La cronologia del regno di Naram-Sîn rimane tuttavia incerta, nonostante si disponga di circa venti nomi di anno che testimoniano eventi significativi, dalla sua incoronazione come re a Nippur alla costruzione di edifici di culto, fino alle campagne militari ai “quattro angoli del mondo” e alla cosiddetta grande rivolta; un possibile indicatore cronologico è rappresentato dalla presenza o assenza del determinativo divino nei testi, suggerendo che l’assenza di tale titolo sia riconducibile ai primi anni del suo regno, precedenti alla rivolta.<sup>160</sup> Durante la prima metà del suo lungo regno, che alcune versioni della *Lista reale accadica* stimano durare 56 anni (come quello di Sargon), Naram-Sîn si dedicò alla stabilizzazione interna dell’impero, garantendo prosperità e ampliando i confini attraverso nuove conquiste.

Sul fronte orientale, Naram-Sîn sottomise Elam fino a Barakhši, stabilendo un trattato diplomatico con il re di Awan – a noi giunto in una tavoletta in lingua paleo-elamita, in cui il re dell’Elam dichiara di condividere gli stessi amici e nemici di Naram-Sîn – per il controllo di Susa e della Susiana, una delle prime alleanze documentate nella storia dopo il patto trovato a Ebla tra quest’ultima e la città di Abarsal.<sup>161</sup> Nelle regioni del medio Tigri e nella Transtigrina fino alle valli degli Zagros, i testi acclamano le vittorie del re contro i Lullubei,<sup>162</sup> popolazioni di montagna situata nell’attuale Kurdistan iracheno: di questa ci rimane l’iscrizione (RIME 2.1.4.31) di una celeberrima stele, la cosiddetta *Stele della vittoria di Naram-Sin* (Sb 4), di epoca paleo-accadica, ritrovata nell’acropoli di Susa e oggi al Louvre. La stele, che include

---

<sup>159</sup> Sallaberger, Schrakamp 2015.

<sup>160</sup> Frayne 1993, p.84-87.

<sup>161</sup> Hinz 1967.

<sup>162</sup> Klengel 1965.

un'iscrizione secondaria e più leggibile risalente al regno di Šutruk-Nahhunte, rappresenta un'iconografia e un'attenzione stilistica unici nel panorama dell'arte accadica, simboleggianti il potere regale di Naram-Sîn.

Nel nord della Mesopotamia, come testimoniato da varie iscrizioni come quelle ritrovate a Ninive e Basetki, egli condusse ingenti spedizioni estendendo il controllo su Subartu (ovvero la futura Assiria) fino a Urkeš (Tell Mozak) e al triangolo del Ḫabur, dove sottomise *ensi* e capi tribali dell'Alta Mesopotamia e fino a testimoniare spedizioni in Anatolia meridionale (RIME 2.1.4.24). In questa zona strategica tra la Mesopotamia settentrionale e l'Anatolia e più precisamente a Nagar (Tell Brak), sito nord-siriano che presenta una storia di significativo e continuo insediamento – dal VI fino al II millennio a.C., come testimonia il ritrovamento del “tempio degli occhi”, così chiamato dalle figurine umane di alabastro stilizzate e caratterizzate da grandi occhi, della fine del IV millennio – costruisce un palazzo-fortezza monumentale, rendendo la città un centro amministrativo che ci restituisce vari documenti amministrativi cuneiformi in accadico. Le sue conquiste si estesero, secondo le iscrizioni, fino alla “foresta di cedri” (forse corrispondente al monte Amanò o a tutto l'arco montano costituito da Amanò, Tauro, Zagros), quindi fino in Libano. Qui prese il legname per la costruzione del tempio ad Ištar (RIME 2.1.4.29, rr. 8'-10'), probabilmente a Babilonia.<sup>163</sup>

A ovest, le conquiste di Naram-Sîn arrivarono alla Cilicia e alle sorgenti del Tigri e dell'Eufrate; mentre nel Golfo Persico riaffermò la presenza accadica fino a Magan (Oman), riportando ricchi bottini (RIME 2.1.4.4; 6; 9; 10).

Le sue iscrizioni testimoniano una seconda fase di spedizioni militari, in cui egli dichiara di aver annientato Armanum e la prospera città di Ebla che gli garantì il dominio sul “mare superiore” (RIME 2.1.4.26-27).

Tutte queste conquiste, estese sulle “quattro regioni del mondo” di cui si dichiara re, rafforzarono il controllo sull'impero nel segno del predecessore Sargon consolida la sua ideologia universale. Con Naram-Sin vediamo infatti l'estremizzazione dell'ideologia universalistica di Sargon, esemplificata nella ricorrente titolatura delle iscrizioni: “Naram-Sin, il forte, re di Akkad, dei quattro quartieri” (ovvero, delle quattro regioni del mondo): *da-núm / LUGAL / a-kà-dè.KI / ù / ki-ib-ra-tim / ar-ba-*

---

<sup>163</sup> Frayne 1993, p.139-140.



*im*);<sup>164</sup> titolo simbolico di un potere che si estende da Subartu (Mesopotamia settentrionale) a Amurru (Siria occidentale), dall'Elam (Iran) a Meluhha (paesi al di là del Golfo Arabo-Persico) e che riflette una visione cartografica in cui Akkad, sotto la guida di Naram-Sîn, è al centro di un impero che si espande in tutte le direzioni.<sup>165</sup> Egli introduce così questo titolo massimamente esplicitante le sue ambizioni e potere. Oltre che su stele, oggetti frammentari recano la stessa iscrizione, ad esempio una ciotola dal bottino di Magan (RIME 2.1.4.4)<sup>166</sup> e una coppa in bronzo di epoca paleoaccadica (RIME 2.1.4.27) oggi al museo di Israele a Gerusalemme.

Le iscrizioni celebrano Naram-Sîn come un sovrano che – spingendosi fino all'Elam, Paraḥšum, Subartu e la foresta dei cedri (RIME 2.1.4.25, rr.1-16) si spinse dove nessun altro re era ancora andato prima di lui:<sup>167</sup>

- 22) KASKAL.KI *śu<sub>4</sub>-a*
- 23) *śar in śar-ri*
- 24) *ma-na-ma*
- 25) *la i-li-ik*
- 26) *na-ra-am-<sup>d</sup>EN.ZU*
- 27) <sup>d</sup>LUGAL
- 28) *a-kà-dè.KI*
- 29) *i-li-ik-ma*
- 30) <sup>d</sup>INANNA
- 31) *ma-ḥi-ra*
- 32) *la id-di-śum<sub>6</sub>*

Nessun re (prima di lui) aveva intrapreso una tale campagna: Naram-Sîn, re di Agade, vi andò e la dea Astar non gli diede rivali.

Sebbene sia complesso distinguere tra realtà storica ed esagerazione propagandistica, è indubbio che il suo dominio si estendesse su tutta la Mesopotamia. Questa estensione venne amplificata attraverso una sapiente opera di celebrazione, veicolata da media quali stele, statue e iscrizioni, strumenti funzionali a consolidare la memoria del suo regno. La sua titolatura riflette l'abilità nel presentarsi come un re combattente e vittorioso, una rappresentazione cruciale per legittimare il suo potere su un territorio

<sup>164</sup> RIME 2.1.4.1, col.ii rr.1'-7'.

<sup>165</sup> Liverani 2001, p.434-446.

<sup>166</sup> Potts 1986.

<sup>167</sup> RIME 2.1.4.25, rr.22-25.

che si estendeva idealmente dal “mare inferiore” a quello “superiore” – una regione tuttavia mai completamente pacificata.

Il regno di Naram-Sîn fu caratterizzato anche da importanti alleanze diplomatiche, tra cui il matrimonio di sua figlia Taram-Akkad con il sovrano ħurrita di Urkeš, che rafforzò i legami con i regni periferici. Tuttavia, verso la fine del suo regno, una vasta rivolta minò la stabilità dell'impero. Tale evento, ricordato in numerose iscrizioni che divennero parte integrante del curriculum scribale e che ispirarono composizioni epiche e leggendarie nei secoli successivi, fece vacillare il potere del re: protagonista è una coalizione di città mesopotamiche, guidate dai re di Kiš (Iphur-Kiš, a capo di una confederazione di città della Mesopotamia centrale come Sippar e Kazallu) e di Uruk (Amar-girid, che guida le città sumeriche dell'estremo sud come Ur, Lagaš, Umma, Adab, Šuruppak, Isin e Nippur). Presero parte alla ribellione anche città più remote come Simurrum, Mardaman e Magan, dando un carattere quindi più generale alla rivolta che coinvolse l'intero impero (con l'eccezione, secondo le iscrizioni, della maggior parte delle città dell'Alta Mesopotamia, rimasta generalmente fedele al sovrano). Le fonti variano nell'elencare le città coinvolte, adattando la narrazione alle specifiche esigenze propagandistiche del testo; spesso si enfatizza come furono le “quattro regioni (del mondo)”, ovvero tutto il mondo conosciuto esteso fino ai confini in tutte le direzioni, a sollevarsi contro di lui, una chiara espressione iperbolica volta a enfatizzare il valore di Naram-Sîn. Egli sconfisse tutte queste città in sole nove battaglie (“vittorioso in nove battaglie in un anno”, ša-ir 10 LAL 1 REC 169 *in* MU 1 nelle iscrizioni;<sup>168</sup> “egli sollevò nove spedizioni militari contro di loro” 9 šú-ub-bi-[i]m [ú-ša]-at bi-šu-nu-ši-im nel testo di Mari)<sup>169</sup> riaffermando così il controllo sull'impero. La vittoria di Naram-Sîn sulle coalizioni ribelli, probabilmente facilitata dalla mancanza di coordinazione tra i due principali gruppi insurrezionali, permise al sovrano di affrontare e sconfiggere una dopo l'altra le minacce che incombevano sul suo regno, salvando così l'impero da una potenziale catastrofe.

In ogni caso, le composizioni letterarie e le iscrizioni regali relative a questo evento esaltarono il sovrano come re massimamente vittorioso sui nemici, contraddistinti da

---

<sup>168</sup> RIME 2.1.4.9 rr.11-13; 11 rr.6-8; 12 rr.6-7; 13 rr.6-8; stesso titolo in una variante (10 LAL 1 REC 169 / *in* MU 1 / *iš11-ar-ma*) in 2.1.4.10 rr.13-15.

<sup>169</sup> Grayson, Sollberger 1976, p.112 (M ro. 3'-4').

viltà. Le iscrizioni regali commemorano queste nove battaglie, offrendo un resoconto dettagliato che supera, in ricchezza di informazioni, le narrazioni epiche coeve dello stesso episodio: l'iscrizione originale (RIME 2.1.4.6), perduta ma giunta a noi attraverso due copie paleo-babilonesi in una *Sammeltafel* pubblicata in *editio princeps* da Kutscher,<sup>170</sup> era destinata a un grande recipiente offerto al dio Enlil a Nippur e, con le sue circa 950 righe, rappresenta il testo più lungo del periodo accadico antico finora noto agli studiosi e una fonte imprescindibile per comprendere le dinamiche della rivolta. La narrazione epica dello stesso evento, infatti, concentra tutti i suoi espedienti retorici nella raffigurazione di Naram-Sîn quale figura eroica e tragica al contempo.<sup>171</sup> Entrambe le versioni de *La grande rivolta contro Naram-Sîn* rispecchiano questa presentazione:<sup>172</sup>

- 10) *i-nu-ma ki-ib-ra-at ar-ba-i*
- 11) *iš-ti-ni-iš ib-ba-al-ki-tu-ni-in-ni*
- 12) KIŠ.KI GÚ.DU<sub>8</sub>.A.KI Ti-wa.KI Ú-ru-mu.KI
- 13) *Ka-zal-lu.KI Gíri-tab.KI A-pi-a-ak.KI*
- 14) *Ib-ra-at.KI Dil-bat.KI UNU.KI ù UD.KIB.NUN.KI*
- 15) *iš-ti-ni-iš ib-ba-al-ki-tu-ni-in-ni*
- 16) *i-nu-mi-šú-ma LUGAL-ki-in a-bi*
- 17) UNU.KI *i-ni-ir-ma*
- 18) *an-du-ra-ar ERÍN KIŠ.KI // iš-ku-un*
- 19) *ap-pa-ti-šú-nu ú-ga-al-li-i[b]*
- 20) *ku-ur-še-šú-nu ú-ḥe-ep-pi*
- 21) U.DAR *Ìl-a-ba<sub>4</sub> d.šúPA ù dLUGAL*
- 22) dUTU ù *U<sub>4</sub>-mu-um-šú-ú*
- 23) KIŠ.KI *la na-ka-ar a-hu-tum a-ia-[šì]*
- 24) *bi-ri-i-it Ti-wa.KI Ú-ru-mu-um.KI*
- 25) *i-na A.GÀR. dEN.ZU bi-ri-i-it // É-sa-bad.KI É. dGu-la*
- 26) KIŠ.KI *ip-ḥu-ur-ma*
- 27) <sup>1</sup>*Ip-ḥu-ur.KIŠ.KI LÚ KIŠ.KI // DUMU Šú-m[i-r]a-a-at-U.DAR ša-ar-ri-iḥ-tim*
- 28) *a-na ša[r]-ru-tim iš-šú-ma*

Quando tutto il mondo  
 si sollevò in una ribellione unita contro di me,  
 (anche) Kis(i), Kutha, Tiwa, Urumu,  
 Kazallu, Giritab, Apiak,  
 Ibrat, Dilbat, Uruk e Sippar  
 si ribellarono insieme contro di me,

<sup>170</sup> Kutscher 1989.

<sup>171</sup> Ponchia 2019.

<sup>172</sup> G rr.10-28; similmente M, rr.1-16.

in quel momento il mio antenato Sargon,  
dopo aver conquistato Uruk,  
aveva stabilito la libertà della popolazione di Kis(i),  
aveva rasato i loro marchi di schiavitù,  
(e) aveva spezzato le loro catene.  
Per (volontà di) Ištar, Ilaba, Šullat e Anuš,  
Šamaš e Amšum,  
Kis(i) non era un nemico — (era in) fratellanza con me.  
(Tuttavia) al confine tra Tiwa e Urumu,  
presso Ugar-Sin, nella regione tra i templi di Esabad e Gula,  
si riunirono (i cittadini di) Kiš  
(e) Iphur-Kisi, l'uomo di Kiš, figlio di Šummirat-Ištar, la sacerdotessa del  
lamento,  
lo elessero re.

Nell'iscrizione (RIME 2.1.4.6), alla titolatura segue un racconto più succinto ma esattamente corrispondente, che narra dell'ascesa al trono di Iphur-Kiš a Kiš,<sup>173</sup> e Amar-Girid a Uruk (i 1'-9'). Fu vittorioso in molteplici battaglie, finché, infine, non ebbe definitivamente la meglio su Kiš (iii 26'-35'), conquistando poi la città e distruggendone le mura (iv 25'-35'). La battaglia viene riportata secondo espressioni idiomatiche, che sottolineano come la vittoria non fosse che il compimento volontà divina.<sup>174</sup>

23') *iš<sub>11</sub>-ni-a-ma*  
24') *iš-kuš-nu-ma*  
25') [*i-tá*]-*aḥ-za-ma*  
26') *in* DI.[KU<sub>5</sub>]  
27') *an-nu-ni-tum*  
28') *ù*  
29') AN-*nim*  
28') *na-ra-am*-<sup>d</sup>EN.ZU  
29') *da-ním*  
32') *in* REC 169  
33') *in* *kiš*.KI  
34') *kiš*.KI-*ši-am*  
35') *iš<sub>11</sub>-ar*

I due si scontrarono per la seconda volta e si azzuffarono tra loro. Secondo il verdetto della dea Annunitum e del dio Anum, Naram-Sîn, il forte, risultò vittorioso contro gli abitanti di Kiš in battaglia presso Kiš.

<sup>173</sup> Jacobsen 1978-1979.

<sup>174</sup> RIME 2.1.4.6, col.iii, rr.23'-35'.

Similmente l'iscrizione RIME 2.1.4.7 riporta l'inizio della narrazione della battaglia di Naram-Sîn contro Kiš. I frammenti di due tavolette di fondazione oggi nella Collezione Böhl riportano le stesse espressioni idiomatiche della battaglia (RIME 2.1.4.8, ii 1'-7'; iii 1'-4'), sottolineando in termini tradizionali anche la cattura dei nemici “in una rete, davanti al dio Enlil suo padre” (v 2-5): *in* GIŠ.SI.GAR-*im* / *maḥ-ri-ís* / <sup>d</sup>*en-lil* / *a-bi-śu*. In generale, quasi tutte le iscrizioni riportano l'espressione idiomatica sulle quattro regioni del mondo per indicare la ribellione delle città contro il re (*i-nu ki-ib-ra-tum ar-ba-um is-ti-ni-ís*).<sup>175</sup>

Nel testo epico, come qui riportato, la ripetizione enfatica dell'espressione di ribellione attornia l'elenco delle città delle rivoltose delle quattro parti del mondo; a questo segue la descrizione delle popolazioni menzionate come alleati infedeli, che un tempo, sotto Sargon, vivevano in “fratellanza” con Akkad, ma che ora mostrano segni di tradimento. Siamo quindi di fronte a un protagonista eroico, posto di fronte a un'orda di nemici che agiscono vilmente; Naram-Sîn, solitario eroe abbandonato dai suoi numerosi alleati ora suoi nemici, non si presenta più come un *primus inter pares* come faceva Sargon, coadiuvato da attendenti e campioni. Il testo è attestato in due versioni principali, pubblicate nell'edizione di A.K. Grayson ed E. Sollberger con le sigle G e M. La prima, la versione di Ginevra (MAH 10829) nota come “testo Boissier” dal nome del primo editore, è stata acquisita tramite il commercio d'arte e di origine ignota, e comprende 38 righe. La seconda, proviene dagli scavi di Mari, è stata recentemente ampliata (A 1252 + M. 8696) grazie a nuovi frammenti pubblicati da D. Charpin, il quale ha suggerito come la tavoletta fu probabilmente redatta durante il regno di Samsi-Addu (1813-1781 a.C.), che spesso riprese l'ideologia accadica. Questa versione presenta 26 righe sul recto e 15 sul verso. Entrambe le testimonianze testuali seguono l'iscrizione dedicatoria autentica di Naram-Sîn, che descrive la “Grande Rivolta” e la sua repressione da parte del re.

La vittoria è celebrata anche attraverso capolavori artistici come la “statua di Bassetki” (IM 77823), dal nome del sito di ritrovamento nell'Iraq settentrionale, oggi al Museo di Baghdad, simbolo della sua vittoria: in rame e realizzata con la tecnica a cera persa – innovazione prima della sua scoperta attribuita ai Greci – rappresenta un *lahmu*,

---

<sup>175</sup> RIME 2.1.4.6; 8; 10; 12.

figura mitologica protettrice che si ritrova anche su contemporanei sigilli cilindrici, conservato solo nella parte inferiore. Sebbene frammentaria, si distingue per la resa naturalistica della gamba sinistra piegata, seduta su di una base circolare recante un'iscrizione (RIME 2.1.4.10) che celebra le vittorie ottenute sulla coalizione di rivoltosi e lo statuto divino accordatogli per celebrarne il trionfo.

L'episodio della "grande rivolta" rappresentò sicuramente un evento marcante del regno di Naram-Sîn e in generale dell'età accadica, segnando un momento di svolta sia sul piano amministrativo che su quello ideologico. In primo luogo, infatti, le conseguenze della vittoria del sovrano si rifletterono anzitutto in importanti riforme amministrative e economiche volte a una riorganizzazione dell'impero, intesa a consolidare il potere centrale e prevenire eventuali altre insurrezioni: furono istituite guarnigioni per controllare le vie di comunicazione, standardizzate le procedure contabili scritte e potenziati gli archivi provinciali in città come Nagar, Gasur, Diyala, Susa, da cui provengono migliaia di testi. Soprattutto, però, la svolta conseguente alla rivolta si affermò sul piano ideologico: Naram-Sîn fu il primo re nella storia mesopotamica a elevarsi al livello di un dio ed essere divinizzato in vita. Questa mossa strategica mirava a legittimare il suo potere attraverso l'istituzione di un sovraregno sacro, che sanciva l'intoccabilità del re e consolidava ulteriormente il controllo sui territori sottomessi.

Se, infatti, già Sargon e in generale i re precedenti erano destinatari di un culto *post-mortem* ma non furono mai divinizzati in vita, Naram-Sîn infranse questa tradizione, suscitando malcontento soprattutto tra le città sumeriche, legate ai culti tradizionali e quindi in conflitto con l'imposizione di questa divinizzazione. Tale conflitto emerge in testi letterari come la *Maledizione di Akkad*, rilettura tardiva e mitologizzante della caduta della dinastia akkadica. L'ascesa e la caduta della dinastia di Akkad divennero così materia di leggende, che eressero la città a modello paradigmatico sia positivo che negativo. Creata sessant'anni dopo la fine dell'impero, *Maledizione di Akkad*, scritta in sumerico, rimane la più popolare tra tutte le leggende sargoniche: quattro manoscritti risalgono al periodo della sua composizione, durante la Terza Dinastia di Ur (2100–2000 a.C.), e oltre un centinaio al periodo paleo-babilonese. Il racconto descrive la prosperità di Akkad sotto Sargon, favorita dal dio Enlil e dalla dea Inanna,

e il successivo declino sotto Naram-Sîn, dovuto al ritiro del favore divino. Il sovrano, colto da disperazione, sfida i presagi divini e profana il tempio di Enlil, attirando la collera del dio, che scatena i Guti contro la terra. Alla fine, gli dei decidono di salvare la terra e maledire Akkad come punizione, offrendo così una spiegazione mitologica della rovina dell'impero.

In linea con questa visione negativa, un altro testo leggendario raffigura Naram-Sîn in una luce opposta al ritratto di eroe valoroso e vittorioso che emerge ne *La grande rivolta contro di Naram-Sîn*: si tratta del testo cosiddetto *La leggenda cuneica di Naram-Sîn*, o *Naram-Sîn e le orde nemiche*: giunta a noi in forma frammentaria e in versioni di epoche diverse (OB; MB; SB), si presenta come un racconto complesso che narra lo scontro del re accadico contro un invasore inviato dagli dèi per punire la città. La versione più completa, conservata in otto copie del I millennio a.C. per un totale di 180 linee, rappresenta un classico esempio di letteratura *narû*, contraddistinguendosi per una struttura a cornice che imita le iscrizioni reali, includendo un'introduzione e una benedizione finale, oltre a una narrazione in prima persona: i temi centrali della leggenda ruotano attorno alla memoria e alla trasmissione attraverso la stele, che svolgono la funzione di insegnamento morale a esemplificazione del precetto di *historia magistra vitae*, come esplicita l'*incipit* dell'opera: qui si menziona il re Enmerkar di Uruk, il quale, non avendo lasciato traccia scritta delle sue gesta, ha condannato all'oblio le imprese che dovevano servire da insegnamenti morali.

L'evento principale del racconto è l'invasione delle aree attorno a Babilonia da parte di sette re sovrumani, figli di dei, dalle fattezze mostruose – corpi di uccello e teste di corvo. Questi invasori, che devastano le aree circostanti, si rivelano però vulnerabili, poiché un esploratore di Naram-Sîn riesce a ferirli con uno stiletto e uno spillo. Nonostante un responso divinatorio sfavorevole ottenuto attraverso l'*extispicio*, Naram-Sîn decide di intraprendere la battaglia, subendo inizialmente una disfatta totale che lo getta in uno stato di disperazione e angoscia, come mostra la prima tavoletta della versione paleo-babilonese dell'epica:<sup>176</sup>

6) *iš-tu 6 šu-ši li-mi um-ma-ni i-ni-ru*

---

<sup>176</sup> Finkelstein 1957, pp.191-95 (Tav. I, col.iii rr.6-10).

- 7) *im-ta-ḥa-aš da-ab-da-a ra-bi-a*  
 8) *a-na-ku es-si-[ḥi] en-ni-ši*  
 9) *a-ka-ad a-na-aḥ a-šu-uš am-ti-ma*  
 10) *um-ma a-na-ku-m[a] DINGIR a-na BALA-ja mi-nam ub-lam*

Dopo che ebbe ucciso i miei 360.000 soldati,  
 inflisse un massacro totale.  
 Rimasi confuso, smarrito.  
 Ero preoccupato, abbattuto, immerso nell'oscurità, con lo spirito spezzato.  
 Così pensai: "Cosa ha portato il dio sul mio regno? (...)”

Questo suo stato di abbandono a sé stesso porterà gravi conseguenze per la popolazione (Tav. I, col.v), e solo l'intervento del dio Ea ristabilisce l'ordine: Naram-Sîn, seguendo un nuovo responso, ottiene la vittoria ma è costretto a sottomettersi agli dèi e al nemico, trasmettendo attraverso la stele un monito ai posteri: non si può sfidare la volontà divina, e nemmeno il re più potente al mondo (*šarru dan[nu...].ina māti ul ibši*, "Non c'era un re forte nella terra che [. . .]”, r.146) può opporsi agli invasori, strumenti degli dei:<sup>177</sup>

- 149) *atta mannu lū iššakku u rubû lū mimma šanâma*  
 150) *ša ilānu inambûsu šarrûta ippuš*  
 151) *tupšenna ēpuška narâ ašturka*  
 154) *narâ annâ amurma*  
 155) *sa pī narê annâ šimēma*  
 156) *lā tessihḥu lā tenniššu*  
 157) *lā tapallaḥ lā tatarrur*

- 149) Tu, chiunque tu sia, governatore, principe o chiunque altro,  
 150) che gli dèi chiameranno a esercitare la regalità,  
 151) ho fatto una cassa per tavolette per te e ho inciso una stele per te (...).  
 154) Leggi questa stele!  
 155) Ascolta le parole di questa stele!  
 156) Non essere confuso! Non essere smarrito!  
 157) Non temere! Non tremare (...)!

Tuttavia, queste sorprendenti “toutes premières leçons de l’histoire”<sup>178</sup> non trovano riscontri contemporanei che confermino i fatti narrati: si tratta, probabilmente, di una reinterpretazione successiva, un riflesso delle tensioni e delle opinioni contrastanti esistenti durante il regno di Naram-Sîn, amplificate e adattate ai contesti ideologici delle epoche successive. La leggenda rivela il bisogno di spiegare un evento percepito

<sup>177</sup> Westenholz 1997, pp.326-327.

<sup>178</sup> Lafont, Tenu, Joannes, Clancier 2017, p.183.



come una catastrofe assoluta e inconcepibile, la caduta dell'impero di Akkad, che aveva lasciato una traccia indelebile nella memoria collettiva, paragonabile alla fine dell'Impero Romano nell'immaginario europeo.<sup>179</sup>

Questo dualismo nella rappresentazione del sovrano Naram-Sîn, eroico ed empio, riflette la straordinaria ambivalenza che lo consacrò ai posteri, quale simbolo di eroismo contro vili nemici e al contempo trasgressivo nei confronti del culto degli dei e quindi soggetto alla punizione divina.

Sargon e Naram-Sîn si ergono a figure mitiche che, attraversando l'intera storia della cultura cuneiforme e oltre, talvolta confusi tra loro, fungono da archetipi antitetici e complementari sulla legittimazione del potere in Mesopotamia: da un lato, la figura positiva di Sargon, l'*homo novus* devoto e premiato per la sua *pietas*, simbolo di virtù e successo; dall'altro, Naram-Sîn, il re tragico, solitario e vittima della propria *hybris*, che diventa l'incarnazione del sovrano empio, stigmatizzato come il responsabile della caduta della dinastia e ricordato per il suo eccesso di autodivinazione e la sua sordità ai presagi divini, aspetti che nella rilettura successiva sono stati interpretati come la causa delle invasioni barbariche e della distruzione finale di Akkad.

Il vero ultimo grande re prima delle invasioni di popoli esterno fu, però, in realtà, il figlio e successore di Naram-Sîn, Šarkališarri. Egli regnò per circa venticinque anni, adottando una politica che si potrebbe definire prudente e conservatrice rispetto alle ambizioni espansive e ideologiche della dinastia accadica. Sebbene inizialmente mantenne la pratica della divinizzazione in vita, ereditata dal padre, abbandonò in breve tempo l'uso del determinativo divino accanto al proprio nome e, discostandosi dall'enfasi universalistica di Naram-Sîn, rinunciò al titolo di "re delle quattro regioni", preferendo il più modesto appellativo di "re di Akkad". Nonostante questo ridimensionamento ideologico, il regno di Šarkališarri fu caratterizzato dalla continuità amministrativa, come dimostrano i ricchi archivi provenienti principalmente dal sud dell'impero, i quali attestano il buon funzionamento della macchina burocratica. Sebbene si conoscano una quindicina di nomi d'anno a lui dedicati, le iscrizioni ufficiali del suo regno sono scarse e si concentrano soprattutto su

---

<sup>179</sup> *Ibidem.*

interventi di mantenimento della presenza accadica nelle regioni lontane, tra cui la ricostruzione di templi emblematici come l'Ekur a Nippur.

Dal punto di vista materiale il regno di Šarkališarri ci restituisce un grande numero di sigilli raffinati che raffiguravano scene di grande simmetria dove eroi *lahmu* rappresentanti le acque dell'abisso e animali, come bufali e leoni, acquisivano significati decorativi, segnando un'evoluzione rispetto alla tradizione sumerica: in questo periodo la glittica accadica raggiunse il suo apogeo.<sup>180</sup>

Infine, il regno di Šarkališarri fu progressivamente minato da una serie di incursioni straniere, tra cui quelle degli Elamiti, dei Gutei e degli Amorrei, che minarono gravemente l'unità dell'impero accadico e ne indebolirono la stabilità fino a causare un periodo di anarchia al potere. Gli ultimi sovrani, Dudu e Šu-Durul governarono Akkad come stato regionale fino alla conquista finale da parte dei Gutei e degli Elamiti, evento che decretò la caduta e fine dell'impero accadico.

## **1.5 Le novità dell'impero accadico**

### **1.5.1 Il “primo” “impero” del mondo**

Nella prima metà del Novecento, durante il periodo di dominio coloniale, il concetto di “impero” inizia ad essere applicato a varie entità politiche del Vicino Oriente antico, estendendo l'applicazione del termine ben oltre gli imperi “classici” – come definiti dagli autori biblici e classici – dell'antichità vicino-orientale (gli imperi Neo-Assiro, Neo-Babilonese e Achemenide), agli imperi di Akkad, Ebla, Ur III, Šamši-Adad, Hammurabi di Babilonia, degli Hittiti, dell'Assiria media e l'impero egizio del Nuovo Regno, considerando quasi acriticamente un impero qualsiasi stato orientale di una certa estensione, intendendo l'impero come potere, controllo, senza che lo stato avesse necessariamente una missione egemonica ed espansionistica: secondo Barjamovic, impero è “any type of larger territorial state that held political hegemony over several cities and kinship groups or tribes through military power, formed a supranational elite, and developed a sense of state ideology distinct from that of the individual

---

<sup>180</sup> Bahrani 2017.

communities it controlled”.<sup>181</sup> Verso gli anni '50, viene rivalutata la definizione, attribuendola solo agli stati che condividessero analogie con il modello di impero (l'Assiria).<sup>182</sup> Liverani considera l'Assiria il primo impero, chiamando le grandi formazioni statali precedenti proto-imperi, in quanto anticipatori per alcune caratteristiche.<sup>183</sup> Ciò che caratterizzerebbe l'Assiria sarebbe il progetto ideologico, accompagnato da una teoria politico-teologica e principi ideali come l'espansione del mondo civilizzato e l'obbedienza a un mandato divino. Questo progetto sarebbe la motivazione che giustificerebbe gli interessi materiali economici dell'espansione. Sistemi di scambio commerciale come le colonie del periodo tardo Uruk o i *karum* paleo-assiri, per quanto estesi, non erano definiti come imperi – anche per questo la parte di territori su cui Akkad aveva un'egemonia esclusivamente commerciale non vengono di fatto considerati dagli studiosi come parte del suo “impero”, che si configurerebbe quindi di molto ridotto.

Il termine *imperium*, indicante nella Roma antica generalmente il “potere” e in senso politico (*imperium Romanorum*) il comando tenuto dagli uffici più alti (il *rex* in età monarchica, le alte magistrature come il consolato nell'età repubblicana) diventa prerogativa pressoché esclusiva del *princeps* o, appunto, *imperator* nell'età imperiale, avviando uno slittamento semantico della parola, che lo lega ora a un potere tenuto a vita dalla persona in carica e che include poteri militari e giudiziari. Caratteristiche evidenti di un “impero” sono la chiara ideologia imperialista (la *mission*, o progetto, di dominare interamente il mondo conosciuto, l'*echoumene*),<sup>184</sup> la compattezza di dominio su un territorio esteso, il dispotismo: stati precedenti all'Assiria erano troppo piccoli o disorganizzati per essere considerati veri imperi. L'impero accadico soddisfa solo parzialmente questi criteri.

Nel periodo post-coloniale, archeologia e filologia del Vicino Oriente si sono concentrate maggiormente sulla comprensione del funzionamento interno degli imperi, nella costruzione di infrastrutture come canali e strade, città capitali, la

---

<sup>181</sup> Barjamovic 2013, p.127.

<sup>182</sup> Liverani 2005.

<sup>183</sup> Liverani 2017.

<sup>184</sup> *Ibidem*.

divisione tra centro e periferia, e un percorso di crescita, massima estensione ed apogeo, e finale collasso. Si iniziarono così a ricercare “imperi prima dell'imperialismo”, ovvero imperi che presentassero prototipiche caratteristiche imperiali.

Il caso di Akkad, che si distinse per l'affermazione di un nuovo paradigma politico, venne subito studiato, così come il caso di Ur III. Gli ultimi secoli del terzo millennio furono caratterizzati da due importanti periodi di centralizzazione del potere, operati da due dinastie cittadine: quella di Akkad, nella parte settentrionale della Babilonia (secoli XXIV-XXIII), e quella di Ur, più a sud (secolo XXI). Entrambe esercitarono un controllo diretto sulla Mesopotamia meridionale e, attraverso mezzi militari, influenzarono gran parte del Vicino Oriente.<sup>185</sup> Pur differendo nell'estensione e coesione interna, entrambe furono fondate sulla forza militare e perseguirono politiche di centralizzazione a vari livelli, non solo politico e amministrativo, ma anche ideologico; entrambe, alla fine, crollarono a causa di una combinazione di opposizioni interne e pressioni esterne, soprattutto da est. Ciò che distingue l'impero accadico dai successivi, e in particolare dall'impero di Ur III, caratterizzato da una burocrazia più strutturata, è la preponderanza della componente simbolica e militare.<sup>186</sup>

Akkad si presenta quindi come uno dei due “tentativi di instaurare un potere di tipo imperiale” dell'epoca,<sup>187</sup> un'esperienza inedita nella regione, caratterizzata da rotture significative rispetto alla precedente dimensione della città-stato. L'esperienza accadica può essere descritta, secondo Barjamovic, come un *exploded city-state*; inizialmente, a seguito di un colloquio internazionale tenutosi a Roma nel 1990, Akkad fu qualificato come il “primo impero mondiale”, con una nozione di impero inteso come il compimento di un progetto di dominazione politica su territori abbastanza vasti, conquistati militarmente e caratterizzati da una certa diversità etnica, linguistica e culturale.<sup>188</sup>

---

<sup>185</sup> Van De Mieroop 2016, pp.73-84.

<sup>186</sup> Lafont, Tenu, Joannes, Clancier 2017.

<sup>187</sup> Lafont, Tenu, Joannes, Clancier 2017, p.165.

<sup>188</sup> Liverani 1993.

Il “primato” di Akkad veniva particolarmente enfatizzato dalla trasmissione testuale già antica, posteriore all’esperienza accadica, che lo consacra come il primo tentativo di unificare territori divisi, creando una sorta di *continuum* territoriale dal Golfo Persico al Mediterraneo.

L’organizzazione politica di Akkad si colloca temporalmente tra il commercio proto-storico di Uruk e la successiva centralizzazione territoriale di Ur III, costituendo un cambiamento politico importante nella regione; tuttavia, se da un lato lasciava spazio, nel sud, per ribellioni politiche e opposizioni religiose, dall’altro, nelle periferie, consentiva l’esistenza di entità statali locali, affiancate da colonie accadiche subordinate. È vero che nell’entità politica perseguita da Sargon, grazie a cui assistiamo al passaggio tra città-stato a stato territoriale, notiamo alcune delle caratteristiche sopra citate, ma l’applicabilità del termine “impero” ad Akkad rimane oggetto di dibattito.

Addirittura, studiosi moderni criticano l’applicabilità del termine “impero” ad entità statali precedenti l’età moderna, anche se forse causa di ciò è il pregiudizio che questi ultimi siano troppo “semplici”.<sup>189</sup> Con il regno di Sargon, infatti, sembrano piuttosto culminare tendenze già apparse nel periodo “proto-imperiale” sumerico, in cui Lugalzagesi, re di Uruk, aveva riunito in un unico stato anche le città-stato di Sumer quali Uruk (ii 30-32), Larsa (ii 33-37), Giša/Umma (ii 30-42), come esplicitato in una lunga iscrizione celebrativa del regno del re Lugalzagesi trovata a Nippur. Questa riporta già i motivi che diventeranno canonici con i testi sargonici –<sup>190</sup> il dominio sulle terre conferito dal dio Enlil, il potere esteso dal mare superiore al mare inferiore e quindi senza pari e rivali:<sup>191</sup>

- Col. i  
35) *digir-re-ne-ra*  
36) *u<sub>4</sub> en-lil*  
37) *lugal-kur-kur-ra-ke<sub>4</sub>*  
38) *lugal-zà-ge-si*  
39) *nam-lugal-*

---

<sup>189</sup> Liverani 2017.

<sup>190</sup> Hallo 1957.

<sup>191</sup> RIME 1.14.20, col. i rr. 35-46, col. ii 1-16.

- 40) *kalam-ma*
- 41) *e-na-sum-ma-a*
- 42) *igi-kalam-ma-ke<sub>4</sub>*
- 43) *si e-na-sá-a*
- 44) *kur-kur gír-na*
- 45) *e-ni-sè-ga-a*
- 46) *utu-è-ta*

Col. ii

- 1) *<sup>d</sup>utu-šú-šè*
- 2) *gú e-na-gar-ra-a*
- 3) *u<sub>4</sub>-ba*
- 4) *a-ab-ba-*
- 5) *SIG.TA-ta*
- 6) *idigna-*
- 7) *buranun(U<sub>4</sub>.KIB.NUN.KI)-bi*
- 8) *a-ab-ba-*
- 9) *IGI.NIM-ma-šè*
- 10) *gír-bi*
- 11) *si e-na-sá*
- 12) *utu-è-ta*
- 13) *utu-šé-šè*
- 14) *[<sup>d</sup>e]n-lil-le*
- 15) *[gaba-š]u-gar*
- 16) *[n]u-mu-ni-tuku*

i 36–37) Quando il dio Enlil, re di tutte le terre,  
 i 38–41) conferì a Lugalzagesi la regalità del paese,  
 i 42–43) rivolse gli occhi della terra verso di lui,  
 i 44–45) sottomise tutte le terre ai suoi piedi,  
 i 46 – ii 2) e da est a ovest le rese soggette a lui.  
 ii 3–11) Poi, dal Mare Inferiore, (lungo) il Tigri e l’Eufrate fino al Mare  
 Superiore, [Enlil] mise in ordine le loro strade per lui.  
 ii 12–16) Da est a ovest, Enlil non gli permise rivali.

Il motivo del primato pare dunque presentarsi come un motivo e strumento ideologico di giustificazione della regalità; i testi letterari e le iscrizioni, riportando un totale silenzio sui predecessori, vogliono enfatizzare gli elementi di novità della nuova dinastia e collegarla a una concezione assoluta di potere.

Sargon di Akkad non sarebbe stato quindi un precursore assoluto, bensì un continuatore delle strutture politiche preesistenti in Sumer, in un ideale prolungamento del progetto di unificazione politica ereditato da Lugalzagesi. Sargon avrebbe quindi sviluppato risorse e dinamiche già forse risalenti già all’Uruk arcaica o al regno di Kiš. Tuttavia, non si possono sottovalutare le profonde trasformazioni apportate dalle sue

conquiste: in Siria, ad esempio, esse ebbero effetti devastanti e rappresentarono un elemento di rottura innovativo, attraverso la creazione di strutture e istituzioni senza precedenti; al tempo della dinastia sargonica, i lunghi anni di guerre incessanti contribuirono a forgiare nell'impero accadico forme di vita, sistemi economici e ideali radicalmente diversi – anzi, se si vuole individuare una vera e propria cesura rispetto all'epoca sumerica precedente, questa è da ricercare, sotto il regno di Naram-Sîn, in cui tali trasformazioni raggiunsero il loro apice.<sup>192</sup>

Ciò che preme allo studioso moderno è quindi la consapevolezza di doversi allontanare da una definizione di impero influenzata esclusivamente dalla nozione di un potere teleologico che partendo dall'Assiria assiste ad un passaggio di consegne alla Persia, Macedonia, Roma fino al Sacro Romano Impero, Napoleone e il terzo Reich ad occidente, e fino ai Parti, Sasanidi, Abbasidi, Ottomani e ai moderni califfati ad oriente – una visione della successione di imperi alquanto riduttiva e che non considera affatto le complessità storico-politiche delle diverse epoche.

### **1.5.2 Le polarità tra nord e sud, nucleo e periferia, novità e continuità**

Vediamo ora nel concreto in cosa consistesse a livello politico il dominio sulle terre conquistate. Conseguenza diretta della politica espansionistica accadica fu la continua acquisizione di nuove terre per la corona. L'ampiezza di questi territori pose una sfida significativa nella gestione dell'impero, richiedendo strategie diverse per il nucleo, sempre più centralizzato, rispetto alle zone periferiche. Con la dinastia accadica, infatti, assistiamo ad uno spostamento del centro politico verso nord. Oltre a possibili ragioni ambientali,<sup>193</sup> la posizione della capitale si rivela estremamente strategica: la Babilonia settentrionale, collegando nord e sud, è il punto focale ove giungono i traffici da paesi lontani, creando una vera e propria “visione imbutiforme del mondo”<sup>194</sup>. L'impero di Akkad introdusse un nuovo sistema di governo, in cui città-stato e centri commerciali furono integrati in una struttura più ampia caratterizzata da cambiamenti

---

<sup>192</sup> Lafont, Tenu, Joannes, Clancier 2017.

<sup>193</sup> Vd. Liverani 1988.

<sup>194</sup> Maiocchi 2011, p. 143.

in tutti gli aspetti, politici, economici e ideologico-religiosi. Il sistema complesso e centralizzato che ne derivò fu uno dei tratti più distintivi dell' "impero" accadico.

Questa trasformazione politica è stata a lungo interpretata come una rottura radicale con il passato, segnando un capitolo interamente nuovo nella storia della Mesopotamia. Tuttavia, studi moderni hanno rivalutato l'entità di queste novità, suggerendo che molti aspetti apparentemente innovativi potrebbero essere stati meno radicali di quanto si pensasse, evidenziando una maggiore continuità con le tradizioni precedenti.

Nel nucleo dell'impero, che si estendeva dalle regioni poco a nord di Akkad fino al Golfo Persico, il dominio era più compatto. In queste aree, Sargon e i suoi successori istituirono *ensi*: il termine, che originariamente designava i regnanti indipendenti di certe città, venne ora utilizzato in tutta Babilonia per indicare i governatori locali, dipendenti dal potere centrale pur mantenendo una certa autonomia (che si esplicherà presto in numerose ribellioni), addirittura operando secondo un principio dinastico. Alcuni erano originari delle città conquistate, altri accadici nominati direttamente dal re; sebbene molti governatori originari delle città conquistate rimasero in carica, la nobiltà locale fu gradualmente sostituita da un'aristocrazia accadica di funzionari, fedeli al potere centrale;<sup>195</sup> tuttavia, sappiamo che figure come Meskigal di Adab, Lugalzagesi di Uruk e forse Uru'inimgina di Lagaš sono ancora attestate sotto i primi re sargonidi, suggerendo che la riorganizzazione fu più sfumata di quanto proclamato da Sargon.

Gli studi più recenti hanno cercato di determinare l'essenza di questo controllo "diretto" sui territori effettivamente conquistati. L'economia dell'impero fece un primo passo verso la centralizzazione: venne introdotto un nuovo sistema di tassazione che richiedeva a ogni regione conquistata di inviare parte dei propri redditi alla capitale, e da Naram-Sîn iniziò ad essere utilizzato un sistema standardizzato per pesi e misure, come il "gur accadico" di circa 300 litri per la misurazione dell'orzo, e per le tecniche contabili nella scrittura d'archivio, con effetto sull'omogeneità ed eleganza della produzione delle tavolette. La scrittura cuneiforme, inizialmente sviluppata per

---

<sup>195</sup> Van de Mieroop 2016.



il sumerico (che comunque continuò a essere utilizzato soprattutto dagli scribi locali, finché non vennero sostituiti da quelli imperiali) e ora adattata all'accadico, rappresentò un passo importante verso l'omogeneizzazione burocratica, una tendenza che diverrà sistematica durante il regno di Ur. La diffusione della "tradizione scribale di Kiš" contribuì a consolidare l'egemonia semitica; la presenza di uno "stile accadico", ove presente, non rappresenta però necessariamente una burocrazia centralizzata, ma la diffusione delle pratiche scribali meridionali.<sup>196</sup>

Tuttavia, gran parte delle attività economiche sfuggiva al controllo dell'amministrazione centrale, come dimostrato dalla limitata portata degli stessi archivi. Dai territori conquistati, il potere imperiale esigeva, oltre al riconoscimento della sovranità accadica, il pagamento di un tributo e la libera circolazione di uomini e beni: i leader locali, ora "vassalli" del re accadico, erano responsabili di questi aspetti, oltre che di garantire l'ordine e la gestione della manodopera e delle truppe necessarie al servizio del re.

Le risorse economiche dell'impero derivavano sia dalle terre conquistate sia dalle proprietà dei governanti delle città, come attestato dall'obelisco di Manistušu. Di fatto, nella Mesopotamia meridionale l'economia rimase, quindi, in gran parte "demaniale" e agricola, gestita attraverso strutture locali sotto la supervisione di *ensi* e amministratori imperiali, come documentano gli archivi amministrativi.<sup>197</sup> In altre parole, la rottura politica non si intravede a livello demografico ed economico, che non vede differenze significative rispetto al tardo periodo Proto-Dinastico, e anzi piuttosto le vedrà con la crisi finale della dinastia.

Nelle aree periferiche, l'organizzazione della politica estera rivelò invece proprie particolarità, differenziandosi dalla volontà di omogeneità riscontrata nel nucleo imperiale e basandosi invece consapevolmente su strategie di controllo meno dirette. L'estensione del potere in queste aree periferiche fu cruciale per mantenere il prestigio dell'impero universale accadico, che rivendicava un primato mai raggiunto dai re del

---

<sup>196</sup> Van de Mieroop 2016.

<sup>197</sup> Lafont, Tenu, Joannes, Clancier 2017.

periodo protodinastico, i quali non avevano intrapreso campagne militari altrettanto lontane come quelle celebrate nelle iscrizioni accadiche. Tuttavia, sebbene le iscrizioni celebrassero campagne militari estese, l'effettivo controllo territoriale su queste regioni, spesso caratterizzate da bassa densità agricola e demografica e centri urbani isolati tra steppe e montagne, rimase frammentario: la difficoltà di un controllo diretto e unitario si tradusse quindi non in un potere uniforme, ma piuttosto in un controllo strategico delle vie commerciali, garantito attraverso accordi diplomatici con potenze regionali come l'Elam e con *ensi* locali, come i *šakkanakku* di Mari, e mediante la costituzione di avamposti accadici in territorio indigeno, parte di una strategia più ampia per mantenere e organizzare la rete commerciale a lunga distanza.

Per quanto concerne mutamenti attivi sul territorio, mentre a sud c'era un controllo "diretto", come visto, con l'instaurarsi di colonie agricole accadiche (riducendo tra l'altro lo spazio di terre gestito dai templi), il potere imperiale nelle zone periferiche e soprattutto verso nord si è contentato di stabilire avamposti militari in luoghi strategici come a Mari, Nagar, Tuttul, Assur, Ninive, Susa, dove si diffuse la costruzione di città-fortezze; la più famosa fu il cosiddetto "palazzo di Naram-Sîn" a Nagar (Tell Brak).

In conclusione, dal punto di vista politico-amministrativo ed economico, non si può parlare di una rivoluzione radicale; siamo ben lontani dall'immaginario moderno di un "impero" politicamente centralizzato sul modello di quello assiro – anche per questo l'esperienza accadica fu breve, e le difficoltà nel controllo delle periferie contribuirono al declino dell'Impero accadico. I veri cambiamenti apportati da Sargon e dalla sua dinastia sono da ricercarsi altrove, in ambito politico-ideologico. Questi influenzarono profondamente le successive dinastie e le dinamiche regionali, lasciando un'impronta duratura nella storia della Mesopotamia.

### **1.5.3 La dialettica sumerico-semitica tra etnia e religione**

Per quanto riguarda l'ideologia regale, la novità politica introdotta da Akkad è radicata in rottura sostanziale con la tradizione, e contenitori di questa nuova ideologia sono i cambiamenti conseguenti al dominio esteso di Sargon e dei sargonidi. La nuova ideologia si lega infatti alla predominanza dell'elemento semitico, etnia originaria

degli Accadi, predominante a nord. Mentre quindi al nord Sargon evidenzia e celebra la predominanza di elementi prettamente semitici, al sud si lega strategicamente alle tradizioni locali religiose per legittimare la propria superiorità.

L'aspetto etnolinguistico ha giocato per decenni un ruolo chiave nell'interpretazione dell'ideologia sargonica, che vorrebbe un Sargon semita invasore e conquistatore di una Mesopotamia sumerica. Complice è la lettura del nome di Šarru-kīn come "legittimo" e quindi usurpatore,<sup>198</sup> e l'inizio del declino delle popolazioni e cultura sumerica conseguente all'avvento di Akkad: anche se il sumerico continuò a essere parlato nella Mesopotamia meridionale, si avviò progressivamente verso la sua trasformazione in lingua di culto e cultura.

È noto come i Sumeri, gruppo dominante nella Bassa Mesopotamia, appartenessero a un ceppo linguistico isolato, diverso da quello dei Semiti, originariamente provenienti dall'Alta Mesopotamia e dalla Siria, la cui influenza crebbe nel tempo, anche grazie alla loro capacità di assimilare nuove ondate migratorie. Tuttavia, come hanno dimostrato studi recenti, parlare di un conflitto etnico tra Sargon, campione dei Semiti, e i Sumeri è anacronistico: i Semiti erano già presenti nella regione durante il periodo protodinastico, come documentato dalle fonti cuneiformi più antiche, ed è quindi incorretto interpretare quella dei Semiti come una migrazione di massa o un'invasione.

Ciononostante, la rottura con la tradizione sumerica fu deliberata: per la prima volta, una dinastia semitica dominava su tutta la Mesopotamia, una novità che ebbe riflessi non solo nella politica ma anche nell'arte, nella religione e nell'ideologia. Si guardi solo all'influenza linguistica: con Akkad, la lingua delle iscrizioni regali e dei testi amministrativi inizia ad essere l'accadico, inizialmente accanto e nel tempo sempre più in sostituzione del sumerico.

Sul piano religioso, uno degli aspetti più complessi del governo di Sargon fu la gestione del contrasto tra il nord e il sud della Mesopotamia. Secondo la visione ideologica restituitaci dalle iscrizioni reali, la religione, infatti assumeva

---

<sup>198</sup> Liverani 2011, p.235.

un'importanza centrale della vita quotidiana mesopotamica; gli dei determinavano il bene e il male delle azioni, e nella narrazione politica del tempo era il favore divino a legittimare il potere regale. L'aspetto religioso non poteva quindi essere sottovalutato dal sovrano, e il contrasto tra nord e sud doveva essere risolto ideologicamente.

Il nord, con la sua popolazione a maggioranza semitica, era caratterizzato da un forte culto del re e dal culto di Ištar, la dea protettrice di Akkad, mentre il sud venerava Enlil, il dio di Nippur, la divinità egemone del pantheon sumerico. Per risolvere questo contrasto, Sargon cercò di connettere il sistema di culto della regione mesopotamica alla propria famiglia, instaurando una serie di relazioni religiose strategiche.

Mentre dea patrona della dinastia accadica è Ištar, figura centrale del *pantheon* accadico, il primato di Enlil nelle città sumeriche e soprattutto a Nippur viene rispettato. Sargon pose molta attenzione al rapporto con Enlil, includendolo nella sua titolatura regale e restaurando il tempio di Ekur, dedicando qui i monumenti celebrativi delle sue vittorie. Questo era un tentativo di stabilire un rapporto privilegiato tra la famiglia regale accadica e il capo del pantheon sumerico, ponendo così Sargon e i suoi successori in una posizione di preminenza rispetto alle divinità locali. Enlil divenne, quindi, la fonte della legittimità del re su tutti i territori dall'Alta Mesopotamia al Mediterraneo.

L'esempio più significativo è la nomina di sua figlia, Enheduanna – meglio conosciuta come la prima autrice di cui ci arrivi nome, compositrice di inni e poemi in lingua sumerica – a sacerdotessa di Nanna-Sîn, dio lunare di Ur, uno dei più prestigiosi centri del sud: oltre al ruolo religioso, Enheduanna rivestì un importante ruolo politico. Questa mossa, che forse si intreccia con un tentativo di installare una sacerdotessa sumerica nel tempio di Ištar ad Akkad, stabilì un precedente duraturo: l'associazione della figlia del re alla carica di sacerdotessa rimase in vigore per cinque secoli, diventando un simbolo politico di grande rilievo. Enheduanna scrisse l'*Esaltazione di Inanna*, un'opera che esalta la dea e, per estensione, il potere accadico.<sup>199</sup>

I tentativi di compattare il tessuto etnico-religioso tra Nord e Sud incontrarono inizialmente resistenze: l'identificazione tra le divinità Inanna e Ištar si rivelò efficace

---

<sup>199</sup> Hallo, van Dijk 1968; Sjöberg 1975; 1988; Glassner 1992.

solo sul lungo periodo, e così il sincretismo tra le divinità sumeriche e semitiche-accadiche delle diverse regioni mesopotamiche, come evidente in iscrizioni e liste di divinità che ci testimoniano una diffusa e complessa rete di identificazioni.

In generale, l'ideologia religiosa della dinastia accadica risentì molto l'acculturazione progressiva tra sumeri e semiti; questo processo simbiotico si riflette nella composizione del *pantheon* che, senza mettere in discussione i principali tratti ereditati dalla precedente tradizione sumerica, porta a significative novità, soprattutto in ambito religioso e nella celebrazione della figura eroica e divinizzata del sovrano.

#### 1.5.4 L'ideologia regale accadica

L'impero di Akkad segna un punto di svolta nell'evoluzione dell'ideologia regale mesopotamica. Come osservato da Van de Mieroop, “the far-reaching influence of the dynasty had a great effect on how the kings perceived themselves”.<sup>200</sup> Il re accadico non è più semplicemente “*primus inter pares*” tra i governanti locali delle città-stato, ma acquisisce una posizione di preminenza assoluta, diventando una figura posta al di sopra di tutti, con una forte connotazione eroica e quasi divina: questo cambiamento segnò l'affermazione di un nuovo modello di regalità, caratterizzato dall'eroismo e dalla forza militare del sovrano, che divenne centrale per la legittimazione del suo dominio.

L'impero accadico si fonda, infatti, su una supremazia militare, supportata dalla creazione di un esercito di professionisti. A differenza della falange sumerica, composta da contadini armati di scudo e lancia lunga (come rappresentato nella *Stele degli Avvoltoi*), l'efficace esercito accadico, la cui forza risiedeva nella fanteria mobile, è formato da soldati esperti nell'uso dell'arco e dell'ascia da guerra, organizzati in battaglioni gerarchici. Anche a livello amministrativo, i responsabili militari, conosciuti come *šagina* in sumerico e *šakkanakku* in accadico, assunsero un ruolo sempre più rilevante accanto agli *ensi* locali, diventando cruciali per il controllo delle terre periferiche e per l'esecuzione delle politiche imperiali. Gran parte delle terre

---

<sup>200</sup> Van de Mieroop 2016, p. 82.

conquistate venne integrata nel dominio regale, con un'attenzione particolare all'agricoltura e alla gestione dei lavoratori, spesso prigionieri di guerra, riflettendo l'importanza crescente dell'apparato militare.

Le iscrizioni e le rappresentazioni artistiche dell'epoca evidenziano l'importanza attribuita al potere militare.

A differenza delle iscrizioni delle epoche precedenti, che includevano riferimenti alla costruzione di templi e opere pubbliche, le iscrizioni accadiche si concentrano quasi esclusivamente sui successi bellici, riflettendo l'enfasi posta sull'elemento guerriero come principale strumento di legittimazione.

Significativa è l'affermazione di una celebre iscrizione regale, qui già citata, che evidenzia l'importanza dell'elemento militare nella narrazione regale, ma anche la centralità dell'esercito nella gestione e nella legittimazione del potere imperiale:<sup>201</sup>

- 36) *śar-ru-GI*
- 37) LUGAL KIŠ
- 38) *šu<sup>d</sup>en-lil*
- 39) *ma-ḫi-ra*
- 40) *la i-di-śum<sub>6</sub>*
- 41) 5,400 GURUŠ
- 42) *u-um-śum<sub>6</sub>*
- 43) *ma-ḫar-śu*
- 44) NINDA KÚ

In presenza di Sargon,  
re del mondo,  
a cui Enlil  
rivali  
non ha dato,  
5400  
uomini  
mangiano  
quotidianamente.

Nella regalità accadica, il re non è più considerato come un mediatore tra le divinità cittadine, ma piuttosto come un eroe vincitore, “forte” e “senza eguali” (motivo molto ricorrente nelle iscrizioni e testi leggendari), un'immagine che si concretizza nelle rappresentazioni artistiche e nei monumenti dell'epoca.

---

<sup>201</sup> RIME 2.1.1.11, rr.36-44 (accadico); RIME 2.1.1.12 rr.22'-30'.

La nuova ideologia regale si concretizza nelle stele e sculture accademiche, importanti strumenti di diffusione di questa nuova ideologia. La *Stele di Naram-Sîn*, conservata al Musée du Louvre, è un esempio emblematico di questa evoluzione:<sup>202</sup> caratterizzata da una composizione meticolosa e dinamica, qui il re è rappresentato in una scena di battaglia in cui emerge come figura centrale e vittoriosa. Questo nuovo modo di rappresentare la regalità, con un *focus* esclusivo sul potere e la gloria militare del re, segna una rottura con le rappresentazioni precedenti che includevano una combinazione di elementi storici e religiosi-mitici, come per la *Stele degli avvoltoi*. La sua figura si distacca dalla tradizione sumerica, divenendo un re universale, simbolo eroico che incarna le qualità di coraggio e vittoria.

La cosiddetta *testa di Ninive*, raro ritratto accadico oggi al museo d'Iraq a Bagdad – simili testimoni si trovano invece al Cincinnati Art Museum e al Metropolitan Museum di New York, riflette questa evoluzione. La testa, purtroppo mutilata – ne riporta i segni sulle palpebre, l'occhio sinistro, orecchie, barba – venne saccheggiata più volte, ma rimane un esemplare della raffinatezza artistica dell'epoca arcaica, come dimostra la delicatezza nei tratti delle labbra e degli zigomi, e quindi per questo forse databile all'apogeo dell'arte imperiale, sotto il re Naram-Sîn. Ritrovata in un tempio neo-assiro di Ninive dedicato ad Ištar, rappresenta un personaggio di alto rango, probabilmente un re: la sua pettinatura, simile a quella del re Lamgi-Mari o di Meskalamdug di Ur, e la stilizzazione delle due righe sinuose tra le sopracciglia “a lisca di pesce” richiamano un'estetica sumerica, ma con l'introduzione di tratti tipici dello stile accadico, come l'espressione severa e fiera del volto, comunicante un senso di alterità della figura reale che non era presente nell'arte sumerica.<sup>203</sup>

La figura di Naram-Sîn segna un momento cruciale nella transizione verso una regalità massimamente eroica, ma anche indipendente, svincolata dai poteri locali delle città-stato e dei templi, dove il re non è più rappresentante di un singolo dio cittadino, ma governa autonomamente, pur mantenendo i suoi doveri culturali. La sua auto-deificazione è evidenziata attraverso la sua titolatura e iconografia ufficiale, che lo designano come “dio di Akkad” e “dio della sua terra”, in un tentativo di affermare la sua autorità come divinità tutelare, senza però sostituire le divinità tradizionali, che

---

<sup>202</sup> Eppihimer 2019.

<sup>203</sup> Benoît 2007, pp.258-259.

produce una vera e propria rivoluzione ideologica. Come già accennato, le fonti – come, a livello testuale, il determinativo divino davanti al suo nome e, a livello materiale, la rappresentazione iconografica del re con la tiara cornuta distintiva degli dei –<sup>204</sup> dimostrano l'intento di Naram-Sin di elevarsi a divinità vivente, non più *primus inter pares*, ma legittimato direttamente dal mondo divino di cui lui stesso fa ora parte, ergendosi a rappresentante diretto nel mondo dei mortali e quindi in conflitto con la tradizione religiosa sumerica e in particolare con il culto di Enlil, considerato l'unico legittimo portatore della regalità. Se la divinizzazione di Naram-Sin viene quindi vista come atto empio e tracotante dalle città sumeriche, che lo definiranno un sovrano negativo e empio nelle tradizioni posteriori, simbolo di un potere che decide senza consultare gli dei, portando all'inevitabile rovina, tuttavia, questa innovazione non rimarrà isolata e anzi verrà successivamente adottata e rielaborata da altri sovrani mesopotamici, tra cui quelli della III dinastia di Ur (sotto Šulgi e i suoi successori Amar-Suena e Šū-Sîn) e alcuni re della dinastia di Isin, che riprenderanno la titolatura delle “quattro regioni del mondo” e la divinizzazione in vita. Rim-Sin di Larsa, ad esempio, segue un modello simile, influenzando anche il suo rivale Hammurabi di Babilonia, la cui divinizzazione sembra essere espressa nel nome di persona a noi giunto “Hammurabi-ili” (“Hammurabi è il mio dio”).<sup>205</sup> L'adozione della divinizzazione nella Mesopotamia del Sud è quindi una questione complessa, legata all'evoluzione del concetto di regalità divina. Le influenze settentrionali semitiche potrebbero aver avuto un ruolo, ma l'adozione della divinizzazione è riconducibile a un ampio processo culturale che si sviluppa in tempi successivi.

Alcuni studiosi vorrebbero vedere la regalità divina in Mesopotamia come il culmine di un lungo sviluppo correlato al carattere religioso della regalità. Sallaberger riconosce nella regalità divina una progressiva evoluzione in tre tappe: come già visto, i sovrani si definivano già “figli”, “amati”, “preferiti”, degli dei (come nel caso del nome di Naram-Sîn, “amato da Sîn”); fungevano da mediatori tra il mondo divino e quello mortale; alcuni di loro ricevevano un culto dopo la loro morte.<sup>206</sup>

Selz osserva la questione a partire dalle statue di culto mesopotamiche: adducendo l'esempio di una statua di Šaša, moglie del sovrano protodinastico Urukagina di Lagaš,

---

<sup>204</sup> Frayne 1993, pp. 113-114.

<sup>205</sup> Brisch 2006; 2008; Van de Mieroop 2005, pp.127-128.

<sup>206</sup> Sallaberger 1999, pp.152-153.



osserva che il determinativo divino potrebbe essere alla sua statua del re, che diventerebbe quindi oggetto di culto, in un processo che culminerebbe nell'auto-deificazione di Naram-Sin.<sup>207</sup>

Infine, i re della dinastia accadica introducono la concezione di un dominio universale. Come già indagato, Sargon non si limita a governare come “re di Kiš”, ma diventa “re della totalità”; Naram-Sîn enfatizzerà il concetto assumendo il titolo di “re delle quattro regioni del mondo”, esprimendo il desiderio di un dominio esteso in tutte le direzioni e perciò universale: la dinastia sargonide, con Sargon come precursore e Naram-Sîn come massimo esponente, porta alla creazione di un dominio imperiale che si allontana dai tradizionali confini delle città-stato mesopotamiche, accentrando il potere politico ed economico, trasferito dai templi, tradizionali centri sociali e produttivi, a un'unica autorità centrale. Quindi, la politica di accentramento non è solo territoriale e politica, ma anche ideologica, frutto di una lunga evoluzione che affonda le radici nel periodo proto-imperiale, come testimoniato dalle reti commerciali e dai modelli di potere già in atto durante il periodo proto-urbano e le fasi dinastiche precoci. E, in questa complessa evoluzione, Sargon diventa paradigma di una regalità assoluta e universale, dando origine a una ricca tradizione letteraria.

## **1.6 Confronto e analisi narratologica di iscrizioni e testi paradigmatici accadici**

Si è quindi affrontata la questione relativa ad una definizione di letterarietà, spesso circoscritta a discussioni forma e alle figure retoriche, e a quella di genere, maggiormente incentrata sui contenuti o sui temi trattati. In questo capitolo si concentra l'attenzione sull'elemento della “narrazione” e sulle tecniche narrative impiegate dai testi sui re di Akkad, interrogandosi sui fini ultimi di tali scelte. Come già accennato, sebbene sia arduo stabilire con certezza gli obiettivi perseguiti da queste strategie, appare evidente come esse riflettano il sistema culturale dominante dell'epoca, in cui la concezione dell'arte non era fine a se stessa, ma al servizio di scopi specifici e ben definiti. In questo contesto, l'analisi narratologica – condotta sulla

---

<sup>207</sup> Selz 1997.

scia degli studi strutturali e semiologici del secondo Novecento —<sup>208</sup> risulta particolarmente rivelatrice, permette di illuminare eloquentemente aspetti nascosti di queste fonti,<sup>209</sup> e fornendo strumenti utili per comprendere le modalità con cui il tempo, lo spazio, il narratore ed altri aspetti narrativi vengono manipolati all'interno dei testi.<sup>210</sup>

Le già citate e celebri iscrizioni sargoniche, RIME 2.1.1.1 e 2.1.1.11, costituiscono un esempio significativo di come le narrazioni delle conquiste di Sargon siano state rielaborate e adattate in epoche e contesti successivi, formando insieme una storia completa delle sue imprese militari. Come mostrano queste iscrizioni, con tutto il mondo allora conosciuto sotto il suo dominio – seppur in alcune regioni indiretto – Sargon rivendicò di fatto la sua pretesa all'universalità. La celebrazione dei suoi trionfi si espresse in vari canali artistici e testuali, consolidando la sua immagine di eroe e conquistatore: un frammento di stele rinvenuto a Susa (Louvre Sb 2/6053) e quello che è considerato come primo obelisco dell'arte mesopotamica (Louvre Sb 1) sono esemplificativi della nuova concezione della regalità, caratterizzata da eroismo e valore militare senza pari, che giustifica la salita al potere di uomo “nuovo” che impose un “nuovo” ordine politico-culturale, per la prima volta ideologicamente emancipato dalla dimensione della città-stato verso una più globale.<sup>211</sup> Come visto, a tali imprese di ambizione universalistica seguirono naturalmente anche varie narrazioni sui successi di Sargon nelle zone più remote: i testi epico-legendari *Sargon il leone*, *Sargon nei paesi stranieri*, *Sargon il conquistatore* e *Sargon il re della battaglia* si concentrano su suoi successi militari in Anatolia, concentrandosi sui suoi trionfi militari in terre ignote, rappresentano Sargon quale re avventuriero ed eroico, che raggiunge i confini della terra e ne domina i territori.<sup>212</sup> La propaganda nata da Sargon, pur mostrando grande diversità in base agli intenti dei vari canali di comunicazione, stabilisce in lui un modello mai più eguagliabile, autore di un primato legittimato dalle

---

<sup>208</sup> Vd. ad esempio: Barthes 1964; Corti, Segre 1970; Liverani 1973; Genette 1972.

<sup>209</sup> Sonik, Shehata 2024.

<sup>210</sup> Herman 2007.

<sup>211</sup> Liverani 1993.

<sup>212</sup> Westenholz 1997.

sue straordinarie virtù e dalla sua missione divina: questa sarà l'immagine del re accadico tramandata ai posteri.

Un'analisi che consideri i testi come esemplari dinamici e soggetti ad adattamento potrebbe sembrare paradossale se applicata a civiltà "morte".<sup>213</sup> Tuttavia, una breve analisi narrativa delle iscrizioni di Sargon di Akkad e Naram-Sîn consente di mettere in luce gli aspetti fondanti dell'ideologia accadica e di confrontarne la ricezione e l'uso in epoche successive in testi di varia natura, e che verranno successivamente qui discussi.

Le iscrizioni, che quindi non si limitavano a essere esposti nei templi, ma venivano attivamente copiate dagli scribi, ispiravano nuove composizioni in accadico che imitavano tanto la struttura quanto i contenuti delle iscrizioni originarie, con cui condividevano temi e motivi comuni come lo stile autobiografico dei re e la funzione commemorativa delle loro imprese.

Innanzitutto, tra i temi principali spicca quello del favore divino, che offre una visione particolare sull'ideologia regale allontanandosi dalla concezione che si presenta invece nei testi del ciclo dei re di Uruk (che vede protagonisti Gilgameš, Enmerkar, Lugalbanda), in cui la regalità umana si fonde con il contatto diretto con la divinità, culminando nel matrimonio sacro con la dea Inanna.<sup>214</sup> Sarà Naram-Sîn, nel suo tentativo di avvicinarsi alla natura divina, a riprendere il tema dell'amore di Ištar (RIME 2.1.4.10: 10-12). Tuttavia, questo tema si lega soprattutto alla figura eccezionale di Naram-Sîn, sottolineandone il primato. Per il resto, il rapporto con la divinità si esplicita nel ruolo del re come intermediario tra la divinità e i suoi sudditi, come evidente in numerose iscrizioni dove il sovrano si presenta come restauratore di templi dedicati alle divinità. Nelle iscrizioni celebrative, gli dei appaiono prevalentemente all'inizio e alla fine delle iscrizioni: non compaiono più come personaggi attivi nei testi, ma solo come elementi di cornice narrativa, come nella *Leggenda anatolica di Sargon*, dove il giuramento agli dèi serve solo a dividere le sezioni narrative (11-13; 18-19; 40-41).<sup>215</sup>

---

<sup>213</sup> Black 1998, p.43.

<sup>214</sup> Verderame 2016.

<sup>215</sup> Van de Mieroop 2000; Cavigneaux 2005.

Questa cornice non è però futile, ma rappresenta i veri e propri limiti dell'orizzonte culturale di riferimento, inserendo il destinatario nel vivo del processo di *religio instrumentum regni* dove il dio legittima il potere universale raggiunto dal sovrano, incaricato di una missione divina. Il tema del favore e legame con il divino viene esplicitato nella propaganda di Naram-Sîn, come evidente nella già citata iscrizione della statua di Bassetki: Naram-Sîn, quando i quattro quartieri si rivoltarono contro di lui (1-9) “grazie all’amore che gli mostrò la dea Aštar” (*in ri-ma-ti / <sup>d</sup>INANNA / tár-a-mu-šú<sub>4</sub>*; 10-12) fu vittorioso in nove battaglie in un anno, catturando molte città (13-19). Pare ripreso, qui, il motivo del matrimonio sacro con la dea,<sup>216</sup> più che coerente con le ambizioni di avvicinamento e assimilazione col divino caratteristiche della politica del nipote di Sargon.

Secondo questa logica di legame col divino, si spiega la titolatura iniziale “*sár-ru-GI / LUGAL / a-kà.dè.KI / MAŠKIM.GI<sub>4</sub> / <sup>d</sup>INANNA / LUGAL KIŠ*” (RIME 2.1.1.1, 1-6) comune anche a molte altre iscrizioni di Sargon, che prefigura il raggiungimento di Sargon al mare Mediterraneo narrato nelle righe successive (56-58) e l’atto vero e proprio di cessione del suo dominio da parte del dio Enlil, che consegna al re il dominio dal mare superiore al mare inferiore (73-78). Si veda l’inizio di una celebre iscrizione di Naram-Sîn sulla grande rivolta contro di lui (RIME 2.1.4.10, col.i):

- 1) <sup>d</sup>en-líl
- 2) il-šú
- 3) il-a-ba<sub>4</sub>
- 4) KALAG i-li
- 5) [il]-la-at-šú
- 6) [na]-ra-am-[<sup>d</sup>]EN.ZU
- 7) [d]a-núm
- 8) [LUIGAL
- 9) [ki-ib-r]a-tim
- 10) [ar-ba-im]

Il dio Enlil (è) la sua divinità (personale) e  
il dio Ilaba, il possente tra gli dèi, è il dio del suo clan.  
Naram-Sîn, il forte, re delle quattro regioni...

---

<sup>216</sup> Kramer 1969.

Il tema del divino si presenta sempre strettamente legato, nei testi, con quello delle ambizioni universali. Similmente, il testo de *La grande rivolta contro Naram-Sîn* nella versione da Ginevra (MAH 10829), testo che prende grande ispirazione dall'iscrizione, riporta una titolatura iniziale che dipinge Naram-Sîn quale re di un potere universale conferitogli dagli dei:<sup>217</sup>

- 1) [<sup>d</sup>E]n-lil id-zu Ìl-a-ba<sup>4</sup> e-tel D[INGIR.MEŠ il-la-at-su(?)]
- 2) [N]a-ra-am-<sup>d</sup>EN.ZU LUGAL da-an-nu-um // LUGAL A-kà-dè.KI
- 3) LUGAL ki-ib-ra-a-at ar-ba-i
- 4) mu-ša-pi U.DAR ù An-nu-ni-tim
- 5) pa-ši-iš A-nim ĜĪR.NITÁ <sup>d</sup>En-lil
- 6) PA.TE.SI Ìl-a-ba<sup>4</sup>
- 7) ra-bi-iš bu-ra-a-at ÍD.Ir-ni-na // ÍD.IDIGNA ù ÍD.UD.KIB.NUN.NA
- 8) mu-še-ši du-[un-ni] ĜIŠ.ZU
- 9) a-na ka-la šar-ri

(Per) Enlil, la sua forza, Ilaba, il giovane tra gli dèi, il suo dio clan,  
 (io), Naram-Sin, il grande re, il re di Akkad,  
 il re delle quattro parti del mondo,  
 che proclama Ištar e Annunitum,  
 il sacerdote consacrato di Anum, il comandante militare di Enlil,  
 il reggente di Ilaba,  
 custode delle sorgenti dell'Irmina, del Tigri e dell'Eufrate,  
 che invia la forza del . . .  
 contro tutti i re —

Segue, nell'iscrizione sargonica inizialmente presa a caso studio, un sommario delle conquiste, caratterizzato da termini ripetuti di distruzione, vittoria, conquista e cattura, che delineano una vittoria assoluta. È interessante notare l'assenza di dettagli sulle battaglie stesse, una caratteristica condivisa, nonostante siano narrativamente più inclini a enfatizzare eventi di questo tipo, anche dai testi leggendari sulle imprese di Sargon in Anatolia, dove l'attenzione non è posta sui dettagli bellici ma sugli antefatti e sui *postfacta* delle battaglie: frequenti sono i dialoghi tra Sargon e il campione dei soldati, i quali cercano di dissuaderlo, o con i mercanti, che lo incoraggiano a intraprendere l'impresa, così come i racconti delle celebrazioni del trionfo.<sup>218</sup> I nomi dei luoghi conquistati si susseguono in un elenco che sembra assolvere a una duplice funzione: uno sforzo mnemotecnico per rappresentare i numerosi luoghi geografici

<sup>217</sup> MAH 10829, rr.1-9.

<sup>218</sup> Westenholz 1997, pp.102-140.

conquistato e, al contempo, un'esaltazione del primato militare. Ad esempio, in RIME 2.1.1.11, si menziona un esercito enorme, con 5.400 uomini che “mangiano di fronte a lui” (29-37), un tema ripreso parodicamente nel testo di Kaneš, dove il banchetto si rivela insufficiente per un così grande numero di soldati (21-40), e strettamente legato all'assenza di rivali per Sargon.

Questi elementi suggeriscono le modalità d'uso di stessi motivi in testi elaborati in contesti differenti. Nel contesto paleo-assiro, il testo di Kaneš, ritrovato nella casa privata di un mercante rivela una funzione parodica forse indirizzata ai re sargonidi allora al potere, Sargon o Naram-Sîn di Assiria, che si rifacevano esplicitamente alle figure accadiche, ergendosi a loro immagine e somiglianza.<sup>219</sup> Nell'Anatolia ittita, invece, la figura di Sargon emerge come modello dell'eroismo, legato al racconto del compimento della legittimità universale: egli raggiunge luoghi remoti, dal “Paese Alto” fino a Ebla e alla Foresta del Cedro, luogo mitico che ci rimanda alle leggendarie imprese verso i confini del mondo di Gilgameš, personaggio che mostra molte comunanze con i re accadici.

In conclusione, l'analisi delle iscrizioni di Sargon di Akkad e Naram-Sîn evidenzia come la narrazione delle loro imprese militari, strettamente legata al favore divino e all'ambizione universale, sia stata elaborata e adattata nel tempo per consolidare un'ideologia regale che esaltava la legittimazione divina, l'eroismo e il dominio universale dei sovrani accadici.

---

<sup>219</sup> Van de Mieroop 2000.

## **Capitolo 2. Nascita e persistenza dell'influenza accadica nel Nord mesopotamico**

### **2.1 Il cambiamento del paradigma regale dalla caduta di Akkad all'età amorrea**

Dopo la caduta dell'Impero accadico, un complesso intreccio di fattori interni ed esterni condusse a una frammentazione del potere in Mesopotamia. Gli Elamiti, con le loro incursioni da sud-est verso la regione iranica e successivamente nel cuore dell'impero sotto Šarkališarri, esercitarono pressioni territoriali significative.

Parallelamente, gli Amorrei, popolo di lingua semitica organizzati in tribù seminomadiche e dall'economia agro-pastorale, migrarono dalle regioni occidentali del medio Eufrate fino al triangolo di Habur e alle valli a est del Tigri, fino a formare un arco su tutto il Nord siriano e le regioni della futura Assiria ("Subartu"), zona all'epoca già occupata dai Hurriti, popolazione non semitica che giocò un ruolo cruciale nel Nord, rafforzando la presenza a Urkeš – che probabilmente presentava una dinastia già contemporaneamente all'impero accadico nell'epoca di Naram-Sîn – ora sotto Tiš-atal. Il suo nome giunge da un testo di fondazione dal tempio di Nergal a Urkeš, composto da un leone in rame a fauci spalancate con le zampe su quella che si è rivelata essere la più antica iscrizione hurrita a noi giunta, su tavoletta in pietra bianca.

Al contempo, i Gutei, provenienti dalle montagne degli Zagros, spinti dai movimenti di Amorrei e Elamiti, approfittarono delle difficoltà interne dell'impero per invadere le regioni centrali e meridionali, stabilendo una dominazione precaria, come descritto dalla tradizione letteraria, che li dipingeva stereotipicamente come barbari invasori responsabili di un'epoca caotica e oscura. Tuttavia, come dimostra la documentazione archeologica, la caduta dell'Impero accadico non può essere attribuita ai soli Gutei, ma ad una combinazione di fattori interni ed esterni, tra cui un lungo periodo di aridità, che destabilizzò le regioni agricole settentrionali contribuendo al collasso del potere centrale; inoltre, l'impero non era riuscito ancora ad integrare politicamente ed economicamente le periferie, rendendole vulnerabili alle pressioni esterne.

La loro supremazia, testimoniata da iscrizioni del re Erridu-pizir che rivendicò per sé il titolo di “re delle quattro regioni” dopo essersi vantato di imprese quali la presa di Nippur e Akkad, durò per un periodo probabilmente da considerarsi ridotto rispetto a quello, indicato tra i 90 e i 125 anni corrispondenti a una ventina di dinasti, riportato dalla *Lista Reale Sumerica* – unica nostra fonte del periodo data l’assenza di testi d’archivio dopo la sparizione del sistema amministrativo – e si consolidò attorno ad Adab, ma fu progressivamente contestata dalle incursioni elamite e dalla resistenza sumerica che si stava consolidando attorno a Lagaš, Ur e Uruk. L’epica sumerica *La vittoria di Utu-hegal* narra la sconfitta dei Gutei per mano di Utu-hegal, re di Uruk, che respinse gli invasori nelle montagne, aprendo la strada alla rinascita sumerica sotto il fratello Ur-Namma, che riunirà le regioni di Sumer e Akkad sotto una nuova dinastia con capitale a Ur.

La frammentazione post-accadica vedeva quindi il Nord<sup>220</sup> conteso tra Ĥurriti e Amorrei, e il sud tra Elamiti sull’Eufrate, Gutei sul Tigri, e Sumeri. In questo periodo, la città di Akkad rimase sotto il controllo di una dinastia locale, perdendo l’influenza diretta sulle regioni circostanti. A Susa, Epir-Mupi, governatore sotto Naram-Sîn o Šarkališarri, viene onorato come il “forte”, epiteto solitamente riservato ai re, segno di un controllo accadico indebolito, come mostrano anche il sacco di Gasur da parte di Ititi di Aššur e la formazione dello stato ĥurrita tra Urkeš e Nawar.

Nei circa settant’anni intercorsi tra il regno di Šarkališarri e l’ascesa della dinastia di Ur, si assiste a un periodo di instabilità al potere: la Lista Reale Sumerica menziona sei successori di Šarkališarri, probabilmente non più appartenenti alla dinastia sargonica, i primi quattro sovrani citati governarono in modo effimero e con autorità limitata, mentre gli ultimi due, Dudu e Šu-Durul, regnando complessivamente trentanove anni, cercarono di mantenere un potere ormai lacerato e ridotto prima del definitivo crollo del dominio accadico e della successiva affermazione della Terza Dinastia di Ur. L’ideologia accadica venne contrastata dalle innovazioni della dinastia di Ur III affermatasi in Mesopotamia, e che anzi abbandonò l’ideale del re eroe per promuovere un’immagine del sovrano strettamente legata alla devozione religiosa. Nonostante ciò, l’ideale accadico di una regalità incentrata sull’autorità regale e sulle

---

<sup>220</sup> Sallaberger 2007.



virtù del sovrano giusto e forte militarmente sopravvisse in vari contesti: il re guteo Erridu-Pizir dedica una statua nel santuario di Nippur, imitando i sovrani accadici, e Liverani evidenzia come re periferici, come Anu-banini dei Lullubi, adottino un'ideologia di ispirazione accadica come emerge da un'iscrizione sul dominio della Mesopotamia “superiore e inferiore”. I Ĥurriti seguirono l'ambizione accadica al dominio universale, come mostra una tavoletta in bronzo acquistata a Samarra, ma originaria di Urkeš, dove il re Ata-šeni si proclama “re di Urkeš a Nawar”.

Questi indizi di sopravvivenza dell'ideologia regale accadica giustificano come, nella prima metà del II millennio, numerosi sovrani e contesti ripresero consapevolmente, nelle loro espressioni artistiche e culturali, elementi dell'ideologia dei re accadici, soprattutto nella Mesopotamia del Nord.

Il volume edito da Lafont, Tenu, Joannes, Clancier sottolinea, infatti, la distinzione tra gli sviluppi politici della Mesopotamia settentrionale e quelli meridionali <sup>221</sup>. A Nord, dove Akkad aveva stabilito la sua egemonia, la tradizione regale accadica continuò a influenzare profondamente la regione, come evidenziato dalle iscrizioni reali di Mari e Aššur, come anche, nella regione prossima al decaduto impero accadico, a Ešnunna. A sud, invece, le città-stato come Uruk, Isin e Larsa mantennero una continuità con l'eredità di Ur III. L'influenza predominante si può intuire dalla reazione che si ebbe alla fine del regno, causata secondo le fonti dell'attività di Elamiti che entrarono in Mesopotamia meridionale, e percepita come drammatica dai contemporanei: in quel periodo nacque il genere della “lamentazione per la distruzione della città”, una sorta di preghiera ad una divinità in sumerico che lamenta la sorte della città e la volontà del dio poliade di abbandonarla al suo fato.

Obiettivo di questo capitolo è analizzare i segnali della persistenza dell'influenza accadica nella complessa realtà politica e culturale dell'inizio del II millennio a.C., concentrandosi in particolare sulla Mesopotamia settentrionale, in un contesto storico noto come età amorrea (2003-1735 a.C.) o, più precisamente, “paleo-babilonese” per la Mesopotamia centro-meridionale, “paleo-assiro” per l'Assiria e le sue colonie, o “età di Mari” in Siria, nell'Alta Mesopotamia occidentale.

---

<sup>221</sup> Lafont, Tenu, Joannes, Clancier 2017, pp.277-299.

Le esperienze della fine del III millennio influenzarono infatti profondamente la cultura del periodo successivo, concentrandosi su aspetti dell'autorità e caratteristiche del re come giustizia e forza in guerra, come si riflette anche nelle arti visive.<sup>222</sup> Il II millennio sarà politicamente caratterizzato dalla competizione tra dinastie emergenti che crearono stati regionali di breve durata, strettamente legati alle figure dei sovrani fondatori e in precario equilibrio tra loro, in un vivo alternarsi di prevalenze dettato da forti propensioni militaristiche, portando a un sistema di diplomazia e scambi. Esempi significativi includono Samsi-Addu in Mesopotamia settentrionale e Hammurabi in Babilonia con le loro momentanee unificazioni.<sup>223</sup> Nel sud della Mesopotamia, invece, la fine del XIX secolo a.C. fu dominata da città-stato indipendenti come Uruk, Isin e, soprattutto, Larsa, governata da Rim-Sîn, figlio di un capo militare amorreo. Fu infine Babilonia, sotto Hammurabi, a emergere come potenza dominante, estendendo il proprio controllo su Larsa a sud, Ešnunna a est, fino alla Siria e all'Assiria a nord-ovest, riconfigurando un territorio che ricalcava l'antico dominio di Ur III e che abbandonava ora definitivamente la tradizionale struttura della città-stato a favore di uno stato territoriale più ampio (il "paese di Babilonia"),<sup>224</sup> destinato a divenire la controparte meridionale dell'Assiria a nord.

Culturalmente, avvertiamo quel cambiamento ideologico già successivo alla caduta della dinastia accadica, in una concezione regale che oscilla tra la ripresa del prototipo del re eroe e la ricerca di altre soluzioni di rappresentazione. La struttura socio-politica amorrea, basata su legami parentali, influenzò profondamente l'ideologia regale di Hammurabi. Quest'ultimo, infatti, abbandonò gli elementi di divinizzazione della regalità, dipingendosi come un sovrano umano, benevolente e pastore del suo popolo, sempre legittimato da un mandato divino – come esplicitato nel prologo del *Codice di Hammurabi* (dove si narra come il re fu scelto a governare Babilonia, centro del mondo, chiamato al governo terrestre dagli dei Anu ed Enlil tramite la mediazione di Marduk, protettore della città nel suo tempo dell'*Esagila*, o, secondo la copia neobabilonese BM 34914, direttamente) e dalla produzione di inni in suo onore – mediato, tuttavia, da una lunga genealogia di antenati; egli ridimensionerà anche il *pantheon*

---

<sup>222</sup> Bahrani 2017.

<sup>223</sup> Van de Mieroop 2016, pp.85-126.

<sup>224</sup> Liverani 1988.

locale, promuovendo invece divinità “statali” come Šamaš, Ištar e Adad. Il cambiamento religioso-culturale affermatosi con Hammurabi finirà per definire un modello che caratterizzerà la concezione del potere nell’antica Mesopotamia per molti secoli successivi; per questo, l’esperienza dell’Alta Mesopotamia, nella sua decisione di configurarsi, in contrasto all’ideologia meridionale, come erede diretta della tradizione accadica, influenzò significativamente la rappresentazione del potere regale delle regioni del Nord, conciliando il richiamo alla grandezza del passato accadico alle necessità del presente in un consapevole equilibrio tra tradizione e innovazione.

Il motivo dell’eroe trionfante accadico, tuttavia, non mantiene le sue caratteristiche originarie, ma pare adattarsi alle esigenze della nuova epoca. Durante questo periodo, infatti, l’accadico fungeva da lingua diplomatica e amministrativa nei palazzi reali, inclusi quelli situati in aree hurrite e amorree, consentendo una grande mobilità di conoscenze. In primo luogo, ideali regali viaggiavano con gli scambi epistolari, soprattutto a scopo diplomatico, tra le case regnanti, che ci restituiscono un sistema politico regionale strutturato su due livelli: sei sovrani principali (Babilonia, Larsa, Yamkhad e Qatna, Ešnunna, Aššur) esercitavano la loro autorità su dinastie minori, vincolate ai primi da giuramenti di fedeltà e alleanze basate sulla pariteticità.

La trasformazione dell’ideologia regale eroica mutò anche grazie alle nuove necessità militari del periodo. La preparazione militare, infatti, si avvaleva ora di truppe reclutate sia tra i sudditi (tramite servizio di *corvée*) sia tra ausiliari e gruppi semi-nomadi, spesso arruolati con la promessa di bottini o assegnazioni di terre, come ci testimoniano tavolette di Mari con rituali di purificazione. Ne risultavano eserciti di grandi dimensioni, che spesso saccheggiavano le campagne circostanti per procurarsi rifornimenti o affrontare assedi, minacce a cui le città rispondevano con complesse strutture difensive: mura, fossati e terrapieni proteggevano le città alte.

In tempo di pace, il commercio fioriva attraverso una rete ben organizzata di messaggeri e ambasciatori, favorendo lo scambio di idee. Mari, situata sul medio Eufrate, era un nodo commerciale di grande importanza, importando ed esportando beni a ovest con la Siria e l’Anatolia, a est con le regioni lungo il Tigri, e controllando

gli scambi tramite l'imposizione di dazi doganali sulle carovane, sia terrestri che fluviali.

Il periodo, caratterizzato da forte instabilità politica, è per noi ben testimoniato grazie alla ricca documentazione amministrativa ed epistolare proveniente dagli archivi del palazzo reale di Mari. Questa ha permesso di identificare una struttura politica peculiare rispetto alla tradizionale organizzazione a città-stato della Mesopotamia meridionale, evidenziando una duplicità sociale come cifra caratterizzante dei regni amorrei, divisi tra il controllo esercitato dai palazzi urbani, permettendo l'emergenza di una rete di città murate lungo i corsi d'acqua, gerarchicamente organizzate e presidiate da re locali o governatori provinciali, e la presenza delle tribù seminomadiche nelle aree aperte circostanti, occupando alternativamente le valli e tavolati, grazie alla morfologia della regione che favoriva una pastorizia transumante. Conseguentemente, la società amorrea era caratterizzata dalla coesistenza – un rapporto di incontri e, come ci riportano vari testi, di scontri determinati dalla proverbiale aggressività nomadica, ma in ogni caso caratterizzato da reciproche influenze – tra i sedentari, organizzati attorno al palazzo cittadino, e gruppi seminomadici, appartenenti a varie confederazioni tribali. Tra queste, emersero i Banu Yamina (“figli della destra”) a sud e i Banu Sim'al (“figli della sinistra”) a nord, da cui ebbe origine la dinastia regnante a Mari.

Ne derivava un'economia basata principalmente sull'agricoltura e sulla tassazione dei villaggi, integrata da un'intensa attività commerciale, e generalmente caratterizzata da ritmi frenetici: l'instabilità economica e l'uso eccessivo delle risorse provocarono frequenti crisi, che culminarono in un rapido crollo della città e di centri satelliti come Šubat-Enlil, Terqa e Tuttul. Inoltre, la costante belligeranza nella regione, alimentata dalle ambizioni espansionistiche dei sovrani locali, portò a frequenti scontri e conquiste da parte di capi amorrei, in un contesto di frammentazione politica che interessò sia la valle dell'Eufrate a ovest che la valle del Tigri e l'alto Khabur a est, fino alla breve unificazione sotto Samsi-Addu I e poi sotto Hammurabi di Babilonia.

## 2.2 I sovrani amorrei di Mari dagli *šakkanakku* a Yahdun-Lim

Mari (Tell Hariri), situata nella Siria orientale a circa 15 km dall'attuale confine con l'Iraq, occupa una posizione di fondamentale importanza lungo il medio corso dell'Eufrate, in un'area che funge da punto d'incontro tra le fertili valli irrigue e un tavolato semi-arido. Questa posizione privilegiata spiega la continuità d'occupazione umana nel sito e, a partire dal secondo millennio a.C., l'insediamento di gruppi seminomadici pastorali, di determinante influenza per lo sviluppo culturale della regione. Inoltre, la strategica collocazione lungo le rotte commerciali che collegavano l'Anatolia e il nord della Siria con la Mesopotamia meridionale e il Golfo Persico ha garantito a Mari un ruolo sempre più cruciale in qualità di crocevia commerciale e culturale nel Vicino Oriente Antico.

Le diverse fasi abitative della città sono state approfondite dalle indagini archeologiche, avviate nel 1933 sotto la direzione di André Parrot e proseguite per oltre quaranta campagne di scavo. Queste hanno rivelato una stratigrafia complessa che documenta varie fasi urbane della città. Alla prima fase, conosciuta come Mari I (2900-2650 a.C. circa), insediamento primitivo che venne successivamente abbandonato per cause ancora ignote, successe una seconda fase (2550-2250 a.C.) in cui la città si affermò come un centro cosmopolita e politicamente influente, entrando in conflitto con la vicina Ebla, un altro importante polo della regione. La fine di Mari II, intorno al 2250 a.C., avvenne successivamente alla conquista, e forse distruzione, da parte di Sargon di Akkad, che la incorporò nel suo impero.

Dopo questa distruzione, Mari fu ricostruita rapidamente e attraversò un periodo di massimo splendore durante la sua terza fase (2250-1760 a.C.), diventando uno dei regni più potenti del Vicino Oriente antico. Posta sotto il controllo di governatori militari (*šakkanakku*), con la caduta dell'Impero accadico e forse già durante il regno di Manistušu, emerse una nuova dinastia, la cosiddetta "dinastia dei generali o *šakkanakku*", che rimase a capo di Mari per i quattro secoli successivi alla fine dell'Impero accadico e fino all'instaurazione di un nuovo potere amorreo con l'imposizione della dinastia di Yahdum-Lim intorno al 1850. Il titolo *šakkanakku*, di matrice militare, rinviando originariamente ai governatori locali sotto il dominio accadico che controllavano la regione, aveva subito un'evoluzione semantica,

indicando ora un titolo dinastico autonomo, svincolato da qualsiasi protettorato esterno e pari in rango ai sovrani delle città vicine.

Due frammenti di una lista dinastica degli *šakkanakku* trovata nel palazzo di Mari forniscono i nomi dei “grandi” *šakkanakku* della fase accadica e dei periodi immediatamente seguenti, e degli *šakkanakku* amorrei dell’epoca di Isin, installatisi a Mari in seguito, in quel movimento generale che nell’Alta Mesopotamia del primo secondo millennio vede l’insediamento di dinastie e nuovi regni amorrei.<sup>225</sup>

Le prime fonti di quest’epoca sono quelle materiali, che ci riportano una manifestazione tangibile della rinnovata autonomia politica di Mari sotto gli *šakkanakku*. La città, nel corso della sua ricostruzione, fu infatti oggetto di un programma edilizio che portò alla realizzazione di strutture difensive monumentali, caratterizzate da un sistema di fortificazioni a doppio muro, nonché alla costruzione e ristrutturazione di templi, come il “tempio dei leoni”, così denominato per la presenza di una statua di un leone in rame, attualmente conservata al Museo del Louvre.

Mari vantava anche la presenza di palazzi imponenti: l’opera più celebre di tutte fu senz’altro il cosiddetto Grande Palazzo Reale, uno dei più significativi monumenti architettonici del Vicino Oriente Antico, noto in tutti i centri di II millennio a.C. per il suo leggendario splendore, rappresenta un modello che influenzò numerosi altri siti del Medio Bronzo, come Qatna.<sup>226</sup> Celebre anche come “palazzo di Zimri-Lim” dal nome del suo ultimo occupante amorreo, i mattoni che recano impresso il suo nome ne indicano le ampie opere di restauro in questo palazzo, in realtà edificato dagli *šakkanakku*. La distruzione perpetrata da Hammurabi nel XVIII secolo a.C. ne ha paradossalmente preservato gli alzati, che raggiungono i quattro metri, anche grazie a un’innovazione architettonica che prevedeva fondamenta più ampie rispetto alle mura sovrastanti e mattoni a disposizione alternata anche negli angoli, fino alla scoperta di André Parrot nella sua campagna di scavi negli anni tra il 1935 e il 1938.

Caratterizzato da un numero elevatissimo di ambienti interni, integrando oltre duecentosessante stanze, il palazzo riunisce sale di funzioni rappresentative, religiose,

---

<sup>225</sup> Limet 1976.

<sup>226</sup> Bahrani 2017.

amministrative e difensive: l'organizzazione spaziale era articolata attorno a due corti principali, dove la parte occidentale ospitava gli appartamenti reali e la biblioteca, mentre quella orientale includeva magazzini e un tempio, o meglio una cappella dipinta (la cosiddetta "cappella 132") dedicata a Ištar, dove un dipinto parietale dell'età degli *šakkanakku*, di cui rimane solo il rilievo su calchi, venne trovato nel 2019 e presentato al pubblico per la prima volta in occasione della mostra "Mari en Syrie" a Strasburgo nel 2024.

La disposizione tripartita tipica dei palazzi di Ur III—corte principale, sala di attesa, sala di rappresentanza – è affiancata da vari ambienti che rendono la sala del trono accessibile attraverso un intricato sistema di corridoi e cortili, sottolineando l'importanza del cerimoniale d'accesso al sovrano: tra questi ambienti ci è nota una "corte delle palme" - nome che conosciamo da testi rituali di Mari, come il rituale *kispum* - e un'anticamera che conteneva una peculiare fontana, una statua di una dea reggente un vaso da cui scorreva acqua. Non solo la disposizione architettonica degli ambienti, ma anche la pittura muraria, innovazione dell'epoca che poi influenzò presto i grandi palazzi del periodo, era usata come mezzo di legittimazione regale. L'importanza simbolica della regalità si riflette in affreschi rappresentanti scene di legittimazione regale, come quella rappresentata nell'affresco meglio conservato nel palazzo di Mari, lungo il muro del cortile (corte 106), che mostra una scena di presentazione, e specificamente di legittimazione del potere, con la dea Ištar, armata al centro della scena e in piedi su di un leone accucciato, che porge al sovrano, vestito di un abito a frange e un copricapo arrotondato, i simboli divini del potere, un anello e una verga; le due figure hanno ciascuna alle spalle una divinità mediatrice (*lama*). La scena di investitura, su due registri, è incorniciata da motivi mitologici e naturali, come il leone, simbolo associato all'iconografia di Ištar, e il toro androcefalo, simboli di forza e regalità.

In questo leggendario palazzo furono trovate 22.000 tavolette in scrittura cuneiforme scoperte su questioni pubbliche e private, documentanti soprattutto le attività di Zimri-Lim e i suoi stretti rapporti con Aleppo, Ugarit e Babilonia.<sup>227</sup> Le fonti per ricostruire il periodo degli *šakkanakku* ne costituiscono purtroppo la parte più limitata e

---

<sup>227</sup> Durand 1983; 1997; 1998.

frammentaria: alcune iscrizioni su statue, documenti di fondazione e sigilli cilindrici costituiscono le principali testimonianze materiali, sebbene recenti scavi archeologici promettano ulteriori sviluppi.

I reperti finora emersi restituiscono, comunque, un quadro ricco e diversificato della produzione materiale di Mari, comprendente statue realizzate in pietra, argilla e rame, pitture murali, decorazioni a intarsio, oggetti di lusso e manufatti di uso quotidiano. La varietà e la provenienza di questi materiali – dalla corniola proveniente dall’Afghanistan al rame importato da Cipro – rivelano l’ampiezza delle reti commerciali di Mari e la complessa articolazione dei suoi scambi culturali ed economici, testimoniando la ricca e variegata produzione artigianale della città nelle sue varie epoche insediative.

Particolarmente significativi per la ricostruzione del pensiero religioso mariota sono i sedici modelli di fegati di pecora in terracotta usati per la divinazione e oggi conservati al Louvre, che attestano la pratica della divinazione nella città, riportando brevi iscrizioni in cui vengono menzionati i re (ad esempio: “presagio di Kiš relativo a Sargon”, *a-mu-ut / kiš<sup>ki</sup> / sá šar-ru-ki-in*);<sup>228</sup> numerosi sigilli cilindrici raffigurano scene di potere e di culto.

Specificamente nella zona degli ambienti regali, furono ritrovati alcuni dei rari esemplari di statuaria sopravvissuti dal periodo e raffiguranti gli *šakkanakku*. Nella sala del trono, in prossimità di una piattaforma dedicata alle statue dei re passati, è stata trovata una statua a grandezza naturale in basalto e diorite, molto dettagliata. Questa, oggi conservata al Museo di Aleppo, rappresenta Ištup-Ilum, governatore di Mari figlio di Išma-Dagan contemporaneo di Manistušu. Nella vicina corte 148 è stata invece ritrovata una piccola statua in steatite di Iddin-Ilum, oggi conservata al Louvre. A Babilonia, invece, dove fu probabilmente trasportata come bottino dopo il saccheggio dell’età di Hammurabi, fu ritrovata la statua di Puzur-Ištar, che conserva il corpo al Museo di Istanbul e la testa al Vorderasiatisches Museum di Berlino: quest’ultima conserva corna bovine sulla corona, simbolo di divinizzazione. Queste statue offrono una preziosa testimonianza del culto della personalità e della celebrazione del potere regale: ci rimandano ai rituali eseguiti in onore degli antenati,

---

<sup>228</sup> Liverani 2011, p.216.



nei quali comparivano re divinizzati. Non sarebbe azzardato ipotizzare la presenza di statue di figure come Sargon e Naram-Sîn tra questi ultimi. La presenza di queste statue in un contesto successivo alla fine dell'epoca degli *šakkanakku* ci testimonia inoltre anche l'attenzione, se non il culto, che fu riservato a queste effigi dai successori degli *šakkanakku* a Mari.

L'ascesa al potere di Yahdun-Lim segnò la fine della dinastia degli *šakkanakku*, sebbene le fonti disponibili non documentino una rottura drastica tra le due epoche, suggerendo archeologicamente una continuità nell'occupazione della città e del palazzo reale. Sembra infatti di assistere a un semplice insediamento della nuova dinastia negli spazi precedentemente detenuti dagli *šakkanakku*, le cui statue continuarono a essere presenti anche sotto il nuovo regime. Vi sono tuttavia evidenti segnali di un graduale affievolimento del potere degli *šakkanakku*, riflesso nella frammentaria situazione politica della media valle dell'Eufrate intorno al 1810 a.C.

Sotto Yahdun-Lim, Mari conobbe infatti un ulteriore periodo di prosperità. Yahdun-Lim, figlio di Yaggid-Lim, re di Šuprum, governò un regno potente con capitale Mari, opponendosi a Ila-kabkabu, padre di Samsi-Addu e membro della tribù amorrea dei Banu Yamina.

Yahdun-Lim si proclamò sovrano di “Mari, Tuttul e Ḫana”, come testimoniato da un'iscrizione che celebra la sua vittoria contro i “sette re padri di Ḫana”, leader nomadi della regione.<sup>229</sup> Si dedicò a molte opere edilizie:<sup>230</sup> sotto il suo regno, Mari conobbe un significativo potenziamento architettonico; lavorò a Terqa, centro religioso di rilievo dedicato al dio Dagan, e fondò Dur Yahdun-Lim, una cittadella fortificata situata strategicamente in una zona desertica.<sup>231</sup>

La sua politica espansionistica lo portò a scontrarsi con potenze quali il regno di Yamhad a ovest e con Ešnunna a est. Quando la Mari di Yahdun-Lim si trovò a doversi confrontare con Ešnunna, gli scribi di Mari la chiamavano con il termine “Akkad” - terminologia che riflette una memoria storica ancora viva della dinastia e delle

---

<sup>229</sup> RIME 4.6.12.3, rr.1-3.

<sup>230</sup> RIME 4.6.12.1.

<sup>231</sup> RIME 4.6.12.3.

conquiste accademiche. La tradizione accadica aveva mantenuto infatti una forte presenza a Mari, dove appunto la dinastia di Akkad si era insediata stabilmente, e il cui ricordo fu mantenuto, benché plasmato, nei secoli successivi. Un testo di Puzur-Dagan ci riporta un esempio eloquente di questa persistenza, descrivendo il sacrificio di un montone in onore di Sargon e Naram-Sîn durante il regno di Šu-Sîn – il quale si fece ugualmente deificare<sup>232</sup> quando il culto dei sovrani accadici venne ripristinato sotto la dinastia di Ur III. Ulteriori testimonianze emergono, come vedremo, dagli *omen* epatici dell'epoca degli *šakkanakku*, nonché da una copia de *La rivolta contro Naram-Sîn*, ritrovata a Mari e edita da Dossin.<sup>233</sup> La presenza di un testo simile nel palazzo di Mari è sorprendente, essendo la città citata nel testo solo come una delle località ribellatesi contro il re accadico. È possibile che tale documento facesse parte dei testi utilizzati nelle cerimonie di commemorazione del *kispum*, in cui erano ricordate le figure dei re accadici, confermando così l'importanza della loro memoria nell'identità culturale di Mari.<sup>234</sup>

Ed è proprio con un suo omonimo, Naram-Sîn di Ešnunna, che si scontra Yahdun-Lim, accettandone la protezione quando il nemico era ormai davanti alle porte della città, riconoscendolo simbolicamente come proprio “padre” e stipulando con lui un trattato. L'alleanza fu suggellata con un matrimonio interdinastico con una principessa di Ešnunna.

Questo evento ebbe un impatto culturale duraturo su Mari, determinando un'egemonia culturale di Ešnunna sulla città a cui fu imposta l'adozione di pratiche amministrative provenienti dalla città orientale: seguì una consapevole riforma della scrittura, in cui Mari adottò uno stile e un sillabario simili a quelli utilizzati a Ešnunna, ben differente da quello tradizionale più arcaico utilizzato precedentemente al regno di Yahdun-Lim.<sup>235</sup> Nonostante queste innovazioni, la tradizione locale mantenne vivo il ricordo delle figure storiche del passato: le liste degli *šakkanakku*, antichi governatori militari, continuarono a essere copiate e conservate.

---

<sup>232</sup> Brisch 2006.

<sup>233</sup> Dossin 1955; Charpin 1997.

<sup>234</sup> Durand, Guichard 1997.

<sup>235</sup> Charpin 2012, p.119.

Oltre che con Ešnunna a est, Yahdun-Lim strinse rapporti di alleanza diplomatica con il regno di Yamhad a ovest, al fine di affrontare in un conflitto diretto l'ambizioso Samsi-Addu, che stava consolidando il proprio potere nella Mesopotamia settentrionale. La morte improvvisa di Yahdun-Lim segnò la fine della sua dinastia; il regno del suo successore durò infatti poco più di anno, terminando con l'assassinio del sovrano da parte dei suoi stessi servi, probabilmente su istigazione di Samsi-Addu, che prese così il controllo di Mari senza incontrare resistenze significative. Dopo la morte di Samsi-Addu e la cacciata del figlio Yasmah-Addu nel 1775, salì al potere Zimri-Lim, nipote di Yahdun-Lim, che riaffermò sulla media valle dell'Eufrate l'autorità dei Banu Sim'al e regnò per un ventennio di prosperità – sotto il suo regno venne ampliato il palazzo reale – e di intense campagne militari, alleandosi persino con Hammurabi nella battaglia contro Ešnunna. L'ultimo momento di gloria di Mari terminò nel 1762 a.C., quando la città fu conquistata e distrutta da Hammurabi di Babilonia; sarebbe poi divenuta parte del regno medio-assiro nel XIII secolo a.C. sotto Tukulti-Ninurta I.

### 2.2.1 Il rituale *kispum*

Gli archivi di Mari contengono prevalentemente testi amministrativi, epistolari e tecnici, destinati a soddisfare esigenze immediate. Solo una piccola minoranza è costituita da testi "letterari", i quali, nel loro insieme, non costituiscono una biblioteca nel senso di corpo riunito con criterio consapevole.<sup>236</sup> È certo, tuttavia, che gli abitanti di Mari fossero a conoscenza dell'esistenza di autentiche opere letterarie e mitologiche, come inni e testi sapienziali, per lo più provenienti da Akkad o Sumer. Sappiamo, ad esempio, dell'esistenza di copie delle iscrizioni accadiche conservate nei templi, che divennero testi canonici nelle scuole scribali, tramandati e diffusi non solo in Mesopotamia del Sud, ma anche verso l'Alta Mesopotamia, e non è irragionevole supporre che testi leggendari e iscrizioni sui re di Akkad siano giunti a Mari proprio attraverso questo canale.

A queste opere si affiancano probabilmente delle produzioni locali, da individuare in abitazioni private, che al momento mancano negli scavi archeologici concentrati attorno al palazzo reale. Due testi letterari scoperti a Mari contraddicono l'idea che

---

<sup>236</sup> Durand, Guichard 1997.

testi letterari siano da ricercare esclusivamente nella propria “Babilonia”: si tratta dell’*Epopèa di Zimri-Lim* e del testo cosiddetto *I malori di uno scriba*, testi che, sebbene concepiti per scopi non direttamente “letterari”, dimostrano l’esistenza di una vivace tradizione locale.

Particolarmente memore di motivi leggendari accadici è l’*Epopèa di Zimri-Lim*, testo arrivato da Mari in un unico esemplare. Si tratta di un’opera appartenente al genere della “lettera al dio”, prefigurante quelle che i monarchi neo-assiri invieranno al dio nazionale Aššur. La narrazione si apre con l’intento celebrativo delle vittorie del re Zimri-Lim, eletto di Enlil e sostenuto dagli dèi, di cui si descrive una serie di battaglie. Il testo passa dalla seconda alla terza persona e include discorsi significativi – uno di Zimri-Lim, che sottolinea la sua posizione di *primus inter pares* e quindi di simile condizione rispetto ai suoi guerrieri, e uno del suo ufficiale Ašmad, che lo incoraggia a non temere il nemico – che mostrano evidentemente diversi parallelismi con i discorsi tra re e soldati dell’epica mesopotamica e in particolare con i testi leggendari su Sargon di Akkad.<sup>237</sup> La figura del re eroe, protagonista di una vera e propria epopea,<sup>238</sup> viene soprattutto esaltata verso le ultime righe dell’opera, che dipingono il re combattere animato dagli dei.

Si ricordi anche la più menzionata versione della *Grande rivolta contro Naram-Sîn*, uno dei pochi manoscritti contenenti storie su Naram-Sîn di cui conosciamo le circostanze di scoperta: rinvenuta in un archivio misto nel palazzo di Mari, non ci sono ragioni per non considerarlo come un prodotto di questa città,<sup>239</sup> dove è stata trovata anche una copia di una iscrizione reale di Naram-Sîn.<sup>240</sup> J. G. Westenholz sottolinea come questi testi su Naram-Sîn fossero stati probabilmente redatti durante la dominazione di Mari da parte di Samsi-Addu, con l’intento di fornire un parallelo tra gli sforzi di quest’ultimo nel reprimere le rivolte con il leggendario re accadico, e forse costituendo una bozza destinata a una recitazione rituale durante le cerimonie del *kispum*.<sup>241</sup>

---

<sup>237</sup> Verderame 2016, p.62.

<sup>238</sup> Guichard 2014.

<sup>239</sup> Charpin 1997, p.17.

<sup>240</sup> Charpin 1984, p. 49-50.

<sup>241</sup> Westenholz 2010, p. 37.

Tuttavia, un *corpus* definibile di “grande letteratura” innico-epica a Mari è difficilmente delineabile con i testi attualmente a nostra disposizione. Non disponiamo, infatti, di testi mitologico-epici o che ci suggeriscano direttamente un’origine da racconti orali, sebbene sia probabile che tali narrazioni fossero diffuse. Inoltre, nemmeno nelle lettere si può sperare di trovare tracce di contenuti letterari: il concetto di “citazione erudita” è tardivo e appartiene alla cultura greco-romana.

Nonostante ciò, la letteratura dell’epoca paleo-babilonese esercitò un forte impatto come modello letterario, allontanandosi progressivamente dalla lingua corrente, e influenzò espressioni e frasi idiomatiche in vari generi delle opere mesopotamiche in senso lato. Da questo contesto emerge un’attenzione particolare verso proverbi e detti di saggezza popolare, tipicamente amorrea.

Secondo Durand e Guichard,<sup>242</sup> tutti i testi marioti, nonostante possano presentare un’apparenza letteraria, hanno in realtà una funzione essenzialmente utilitaria. I testi più antichi sono semplici indicazioni rituali, che si fanno via via più complesse, riflettendo norme prestabilite dal costume o dall’autorità religiosa, oppure rispondendo a bisogni contingenti e specifici.

Ciò vale in particolar modo per testi rituali come il *Rituale d’Eštar*, il *Rituale di Eštar di Irradan* (probabilmente una dea proveniente da Ekallatum), il *Rituale di humtum*, e il rituale del *kispum*.<sup>243</sup> Il forte valore prospettivo dei testi è reso dall’uso dei tempi incompiuti per indicare le differenti azioni necessarie allo svolgimento dell’atto rituale.

Un testo particolare del *corpus* mariota ci parla di Sargon e Naram-Sîn. Questo riferimento diretto ai re accadici si trova in un testo rituale (Mari 12803), edito da Birot, che presenta nella sua prima parte un’offerta funeraria *kispum*, abbondantemente documentata negli archivi di Mari, e in particolare un “pasto offerto ai re defunti” (*kispum ša šarrāni*<sup>meš</sup>).<sup>244</sup>

Come puntualizza Tsukimoto, il termine accadico *kispu(m)* è traducibile con l’italiano “offerte funerarie” (in inglese “funerary offerings”, in francese “offrandes funéraires”),

---

<sup>242</sup> Durand, Guichard 1997.

<sup>243</sup> *Ibidem*.

<sup>244</sup> Birot 1980, p.139.

traduzione che però non rende la dimensione di “cura” del culto – resa invece nella traduzione tedesca, Totenopfer” con una connotazione di cura (Pflege) dei defunti – in quanto la persona defunta riceveva le offerte *kispu(m)* non solo in occasione della cerimonia funebre, ma anche regolarmente in seguito, almeno una volta al mese.

La tradizione della cura dei defunti in Mesopotamia risale al terzo millennio a.C.: i Sumeri utilizzavano il termine *ki.a.nag* per indicare i luoghi destinati alle offerte ai defunti, mentre il termine *ki.si.ga* emerse successivamente, sostituendolo durante il periodo paleo-babilonese.

I rituali e le cerimonie per i morti variavano nel tempo e nei diversi contesti geografici come, durante il periodo Ur III, in occasione del festival di Ninazu nel sesto mese e del festival *abum* a Ur. Con il tempo, le offerte mensili, soprattutto nei giorni di luna nuova e piena, divennero standard in regioni come Mari.

I testi sumerici sottolineano l’importanza del *ki.si.ga*, in particolare nei rituali volti a placare gli spiriti e proteggere i discendenti, e un esempio si trova nell’opera sumerica *La morte di Gilgameš*, descrivendo l’eroe mentre prepara il *ki.si.ga* come parte della sua preparazione per il viaggio nell’aldilà: in questo contesto, le offerte non solo rappresentavano un atto di pietà, ma erano anche necessarie per il benessere dei defunti nell’aldilà.

Il termine *kispu(m)*, invece, appare anche in numerosi testi di Mari e in lettere del periodo paleo-babilonese, dove emerge un aspetto pratico e quotidiano della tradizione funeraria: nella lettera di Marduk-nāšir, egli invia orzo per le offerte ai morti, probabilmente quindi in occasione del mese di Abu, proseguendo una tradizione che risale al periodo Ur III; Hammurabi descrive la preoccupazione di un padre che, credendo il proprio figlio morto, esegue rituali *kispu(m)* per lui, in una lettera che rappresenta il primo esempio documentato di un padre che esegue rituali per il figlio; un testo di preghiera di Sîn-nāšir menziona la “liberazione” della *kimtu(m)*, la “famiglia ancestrale”, per consentire loro di ricevere cibo e acqua, forse riferimento a un momento rituale in cui gli spiriti dei defunti ascendono dal mondo sotterraneo per partecipare ai rituali familiari, in una pratica che implica un interscambio tra il mondo dei vivi e quello dei morti.<sup>245</sup>

---

<sup>245</sup> Tsukimoto 2010.

Il nostro testo, dell'epoca di Hammurabi, è probabilmente databile al Regno di Samsi-Addu, come suggerito da elementi interni al testo quali il riferimento nell'*incipit* al mese di Addar (o še-gur<sub>10</sub>-ku<sub>5</sub>) del calendario di Samsi-Addu (*warah Addarim* UD 1 KAM), corrispondente al mese Ebūrum del calendario di Zimri-Lim e al dodicesimo mese anche di Babilonia. Questi dati sono corroborati dalla menzione dei re accadici, la cui citazione si esplica meglio durante l'epoca di Samsi-Addu meglio che durante l'epoca del bensimalita Zimri-Lim. Inoltre, la fattura è esattamente quella dei due rituali a Eštar, che riflettono una composizione nella medesima epoca. Questi testi sono databili all'epoca eponimale, ovvero al regno di Yasmah-Addu, come dimostra il calendario riportato ma anche l'analisi paleografica e il formato delle tavolette.

Sebbene risenta della forte influenza di un regnante non locale e temporaneo, Samsi-Addu, il testo è considerabile interamente come parte integrante della tradizione mariota: i testi rituali sono definibili, per loro stessa natura, delle produzioni locali a priori, malgrado possono riflettere delle tradizioni di influenza esterna. Inoltre, all'epoca il controllo di Samsi-Addu su Mari non venne percepito come un'invasione esterna, come ci mostra la cosiddetta *Cronaca eponimale* di Mari, la quale ha la caratteristica di aggiungere alla lista cronologica degli eponimi un breve riassunto di un evento marcante dell'anno. Anche questa, composizione tipicamente mariota, riflette elementi mesopotamici, e anzi si può considerare la composizione come un semplice compromesso tra la tradizione del nord e del sud. Si noti tra gli eventi l'anno di nascita di Samsi-Addu, e un'alternanza di vittorie e sconfitte (mai menzionate invece nella tradizione mesopotamica meridionale).

Il testo *kispum*, ritrovato nella sala 108 del palazzo di Mari e redatto su una tavoletta di mediocre qualità – caratterizzata da un formato troppo grande rispetto al contenuto, sparso su linee ineguali, senza una regolarità nella scrittura e pieno di errori; il retro anzi è quasi totalmente anepigrafico - quasi a riflettere un testo di esercizio di uno scolaro; Birot sostiene tuttavia fosse un testo di uso pratico, effettivamente usato dalle organizzazioni di culto ufficiali.<sup>246</sup> Le colonne II-III, mal conservate, mostrano infatti come la tavoletta potrebbe essere un calendario liturgico su uno o più mesi: non si fa più la menzione del *kispum* ma di altri due riti alla fine del mese, forse sempre del

---

<sup>246</sup> Birot 1980.

mese di Addar. Nella seconda colonna si fa riferimento al giorno del *biblum* o della sparizione della luna (il ventottesimo o ventinovesimo giorno del mese, r.1), e al giorno del *gimkum* o comunque ad una ulteriore festa (r.7); nella terza, un riferimento ad una festa *humtum*, ben attestata in epoca Ur III e nella stele AO6776 di Samsi-Addu anche in altri mesi, a Mari celebrata in onore di Dagan (ana bīt <sup>d</sup>D[ag]an, r.18), si ritrova negli stessi termini in una tavoletta contabile di Zimri-Lim riguardo alla consegna di giare di vino, dando indizio di una riflessione quindi fedele delle liturgie in vigore a Mari.

La prima colonna, invece, si concentra su un rito *kispum*, di cui abbiamo molta e varia documentazione dagli archivi di Mari, celebrazione che coinvolge l'insieme della popolazione (URU Æ.DAM<sup>ki</sup>, r.2) per offerte funerarie ai *lamassātum* di Sargon e Naram-Sîn. I due re trovano una prima menzione (r.6) in questo testo legata al sacrificio (*nīqûm*, r.10) ai loro *lamassātum*, termine che indica generalmente figure tutelari, protettori divini solitamente dai tratti femminili, che intercedono per conto dei mortali presso gli dei maggiori. Birot abbandona l'idea che l'autore del testo si riferisca a questi per preservare la vita nell'oltretomba di re già defunti da tempo, suggerendo piuttosto l'interpretazione di *lamassātum* intesi come rappresentazioni umane di dei e quindi anche di re divinizzati (malgrado manchi esplicitamente il determinativo ai nomi dei re) quali, qui, Sargon e Naram-Sîn. Ovvero, il termine si riferirebbe alle statue stesse dei re accadici, una specie di sinonimo di *šalmu*, immagini con poteri tutelari, che ricevevano un vero e proprio culto prima di partecipare con altri invitati defunti.<sup>247</sup> Questo *kispum* si presenta in questo testo particolarmente nella forma di rituale: connesso al sacrificio di una pecora nella sala dei troni – forse del tempio di Šamaš, a cui viene presentata la parte migliore delle carni derivate dal sacrificio (*re-eš šīrim a-na <sup>d</sup>Šamaš ú-te-me-ed*, r.12) – dove erano conservate le statue assise degli dei. In questa prima parte si assiste al trasporto dei viveri fuori dal palazzo seguito dal sacrificio nella sala dei troni e all'opera alla preparazione delle carni offerte a Šamaš prima di offrire il *kispum* a Sargon e Naram-Sîn:

- 4) NÌ.GUB *i-na é-kál-lim uš-ši-ma*
- 5) *1 immērum a-na la-ma-sà-at*

<sup>247</sup> Birot 1980, p. 147.



- 6) *Šarru-ki-in ù Na-ra-am-<sup>d</sup>Sin*  
 7) *ina bīt <is>kuss<sup>thā</sup> in-na-aq-qi<sup>l</sup> (KA)*

Il pasto aveva lasciato il palazzo,  
 una pecora sarà sacrificata ai lamassātum  
 di Sargon e Naram-Sîn  
 nella sala dei troni

Segue infatti una seconda menzione dei re (rr.17-18) quali partecipanti del *kispum* insieme agli Hanei e ai Numei:

- 15) *iš-tu a-na <sup>d</sup>Šamaš ú-te-me-dū*  
 16) *Ki-is-pu – um*  
 17) *a-na Šarru-ki-in*  
 18) *ù<sup>l</sup> Na-ra-am-Sin (EŠ)*  
 19) *LÚ<sup>l</sup> Ha-na<sup>meš</sup> ia-ra-di*  
 20) *ú a-na šu-ut Nu-um-he-e*  
 21) *ú AŠ x[*

Dopo che [le carni] saranno state presentate a Šamaš,  
 il *kispum* sarà offerto  
 a Sargon  
 e Naram-Sîn,  
 agli Hanei *yaradu*  
 e ai membri della tribù di Numhā,  
 e ...

L'identificazione di queste popolazioni rimane oggetto di dibattito tra gli studiosi: gli Hanei potrebbero essere parte dell'armata mariota, antenati eponimi della dinastia babilonese secondo la Genealogia di Hammurabi, o, come i Numei (Numha), rappresentare guerrieri caduti con onore.<sup>248</sup>

Questo testo rappresenta una testimonianza significativa dell'influenza che le figure reali accadiche esercitarono dalla periferia babilonese al mondo assiro, mariota e fino almeno all'Anatolia centrale. Rappresentando un ideale malleabile, adattato linguisticamente nei vari testi e contesti, il simbolo della regalità accadica si erge ad elemento di unione della tradizione culturale mesopotamica; non limitandosi a rielaborazioni esplicite delle imprese leggendarie o alle traduzioni testuali, ma manifestandosi anche in contesti privi di paralleli diretti con la tradizione mesopotamica, come i testi rituali. In tali testi, i re accadici compaiono come figure

---

<sup>248</sup> Ibidem.

deificate, un riferimento emblematico che li inserisce nella tradizione rituale del contesto culturale di appartenenza, come testimoniato qui nel contesto mariota (Mari 12803) e in un testo rituale di epoca medio-ittita nell'ambito anatolico (KUB 27.38 = CTH 775); sia nel caso mariota che – come si vedrà successivamente – in quello medio-ittita, l'intento legittimatorio è evidente. In Mari 12803, Samsi-Addu si ricollega scrupolosamente al calendario liturgico in vigore a Mari, come mostra il riferimento esplicito alla festa *humtum* così come alla “corte delle palme” – luogo di svolgimento di alcune celebrazioni di Mari – del grande palazzo, se si segue la congettura di Birot.<sup>249</sup> Egli intende quindi inserirsi, grazie allo strategico utilizzo dei re accadici in qualità di figure divinizzate, nel contesto culturale mariota allo scopo di legittimare la propria regalità su questa regione e, al contempo, legarla al più ampio contesto mesopotamico erede di quell'ideale.

Come suggeriscono Durand e Guichard, è probabile che i testi trovati a Mari e provenienti dall'epoca di Samsi-Addu – i rituali a Eštar, il *kispum*, la *Cronaca eponimale*, *La rivolta contro Naram-Sîn* – rappresentassero la versione mariota di quello che la dinastia di Samsi-Addu utilizzava nelle altre capitali, almeno a Ekallatum e Šubat-Enlil.<sup>250</sup> Come già accennato, questo costante riferimento ai rappresentanti della dinastia accadica non è un caso isolato nella biografia di Samsi-Addu, che pure si pensa provenire dalla stessa Akkad. Probabilmente, con l'avvento di Zimri-Lim, le attività rituali cambiarono recitazioni.

Si noti, inoltre, come il richiamo di Samsi-Addu ai re accadici fu intenzionalmente diverso rispetto alle strategie legittimatorie impiegate dagli autori della *Lista Reale Assira* e della *Genealogia Dinastica di Hammurabi*. Un consapevole riferimento a Sargon e Naram-Sîn nella Mari di quel secolo non doveva infatti sorprendere: come già accennato, il ricordo dei sovrani accadici a Mari si era rinnovato in maniera continuativa e su vari livelli, sottolineando come l'eredità accadica fosse non solo ricordata ma anche strategicamente riutilizzata, consolidando l'identità culturale e politica delle dinastie successive. E su questa scia si inserisce Samsi-Addu, il quale,

---

<sup>249</sup> Birot 1980, p.145.

<sup>250</sup> Durand, Guichard 1997.

come si vedrà più avanti in dettaglio, non era nuovo a un uso strategico della memoria regale accadica.

Così, il testo di Mari mostra come Samsi-Addu sfruttò consapevolmente questa tradizione per consolidare la propria legittimazione politica, proponendosi come ponte tra la tradizione mariota, ancora memore di questa dinastia, e il mondo mesopotamico, in cui vigeva ancora un desiderio di continuità culturale dell'ideale accadico, che sotto Samsi-Addu riprese con più vigore la forma di ambizione universalistica.

## **2.3 I “Sargonidi” tra Aššur ed Ešnunna: ideologia tra indipendenza ed espansione**

### **2.3.1 La sottotrama dell'ideologia accadica nella costruzione delle autonomie cittadine**

Non è un caso che, durante l'epoca delle dinastie di Ešnunna e Aššur, compaiano sovrani con nomi emblematici quali Sargon e Naram-Sîn: tale scelta onomastica non solo allude alla grandezza del passato accadico perpetuandone il ricordo, ma sottolinea anche la volontà politica di legittimare il potere attraverso strumenti fortemente ideologici.

Purtroppo, le fonti relative a questo periodo presentano diverse criticità, mostrando soprattutto una mancanza di fonti ufficiali locali, e rimangono a noi solo indizi di questo richiamo consapevole.

Le fonti riguardanti le prime fasi della città Aššur restituiscono varie incertezze interpretative. Dalla Aššur dell'epoca paleo-assira ci arrivano soprattutto iscrizioni che testimoniano le fasi di costruzione e restauro del tempio del dio Aššur, le quali riportano una continuità culturale sottolineando il ruolo del tempio come fulcro della vita politica e religiosa della città, oltre a dare informazioni sulla dinastia reale. Queste informazioni trovano una parziale conferma a confronto con le più tarde liste reali; tuttavia, l'affidabilità delle informazioni necessita una ulteriore cautela se si considerano fonti quali la *Lista Reale Assira*, che offre una narrazione cronologica posteriore e potenzialmente ideologizzata. La più grande quantità di informazioni

sull'epoca paleo-assira proviene, anzi, non dalla città-stato Aššur, ma da un centro periferico, la colonia commerciale di Kaneš.

Una simile situazione si trova ad Ešnunna (odierna Tell Asmar), dove la carenza di fonti ufficiali locali ha fatto sì che solo con le recenti scoperte archeologiche si potesse evidenziarne l'effettiva rilevanza nel contesto della Mesopotamia della prima metà del secondo millennio.<sup>251</sup> Laddove, invece, il percorso di riscoperta della storia assira ebbe inizio già nella metà del XIX secolo con le prime fortunate campagne di scavo condotte nel Vicino Oriente, ad opera dagli esploratori europei Botta e Layard, e proseguendo in modo decisivo con le missioni tedesche del 1903 ad Aššur che si riuscì a delineare un quadro più completo, arricchito da nuovi elementi chiave che hanno contribuito in modo determinante alla ricostruzione storica della regione.

Entrambi i siti presentano una posizione strategica, come mostra la continuità di insediamento nella città di Aššur, che dal III millennio fino all'epoca partica attraversò diverse fasi di sviluppo politico. Inizialmente città-stato protodinastica tra il XXVIII e il XXIV secolo a.C., entrò a far parte del regno di Akkad, diventando poi una provincia della dinastia di Ur III. Nello stesso periodo in cui le dinastie di Isin, Larsa, Ešnunna, Uruk, Babilonia e Mari consolidavano il loro potere, Aššur riuscì a sviluppare una propria dinastia locale, che ne segnò la progressiva autonomia politica ottenendo infine l'indipendenza durante il dominio amorreo, consolidando la propria posizione strategica da città nata su un promontorio roccioso lungo il Tigri. La posizione rendeva agevole il controllo delle rotte provenienti da Anatolia, Siria, Babilonia e Iran, rappresentando un nodo commerciale oltre che centro di riferimento religioso per la regione: non sorprende la sempre maggiore importanza che Aššur acquisirà nel tempo, diventando poi una delle città del cosiddetto "triangolo assiro", centro politico protagonista dell'età del Bronzo, e da città-stato evolvendosi in capitale dello stato territoriale medio-assiro nella seconda metà del secondo millennio, e poi dando il nome all' "impero" di primo millennio più grande della storia Vicino Orientale.

Ešnunna, situata nelle immediate vicinanze del cuore dell'antico impero accadico, sfruttò in modo altrettanto efficace la propria posizione geografica, centrale tra il Nord e il Sud della Mesopotamia. Dopo il declino dell'impero accadico e sotto la dinastia di

---

<sup>251</sup> Lafont, Tenu, Joannes, Clancier 2017, pp.277-299.

Ur III, la città ottenne l'indipendenza sotto la guida di Šu-iliya, figlio di un *ensi* dell'epoca dell'ultimo re di Ur, Ibbi-Suen, riuscendo così a emergere come un nuovo centro di potere regionale. Tale ascesa non fu soltanto politica, ma anche culturale e ideologica, poiché Ešnunna seppe mantenere vive le tradizioni accadiche, integrandole in un nuovo contesto di potere locale che ne consolidò il ruolo di protagonista nello scenario mesopotamico dell'epoca.

Le iscrizioni rinvenute ad Aššur ed Ešnunna evidenziano notevoli consonanze anche dal punto di vista religioso e ideologico. Entrambe le città, infatti, ospitavano importanti santuari dedicati a Ištar: mentre ad Ešnunna si trovava il santuario di Ištar-Kititum, ad Aššur esisteva un tempio dedicato alla dea risalente all'epoca accadica, come attestato da iscrizioni dedicatorie come quella di Ititi e, successivamente, di Zarriqum sotto la dinastia di Ur III. Questo tempio costituiva, insieme al tempio di Aššur e allo ziqqurat, uno degli elementi centrali della città durante il periodo antico-assiro, ruolo che mantenne anche nei periodi successivi, come dimostrano gli interventi edilizi documentati nell'iscrizione di Ilu-šumma (RIMA 0.32.2).

Šalim-ahum, predecessore di Ilu-šumma, si era invece dedicato al tempio di Aššur, (RIMA 0.31.1), centro religioso dal ruolo fondamentale nella legittimazione del potere locale, tanto che ci arrivano molte e varie iscrizioni delle figure regali che ne curarono ampliamenti e restauri. Nel XIII secolo a.C., Salmanassar I documenta in un'iscrizione (RIMA 0.77.1) la ricostruzione del tempio di Aššur, fondato da Ušpia, governatore di Aššur durante l'epoca di Akkad o Ur III, e restaurato successivamente da Erišum I (come evidenziato nell'iscrizione RIMA 0.33.2 su uno zoccolo di porta in pietra, che parla anche del suo ampliamento delle mura cittadine) e da Samsi-Addu in seguito a dilapidazioni. Circa 500 anni dopo, anche Esarhaddon conferma in un'iscrizione (Esarh.57) di aver restaurato il tempio di Aššur, e cita tutti i precedenti re che vi lavorarono: questi interventi riflettono la centralità del tempio di Aššur come simbolo di legittimazione del potere monarchico per tutta la vita della città.

Gli dei Tišpak a Ešnunna e Aššur in Assiria si affiancano quindi a Ištar in qualità di divinità cittadine, assumendo sempre più un ruolo cardine all'interno del pantheon religioso e dell'ideologia regale. Assistiamo a un vero e proprio cambiamento

ideologico, attestato già nelle iscrizioni di periodo paleo-assiro, in cui Aššur inizia a emergere come un centro religioso nodale per la Mesopotamia settentrionale.

Le credenze religiose assire si rispecchiano nelle titolature delle iscrizioni reali, che iniziano a dipingere il dio Aššur come il vero sovrano della città, mentre il re terreno, figura politica di grande rilevanza, è concepito come un suo vice-reggente, con il ruolo di amministrare il regno in nome della divinità: i titoli evidenziano la sua subordinazione al potere divino, come *issi'ak* (corrispettivo del sumerico ÉNSI, “amministratore, vice-reggente, vicario” del dio), o *rubā'um* (principe) - *bēlum* (signore) per i suoi subordinati - sottolineandone il suo ruolo di ministro e sacerdote del “vero” re, quello celeste. Già nell’iscrizione su sigillo impresso su buste e tavolette ritrovati a Kaneš di Šilulu,<sup>252</sup> forse identificabile con Sulili, ventisettesimo re della *Lista Reale Assira* di cui non abbiamo iscrizioni, solo Aššur (inteso come dio poliade) figura come re (*a-šūr.KI / LUGAL*): “Aššur” è il nome della città, e propriamente della rupe sul Tigri su cui essa sorge, il quale subisce un’identificazione con il nome della divinità poliade assira. Questo elemento ideologico costituisce una parte importante della costruzione politica assira delle epoche a venire, come verrà sottolineato dal rituale di incoronazione assiro, dove l’espressione “Aššur è re” viene ripetuta enfaticamente tre volte.

Il re ad Aššur era, così, parte integrante di una struttura politica tripartita. Sistematizzata con il re Erišum I, questa comprendeva a capo il dio (vero *šarrum*) rappresentato dal suo governatore terreno; un’assemblea cittadina composta da anziani che svolgeva funzioni legislative e giudiziarie; e un magistrato annuale, il *limmu*, il quale si occupava dell’amministrazione della città rappresentando le grandi famiglie mercantili e operando dal municipio (*bēt ālim*) o “casa della città”.

Similmente, a Ešnunna è il dio protettore della città, Tišpak, a diventare capo di un sistema in cui il re non è più il sovrano assoluto – come testimoniato in epoca poco precedente da Šu-iliya, fautore dell’indipendenza della città-stato, il quale mostrava nella titolatura una divinizzazione innalzandosi a “figlio di Tišpak” – ma il *issi'akum* o *rubum* del vero re, il dio. L’insistenza di questa titolatura nelle iscrizioni evidenzia la volontà delle élite politiche di riaffermare la propria legittimità attraverso il richiamo

---

<sup>252</sup> RIMA 0.27.

a una tradizione religiosa sempre più consolidata, che pone il re terrestre a intermediario tra il dio e gli uomini.

In conclusione, la storia di Aššur ed Ešnunna tra il III e il II millennio a.C., nell'epoca di costruzione dei rispettivi poteri indipendenti, danno indizi su una persistenza della memoria accadica, svolgendo un ruolo cruciale nella definizione dell'identità culturale e politica. Il Tempio di Ištar, la divinità simbolo divino della regalità accadica per eccellenza, rappresenta ancora un centro votivo di grande importanza. Inoltre, la struttura che denomina il sovrano "governatore" di un vero "re" più distante, è estremamente memore del periodo accadico di dominio sulla regione, e pare modellato sul rapporto tra sovrano accadico ed *ensi*, quando il re di dinastia sargonica, risiedendo in una capitale lontana, aveva affidato il governo a un suo subordinato per suo conto.

### **2.3.2 L'espansione e la ripresa esplicita dell'ideologia accadica**

A Ešnunna, i successori di Šu-iliya testimoniano una varietà di rapporti, da alleanze pacifiche a conflitti più ostili, con le tribù amorree. Questa dinamica è meno documentata nella seconda metà del XX secolo a.C., forse a causa di un indebolimento politico; a partire dal 1900 a.C., si osserva infatti una frammentazione estrema del potere politico, simile a quanto stava accadendo nello stesso periodo a Babilonia. Nella valle della Diyala, emergono nuove capitali vicino ad Ešnunna, tra cui Tutub, Nerebtum, Šaduppum (odierna Tell Harmal, dove è stata ritrovata la statua di un leone in atteggiamento minaccioso, utilizzata per ispirare paura e rispetto per i luoghi sacri di cui era a guardia, ora al Museo d'Iraq; si ricordi il leone dalla similare funzione trovato a Mari), e Šadlas. Da queste città-stato proviene varia documentazione testimoniante la rivalità tra di esse, ma senza che una di esse riesca a prevalere sul territorio, che si pensava diviso, come a Mari, tra il cuore del paese (*mātum*) e le zone di pascolo sotto controllo diretto (*nawûm*), come documentato in un trattato del 1870. Dopo questa temporanea fase di frammentazione, il potere politico si riassume e i testi ci riportano un intenso periodo di espansione. La *Cronaca eponimale di Mari* ci testimonia come la regione della valle della Diyala viene riunita sotto la figura di Ipiq-Adad II (1862-1818 a.C.), il quale rende Ešnunna un centro propulsivo avviando una fase di espansione che porterà la città a controllare non solo i territori limitrofi, ma

anche la regione siriana, risalendo l'Eufrate, e il nord dell'Iraq, conquistando la città di Arrapha. Forte dei suoi successi, Ipiq-Adad riprenderà il titolo di re e la pratica di scrivere il proprio nome con un determinativo divino, accompagnandolo dalla titolatura di *šar kiššatim*, "re dell'universo", esplicitando la volontà di riprendere l'ideologia espansionistica dei re accadici. Ipi-Adad II conquistò un'area che ricalcava i territori delle conquiste accadiche, regnando per circa quarant'anni, un lasso di tempo non lontano da quello dalle fonti dedicato all'espansione sargonica.

Non sorprende quindi che il figlio e successore porti il nome di Naram-Sîn. Probabilmente all'epoca il nome "Naram-Sîn" era già considerato come un nome mitico; e, forse già all'epoca, si credeva questo appartenesse al figlio di Sargon anziché al nipote, come ritroviamo in molte fonti successive che testimoniano l'oscuramento della memoria storica di Rimuš e Maništuš a favore delle due grandi personalità della dinastia accadica. Naram-Sîn di Ešnunna prosegue ed espande le conquiste del padre: risale il Tigri fino a minacciare Samsi-Addu, che mandò in temporaneo esilio a Babilonia; risale l'Eufrate, annettendo la regione di Suhum, situata appena a valle di Mari, infine ponendo la Mari di Yahdun-Lim sotto la propria protezione; si spinge inoltre nel cosiddetto "triangolo del Habur", nell'attuale Siria nord-orientale.

Naram-Sîn di Ešnunna risulta anche protagonista di una composizione frammentaria, che racconta del favore concesso dalla dea Ištar a Naram-Sîn di Ešnunna durante uno scontro tra il dio Erra, suo alleato, e il dio Enlil, che riuscirà così a sconfiggere. La narrazione, strutturata parzialmente come dialogo tra il re e le divinità, termina con l'abbellimento ad opera del re del tempio Emeslam a Kutha per ottenere la benedizione di Erra.<sup>253</sup>

La politica di espansione segue con il fratello di Naram-Sîn, Daduša (1800-1779 a.C.), il quale emerge nelle fonti principalmente in un contesto di rivalità con Samsi-Addu, nel frattempo diventato sovrano del potente regno nell'Alta Mesopotamia, per il controllo della città di Mari. Daduša intraprese un'operazione di riconquista di Mari, annettendo Suhum, come già aveva fatto suo fratello.

---

<sup>253</sup> Verderame 2016, p.63.



L'espansione lo portò ad entrare in conflitto con Samsi-Addu fino a quando il conflitto si risolse, nel 1780 a.C., con un trattato di pace tra i due regni, che condusse a un'alleanza militare strategica per il controllo delle terre situate tra i loro regni, inclusa la regione dell'attuale Kurdistan iracheno, un'area montagnosa ricca di risorse naturali, compresa tra Urbilum ed Arrapha e attraversata dai fiumi Grande e Piccolo Zab, affluenti del Tigri. Seguirono conquiste nell'area a est del Tigri; due stele raccontano della decisiva battaglia di Qabara, capitale della regione di Erbil, dai due punti di vista di Daduša e Samsi-Addu.

La stele di Daduša, una stele monumentale (*narû*) scoperta casualmente nel 1983 da agricoltori della Diyala e oggi conservata nel Museo d'Iraq a Baghdad, è un monolito grigio a quattro facce, di cui una scolpita con un bassorilievo ben conservato, mentre le altre riportanti un lungo testo cuneiforme. Tra il testo e l'immagine, raffigurante la vittoria di Daduša su Bunu-Ištar di Arbil nella battaglia di Qabara, esiste una stretta relazione di tipo "ecfrastico",<sup>254</sup> in cui la scena della vittoria viene commentata in termini simili dall'iscrizione, in prima persona. Il testo è divisibile in sezioni ben identificabili, iniziando con l'inno e dedica al dio Adad (i-ii) e la descrizione del dedicante, il re Daduša (iii:3-iv:12), a cui gli dei Adad e Tišpak danno i mezzi per la campagna militare contro Qabara, evento voluto dal destino (iv:13-v:11). Segue il racconto della campagna e della costruzione di Dur-Daduša (v:12-ix). La sezione finale si sofferma sulla descrizione iconografica della stele, *unicum* nel suo genere che anzi ci ricorda esemplari più tardi dell'antica Grecia: ci troviamo innanzi a un commento estetico sulla installazione e scopo del monumento (xii-xv:4). Il testo termina con una preghiera ad Adad e le formule di maledizione (xv:5-xvii). Al primo registro, dove Daduša è rappresentato sulle mura della città assediata a fianco di una figura che presenta gli stessi attributi e vestiario del dio Adad, ma la cui identificazione è discussa – forse lo stesso Daduša in ripetizione – seguono scene di eroi che trionfano sui nemici, fino alle teste mozzate dell'ultimo registro.<sup>255</sup>

Si riporta un segmento della descrizione ecfrastica, seguendo la prima edizione di Ismaïl e Cavigneaux:<sup>256</sup>

---

<sup>254</sup> Bahrani 2017.

<sup>255</sup> Suter 2018.

<sup>256</sup> Ismaïl, Cavigneaux 2003.

i-na li-ib-bi-šu ALAN qar-ra-du-ti-ia, ma-ḥi-ṣum ša na-am<sub>7</sub>-ri-ir qá-ab-lim, a-na ma-a-at ni-ku-úr-tim sa-pa-nim, ra-bi-i-iš ra-mu-ú, e-le-nu-šu <sup>d</sup>EN.ZU ù <sup>d</sup>UTU, mu- da-an-ni-in ka-ak-ki-ia, a-na ša-na-a-at pa-le-e-ia, ur-ru-ki-im na-aw-ri-iš su-pu-ú, e-le-nu BÀD qá-ba-ra-a<sup>ki</sup>, bu-nu-eš<sup>4</sup>-tár LUGAL ma-a-at úr-bé-el<sup>ki</sup>, ša i-na ka-ak-ki-ia da-an-nim, ez-zi-iš ak-mu-ú-šu, ša ki-i[b-s]i ka-ab-sú-šu, e-te-e[l-li-i]š iz-za-az-zu.

Sopra [la stele] (si trova) una mia rappresentazione come eroe mentre colpisco, che l'invincibilità nel combattimento risplenda grandemente per l'annientamento del paese nemico. In alto (nella stele), Sîn e Šamaš, che rendono forte la mia arma, appaiono brillando per prolungare gli anni del mio regno. Sopra le mura di Qabarâ, Bunu-Eštar, il re del paese di Arbela, che io ho catturato senza pietà grazie alla mia arma potente, che il mio piede schiaccia (e sul quale) sta fieramente.

L'iconografia di queste stele, richiamando chiaramente il motivo del re eroe, vittorioso sui suoi nemici, si inserisce nel più ampio *corpus* artistico del periodo, che include placchette votive e sigilli raffiguranti eroi che sconfiggono nemici umani. Lavorando sul dialogo tra testo e immagine, Suter fornisce una tabella che riporta esemplari di varie tipologie testuali contenenti descrizioni di immagini reali e che, pur non esaustiva, ci offre un quadro significativo dell'evoluzione delle modalità di descrizione del sovrano. Queste, specificando la posizione, gestualità o attributi del re con una varietà di formulazioni, vengono qui riunite considerando diverse tipologie testuali di appartenenza, dalle iscrizioni regali conosciute grazie a copie paleo-babilonesi, ai nomi di anni che commemorano la creazione o dedica di tali immagini, passando per testi amministrativi e corrispondenze reali che ne descrivono la produzione; spesso questi testi sono giunti a noi già separati dall'immagine a cui si riferivano e non sappiamo a quale tipo di rappresentazione regale si riferissero, siccome il termine sumerico *alan* e corrispettivo accadico *šalmu* non distinguono tra sculture a tutto tondo e rilievi.<sup>257</sup>

Da queste descrizioni delle figure regali possono essere identificate essenzialmente due tipologie di rappresentazione del re: l'orante e il guerriero. Quest'ultimo viene rappresentato in una varietà di iconografie guerriere che presentano il re come eroe trionfante, combattente, giovane forte in marcia, condottiero di eserciti, sovrano dei

---

<sup>257</sup> Suter 2018.

quattro angoli dell'universo. Notiamo come il primo esemplare di questa tipologia risalga a Naram-Sîn.<sup>258</sup>

- 1') <sup>d</sup>x [...]
- 2') *ma-ḫi-ra*
- 3') *la tá-ad-dì-in-šum<sub>6</sub>-ma*
- 4') DÙL.KÙ.GI
- 5') *ša da-ri<sup>ri</sup>-a-ti*
- 6') *dú-un-ni-šú*
- 7') ù
- 8') REC 169-*e*
- 9') *iš<sub>11</sub>-a-ru-ni*
- 10') *tám-ši-il-šú*
- 11') *ib-ni-ma*
- 12') x [x] x

1'-3') La dea Aštar non gli diede alcun rivale.

4'-12') Egli modellò un'immagine di sé stesso, una statua eterna d'oro (raffigurante) la sua potenza e le battaglie in cui era stato vittorioso, ...

Si passa per i re della terza dinastia di Ur, come Šu-Sîn e Ibbi-Sîn, dove il primo richiama esplicitamente la titolatura del re che domina sulle terre “dal mare superiore al mare inferiore”<sup>259</sup>. Questo tema non è isolato, ma si riflette anche in altre attestazioni, come nell'unico esempio di descrizione di un'immagine in un testo amministrativo riferito ad Amar-Suen, dove ci si riferisce a quest'ultimo come “re delle quattro regioni” (UET 9:366, r. 1ss.). La figura del re trionfante si afferma quale simbolo di potere e conquista con i re di Ešnunna, e in particolare con Dannum-tahaz, che nei suoi nomi di anno esplicita il suo ruolo di “combattente”; da qui, l'iconografia del re eroe viene pressoché abbandonata, con le fonti da Babilonia che testimoniano una preferenza per la descrizione di un re orante. Si noti come questi dati confermano la linea di tradizione qui figurata per il motivo della regalità eroica introdotta dalla dinastia accadica, ripresa in termini trasfigurati da Ur III, e poi consapevolmente riprodotta da Ešnunna.

L'altra importante stele sull'evento della battaglia di Qabara è quella di Samsi-Addu,<sup>260</sup> stele di vittoria in basalto conosciuta anche come “Stele di Mardin” dal sito

---

<sup>258</sup> RIME 2.1.4.1001, rr. 4'-12'.

<sup>259</sup> Sollberger 1983, r. 73.

<sup>260</sup> RIMA 1.0.39.1001; Pongratz-Leisten 2015, p.121.

di ritrovamento, oggi conservata al Louvre. La stele venne ritrovata nel 1898, lo stesso anno della scoperta della celebre stele di Naram-Sîn di Akkad, la cui completezza, accuratezza artistica e dinamicità della scena rappresentata oscurarono inizialmente l'importanza della scoperta della stele di Samsi-Addu, di cui ci rimane infatti un frammento riportante un solo registro su ciascuna delle due facce. I registri, che ricordano quelli della stele di Rimuš, mostrano diverse figure statiche: un eroe, di cui manca la testa, impugna una lunga spada e un'ascia, mentre preme il piede su un nemico caduto che implora pietà. Sul retro, un'iscrizione sulla campagna contro Qabra è incorniciata da due figure stanti, vestite in modo identico e riconoscibili come prigionieri per via delle mani legate di uno dei due. Questi personaggi, posti uno di fronte all'altro, potrebbero rappresentare due principi di Qabara che Samsi-Addu aveva chiesto a Daduša di inviare tramite l'intermediazione del figlio Yasmah-Addu, come attestato in una lettera indirizzata a quest'ultimo.

L'iscrizione, incompleta e priva del nome del re, è stata attribuita a Samsi-Addu grazie all'analisi del sistema calendariale menzionato nel testo. La prima colonna, molto lacunosa, esplicita il comando divino di Enlil ad attaccare la città di Arrapha (col.i' 1-10); le tre colonne successive, più dettagliate, narrano come Sargon entrò nella fortezza e riorganizzò i territori installandovi governatori, facendo sacrifici, attraversando il fiume Zab e facendo razzia nella terra di Qabra, conquistando tutte le città della terra di Arbela (ii'1 – iv' 12).

Questi sono gli unici esemplari di stele di vittoria del periodo paleo-babilonese, offrendoci inoltre – caso fortunatissimo – due versioni ufficiali di uno stesso evento da prospettive differenti, arricchita nei dettagli dalla corrispondenza del periodo.<sup>261</sup> Apparentemente, infatti, né Daduša né Samsi-Addu combatterono a Qabara, ma vi inviarono invece truppe, guidate dai figli nel caso di Samsi-Addu.

In conclusione, Ešnunna, per circa un secolo dalla salita di Ipiq-Adad, ricoprì un importante ruolo politico economico e culturale in interazione diretta con il regno di Mari a ovest, Alta Mesopotamia a Nord, Elam a est, Babilonia a Sud. L'alleanza, pur

---

<sup>261</sup> Ismaïl 1986; Charpin 2004.

portando stabilità, non riesce a fermare la graduale decadenza di Ešnunna, che culmina con la perdita di potere a favore di altri centri più forti come Babilonia e Aššur.

Anche Aššur, dopo un periodo di autonomia, attraversò una fase di espansione, sebbene meno documentata rispetto a quella di Ešnunna. Tuttavia, alcune fonti da Kaneš testimoniano un periodo di splendore del sistema commerciale paleo-assiro in Anatolia nel periodo che intercorre tra i regni dei discendenti di Puzur-Aššur I, ovvero Sargon I e Naram-Sîn di Aššur, corrispondente al livello II del *kārum*. L'omonimia di questi sovrani con i rappresentanti della dinastia sargonide di Akkad non doveva essere casuale, ma rispecchiava probabilmente un intento politico legato a una fase di espansione.

Sargon I di Aššur, in particolare, è noto da cinque impronte di sigillo su lettere e tavolette da Kaneš, che lo designano come re divinizzato (<sup>d</sup>LUGAL-GIN); il nome è seguito dai titoli di ÉNSI <sup>d</sup>*aššur* (governatore di Aššur) e DUMU *Ikunum* (figlio di Ikunum):<sup>262</sup>

- 1) <sup>d</sup>LUGAL-GIN
- 2) ÉNSI
- 3) <sup>d</sup>*a-šùr*
- 4) DUMU *i-ku-num*
- 5) ÉNSI
- 6) <sup>d</sup>*a-šùr*

1-6) Il divino Sargon, vice-reggente del dio Assur, figlio di Ikunum, vice-reggente del dio Assur.

Un piatto triangolare in bronzo trovato nel tempio di Ištar ad Aššur riporta ancora questa titolatura.<sup>263</sup> È menzionato anche per la sua attività edilizia, inclusa la costruzione delle mura cittadine, forse inizialmente fondate da Kikkia, ventottesimo re della tradizione assira; ed è citato in un'iscrizione successiva di Aššur-rem-nišešu (RIMA 0.70.1), risalente alla fine del XV o inizio del XIV secolo a.C., che testimonia la memoria storica delle sue imprese e del prestigio associato al suo regno.

---

<sup>262</sup> RIMA 0.35.1.

<sup>263</sup> RIMA 0.35.2001.

Dopo l'era dei "sargonidi" paleoassiri e il regno di Samsi-Addu e di suo figlio Išme-Dagan, con la cessazione della documentazione proveniente da Kaneš, Assur attraversa un periodo noto per la scarsità di fonti pervenutoci, noto infatti come "età oscura". Questo si colloca tra la fine del controllo su Assur da parte della dinastia di Samsi-Addu e l'ascesa del regno medio-assiro, sotto Assur-uballit I. In questa fase, sappiamo che Assur fu sottomessa per un certo periodo a Mitanni e intrattenne rapporti con Babilonia ed Egitto, ma le informazioni a nostra disposizione derivano principalmente dalla *Lista Reale Assira* e dalla variante KAV 14. Tesi più tardi, come la *Cronaca Sincronistica*, ne evidenzieranno i rapporti con Babilonia. Secondo le fonti, durante questo periodo, compaiono anche re che riprendono esplicitamente il nome di Samsi-Addu nella versione accadica (Šamši-Adad I).

## 2.4 L'esperienza paleo-assira in Cappadocia

All'inizio del II millennio a.C., la città-stato di Aššur emerse come una delle città-stato più dinamiche del Vicino Oriente antico, centro propulsore di una rete commerciale a distanza di importanza sovraregionale che dall'Alta Mesopotamia si estendeva all'Anatolia sud-orientale e centrale. Questa struttura complessa coinvolgeva vari potentati: tuttavia, malgrado le influenze culturali che Aššur risentì anche all'epoca dalla Mesopotamia meridionale e in particolare dalla grande potenza Babilonia, riuscì a mantenere un forte grado di indipendenza e autonomia, come riflesso nella documentazione di epoca e lingua paleo-assira.

In questo sistema altamente organizzato, mercanti assiri trasportavano prodotti finiti, come tessuti e beni pregiati, in cambio di metalli quali oro, argento, rame e stagno, necessari per la produzione del bronzo. Questo commercio altamente redditizio era gestito da famiglie di imprenditori assiri che, attraverso i *kārum* (empori commerciali) e le *wabartum* (stazioni di transito), assicuravano la gestione capillare delle rotte commerciali.

Il *kārum* di Kaneš (odierna Kültepe, non lontana dalla moderna Kayseri) – nei testi paleo-assiri, la città è menzionata come Kaneš, mentre gli Ittiti la chiamavano Neša, forse una forma contratta del nome originale Kneš – era situato a 1200 chilometri da Aššur, e rappresentava il centro principale di questa rete, controllando a sua volta altri

*kārum* minori e diverse *wabartum*, configurando un sistema gerarchico e ben strutturato.

Le fonti archeologiche e i documenti scritti rinvenuti nelle colonie assire della Cappadocia e in particolare da Kaneš offrono uno spaccato dettagliato di questa fase precedente alla fondazione dello stato ittita.<sup>264</sup> Dal punto di vista archeologico, la città mostra chiaramente due insediamenti separati, entrambi sviluppati su quattro livelli: il primo occupa una collina artificiale (*höyük*, corrispondente al *tell* arabo), alta 20 m, e rappresenta la città indigena preesistente, con strutture monumentali con corti pavimentate in pietra, grandi sale e ambienti amministrativi, tra cui il Palazzo del principe locale, associato ai sovrani Inar e Waršama, del periodo Ib; il secondo insediamento è il *kārum*, il porto commerciale paleo-assiro, situato nella piana a est della città principale e dove mercanti assiri e abitanti anatolici vivevano fianco a fianco.

La documentazione, che vede l'introduzione della scrittura cuneiforme in Anatolia, ci restituisce l'immagine di un *kārum* gestito quasi autonomamente dai mercanti assiri residenti sul posto, operando sotto la duplice tutela delle autorità assire e dei regni locali anatolici, consentendo così la libera circolazione delle merci. I rapporti tra i mercanti assiri e re locali erano regolati dai trattati commerciali, di cui il *kārum* di Kaneš ci riporta solo pochi esempi: qui sono state rinvenute più di 25.000 tavolette d'argilla in paleo-assiro con la corrispondenza tra i mercanti e la madre patria, ma anche tra questi ultimi e il palazzo locale, informandoci sul tipo di merci, i metodi di trasporto, gli aspetti finanziari degli scambi e molte altre questioni della colonia commerciale. Queste lettere e altri documenti commerciali e amministrativi (liste di beni, contratti matrimoniali tra mercanti assiri e locali, registrazioni, inventari) erano spesso posti in buste di argilla e poi assicurati con sigilli cilindrici,<sup>265</sup> che svilupparono stili e iconografie locali, con temi mesopotamici, come processioni di figure verso una divinità in trono, ma circondandole con motivi ed emblemi anatolici.<sup>266</sup>

---

<sup>264</sup> Barjamovic 2011, 357-377.

<sup>265</sup> Hallo, Winter 2001.

<sup>266</sup> Lassen 2017.

La documentazione derivante da Kaneš, inoltre, fornisce preziose informazioni sui re e sull'organizzazione politica paleo-assira.<sup>267</sup> L'attività del *kārum* di Kaneš può essere suddivisa in due fasi principali, con la maggior parte dei testi proveniente dal livello II, risalente a un periodo di circa 40 anni tra i regni di Sargon e Naram-Sîn di Aššur (tra il 1950 e il 1830 a.C.), appartenenti alla dinastia fondata da Puzur-Aššur I, il trentesimo sovrano della *Lista Reale Assira*. Dopo una interruzione nella documentazione scritta, il *kārum* torna in funzione e materiali più limitati sono disponibili per il livello Ib, collocabile durante il regno di Samsi-Addu (tra la fine del XIX secolo e i primi decenni del XVIII secolo a.C.), o da altri centri come Hattuša, Ališar e Acemhöyük. La grande quantità di informazioni proveniente dalla colonia anatolica, ben maggiore che quella proveniente dalla città-stato Aššur, risulta in una visione della storia paleo-assira che potremmo definire, per certi aspetti, “Kaneš-centrica”.

Le più antiche fonti (tavoletta RIMA 0.33.1 e un sigillo) trovate a Kaneš riportano iscrizioni di Erišum I, re di Aššur tra il 1974 e il 1935 a.C., trentatreesimo sovrano della *Lista Reale Assira*, il quale oltre ai lavori di fortificazione della città e restaurazione del tempio di Aššur si dedicò al riassetto commerciale: fu probabilmente lui il fondatore della colonia commerciale di Kaneš.

I quattro successori di Erišum I proseguirono la sua politica, dando inizio a un secolo di grande prosperità per Kaneš, testimoniato nel livello II del *karum*. Il suo successore diretto, Ilušuma, introdusse misure volte a favorire i commerci, estendendo le relazioni fino alla Mesopotamia meridionale. Il periodo d'oro di questa fiorente colonia commerciale si protrasse fino al regno di Naram-Sîn, intorno al 1835 a.C. La distruzione, causata da un incendio o dai vari conflitti militari in Anatolia, come forse un attacco esterno del re Zalpa di Uhna, segnò l'inizio del declino della colonia, portando all'abbandono del *karum* e alla fine del II livello di occupazione.

Il periodo paleo-assiro si concluse con la perdita dell'indipendenza di Aššur con la conquista di Samsi-Addu, circa trent'anni dopo la fine della fiorente colonia commerciale. Sotto il dominio di Samsi-Addu, si ebbe una ripresa della rete commerciale assira con l'Anatolia, corrispondente al livello del *kārum* Ib. Questo

---

<sup>267</sup> Forlanini 1995.



periodo vide anche importanti lavori di costruzione nel palazzo reale e nel tempio dedicato al dio Aššur.

Dopo la morte di Samsi-Addu, suo figlio Išme-Dagan salì al trono, ma il *kārum* risentì delle instabilità politiche della regione, andando progressivamente incontro al declino; la città di Aššur ritornò a essere un centro importante solo in un nuovo contesto politico, durante l'epoca medio-assira.

Numerosi sovrani anatolici di questo periodo sono noti grazie ai documenti rinvenuti a Kaneš, tra cui Hurmeli e Bahanu. Abbiamo una lettera di Anum-Hirbi, re hurrita di Mama, un regno relativamente vasto che includeva centri come Mama, Hassu e Zalpa, indirizzata a Waršama, re di Kaneš probabilmente contemporaneo a Samsi-Addu e Zimri-Lim (la lettera presenta un caso curioso di utilizzo di cuneiforme per la comunicazione inter-anatolica, confermata da una lettera rinvenuta nel 2018 scritta da un re locale Wiusti al re di Waršama).

La documentazione ci riporta anche informazioni sui protagonisti di quella preistoria che porterà poi alla formazione dello stato ittita, come Pithana, sovrano di Kuššara, che avviò un'espansione territoriale attorno alla metà del XVIII secolo culminata sotto il figlio Anitta, considerato il primo re a tentare un'unificazione dell'Anatolia sotto uno stato unitario. Per questo, venne considerato dagli Ittiti come loro predecessore – in un processo di legittimazione simile a quelli adottati da altri sovrani dell'epoca, come gli Assiri con Samsi-Addu o altri monarchi sovrani successivi con Sargon di Akkad. Anche per Anitta, questa rivendicazione non riflette però una vera e propria continuità storica e dinastica, ma piuttosto una strategia di propaganda: la connessione tra i vari regni si basa più su una comunanza geografica e di ideologia espansionistica volta all'unificazione dei territori sotto un unico controllo, piuttosto che su una vera continuità etnico-culturale. In questo modo, l'identità della cancelleria si costruiva consapevolmente sul passato geografico, piuttosto che sull'importanza di etnie o origini specifiche.

Anitta ci è infatti noto per un celebre testo ittita che narra delle sue conquiste verso occidente, inclusa la distruzione di Ḫattuša e la conquista di Zalpa nel nord. Egli governò per quasi due decenni (1740-1720 a.C.), costruendo due importanti templi; curiosa è una punta di lancia in bronzo rinvenuta nel palazzo di Kaneš che riporta un'iscrizione col suo nome (“palazzo di Anitta, il re”). La dinastia di Kaneš si concluse

con Zuzu, inizialmente re di Alahzina, che conquistò Kaneš e vi regnò fino alla fine del secolo.

#### **2.4.1 La leggenda anatolica di Sargon: analisi e confronto con le iscrizioni**

Nel contesto della colonia commerciale paleo-assira di Kaneš troviamo testimonianza di contatti diretti anche con la dinastia regale, come sottolinea Van de Mieroop:<sup>268</sup> nella colonia troviamo fonti su Šilulu, Sargon I, Puzur-Aššur, oltre a due tavolette regali in una casa privata. Come già accennato, la forte omonimia con i re accadici dei re paleo-assiri che svolsero un forte ruolo nello sviluppo della colonia di Kaneš dimostra come questi ultimi si credessero immagine e somiglianza dei re paradigmi di regalità eroica, i re sargonidi, considerati quindi degni di imitazione. Non sorprende quindi che, sempre in una casa privata di Kaneš, e in particolare nella casa di un ordinario mercante di nome Ah-šalim, nel 1958 venne scoperta una testimonianza, unico esemplare di carattere letterario, con protagonista Sargon di Akkad. Databile quindi con certezza al periodo di Kaneš II, e archeologicamente al periodo in cui erano quindi al potere i re Sargon e Naram-Sîn di Aššur, il testo è in cuneiforme paleo-assiro e nel sillabario tipico di Kaneš; gli studiosi sono concordi a riconoscere negli aspetti formali una composizione paleo-assira, riflettendone quindi una tradizione locale.

Il testo, edito da Günbatti,<sup>269</sup> rappresenta un esempio fortunato di valore letterario: da Kaneš, malgrado l'alto numero di tavolette ritrovate, perlopiù economiche o amministrative, ci giungono solo circa una dozzina di testi letterari - se con letterario si intende iscrizioni, testi scolastici, testi magici ovvero i testi della tradizione adattati alle circostanze della colonia anatolica. Cavignaux sostiene che tale testo suggerisca le “soirées sargoniques” dei mercanti assiri i quali, d'inverno, venivano cullati dalle storie degli eroi di Akkad,<sup>270</sup> sostenendo quindi un trasmissione orale della leggenda accadica. Già Liverani aveva lucidamente sostenuto come l'ambiente del *Re della battaglia* fosse quello della colonizzazione mercantile assira in Anatolia: sarebbe

---

<sup>268</sup> Van de Mieroop 2000.

<sup>269</sup> Günbatti 1987; 1997.

<sup>270</sup> Cavignaux 2005.

quindi non improbabile che un tale contesto fosse particolarmente ricettivo e propulsivo di elaborazioni e rievocazioni del contesto regale accadico.<sup>271</sup> Cavigneaux sottolinea infatti l'emblematicità del testo in qualità di racconto serale dei mercanti assiri come mostra lo stile “improvvisato”, emergente da spie quali la frequenza dell'enclitica *-ma*, che ci riporterebbe ad un'origine orale di questo racconto. Il finale (r.63ss.), rimandando a una concezione scritta di quest'opera, mostrerebbe quindi la volontà di mettere per iscritto un racconto originariamente orale. Lo studioso interpreta anche il cambiamento di soggetto e l'ellissi ovvero il passaggio dalla terza alla prima persona frequente nelle iscrizioni reali – sottolineato già da Foster come elemento parodico, come vedremo – come invece un elemento di improvvisazione ravvisandone piuttosto uno stile sciatto o comunque meno curato rispetto allo stile elevato del testo del *Re della battaglia* e degli altri testi leggendari. A livello paleografico, infatti, la tavoletta mostra una scrittura fitta sui lati e sulle parti superiori e inferiori, mostrando verso la fine una stesura più compressa, che corroborerebbe l'idea di una improvvisazione del testo.

Di particolare attenzione la cornice:

- 1) LUGAL/LUGAL.KI.IN/LUGAL
- 2) *A-ki-dí-e / re-be-tim / LUGAL*
- 3) *da-num / ša iš-te / i-li-e*
- 4) *e-ta-wa-ni / <sup>d</sup>IM / da-nu-tám*
- 5) *i-dí-šu-ma / iš-tù / ší-it*
- 6) *ša-am-sí-im / a-dí e-ra-áb*
- 7) *ša-am-sí-im /ma-tám / as-ba-at-ma*

Re, Sargon, Re  
 di Akkad dell'esteso quadrato, re  
 forte, che negozia con gli dei,  
 Adad la forza  
 gli ha dato e da est a ovest  
 ho conquistato le terre.

Il finale riprende il motivo della conquista universale, introducendo anche la domanda retorica di Anum che pare non riconoscere la sua grandezza: “non conosce Anum che...”, se si interpreta quale forma dal verbo *idû* (“sapere”), come nella versione di Van de Mieroop. La lettura incerta *i-dí-a-ni* o *i-da<sub>4</sub>-a-ni* (come riporta Dercksen) dà in

---

<sup>271</sup> Liverani 1993.

realtà spazio a interpretazioni: se interpretiamo infatti una derivazione del verbo da *nadû* (“gettare”), come invece ci riporta Günbatti, la traduzione potrebbe essere “Anum non mi ha abbandonato”. Nel primo caso, come interpreta Van de Mieroop, potrebbe trattarsi di una specie di esortazione ansiosa al dio del cielo di non essere geloso delle sue conquiste vaste come il cielo. Secondo un’altra lettura di Cavigneaux, non avremmo il riferimento al dio Anum ma *annum*, che significherebbe “colpa, castigo”, rispondendo alla domanda precedente sulla necessità di aggiungere altro sull’iscrizione, per colpa dell’ignoranza delle persone. Il finale si discosta dallo stile classico delle iscrizioni, invece, non riportando una maledizione ma un augurio, una richiesta agli dei (o ai lettori) di riempire il piatto di chi narra; forse un’ulteriore allusione a un contesto orale.<sup>272</sup>

63) 3! *zi-qi ša-ma-e / i-qa-ti-a / al-pu-ut / mi-na-am i-tup-pi-im*

64) *lu-ša-am-i-id / A-nu-um / lá i-dí-a-ni / ki-ma LUGAL a-na-ku-ni*

65) *ma-tám e-li-tám ù sa-áp-li-tám as-bu-tù-ni-i* <sup>d</sup>IM / LUGAL

66) *ša-tù-uk-ki li-ša-ar-bi<sub>4</sub>-ú*

I tre pilastri del cielo ho toccato con la mia mano.

Perché dovrei ampliare ciò che è scritto sulla tavoletta?

Anum non sa che sono diventato re

e che ho conquistato il paese superiore e inferiore. Possa Adad, il re,  
rendere abbondante la mia offerta.

Si noti che questo testo di Kaneš, la cosiddetta *Leggenda anatolica di Sargon*, sicuramente non facente parte di una tradizione scribale fissa, è precedente a tutti i testi leggendari a noi giunti su Sargon; quasi un ruolo di mezzo passaggio tra le iscrizioni reali e l’elaborazione dei testi leggendari. Nella sua antologia, infatti, Foster inserisce il testo tra i testi arcaici malgrado la datazione fosse più vicina a quella dei testi classici al fine di sottolineare proprio lo sviluppo indipendente – e non di variante locale in relazione con la tradizione classica in lingua accadica – della tradizione letteraria paleo-assira, la quale sebbene mostri elementi di influenza di cultura babilonese mostra una tradizione altamente sofisticata.<sup>273</sup>

<sup>272</sup> Cavigneaux 2005; Westenholz 2007.

<sup>273</sup> Foster 2005.

Dal genere complesso, il testo è definibile come una pseudo-iscrizione autobiografica, siccome mostra il vanto in prima persona di Sargon sulle varie imprese, alcune bizzarre.

Innanzitutto, si tratta di un testo erudito che vuole imitare le affermazioni delle iscrizioni sargoniche, e in questo è riscontrabile un ruolo di forte dipendenza del testo dalle iscrizioni reali: la storia è caratterizzata infatti da un linguaggio letterario tradizionale misto al linguaggio di iscrizioni reali accadiche, con cui mostra una certa familiarità, che si esplica in un complesso rapporto costituito di giochi di parole e battute, tuttavia ardui alla comprensione, e per cui purtroppo non ci aiuta nemmeno la fortunata assenza di lacune nel testo. Il testo infatti è analizzabile su vari livelli e viene interpretato da alcuni studiosi, Foster soprattutto, come una parodia di un resoconto reale militare, che quindi restituirebbe una nuova ottica rispetto ai motivi eroici del nutrimento delle truppe e delle prove di forza fisica tipici delle iscrizioni sargoniche.<sup>274</sup> Foster chiama il testo *Sargon, lord of the lies*, “signore delle bugie”, e ne sottolinea infatti l’originalità nella sua forte parodia delle iscrizioni reali. La maggior parte degli studiosi ravvisa nel testo una vena comica, sebbene siano discordanti sull’entità della sua natura parodica. Tale parodia potrebbe riflettere una consapevole rielaborazione in negativo dei temi sargonici ed essere letta in modo simile a come avviene nell’epoca di Sargon II: il testo, ritrovato in un contesto privato, suggerisce che la narrazione avesse un significato oltre l’ambito pubblico o cerimoniale, magari come strumento per riflettere su temi di autorità, identità e potere: la parodia potrebbe essere letta in modo simile a come Van de Mieroop interpreta lo scopo della *Cronaca Weidner*,<sup>275</sup> testo controcorrente di celata disapprovazione rispetto all’operato di Sargon II di Assiria – si ricordi che il contesto cronologico di ritrovamento potrebbe essere quello di dominio dei re Sargon I e Naram-Sîn di Assur.

Se l’*incipit* sembra riprendere una canonica iscrizione reale, le righe immediatamente seguenti si allontanano dal tono di standardizzazione delle iscrizioni celebrative (rr.8-11):

- 1) *i-na u<sub>4</sub>-mì-im / iš-té-in*
- 2) *a-na 70 a-lá-ni / kà-kà-am / a-di-in*

---

<sup>274</sup> Foster 2002.

<sup>275</sup> Van de Mieroop 1999b.

- 3) *ru-ba-e-šu-nu / ú-ša-bi<sub>4</sub>-it / ù a-li-šu-nu*  
 4) *ú-ḥa-li-iq*

In un solo giorno combattei contro 70 città;  
 i loro principi feci prigionieri e  
 le loro città distrussi.

L'affermazione iniziale mette in scena un'iperbole che pare richiamare esplicitamente le molte città conquistate da Sargon in Babilonia del Sud: "Conquistai il paese. In un giorno ho combattuto contro 70 città", rendendo prigionieri i signori (*rubā'um*, termine che riflette la situazione politica contemporanea richiamando il titolo paleo-assiro per i regnanti locali anatolici, come ritroviamo anche sul pugnale di Anitta)<sup>276</sup> e distruggendo le città.

Quasi a compensare per la straordinarietà dell'impresa, nel testo segue un giuramento assertivo, che pur non richiamando direttamente iscrizioni di Sargon riprende il motivo del giuramento a Šamaš e Ilaba ritrovabile in iscrizioni di Manišusu, Rimuš e, a Enlil, di Naram-Sîn, motivo che prende risonanza comica se accostato a questa iperbole. Si notino qui le divinità chiamate a giuramento: "Per Adad, signore della forza, e Ištar, signora della battaglia, lo giuro (rr.11-12)": il primo riferimento, coerentissimo con l'ambiente anatolico, oltre che già presente nelle iscrizioni di Naram-Sîn,<sup>277</sup> viene accompagnato dal secondo, che invece è un epiteto che richiama la natura guerresca della dea e che ritroviamo in iscrizioni di Samsi-Addu (RIMA 1). Che sia un richiamo che mostri uno scrittore cosciente della grandezza straordinaria delle loro imprese o nasconda una vena parodica, questo giuramento ha anche la doppia funzione di dividere il testo in sezioni, intervallandosi tra le varie sequenze.

Dopo il sommario delle conquiste, segue una seconda scena che ha fatto molto discutere gli studiosi, una particolare prova di eroismo. Questa descrive una prova di valore regale in cui Sargon cattura una gazzella, come già attestato negli inni di Šulgi con cui il testo condivide anche la ripresa del motivo del giuramento, e lo fa mostrando un'incredibile velocità che gli permette di catturarla prima che un mattone di argilla da lui gettato nel fiume rovini la sua parte iscritta; nell'interpretazione di Cavigneaux

---

<sup>276</sup> Westenholz 2010, p. 36.

<sup>277</sup> RIME 2.1.4.3.

e Mayer, nella sua corsa verso la gazzella Sargon ha anche il tempo di fermarsi per “rimettere un serpente al suo posto” (rr.13-18):

- 13) ... *ša-bi<sub>4</sub>-tám / a-mu-ur-ma / li-bi<sub>4</sub>-tám*
- 14) *a-na na-ri-im / a-dí-ma / i-na*
- 15) *lá-sà-mì-a / mu-sà-ri / i-pì-tí-iq-ma*
- 16) *<mu->sà-ar-a-am / áš-ta-kà-an- ma / al-su-ma*
- 17) *ša-bi<sub>4</sub>-tám / aš-ba-at / li-bi<sub>4</sub>-tám*
- 18) *i-ma-e / ú-šé-li*

Vidi una gazzella e lanciavi un mattone  
nel fiume. Durante  
la mia corsa, l'iscrizione si era  
lasciata andare, ma  
posizionai nuovamente l'iscrizione. Corsi e  
catturai la gazzella. (Poi) sollevai il mattone dall'acqua.

Foster trova nel passo numerosi giochi di parole, che richiamano tra loro campi semantici del mentire e della scrittura.

Questa scena non trova paralleli diretti nelle iscrizioni come invece le due scene seguenti, progressivamente più lunghe e dettagliate.

La terza scena vede il motivo del banchetto degli eroi al cospetto di Sargon: ancora una volta, i numeri sono spropositati, contando 7000 eroi e altre figure come esploratori e coppieri, a fronte dei 5400 delle iscrizioni.<sup>278</sup> Il *topos* dell'ospitalità sontuosa viene qui esasperato, e la carne non è sufficiente per tutti gli invitati: così si interrompe momentaneamente la distribuzione della carne del petto, forse un gioco di parole che ricorda una formula idiomatica tipica delle iscrizioni sargoniche, dove, come nota sagacemente Van de Mieroop,<sup>279</sup> “voltare il petto” è la traduzione letterale per la famosa affermazione di Sargon “che non ha rivali”. L'anormalità e confusione della situazione raggiunge l'apice quando si assiste all'uccisione di un bue, quello del trono – si ricorda qui un'usanza rappresentata iconograficamente, quella di troni trasportati da buoi – e altri tori e pecore uccise vennero date in pasto ai servi.

---

<sup>278</sup> RIME 2.1.1.11, rr.29-36; 12, rr.22-30.

<sup>279</sup> Van de Mieroop 2000, p.151.

La quarta sezione riporta il soggiorno di Sargon con il suo ministro o creditore – o con il suo esercito, a seconda della lettura che si dà ai segni: *um-me-ni-a* o *um-ma-ni-a* – al pasto, o nell’oscurità, secondo le letture rispettivamente di Van de Mieroop e Cavigneaux. Secondo il primo, questa riga, con il riferimento ai “creditori” (r.43) rifletterebbe le preoccupazioni concrete dei mercanti assiri; l’interpretazione che vede invece un riferimento all’oscurità rimanderebbe al motivo dell’eroe che attraversa i pericoli avanzando nell’oscurità, che ritroviamo nei testi leggendari su Sargon. Sia Foster che Cavigneaux ritrovano in questa parte delle corrispondenze con la storia di Gilgameš;<sup>280</sup> Cavigneaux, in particolare, rimanda la menzione del mazzo di gemme preziose alla scena della tavoletta IX dell’*Epoepa di Gilgameš*, in cui l’eroe dopo aver attraversato un tunnel sotterraneo si ritrova agli estremi del mondo in un giardino minerale incantato, con alberi ricchi di gemme; il riferimento seguente al monte Amanum rimanda invece alla divisione della montagna del Libano ad opera di Huwawa che diede origine alla doppia catena montuosa, nella tavoletta V.<sup>281</sup> Qui, la memoria mitica di Sargon si fonde con quella di Gilgameš.

Segue un lungo elenco descrittivo riportante gli usi e costumi di popolazioni di diversi luoghi: si citano i luoghi attorno a Kaneš, includendo Tukriš, Amurru, Lullum, Ḫaḫḫu, Hatti, Alašiya (Cipro) e si delinea quella che pare una eziologia umoristica degli usi vestitari e cosmetici – chi si copre il viso, chi indossa sciarpe, chi ha trecce, chi è rasato – dei popoli orientali di allora. Si noti come, quando si parla di prigionieri, sia la sola acconciatura a dare un indizio di riconoscimento dei diversi gruppi di diversa provenienza. Forse questo costituisce un riferimento sempre a un’iscrizione sargonica, e in particolare all’usanza dei vincitori di imporre una tosatura ai nemici.<sup>282</sup> Il controllo sui corpi dei prigionieri è simbolo del dominio totale di Sargon su queste regioni, espresso in vari modi, dalla creazione di stele all’imposizione di acconciature umilianti.

Su questi nomi si può ricostruire una mappa dell’Anatolia, con i confini ad Amanum, Tukriš, Amurru, e all’opposto Ḫaḫḫum e Lullum, e il centro intorno a Ḫutura, Kaneš e Ḫatum. Molti di questi nomi vengono ripresi nell’elenco dei nemici di Naram-Sîn; inoltre, Van de Mieroop nota come siano tutti luoghi riferibili alla grande area anatolica

---

<sup>280</sup> Foster 2002; Cavigneaux 2005.

<sup>281</sup> Cavigneaux 2005.

<sup>282</sup> RIME 2.1.4.6.



e regioni controllate da Sargon nella *Geografia*. Anche una composizione ittita su Naram-Sîn simile alla versione paleo-babilonese *Gula-AN e i 17 re contro Naram-Sîn* presenta un elenco di regioni nemiche che si configura diversamente rispetto alla versione accadica, spostando il baricentro nell'Anatolia.

In sintesi, Alster e Oshida dichiarano possibile riunire le interpretazioni proposte dai vari studiosi sulla natura del manoscritto – un'iscrizione reale laudativa (Hecker), un testo che esalta Sargon durante celebrazioni funebri (Dercksen), un'improvvisazione che richiama le iscrizioni reali sargoniche (Cavigneaux) e un testo con caratteristiche fiabesche (Mayer)<sup>283</sup> e elaborare una formula unitaria che tenga conto di questi scopi e consideri il testo come un esempio precoce del genere di letteratura eroica.<sup>284</sup>

## 2.5 L'età di Samsi-Addu: il mito dell'espansione per l'espansione

Samsi-Addu I – questa la grafia amorrea; Šamši-Adad quella babilonese – rappresenta una figura centrale nella costruzione ideologico-politica poco più tardi considerata come la base del futuro regno d'Assiria. La sua azione politica si estese alla creazione di un vasto dominio nella Mesopotamia settentrionale, comprendendo “le terre tra il Tigri e l'Eufrate”, secondo un'espressione che ci suggerisce paralleli con le conquiste dei grandi re di Akkad. Samsi-Addu, infatti, mostra di risentire massimamente dell'ideologia regale accadica, sia in termini territoriali che politici: egli rielabora esplicitamente motivi accadici nelle proprie iscrizioni, attribuendosi in un'iscrizione il titolo di “re di Akkad” e inserendosi così direttamente nella tradizione dinastica dei sovrani Sargon e Naram-Sîn.<sup>285</sup>

- 1) *a-na* <sup>d</sup>INANNA.LUGAL
- 2) *ša-pí-ra-at ki-ša-at*
- 3) *ša-me-e ù er-sé-tim*
- 4) *ma-gi-ra-at ni-iš qa-ti-šu*
- 5) *a-li-ka-at im-ni-šu*
  
- 6) <sup>d</sup>UTU-ši-<sup>d</sup>IŠKUR LUGAL KALA.GA
- 7) LUGAL *a-kà-dè.KI*
- 8) *ka-ši-id ki-ša-at*
- 9) *a-ia-bi-šu*

---

<sup>283</sup> Rispettivamente: Hecker 2001, Dercksen 2005, Cavigneaux 2005, Mayer 2006.

<sup>284</sup> Alster, Oshima 2007.

<sup>285</sup> RIMA 0.39.6.

10) L.I.LI.ÌZ ZABAR

11) *ša ri-gi-im-šu ta-bu*

12) *a-na sí-ma-at qar-ra-du-ti-šu*

13) *šu-lu-ku*

14) *ú-še-li*

(1-5) Alla dea Ištar-šarratum, sovrana di tutto il cielo e degli inferi, che accoglie favorevolmente le sue preghiere (e) va alla sua destra:

(6-14) Šamši-Adad, re forte, re di Akkad, conquistatore di tutti i suoi nemici, ha dedicato un timpano di bronzo con un buon suono (e) adatto al suo essere guerriero.

Si noti come la titolatura di questa iscrizione, dedicata a Ištar, divinità guerriera notoriamente associata all'ideologia imperiale accadica e che aveva tradizionalmente elargito il suo favore a Sargon e Naram-Sîn, riprenda direttamente quella dei re accadici nella connotazione del re forte e conquistatore. In generale, la titolatura di Samsi-Addu riprende spesso i temi della forza, dell'universalità e del favore divino di Ištar.

A lungo gli studiosi moderni hanno considerato Samsi-Addu come un re assiro, il primo a importare l'ideale di espansione universalistica nella città-stato di Aššur, sulla scia della ricostruzione politica della *Lista Reale Assira*. Quest'ultima copre il periodo dalle origini fino al regno di Salmanassar V (726-722 a.C.) e fu originariamente concepita allo scopo di enfatizzare l'ideale della continuità dinastica assira e giustificare la presa di potere su Aššur da parte di Samsi-Addu; in seguito, venne ampliata sotto Assur-Uballit, re medio-assiro. Nonostante le intrinseche problematiche del testo che necessitano una cautela nell'analisi – l'inaffidabilità storica della prima parte, omissioni di alcuni nomi di sovrani, incertezze nelle genealogie – la *Lista* rimane un documento fondamentale per la ricostruzione della storia assira, offrendo una preziosa testimonianza della percezione che gli Assiri avevano della propria concezione regale.

La *Lista* riporta, in un'ottica retrospettiva, una storia della città-stato di Aššur che affonda le sue radici in un passato remoto, risalendo a sovrani che regnavano “sotto la tenda”, chiara allusione alle origini nomadiche della dinasti di Samsi-Addu, e proseguendo con i re “antenati” e circa dodici sovrani locali che governarono ad Aššur tra il XX e il XIX secolo a.C., nel periodo del commercio in Anatolia, culminando

infine nell’inserzione di Samsi-Addu come fondatore del regno dell’Alta Mesopotamia. Quest’inserzione, aggiunta in epoca medio-assira come mostra la presenza del nome di Karduniaš (r.41), era volta a legittimarne la presenza all’interno della linea di sovrani di Aššur, e costituisce una sorta di “préhistoire assyrienne fictive”,<sup>286</sup> analoga alle ricostruzioni narrative di città come Larsa e Babilonia:<sup>287</sup>

- i 39) [<sup>ld</sup>Šam]-šī-dIškur dumu <sup>I</sup>Ila-kab-ka-bi  
 40) [i-na t]ar-si <sup>I</sup>Na-ram-d30  
 41) [a-na <sup>kur</sup>Kar-du-ni]-áš gin<sup>ik</sup> ina lim-me <sup>I</sup>Ib-ni-dIškur  
 42) [<sup>ld</sup>Šam-šī-d]Iškur ta <sup>kur</sup>Kar-du-ni-áš  
 43) [e-la-a <sup>uru</sup>É.gal]<sup>meš</sup> iṣ-bat  
 44) 3 mu<sup>meš</sup> ina <sup>uru</sup>É.gal<sup>meš</sup> lu ú-ši ib  
 45) [ina lim-me <sup>I</sup>A-ta-mar-d15] <sup>ld</sup>Šam-šī-dIškur  
 46) [ta <sup>uru</sup>É.gal<sup>meš</sup> l]u e-la-a  
 47) [E-ri-šu dumu <sup>I</sup>Na-ram-d30 ina <sup>gi</sup>šgu.za lu-šat-bi  
 ii 1) <sup>gi</sup>šgu.za iṣ-bat 33 mu<sup>meš</sup> lugal<sup>ta</sup> dù<sup>uš</sup>

Samsi-Addu (I), figlio di Ila-kabkabu, andò a Karduniaš [al t]empo di Naram-Sîn. Durante l’eponimia di Ibni-Addu, [Samsi]-Addu [se ne andò] da Karduniaš. Prese [Ekallatum]. Per tre anni risiedette a Ekallatum. Durante l’eponimia di Atamar-Ištar, Samsi-Addu salì [da Ekallatum]. Scacciò [Erišum II, figlio di Naram-Sîn], dal trono. Prese il trono. Regnò 33 anni.

Si noti, nella *Lista reale assira*, l’insolito numero di righe dedicate al regno di Samsi-Addu, a fronte di un solito numero di due righe per sovrano: il dilatato tempo del racconto rende ovvio l’intento di programmatica inserzione di tale sovrano all’interno della *Lista*.

Le iscrizioni e sigilli di Samsi-Addu provengono da luoghi diversi, mostrando sia una forma tradizionale, sia influenze babilonesi, e ci testimoniano la sua intensa attività politica ed edilizia.

Guardando alle principali fonti che illustrano il profilo politico di Samsi-Addu, provenienti da archivi amministrativi e lettere rinvenute in siti quali Mari, Ašnakkum, Šemšara, Tuttul, Qattara e Šubat-Enlil, si assiste ad un quadro complesso e ben diverso da quello delineato nella *Lista Reale Assira*.

Samsi-Addu, infatti, non fu mai propriamente un “re assiro” nel senso proprio del termine, né si considerò tale. Contrariamente alle prime ricostruzioni storiche

<sup>286</sup> Lafont, Tenu, Joannes, Clancier 2017.

<sup>287</sup> Glassner 1993, p.139.

moderne, che vedevano in lui il fondatore della potenza assira sulla base della *Lista Reale assira*, Aššur non rappresentava che una delle molte città conquistate da Samsi-Addu nel contesto della sua espansione territoriale. Il suo operato inizia nella città di Ekallatum sul Tigri, e si impossessò di Aššur solo in seguito; non fece mai di Aššur la sua capitale, preferendo invece stabilirsi a Šubat-Enlil; tuttavia, egli adottò da Aššur un sistema di datazione, quello “eponimale”, in aggiunta al metodo dei nomi d’anno utilizzato nei regni di Sumer e Akkad e poi caratteristico di Babilonia. Questo sistema, che assegna all’anno corrente il nome del magistrato (*limmu*) per quell’anno in carica dell’amministrazione cittadina, venne utilizzato per oltre un millennio, diventando uno strumento fondamentale per organizzare la cronologia storica, e costituendo per gli studiosi moderni una preziosa risorsa per ricostruire la successione degli anni e gli eventi storici connessi.

La cronaca eponimale più antica, composta nel XVIII secolo a.C. e tramandata in 11 frammenti rinvenuti nel Palazzo Reale di Mari, riporta importanti informazioni sul regno di Samsi-Addu: uno degli anni è dedicato alla nascita di Samsi-Addu, calcolata al 1847 a.C.

Appartenente originariamente a una famiglia di capi tribali amorrei che combattevano per l’alto Khabur, Samsi-Addu era figlio ed erede legittimo di Ila-kabkabu. La sua città di origine della sua dinastia è ancora oggetto di dibattito: è probabile che provenisse dalla zona della confluenza tra il Diyala e il Tigri, ovvero dalla regione di Akkad, dove di certo una dinastia amorrea doveva aver preso potere, all’epoca sotto il controllo della rivale Ešnunna.

Il dato dell’origine accadica non è irrilevante nella nostra analisi della figura di Samsi-Addu, il quale, come già accennato sopra, si presenta come esplicito continuatore della tradizione accadica utilizzando vari strumenti ideologici, quali iscrizioni e rituali, per legittimare il proprio potere.

A Ninive, ad esempio, un’iscrizione – dove Samsi-Addu figura sempre con la titolatura di re forte (*da-núm*), re dell’universo (LUGAL KIŠ), nominato dal dio Enlil (*ša-ki-in<sup>d</sup>en-lil*), vicereggente del dio Aššur (*ÉNSI<sup>d</sup>a-šur<sub>4</sub>*), amato dalla dea Ištar (*na-ra-am<sup>d</sup>INANNA*), col. i. rr.2-6 – ricorda il restauro, il primo dai tempi della caduta di Akkad

–si ricordi il motivo del primato tra i re, qui ripreso (col.i rr.7-25) – del tempio di Ištar, in cui nomina Manistušu in qualità di primo costruttore:<sup>288</sup>

- ii 21) *na-re-e ma-an-iš-ti-šu*
- ii 22) <sup>r</sup>ù *te-em-me<sup>1</sup>-ni-šu*
- ii 23) <sup>r</sup>ú<sup>?</sup><sup>r</sup>-[*na*]-<sup>r</sup>ak-ki<sup>1</sup>-ru-ma
- ii 24) [*a-na ma-aš-ka-ni*]-*šu-nu-ma*
- ii 25) [*la ú-te-ru*]-*šu-nu-ti*
- ii 26) [*na-re-e*]-<sup>r</sup>ia<sup>1</sup>
- iii 1) [<sup>r</sup>ù *te-em-me-ni-ia*]
- iii 2) x [...]
- iii 3) *a-na i-[di na-re]-e-šu*
- iii 4) *ù te-[em]-<sup>r</sup>me<sup>1</sup>-ni-šu*
- iii 5) *lu-ú aš-<sup>r</sup>ku<sup>1</sup>-un*
- iii 6) *a-na ša-a-<sup>r</sup>ti<sup>1</sup>*
- iii 7) <sup>d</sup>INANNA *be-el-ti*
- iii 8) *pa-la-a-am ed-de-ša-am*
- iii 9) *lu-ú iš-ru-kam*

Le stele di Maništusu (giuro che) non ho rimosso, né le sue iscrizioni di fondazione, e al luogo dove erano state deposte (giuro che) le ho [restituite]. Le mie [iscrizioni monumentali e iscrizioni di fondazione ...] ho depositato accanto alle sue [iscrizioni monumentali] e alle sue [iscrizioni di fondazione]. Per questo motivo, la dea Ištar, mia signora, mi ha concesso un regno che si rinnova costantemente.

Sempre a Ninive e ad Aššur si rinvencono depositi di oggetti di epoca accadica.<sup>289</sup> A Mari si trovano alcune delle fonti più significative: abbiamo parlato della tavoletta menzionante Sargon e Naram-Sîn tra gli antenati onorati nella cerimonia del *kispu*; il resoconto di un'altra pratica rituale testimonia l'introduzione del culto della dea Belet-Akkade a Mari durante il governo del figlio Yašmah-Adad; infine, la celebre dedica votiva a Ištar sopra citata descrive Samsi-Addu come “re forte, re di Akkad”, la medesima titolatura che ritroviamo attribuita a Naram-Sîn nel testo della *Rivolta contro Naram-Sîn*. Prendendo a esempio il testo sopra citato, questo inizia con la seguente titolatura, ricorrente nelle iscrizioni del corpus riferito a Samsi-Addu:

- i 1) <sup>r</sup>dUTU-<sup>š</sup>i-<sup>d</sup>1IŠKUR
- i 2) *da-núm*
- i 3) LUGAL KIŠ
- i 4) *ša-ki-in* <sup>d</sup>EN.LÍL

<sup>288</sup> RIMA 0.39.2, col. ii 21 – iii 9.

<sup>289</sup> Eppihimer 2019.

- i 5) ÉNSI <sup>d</sup>a-šur<sub>4</sub>  
 i 6) na-ra-am <sup>d</sup>INANNA

Šamši-Adad,  
 il forte,  
 re del mondo,  
 designato dal dio Enlil,  
 vice-re del dio Aššur,  
 (e) amato dalla dea Ištar.

Secondo la *Cronaca eponimale di Mari*, di cui ci giungono 11 frammenti di almeno due edizioni del testo di cui la prima di Birot e una recenziore,<sup>290</sup> Samsi-Addu salì al trono nel 1833 a.C., come calcolato da Michel, che propose l'identificazione dell'eclissi solare nell'anno eponimale di Puzur-Ištar, menzionata nel testo, con quella avvenuta il 24 giugno di quell'anno:<sup>291</sup>

- 23) [i-na] I(!)-na(!)-ia(!) lugal <sup>d</sup>Utu<sup>š</sup>-<sup>d</sup>Iškur  
 24) wa-li-id  
 25) [i-na ... n]a-ah-du-ur  
 26) [ib-ba-ši-ma m]u(!)-ut(!) A-mi-nim  
 27) [...]-<sup>d</sup>Iškur  
 28) [... iṣ-ba-a]t? (...)

[Nell'] (anno eponimale di) Inaia(!), il re Samsi-addu nacque.  
 Nell'(anno eponimale di) ... un'eclissi solare [avvenne; mor]te(!) di Aminu.  
 [...]-Addu, [...]  
 [lacuna su circa una decina d'anni]

La *Lista eponimale* proseguirà qualche riga dopo con un sommario della vita di Samsi-Addu, di cui si cita l'esilio e le conquiste, iniziando con gli eventi degli anni 1835/34 (o 1833<sup>292</sup>): queste righe, citando l'ascesa al trono di Samsi-Addu, occupano più spazio rispetto alle precedenti date eponimali.<sup>293</sup>

Samsi-Addu ascese quindi al trono in giovane età, rimanendo al potere per sessant'anni e divenendo protagonista degli eventi che caratterizzarono la seconda metà del XVIII secolo a.C. Il primo ventennio del suo regno fu segnato da sfide quali la minaccia

<sup>290</sup> Birot 1985; Koliński 2015.

<sup>291</sup> Michel 2022, pp. 17-18.

<sup>292</sup> *Ibidem*.

<sup>293</sup> Glassner 2004, pp.160-164. Vd. Birot 1985, pp. 219–242.

rappresentata dall'espansione della potenza di Ešnunna, potenza allora guidata dal sovrano Ipiq-Adad, che stava avanzando dalla valle della Diyala verso il nord. Questa pressione costrinse Samsi-Addu a lasciare temporaneamente il trono e a rifugiarsi a Babilonia – dinastia anch'essa di ascendenza yaminita - dove rimase in esilio per tre anni.

Una volta stabilizzatosi, Samsi-Addu si spostò verso il Tigri e, dopo una serie di scontri, riuscì a conquistare Ekallatum, proclamandosene re: questa prima presa militare gli valse il titolo regale che divenne emblematico della sua figura, “re di Ekallatum”. Si noti come questa prima fase richiami nelle modalità il *topos* del sovrano che, esiliato dalla propria città, prende potere in una nuova sede, per poi riaffermare il proprio diritto dinastico nella città d'origine militarmente.

A partire dal 1810 a.C., Samsi-Addu intraprese una serie di campagne militari, espandendo progressivamente il suo dominio: conquistò la non lontana città di Aššur per poi spingersi verso nord-est, raggiungendo il Djebel Sindjar e il triangolo del Habur. Stabilì la sua capitale nella città di Šehna (odierna Tell Leilan), situata nelle pianure del Habur, nel nord-est della Siria, e risalente al III millennio quando svolgeva la funzione di centro amministrativo accadico, e la ribattezzò Šubat-Enlil – in onore del dio Enlil, a cui mostrò particolare devozione – rendendola un centro chiave per il controllo delle comunicazioni tra Siria e Alta Mesopotamia.

Conquistata l'Alta Mesopotamia orientale, si rivolse così verso la parte occidentale del territorio. Le ambizioni espansionistiche di Samsi-Addu lo portarono inevitabilmente in conflitto con l'allora re di Mari Yahdun-Lim: riuscì a sottomettere definitivamente la città dopo la morte di quest'ultimo nel 1792 a.C., incorporandola nel suo regno e consolidando così il controllo su tutta la Mesopotamia settentrionale.

Dopo la conquista di Mari, Samsi-Addu si installò nella sua nuova capitale, conservando i poteri di politica estera, ma dividendo il vasto territorio tra i suoi due figli. Išme-Dagan, il primogenito, ricevette Ekallatum e la reggenza sull'Assiria, mentre il trono di Mari fu affidato al secondogenito, Yasmah-Addu, in un rapporto tuttavia segnato da tensioni: sembra che Samsi-Addu esercitasse un ferreo controllo

sulle azioni del figlio minore, manifestando insoddisfazione per la sua gestione del potere, come evidenziato da celebri lettere di rimostranza.<sup>294</sup>

Samsi-Addu ebbe inoltre interazioni importanti con potenze circostanti del calibro di Aleppo (il regno di Yamhad) e Qatna, con cui ebbe soprattutto relazioni favorevoli, come dimostrato dall'alleanza matrimoniale tra la figlia del re di Qatna e Yasmah-Addu e dalla cooperazione militare contro una rivolta nelle città meridionali: alcune lettere provenienti da Mari confermano l'invio di truppe fino al Libano e testimoniano la capacità diplomatica di Samsi-Addu, che intrattenne relazioni anche con regioni lontane come Dilmun. In un'iscrizione su tavolette in pietra trovate nel tempio di Aššur, qui chiamato "tempio di Enlil", Samsi-Addu – che riporta qui la titolatura tipicamente accadica di LUGAL KIŠ (r.2) - celebra questa sua impresa:<sup>295</sup>

- 73) *i-nu-mi-šu*
- 74) *bi-la-at* LUGAL.MEŠ
- 75) *ša tu-uk-ri-iš*.KI
- 76) *ù* LUGAL *ma-a-tim*
- 77) *e-li-tim*
- 78) *i-na qé-re-eb a-li-ia*
- 79) *a-šur*<sub>4</sub>.KI
- 80) *lu am-ta-ha-ar*
- 81) *šu-mi ra-bé-e-em*
- 82) *ù na-re-ia*
- 83) *i-na ma-a-at*
- 84) *la-ab-a-an*.KI
- 85) *i-na a-ah* A. AB. BA
- 86) *ra-bi-i-tim*
- 87) *lu-ú aš-ku-un*

(73-87) In quel tempo ricevetti il tributo dei re di Tukriš e del re del Paese Alto, nella mia città, Aššur. Ho posto il mio grande nome e la mia iscrizione monumentale nella terra del Libano, sulla riva del Grande Mare.

La spedizione è citata poche righe dopo un paragrafo dedicato alla costruzione del tempio del dio Enlil, in cui scrive di aver eretto porte di legno di cedro, legname tipico della regione del Libano.

Questa veloce successione di ambiziose campagne di conquista ricorda il modello eroico di regalità invalso con Sargon di Akkad: la spedizione di Samsi-Addu verso il

---

<sup>294</sup> Sasson 2017, p.23.

<sup>295</sup> RIMA 0.39.1, rr.73-87.



Mediterraneo richiama da vicino l'ambizione di dominio universale dei re accadici sulle "quattro regioni del mondo". Le aree di espansione di Samsi-Addu ricalcano quindi le stesse ambizioni territoriali accadiche (eccettuata Sumer), sottolineando la ripresa consapevole di un paradigma di potere consolidato con l'impero accadico.

Negli anni immediatamente successivi a questa rapida conquista della Mesopotamia settentrionale, la stabilità del regno fu costantemente minacciata. L'unificazione imperiale, avvenuta in modo rapido, non aveva lasciato sufficiente tempo ai soggetti coinvolti per assimilare pienamente il nuovo assetto politico. Di conseguenza, Samsi-Addu non poté mai abbassare la guardia, dovendo affrontare frequenti scontri e tensioni interne che minacciavano la stabilità del suo dominio.

A sud-est, Samsi-Addu affrontò conflitti contro Ešnunna, la cui espansione verso il Khabur, guidata dal re Daduša, mise a serio rischio il potere di Samsi-Addu. Fu necessario un accordo di pace con Ešnunna per preservare l'integrità territoriale. Altri scontri si verificarono con Babilonia, allora in fase di consolidamento. A nord-est, Samsi-Addu dovette fronteggiare i montanari degli Zagros, il tutto mentre tentava di riattivare i commerci verso l'Anatolia; a ovest, dopo scontri contro Yamhad, strinse alleanze con il re di Qatna Iški-Adad e a nord con Karkemiš facendo sposare la figlia con il figlio del re.

Nei suoi ultimi anni di regno, la situazione politica si deteriorò ulteriormente a causa degli aggressivi attacchi dai vicini Ibal-pi-El di Ešnunna e Yarim-Lim di Aleppo. Nonostante la delegazione delle maggiori responsabilità ai figli, dopo la morte di Samsi-Addu il regno si frammentò rapidamente: Išme-Dagan mantenne il controllo limitato alla regione di Aššur, mentre Yasmah-Addu fu espulso da Mari dal capo dei Simaliti, che favorì l'ascesa al trono di Zimri-Lim, erede di Yahdun-Lim. Questo rapido collasso evidenziò la fragilità strutturale di un impero che, sebbene ambizioso nella sua costruzione, non riuscì a consolidare stabilmente la propria autorità. Similmente a quanto successo con la dinastia accadica, la rapida ed ambiziosa unificazione creò le premesse per un crollo altrettanto repentino della dinastia.

Malgrado non sia stato un re propriamente assiro, è comprensibile la volontà degli Assiri di legittimare l'inserimento di Samsi-Addu nella loro dinastia, appropriandosi

così del suo ideale di dominio universale, di chiara ascendenza accadica. Con Samsi-Addu, Aššur divenne parte di una rete più ampia di città-stato governate dal re; fu lui a inserire Aššur in un'ampia rete mesopotamica, aprendo le porte per l'introduzione progressiva di usanze sumerico-babilonesi. Con le sue numerose conquiste e la riaffermazione dell'ideologia del "re forte", eroe guerriero e ambizioso, Samsi-Addu aveva trasformato il territorio di Aššur nel fulcro di uno stato espansionistico, ponendo le basi per l'ideologia del futuro impero assiro, che porterà l'ideale accadico alla sua estremizzazione.

## **2.6 Persistenza dei motivi accadici nell'impero neo-assiro**

### **2.6.1 L'influenza culturale: l'estremizzazione dell'ideologia universale**

L'Assiria si presenta come una delle civiltà più continuative e durevoli nel panorama mesopotamico, vantando ben 116 re, un numero che la distingue nettamente dalle altre dinastie della regione. Questa lunga serie di regnanti non implica una totale indipendenza dell'Assiria a influenze esterne, ma indica tuttavia una forza di continuità che si intreccia con l'evoluzione e l'adattamento alla cultura mesopotamica, risultando in una tradizione particolarmente ricettiva, soprattutto sul piano culturale, delle innovazioni del più ampio mondo vicino-orientale, e facendosi veicolo di essa con le altre potenze, accogliendo e diffondendo la cultura mesopotamica senza cercare di modificarla.

Nell'ideologia assira ricorrono temi fondamentali delle iscrizioni sargoniche quali *in primis* quello dell'espansione, che evolve da esplorazione a conquista aggressiva, intrecciato al motivo di campagne in terre lontane, presente anche nei testi leggendari; in un tale contesto, viene ripreso il concetto dell'universalità del potere, espressa attraverso un'affermazione di dominio assoluto; la giustificazione è implicita nel favore divino, declinato come rappresentanza terrena del sovrano, ma sempre legato al concetto di "alterità" del re rispetto ai suoi sudditi.

Il concetto di regalità costituisce un tema centrale nella costruzione ideologica assira, come testimoniano le iscrizioni reali che enfatizzano una visione del mondo

intrinsecamente “regiocentrica”, esemplarmente rappresentata dal re Aššurnasirpal II in una sua iscrizione: *šarrāku bēlāku nādāku šīrāku kabtāku šurruḥāku ašarēdāku uršānāku qarrādāku labbāku u zikarāku*, “Io sono il re, io sono il signore, io sono degno di lode, io sono esaltato, io sono importante, io sono magnifico, io sono il primo, io sono l’eroe, io sono il guerriero, io sono il leone, e io sono l’uomo”.<sup>296</sup> Questa serie di titoli incarna una visione assolutistica del potere regale, autorità massima e onnicomprensiva di ogni qualità: l’evoluzione del paradigma regale configura il re neo-assiro non più soltanto come un intermediario della volontà divina, ma un agente attivo nella creazione e nel mantenimento dell’ordine cosmico, attraverso la guerra e le attività costruttive, temi preminenti delle iscrizioni.

Per la loro stessa natura celebrativa, quindi, le fonti fondamentali dove sarebbe possibile ravvisare un’influenza accadica sono le iscrizioni regali, primo strumento per una ricostruzione delle concezioni ideologiche contemporanee.

Ciò che con i re accadici era infatti un *corpus* limitato e sporadico di iscrizioni su statue e oggetti diventa, con i sovrani medio- e neo-assiri, una complessa celebrazione continua che accompagna il regno dalla conquista fino alla fine. Gli eventi ufficiali vengono narrati in testi come la “lettera al dio” e gli “annali”, che raccolgono i resoconti delle campagne in redazioni archiviate. Le imprese sono documentate su iscrizioni di fondazioni, statue, stele e pareti palatine, con una crescente enfasi sulla narrazione gerarchizzata piuttosto che sequenziale. Già con Samsi-Addu e Daduša, l’“io” dell’iscrizione era rafforzato da rappresentazioni figurative sulle stele; nei rilievi neo-assiri, come nella sala del trono di Assurnasirpal II a Nimrud (RIMA 2 101.23), il testo generico è sovrapposto a illustrazioni storiche dettagliate, o integrato da didascalie, come nelle porte bronzee di Balawat (RIMA 3 102.63-86), nell’obelisco nero (87-91) o nei rilievi parietali di Sennacherib (RINAP 3/2 n53-77) e Assurbanipal.<sup>297</sup>

Le iscrizioni commemorative, attraverso questo linguaggio autocelebrativo, riflettono il ruolo centrale del monarca nella narrazione storica e mitologica dell’impero, talvolta attingendo e rielaborando modelli provenienti dall’antico regno di Akkad, i cui sovrani

---

<sup>296</sup> RIMA 2, 197s., rr. 32–33.

<sup>297</sup> Liverani 2017.

rappresentavano infatti archetipi di re espansivi, costituendo un modello ideale per i re assiri. Il presente capitolo si propone di identificare una continuità ideologica nella reinterpretazione degli antichi simboli del potere accadico legittimanti le ambizioni imperiali e le strategie politiche dei sovrani assiri.

In particolare, possiamo trovare una tradizione e influenza del modello ideologico accadico nella titolatura assira. Le iscrizioni di età sargonica rivestono un ruolo cruciale nella storia della Mesopotamia per l'emergere del genere trionfale, introdotto in periodo protodinastico, con esempi dai re di Lagaš. Con Sargon e Naram-Sîn le iscrizioni vengono esclusivamente dedicate alla celebrazione delle gesta regali e prive delle consuete introduzioni legate a opere edilizie, a scapito di iscrizioni votive o di fondazione, e sottolineando l'intervento divino di Nergal e Dagan per giustificare vittorie epocali. Le iscrizioni commemorative assire continuano sulla linea ideologica di esaltazione del valore militare regale centrale nelle iscrizioni accademiche, diffuse nel mondo mesopotamico attraverso la tradizione scolastica. Ripreso durante l'epoca medio-assira, il genere raggiunse la piena fioritura con Adad-Nirari I, trasformandosi in uno strumento dettagliato di celebrazione e commemorazione delle imprese militari regali, fino a culminare nel contesto neo-assiro nella prima metà del primo millennio, con iscrizioni come la "lettera al dio" di Sargon II o il celebre Prisma Rassam, attribuito a Assurbanipal, la più lunga e dettagliata descrizione degli annali dei monarchi assiri. Quest'ultimo evidenzia l'importanza della guerra e della politica nella costruzione dell'identità regale e nel consolidamento del potere assiro, testimoniando anche la visione del mondo dei re, presentati come figure divine, eroi e conquistatori che impongono ordine e stabilità.

Ma riprendiamo le fila cronologiche dell'evoluzione di questa titolatura di origine sargonica a rappresentante dell'imperialismo assiro. La cosiddetta età oscura conseguente alla conquista di Aššur da parte di Samsi-Addu e alla rapida fine della sua dominazione si conclude con un periodo di rinascita e rifondazione del potere assiro sotto la guida di Eriba-Adad I (1380-1354 a.C.), di cui ci restano soltanto due iscrizioni. In queste, si assiste alla ripresa della legittimazione regale attraverso titoli significativi quali "vicario del dio Assur" e "rappresentante di Enlil". Quest'ultimo titolo, già utilizzato da Samsi-Addu, viene ripreso intenzionalmente da Eriba-Adad nel

tentativo di riallacciarsi al prestigioso predecessore e quindi probabilmente alla sua ideologia regale, incentrata sulla gloriosa espansione. Tale rifondazione ideologica si concretizza ulteriormente dall'assunzione del titolo di *šar mât<sup>d</sup> Aššur* (“re del paese di Assur”) del figlio Aššur-uballit I e come testimoniato in seguito dall'iscrizione del pronipote Arik-din-ili per Eriba-Adad stesso: il sovrano non è più soltanto un rappresentante del dio Assur, ma diventa a tutti gli effetti un *šarrum*, ossia un re in senso pieno, e questo titolo si accompagna all'insistenza sul concetto di Aššur come stato territoriale (*mātum*, “paese”).

L'operato di Eriba-Adad I e di suo figlio Aššur-uballit I, rispettivamente settantaduesimo e settantatreesimo re della *Lista reale assira*, è documentato principalmente attraverso attività di ricostruzione di edifici sacri, come il tempio di Ištar, e infrastrutture regali, tra cui palazzi e mura, ma altre fonti, come sigilli e lettere diplomatiche indirizzate al faraone egizio Akhenaton, confermano l'adozione del titolo regale di Aššur-uballit, protagonista di un rinnovamento, programmatico delle ambizioni imperiali assire più tarde, mirato all'espansione verso il sud e l'ovest: a partire dalla metà del XIV secolo a.C., il territorio assiro si estende lungo l'Eufrate verso ovest, lungo l'alto corso del Tigri fino alla Turchia a nord, e verso i monti Zagros a est.

Aššur-uballit I, infatti, intraprende una campagna contro Babilonia, conquistando il regno di Arrapha, e attacca il regno di Mittani, già indebolito da crisi dinastiche interne e dalle pressioni del re ittita Suppiluliuma. Questo periodo di espansione porta a una nuova fase di conquista che culmina nel XIII secolo a.C., centennio di apogeo del periodo medio-assiro, in cui l'Assiria diventò un impero militarmente potente ed economicamente prospero, grazie ai regni di Adad-Nerari I (1295-1264 a.C.), Salmanassar I (1263-1234 a.C.) e Tukulti-Ninurta I (1233-1197 a.C.). Di quest'epoca disponiamo di fonti e iscrizioni più numerose, che consentono di ricostruire con maggiore precisione gli sviluppi politici, militari e ideologici dell'impero assiro.

L'evoluzione delle titolature assire vede un suo momento di chiara aspirazione espansionista con Adad-Nirari I, noto per l'epiteto “colui che allarga le frontiere del paese”, ben iscrivendosi in quella temperie ideologico-culturale che diede origine al rituale di coronamento del re assiro, a noi noto da un testo frammentario scoperto nel

tempio di Aššur nell'allora capitale e databile all'epoca di Tukulti-Ninurta I, e in cui il dio ordina esplicitamente al re di espandere i confini d'Assiria: un mandato divino che giustifica l'ambizione territoriale. Non sorprende che sia proprio Adad-Nirari I a prendere il primo dei titoli imperiali per eccellenza che rimarranno nella titolatura reale fino al primo millennio, il sargonico "re della totalità", tradotto anche come "universo": questo l'unico epiteto a fianco della dicitura "figlio di Arik-Din-Ili, re d'Assiria" presente su ogni lato della lama in bronzo della spada a lama corta ora al Metropolitan Museum of Art di New York.

Probabilmente la vittoria contro Mittani (e in particolare contro Šattuara I re di Hanigalbat) gli diede ragione di fregiarsi di questi titoli, riprendendo a tutti gli effetti la tradizione dei re assiri di iscriversi nel segno di Samsi-Addu e pertanto di Sargon di Akkad.

Tukulti-Ninurta I, in particolare, riprende esplicitamente l'ideologia accadica adottando il titolo di "re delle quattro regioni del mondo", richiamando l'eredità sargonica delle iscrizioni di Naram-Sîn. Questo titolo viene integrato fin dall'inizio del suo regno,<sup>298</sup> esplicitando le sue ambizioni di conquista, evidenti anche in una lettera inviata al re ittita, in cui dichiara che, se gli altri paesi lo attaccassero, avrebbe l'occasione di farsi un nome,<sup>299</sup> e come palesato anche nella ripresa della formula di "mare superiore" (*tâmtu elēnītu*) nel contesto della campagna di Nairi in cui diventa signore su oltre 40 re, richiamando l'impresa sargonica in Mesopotamia meridionale.<sup>300</sup> In generale, nelle sue iscrizioni Tukulti-Ninurta I riporta titoli di influenza babilonese, quali "re di Karduniaš" e "re di Sumer e Akkad", e come tale fissa il confine del "mare inferiore dell'alba" (A.0.78.5: 65-69 & 78.22:37s), riprendendo formule della cultura letteraria e ideologica accadica. La distinzione tra "mare inferiore" e "mare superiore" indicano, per lui, rispettivamente il Golfo Persico e il Lago di Van, con l'uso di terminologia geografica specifica che si differenzia dal Mediterraneo, che non è menzionato esplicitamente nei testi di quel periodo. La coppia di nomi classici "mare superiore e mare inferiore", originariamente comparsa nella letteratura sumerica e successivamente ereditati dalla tradizione accadica –

---

<sup>298</sup> Cifola 2007.

<sup>299</sup> RIMA 1, A.0.78.26, rr.7-16.

<sup>300</sup> Yamada 2005.

simboleggiando il Mediterraneo e il Golfo Persico, che venivano considerati come gli estremi del mondo ora unificato sotto un unico re mesopotamico – riprendono un concetto che, da Samsi-Addu I fino ad Assurbanipal, rivive pienamente nel contesto delle spedizioni militari dei re medio e neoassiri. In questi testi, il sostantivo femminile *tāmtu* (“mare” o “lago”) è spesso accompagnato da un aggettivo o una frase aggettivale, come *rabītu* (grande), *elēnītu/elītu* (superiore), *šupālītu/šaplītu* (inferiore), *šī(t)* o *napāh šamši* (dell’alba), *šalām* o *ereb šamši* (del tramonto). I termini relativi ai mari assiri non si riferiscono sempre a corpi idrici specifici, ma includono anche laghi come Van e Urmia. Questi nomi appaiono nelle iscrizioni assire, sia nei commentari delle campagne sia nei titoli reali o sommari delle conquiste militari. L’espressione “dal mare superiore al mare inferiore” è usata frequentemente e, pur non essendo indicatori precisi dell’estensione del regno, può riflettere ideologicamente il potere del re, a seconda dello scopo del testo.<sup>301</sup> Il capitolo dedicato nel manuale di Lafont, Tenu, Joannes e Clancier osserva come i titoli della tradizione accadica fossero riservati ai re più potenti:<sup>302</sup> simbolo dell’immenso prestigio che ancora conservavano le figure dei re accadici.

Tukulti-Ninurta I fu, infatti, una figura eccezionale. Il suo regno fu segnato da una doppia sfida militare: da un lato lo scontro con Babilonia, contro Kaštiliaš IV e il regno di Karduniaš, culminato nella conquista della capitale e nell’assunzione dei titoli di re di Babilonia, re di Sumer e di Akkad; dall’altro, il conflitto con gli Ittiti, in particolare con Tudhaliya IV, di cui le fonti non ci informano sui dettagli se non riguardo alla battaglia di Nihriya in Anatolia. Inoltre, fondò una nuova capitale, Kar-Tukulti-Ninurta, situata a tre chilometri d’Aššur sulla riva orientale del Tigri. La sua carriera terminò tragicamente con un complotto ordito dai suoi stessi dignitari e da suo figlio, che lo portò alla morte.

Il suo regno ci restituisce un poema, la cosiddetta *Epopèa di Tukulti-Ninurta*, che si inserisce in un genere epico che prende origine dagli esempi paleo-babilonesi – come paleo-assiri e di Mari – che attestano la loro connessione con le memorie accadiche tramite la persistenza di motivi, immagini e figure stilistiche e lessicali e che fanno da

---

<sup>301</sup> Yamada 2005.

<sup>302</sup> Lafont, Tenu, Joannes, Clancier 2017.

modello per l' *Epica di Zimri-Lim*, che a sua volta ebbe probabilmente influenza su quella del re medio-assiro per quanto riguarda i motivi nodali, adattati alle relazioni tra potere locale e centrale. Un tema dominante è lo scontro con il comportamento sleale dell'avversario Kaštiliaš, re babilonese che viola un trattato con il re assiro: questo tradimento contrasta con la superiorità morale del re assiro, ritratto come aderente a un codice sociale corretto e incarnazione del re eroico per eccellenza.

L'*Epopèa di Tukulti-Ninurta* rappresenta il maggiore esemplare della narrazione eroica di imprese regali del periodo medio-assiro, sviluppata poi anche in testi neo-assiri come quello di Šalmaneser III (STT 43 = SAA 3 17) e nei resoconti "poetici" delle campagne militari di Sargon II oltre che nell'"apologia" di Esarhaddon, particolarmente adatta al contesto conflittuale della sua successione al trono; il motivo del re giusto e corretto è ripreso nella *Lettera al dio Aššur* di Esarhaddon, in cui si sottolinea il confronto con l'irreprensibile re šupriano. Questi gli esemplari di letteratura eroica in contesto assiro,<sup>303</sup> i quali, intrecciando motivi eroici tradizionali e rappresentazioni regali, enfatizzano i temi di correttezza morale ed eroismo nel rafforzare il ruolo e la legittimità del re nella letteratura assira.

Tema ricorrente nelle cronache militari volto a enfatizzare, attraverso un lessico specifico, l'eroismo del re, e quindi particolarmente adatto a essere usato per testi di respiro più epico, è quello del confronto con il nemico. Questo emerge, anche, negli *Annali* di Sargon II, dove difficoltà e ostacoli delle campagne si intrecciano all'eroismo e all'instancabilità delle truppe reali: "le truppe instancabili di Aššur, avendo percorso una lunga strada e attraversato remote montagne...".<sup>304</sup> Motivi simili si ritrovano nell'introduzione del *Gilgameš* della versione di Ninive, nell'*Epica di Zimri-Lim*, e in testi relativi a Salmanassar I (RIMA 2.A.0.77.1, 64) e Tiglat-Pileser III (RINAP 1 35, i 27'b-30').

L'epoca medio-assira non fu solo un periodo di intense conquiste territoriali, ma vide anche un'efficace organizzazione amministrativa dei territori. Sotto il regno di Salmanassar I, si assistette alla definitiva caduta di Mittani, e a lui si deve l'introduzione della divisione in province. Questa riorganizzazione territoriale fu

---

<sup>303</sup> Ponchia 2019.

<sup>304</sup> Fuchs 1998, 30 10-19.



accompagnata da un'intensa attività di ricostruzione: Salmanassar fece restaurare il tempio di Ištar e la ziggurat di Ninive. Tuttavia, la successione dopo Tukulti-Ninurta I fu travagliata, con regni brevi e un cambio di dinastia: fu Ninurta-apil-Ekur, discendente della famiglia reale di Eriba-Adad I, a salire al trono, come riporta la *Lista Reale Assira*. A lui seguì il figlio Aššur-dan, il cui lungo regno di 46 anni è scarsamente documentato, sebbene si sappia di perdite territoriali e invasioni elamite.

In sintesi, la titolatura di aspirazione sargonica non fu ripresa fino al regno di Tiglat-Pileser I, quando, con lui e Aššur-bēl-kala, l'Assiria avviò importanti trasformazioni ideologiche e politiche, caratterizzate da significative conquiste e da una crescente centralizzazione del potere. Tiglat-Pileser I è considerato da alcuni storici moderni come il primo re neo-assiro: la lunghezza delle sue iscrizioni e l'abbondanza in esse di dettagli geografici e militari sulle truppe, strategie, e atrocità compiute sul campo di battaglia, oltre che episodi di caccia di elefanti, tori e leoni, anticipa caratteristiche della letteratura neo-assira. Con la scomparsa dell'impero ittita, l'Assiria dovette riaffermare la sua autorità contro nuovi nemici, come i Frigi (Mušku) e i Kaska dal Mar Nero, con menzioni esplicite del “mare superiore” (Mediterraneo). Egli riprende da Tukulti-Ninurta I l'utilizzo della formula *tâmtu elēnītu*,<sup>305</sup> anche unitamente all'espressione che indica un mare “del tramonto” (*tâmtu elēnītu ša salām šamši*)<sup>306</sup>: probabilmente questo mare indica il Lago Van, come suggerito dal contesto geografico rappresentato nel sommario dei primi anni di regno di sue due iscrizioni annalistiche.<sup>307</sup>

A livello documentario e letterario, il regno di Tiglat-Pileser I è particolarmente importante nel suo riportarci una cosiddetta “biblioteca” – la cui esistenza proposta da Weidner<sup>308</sup> è in realtà contestata – di cui Ponchia analizza la natura dei testi, databili al XII secolo a.c. (come emerge dai nomi degli scribi nei colofoni), e il loro rapporto con i documenti più tardi trovati nella stessa area nord della città, cercando di individuare se lo spartiacque convenzionale che sussiste tra età medio-assira e neo-assira a livello storico-politico possa applicarsi anche a livello letterario.<sup>309</sup> La lista che

---

<sup>305</sup> RIMA 2, A.0.87.1: iv 43- v 21; 87.2, rr. 25ss.; 87.3, rr.6-8.

<sup>306</sup> RIMA 2, A.0.87.1: iv 43- v 21.

<sup>307</sup> RIMA 2. A.0.87.1 vi 39-44; 87.2, rr.5ss

<sup>308</sup> Weidner 1953.

<sup>309</sup> Ponchia 2019.

individua dei testi letterari mostra una certa continuità di temi. Soprattutto, a fianco di temi mitologici come miti della creazione, il testo lugal.e, Etana, e frammenti dell'Enuma Eliš, troviamo testi di ampio respiro epico-mitologico: l'*Epopea di Tukulti-Ninurta* (KAR 303, Weidner 1931-32) e un poema eroico attribuito a Tiglatpileser I (LKA 63); oltre che molti testi mitologici sulle avventure di Ištar e di Gilgameš (VAT VAT 10585, VAT 10916; KAR 319 = VAT 10217) e frammenti del *Re della battaglia* (VAT 10290; VAT 10290 = KAV 138): questi sottolineano una presenza di temi diffusi, in tutte le epoche assire, come vedremo, incentrati sulla rappresentazione dell'eroismo reale.

La figura di Aššurnasirpal II segna una profonda trasformazione ideologica, che stabilisce l'inizio del primo vero imperialismo assiro. Le sue imprese sono descritte come una "ridefinizione dello spazio assiro", in cui terrore e deportazioni diventano strumenti chiave di dominio politico, a supporto di un'ideologia di legittimazione che si instaura in continuità con Samsi-Addu I. Questa si manifesta nella concezione che le sponde del mare rappresentino il limite del mondo conosciuto. Un atto rituale di particolare importanza è quello del "lavare le armi nel mare", simbolo del reclamo di dominio universale da parte del sovrano. Tale rituale è attestato già nelle iscrizioni di Sargon<sup>310</sup> e di Naram-Sîn<sup>311</sup>, e fu analizzato da Rollinger come un paradigmatico atto di potere regale derivato dalla tradizione sargonica e riutilizzato da sovrani successivi.<sup>312</sup>

Un esempio significativo è Yahdun-Lim di Mari, che riporta nelle sue iscrizioni una campagna verso il Mediterraneo e descrive un rituale in cui le sue truppe si lavano nelle acque marine. Egli racconta di quest'impresa nella lunga iscrizione su mattoni cotti di fondazione del tempio di Šamaš, dio di cui vinse il favore necessario a fargli raggiungere il Mediterraneo:<sup>313</sup>

34) *ša iš-tu u<sub>4</sub>-um ša-at*

35) *a-lam ma-ri.KI DINGIR ib-nu-ú*

36) *LUGAL ma-ma-an wa-ši-ib ma-ri.KI*

<sup>310</sup> RIME 2.1.1.1: 50-52 [sumerico], 56-58 [accadico]; RIME 2.1.1.2: 59-61; RIME 2.1.1.3: 44-46.

<sup>311</sup> RIME 2.1.4.3: 29-32.

<sup>312</sup> Rollinger 2012.

<sup>313</sup> RIME 4.6.8.2, rr. 34-50.

- 37) *ti-a-am-ta-am la ik-šu-du*  
 38) KUR GIŠ.ERIN ù GIŠ.TAŠKARIN  
 39) KUR-i *ra-bu-tim la ik-šu-du*  
 40) ù *i-ši-šu-nu la ik-ki-su*  
 41) <sup>m</sup>*ia-aḥ-du-un-li-im*  
 42) DUMU *ia-gi-id-li-lim*  
 43) LUGAL *ga-aš-ru-um ri-im šar-ri*  
 44) *i-na le-ù-tim*  
 45) ù *ga-mi-ru-tim*  
 46) *a-na ki-ša-ad ti-a-am-tim*  
 47) *il-li-ik-ma*  
 48) *a-na a-a-ab-ba ni-qi šar-ru-ti-šu*  
 49) *ra-bi-a-am iq-qi*  
 50) ù *ša-bu-šu i-na qé-re-eb a-a-ab-ba*

34-40) Dai tempi antichi, quando il dio El costruì Mari, nessun re residente a Mari raggiunse il mare, raggiunse le montagne di cedro e di bosso, le grandi montagne, e abbatté i loro alberi,  
 41-50) (ma) Laḥdun-Lim, figlio di Yaggid-Lim, re potente, toro selvaggio tra i re, grazie alla sua forza e alla sua potenza travolgente, raggiunse la riva del mare e fece una grande offerta (degnà) della sua regalità al mare. Le sue truppe si lavarono nel mare.

Questo rituale viene poi ripreso dai re assiri: Aššurnasirpal II, negli *Annali*, descrive la sua nona campagna verso la Siria del nord e celebra il raggiungimento delle montagne occidentali (Libano) e della costa mediterranea, dove compie il rituale di lavaggio delle armi nel “Grande Mare”.<sup>314</sup> Questo atto è menzionato anche in un’iscrizione su una grande lastra di pietra e sui colossi di leoni e tori alati del Palazzo nord-ovest a Kalhu (Nimrud), accompagnato dalla volontà divina di Aššur e Ninurta.<sup>315</sup>

Il figlio di Aššurnasirpal II, Salmanassar III, ripete questo simbolico atto rituale nel suo primo anno di regno (858 a.C.), erigendo una stele presso il mare (RIMA 3, A.0.102.28) e una statua colossale raffigurante se stesso (RIMA 3, A.0.102.2, ii 8). Si riporta ad esempio la prima iscrizione, dove Salmanassar III, dopo aver attraversato regioni impervie, aver ricevuto tributi e bottini dalle quattro regioni – si noti la persistenza della titolatura di Naram-Sîn – e aver sottomesso al suo controllo città e nemici (1-10a), marciò fino al mare dove compì un sacrificio.<sup>316</sup>

10b) DÙ-*ši-na* GIM GIŠ.GÌR.GUB *a-na*

<sup>314</sup> RIMA 2, 0.101.1 iii 84b-85.

<sup>315</sup> RIMA 2, 0.101.2: 26b-27a.

<sup>316</sup> RIMA 3, 0.102.28, rr.10b-13b.

- GÌR.II.MEŠ-šú *ik-bu-su ina šur-rat* MAN-ti-a  
 11) *ina maḥ-re-e* BALA-ia a-na A.AB.BA šá KUR  
*na-'i-ri a-lik*  
 12) GIŠ.TUKUL.MEŠ-ia *ina tam-ti ú-lil*  
 UDU.SISKUR.MEŠ a-na DINGIR.MEŠ-ia  
 13) *aq-qí ša-lam* MAN-ti-ia *mu-kín* MU-ia *ina*  
 UGU *tam-ti ú-še-ziz*

All'inizio della mia sovranità (e) nel mio primo anno di regno, marciai fino al mare della terra di Nairi. Lavai le mie armi nel mare (e) feci sacrifici ai miei dei. Eressi la mia stele reale proclamando il mio nome presso il mare.

Questi atti, compiuti sia a ovest sulle coste mediterranee che a est presso il “mare di Nairi”<sup>317</sup>, sono documentati in più iscrizioni<sup>318</sup>. Come possiamo notare, in tutti questi contesti, il verbo accadico *mesûm* e il sumerico *luḫ* — entrambi con il significato di “lavare, purificare” — sono sostituiti in neo-assiro da *ullulu*, che implica la purificazione rituale e la consacrazione a una divinità.<sup>319</sup> L’atto è spesso accompagnato da un sacrificio (*naqû*), rafforzando il carattere rituale del gesto.

Qui, Salmanassar III introduce una nuova designazione per il Mediterraneo, chiamandolo “mare di Amurru” o “mare del tramonto” come evidenziato nell’iscrizione del Monolite di Kurkh e in un’unica perifrasi (*tâmtu ša sulum šamši û tâmtu ša mât <a>murri*) in un passaggio degli *Annali* del suo secondo anno di regno<sup>320</sup> – tuttavia, la stessa espressione non si riferisce sempre al Mediterraneo:<sup>321</sup> nel contesto relativo alla campagna urartea di Salmanassar II nel terzo anno di regno, potrebbe riferirsi al Lago Van, in opposizione al Lago Urmia nella terra di Nairi, e alcuni studiosi suggeriscono che il “mare del tramonto” possa anche essere identificato con il Mar Caspio, considerato come una continuazione del Mediterraneo in termini simbolici e geografici.<sup>322</sup> In effetti, l’unico caso in cui l’epiteto “grande” viene applicato a un altro mare oltre al Mediterraneo, si trova in un’iscrizione di Šamši-Adad V, riferito al Mar Caspio, che viene quindi considerato come una continuazione del Golfo Persico, alludendo alla concezione del mondo circondato da un unico grande oceano, un’idea

<sup>317</sup> Schachner 2007, p.243s.

<sup>318</sup> RIMA 3, A.0.102.28: 10b-13; RIMA 3, A.0.102.2: ii 58-60a; RIMA 3, A.0.102.28: 42b.

<sup>319</sup> CAD E: 80, s.v. *elēlu* 2

<sup>320</sup> RIMA 102.1.

<sup>321</sup> Yamada 2005

<sup>322</sup> Diakonoff 1985, p.66; Reade 1995, p.38.

che riflette la percezione geografica e simbolica del mondo antico, con il Mediterraneo e il Golfo Persico come estremi di un grande sistema marino.<sup>323</sup>

La titolatura relativa al mare e al suo raggiungimento quale estremo del mondo è quindi estremamente eloquente di un'ideologia espansionistica riconducibile a quella accadica. In ogni caso, dopo Salmanassar III, il rituale del lavaggio delle armi non è più attestato; l'ideologia però trova comunanze con motivi sargonici su altri fronti nell'epoca dell'impero neo-assiro, le cui ambizioni di massima espansione trovano, come abbiamo detto, le loro fondamenta nel II millennio.

Come visto, se, tra il XIII secolo e l'anno 1000 a.C., l'Assiria attraversa una fase di emancipazione locale e regionale – caratterizzata dalle prime grandi spedizioni nel Sud e al di fuori della Mesopotamia, con Tukulti-Ninurta I che si distingue come vincitore contro la potenza allora egemone di Babilonia e Tiglat-Pileser I porta l'espansione verso i confini del mondo conosciuto raggiungendo il Mediterraneo – dal 1000 a.C. fino alla caduta di Ninive nel 612 a.C., l'Assiria è impegnata in una guerra continua che si estende oltre i confini tanto agognati da millenni di tradizione sumerico-accadica, mirando a espandere il proprio potere e consolidarlo contro nemici sempre più lontani come l'Egitto.

Sovrani come Esarhaddon e Assurbanipal sono protagonisti di campagne militari implacabili, lasciando una storia segnata dalla lotta incessante per il dominio, che si riflette profondamente nell'arte, nella teologia e nella politica assira. Secondo i primi studiosi come André Parrot, il motto che sintetizza la loro *Weltanschauung* è chiaro: “la pitié est, pour les Assyriens, un mot vide de sens”<sup>324</sup> e non a caso una delle formule più ricorrenti nelle iscrizioni neo-assire è “ho raso al suolo, ho distrutto, ho bruciato” (*appul aqgur ašrup*).<sup>325</sup> Parrot trova in una teoria di determinismo ambientale la spiegazione del carattere assiro, passato alla storiografia moderna come eccezionalmente bellicoso, e giustificandolo con le condizioni climatiche del territorio, più secche e meno umide rispetto al sud mesopotamico, che favoriva una popolazione temprata dalle difficoltà ambientali;<sup>326</sup> così, i comandanti assiri non si lasciavano

---

<sup>323</sup> Reade 1995, p. 38ss.

<sup>324</sup> Parrot 1961.

<sup>325</sup> Liverani 2017.

<sup>326</sup> Parrot 1961.

scoraggiare dalla forza dei loro avversari e affrontavano le battaglie con determinazione, estendendo costantemente i loro domini.

In questo periodo, l'Assiria, con la sua espansione territoriale, vede il rafforzamento dell'ideologia imperialista, come emerge dai regni di Tiglat-Pileser III, Salmanassar V e Sargon II (721-705 a.C.), i quali incarnano "l'epoca delle usurpazioni". Sargon II fonda la cosiddetta "dinastia sargonide", che segna un periodo di grande prosperità ed espansione per l'Assiria, prosegue con il regno di Sennacherib (704-681 a.C.), seguito da Esarhaddon (680-669 a.C.) e Assurbanipal (668-631 a.C.), i cui regni sono caratterizzati da conquiste militari e consolidamento del potere. Dopo Assurbanipal, il trono passa a Assur-etil-ilani (630-627 a.C.) e, infine, a Sin-šar-iškun (627-612 a.C.), fino a che, nel 612 a.C., con la caduta di Ninive, capitale dell'impero assiro, il potere degli Assiri svanisce, cedendo il posto ai Babilonesi. Ištar, in questa fase, acquisisce un carattere guerriero, assumendo un ruolo di primo piano nell'Assiria e nella mitologia accadica: con la sua connessione a Enlil e Šamaš, diventa una delle principali divinità protettrici dei sovrani assiri, simbolo del potere divino che legittima e consolida l'autorità regale.

Con Tiglat-Pileser III (744-727 a.C.), l'Assiria iniziò la conquista sistematica delle regioni tra l'Eufrate e la costa mediterranea, trasformandole in province. La costa mediterranea perse il suo significato di confine dell'impero, che si estese ulteriormente verso Cipro e oltre, cambiando così il significato ideologico del mare come "limite del mondo". Durante il regno di Tiglat-pileser III, il Mediterraneo era comunemente denominato "mare del tramonto," mentre sotto Sargon II (721-705 a.C.) – le cui iscrizioni sono peculiari in quanto, rispetto ai testi dei sovrani successivi, non riportano i termini "mare superiore" e "mare inferiore" – questo divenne l'unico nome per il Mediterraneo, con l'introduzione del "mare dell'alba" come suo corrispettivo opposto. Sennacherib, quattro secoli dopo Tukulti-Ninurta I e Tiglat-pileser I, riprende l'espressione *tâmtu elēnītu ša salām šamši*, ma, a differenza dei suoi predecessori che la utilizzavano per riferirsi al lago Van, la applica ora al Mediterraneo. Questo cambiamento era già in atto sotto Tiglat-pileser III, che fu l'ultimo re ad usare l'espressione in quel contesto, quando, dopo il decimo anno di regno raggiunse il Mediterraneo e, in una iscrizione non annalistica, racconta di aver conquistato la terra

di Amurru, ricevendo tributi dai re locali e viaggiando in barca da un'isola nel mare – qui semplicemente *tâmtu* – fino a Samuru, dove cacciò nel mare una creatura *nāhiru*, descritta come un “cavallo del mare” (87.3); e in un'altra, la campagna verso Amurru (87.4), e qui il mare è menzionato come *tâmtu* [... *ša māt a*]murri. (87.4, rr.67-71); nell'incipit, Tiglat-pileser III è descritto come colui che ha conquistato “dalla Babilonia alla terra di Akkad fino al mare superiore di Amurru (*tâmtu elēnītu ša māt amur*) e il mare di Nairi (*tâmtu elēnītu ša māt nairi*)”, riferendosi rispettivamente al Mediterraneo e al Lago Van (87.4, rr. 5-8). Dal regno di Sennacherib in poi, i mari sono citati principalmente in coppia con la formula “dal mare superiore al mare inferiore,” utilizzata per definire l'estensione del dominio assiro. Questa espressione divenne un cliché sotto Esarhaddon (680–669 a.C.) e Assurbanipal, dove “mare superiore” (il Mediterraneo) e “mare inferiore” (il Golfo Persico) erano quasi gli unici nomi di mari usati, riflettendo una crescente standardizzazione terminologica.

In generale, i motivi sargonici della dinastia accadica, ripresi dai re medio- e neo-assiri, riflettono universalismo, ideologia divina e celebrazione regale. Il mandato divino, elemento fondante della regalità, si traduce nell'espansione territoriale, nella restaurazione di templi e nell'imposizione dell'ordine del centro sul caos della periferia,<sup>327</sup> estendendo l'ordine ai paesi circostanti. Il motivo del comando divino e della regalità unica, discesa dal cielo, presenta un'enfasi pregnante nelle prime campagne militari<sup>328</sup> e occupa sempre meno spazio negli *Annali* tardi, scomparendo con Salmanassar III dal decimo anno in poi; esemplari di questa concezione sono la sintesi del motivo contenuta nel rituale di intronizzazione<sup>329</sup> e l'introduzione agli *Annali* di Tiglat-Pileser I<sup>330</sup>. Questo mandato assume sempre più i connotati, nel mondo assiro, di una “esportazione del dispotismo”: l'ideale di battaglia, evoluto da continui secoli di insistita mobilitazione bellica,<sup>331</sup> esalta il re come eroe divino contro nemici vili.

---

<sup>327</sup> Liverani 2017.

<sup>328</sup> Liverani 2014, p. 182-183

<sup>329</sup> Müller 1937, pp.12-13 (II 34-36).

<sup>330</sup> Liverani 2017; Cancik-Kirschbaum 2013.

<sup>331</sup> Liverani 2017, p.144; 288.

La titolatura regale diviene un luogo di celebrazione complessa e continua, a introduzione di iscrizioni su rilievi e monumenti che integrano testi e immagini, rivolte sia a un'élite alfabetizzata – scribi, sacerdoti, amministratori, governanti ovvero la cerchia ristretta orbitante attorno al palazzo reale e ai grandi templi, i pochi addestrati e capaci di leggere e scrivere – sia a un pubblico più ampio – se si tiene da conto il più ampio ventaglio di modalità scritte-orali dell'ideologia regale<sup>332</sup> – consolidando l'ideologia imperiale e il ruolo del re come garante dell'ordine cosmico e politico.<sup>333</sup>

Si mostra chiaramente come la dinastia sargonide ebbe un ruolo centrale nel diffondere e portare all'estremo l'ideologia espansionistica di stampo accadico, come nel proseguire l'opera di concettualizzazione dei limiti dell'impero, fissando dei limiti per oltrepassarli, in un continuo e necessario sforzo mentale e geografico.

### **2.6.2 L'esistenza di un'influenza testuale: i casi de *La geografia di Sargon e La leggenda della nascita di Sargon***

L'ideale universalistico assiro si comprende appieno se inquadrato nella concezione vicino-orientale di organizzazione del mondo. Si noti come, nel Vicino Oriente antico, le conoscenze geografiche fossero interconnesse e reciprocamente influenzate dalle concezioni cosmologiche e cosmogoniche, di cui momento essenziale è la separazione tra cielo e Terra, nucleo centrale diviso in quattro quadranti – divisi dall'andamento del Tigri e dell'Eufrate: Amurru a sud-ovest, Subartu a nord-ovest, Elam a nord-est, Sumer a Sud-est e al centro Babilonia, se si considera la cosiddetta *Mappa del mondo*, mappa di età neo-babilonese trovata a Sippar –<sup>334</sup> attorno a cui gira un “oceano” (sumerico a-ab-ba, accadico *tâmtu*). Questa mappa mentale, che già ci arriva con Gudea di Lagaš, mostra una forma “imbutiforme”: al centro la pianura (sumerico *mada*, il “paese interno” ) in cui si trova tempio del dio cittadino a cui arrivano materiali dalle montagne (kur.kur, ovvero i paesi stranieri), secondo una visione estremamente funzionale di organizzazione del mondo e in particolare degli estremi

---

<sup>332</sup> *Ibi*, p.116.

<sup>333</sup> Bagg 2016.

<sup>334</sup> Horowitz 1988; Delnero 2018.



verso il centro.<sup>335</sup> In questo contesto, la conquista territoriale e quindi la continua ricerca di risorse – in altre parole, le ambizioni espansionistiche – sono giustificate dall'ideale concezione teleologica del mondo, suddivisa in centro e provincia.

Non abbiamo però raffigurazioni immagini di questa mappa, che nei testi viene illustrata in varie maniere meno esplicite: liste a logica contigua ovvero nominazione dei luoghi da un estremo all'altro procedendo in senso perlopiù orario, oppure sommario di nomina dei due estremi del percorso, oppure elenco di informazioni sulla distanza tra i vari posti.

Il tema geografico è particolarmente pregnante nel contesto neo-assiro e in particolare ai tempi della dinastia sargonide, nel cui periodo di regno compare il testo cosiddetto *La geografia di Sargon*, dove è proprio Sargon di Akkad a essere preso implicitamente a fonte di ispirazione e modello per i re neo-assiri e le loro conquiste contemporanee. In un suo articolo,<sup>336</sup> Van de Mieroop analizza il caso di Sargon di Akkad e di suo nipote Naram-Sîn come paradigmatico dell'aderenza consapevole delle civiltà mesopotamiche alle loro tradizioni storiche, sottolineando come il passato fosse considerato allora fondamentale per la comprensione e legittimazione del presente. L'autore circumnaviga la questione dell'affidabilità storica di tali fonti storiografiche tarde, focalizzandosi invece sul contesto di produzione dei manoscritti a disposizione oggi, e quindi la funzione dei testi in relazione al periodo della loro elaborazione, rifiutando invece l'idea dei testi come mere copie spinte da gusto antiquario. In particolare, Van de Mieroop propone di esaminare l'uso delle tradizioni su Sargon di Akkad nel periodo neo-assiro come un caso studio per rivelare come la produzione di tali testi rispecchiasse una volontà precisa di significato all'interno della società che li aveva scritti, dimostrando che i testi avevano un impatto sociale e politico.

Secondo Van de Mieroop, la sovrapposizione di questi due re, entrambi noti con il nome di Sargon, non è casuale: il nome, infatti, svolge un ruolo cruciale nella società mesopotamica, in quanto veniva utilizzato non solo come identificativo, ma anche come mezzo per trasferire simbolicamente il potere e l'identità a oggetti quali statue e figurine che rappresentassero i propri cari o personaggi rilevanti defunti. L'atto di

---

<sup>335</sup> Liverani 2001.

<sup>336</sup> Van de Mieroop 1999.

nominare, come si riscontra in vari rituali mesopotamici, come i già menzionati *kispu* e *šarrena*,<sup>337</sup> aveva una valenza essenziale e decisiva nel corretto funzionamento di evocazione dell'identità nell'immagine sostitutiva. Il riferimento a Sargon di Akkad, un re che aveva preso il potere attraverso un atto di usurpazione nei confronti del re Ur-Zababa di Kiš, richiamava similmente la salita al potere di Sargon II nel contesto di una ribellione dei cittadini di Aššur contro il precedente regnante Šalmaneser V,<sup>338</sup> al fine di evocare un simile senso di grandezza e destinazione al controllo dell'intero mondo conosciuto, come già il suo predecessore. In realtà, questa identificazione tra i due nomi è stata discussa a più riprese. Si noti come il nome di Sargon II dovrebbe essere in realtà normalizzato come *Šarru-ukīn*, seguendo le iscrizioni, non come *Šarru-kēn(u)*; come proposto da Novotny, il nome dovrebbe essere forse considerato, più che un nome regale, un nome di nascita con il significato di “il re ha portato stabilità, giustizia”, nome ricevuto poco dopo le celebrazioni del padre Tiglat-pileser III conseguenti alla presa di Ayyaru nel 745,<sup>339</sup> teoria contestata da Frahm che si concentra piuttosto sul nome di Sargon II come primo di un pattern di nomi di regnanti differente da quello attestato precedentemente: non troviamo più i nomi di regnanti che si riaffermano a novelli Tukulti-Ninurta o Adad-Nerari, ma nomi nuovi – nella sua iscrizione cilindrica da Khorsabad del 713, Sargon giustifica il nuovo nome, in cui vanta come quest'ultimo sia stato affidato direttamente dalla divinità – che, nel caso di Sargon II, riflettono consapevolmente l'ideale regale per eccellenza:<sup>340</sup> egli veniva infatti chiamato talvolta *Šarru-ukin/kēn(u) arkû*, “il Sargon più tardo”.<sup>341</sup> Nei testi letterari paleo-assiri, il nome di Sargon di Akkad è scritto come *lugal-gin* o *lugal-gin.na*, come quello di Sargon II.<sup>342</sup>

In ogni caso, già Grayson aveva osservato il crescente interesse per la figura di Sargon di Akkad durante il regno di Sargon II di Assiria, un fenomeno visibile nell'ampio numero di cronache, presagi, leggende ed epiche che ne celebravano la figura.<sup>343</sup> Van de Mieroop, nel suo approccio, propone un duplice utilizzo della tradizione riguardante

---

<sup>337</sup> Bahrani 2017; Daxelmüller, Thomsen 1982.

<sup>338</sup> Hallo, Simpson 1998.

<sup>339</sup> Novotny 2005.

<sup>340</sup> Frahm 2005.

<sup>341</sup> Hunger 1968, no. 294, 297, 313.

<sup>342</sup> Frahm 2005, p.50.

<sup>343</sup> RINAP 2.

Sargon di Akkad da parte di Sargon II di Assiria: in entrambi i casi, si propone un'implicita identificazione tra i due Sargon, da un lato, per glorificare il sovrano attuale, considerato legittimo erede di un grande passato e del leggendario re accadico, come esplicitato nel testo *La geografia di Sargon*; dall'altro, per criticarlo ed esprimere dissenso nei confronti della sua politica, come suggerito da un'analisi della *Cronaca Weidner*.

Nonostante non sia dimostrabile che i testi su Sargon di Akkad fossero conosciuti durante il regno di Sargon II – la paleografia non permette di determinare se tali tradizioni risalgano alla fine dell'VIII o al VII secolo, e quindi contemporaneamente o successivamente al regno di Sargon II – sia la *Geografia di Sargon* che la *Cronaca Weidner* derivano dalla cosiddetta Casa degli Esorcisti e da un medesimo contesto temporale: la loro presenza si spiega tenendo conto del *significato* dei testi per chi li possedeva e non considerandoli meramente come oggetti da collezione.

Consacrato alla tradizione come conquistatore del mondo intero già dal periodo paleobabilonense, Sargon vide l'estensione effettiva delle sue conquiste fissata sistematicamente solo nel periodo neo-assiro. Questa si riflette chiaramente nel testo *La Geografia di Sargon*, conosciuta attraverso due manoscritti, l'uno neo-assiro e l'altro neo-babilonense. Il primo (VAT 8006 = KAV 92 = Ass 13955eb; ALA II, 62 No. 117), ritrovato nella Casa degli Esorcisti di Assur, è una tavoletta trovata insieme con un grande numero di testi risalenti a un periodo che va dal regno di Assurbanipal II a quello di Sin-šar-iškun,<sup>344</sup> e datati archeologicamente all'ultimo secolo del dominio neo-assiro; trattato da Forrer, Albright e Schroeder, con una fondamentale edizione e commentario di Weidner (1950), vede ora una nuova traslitterazione basata sulla copia neo-babilonense, di provenienza sconosciuta e pubblicata da Grayson, ora conservata al British Museum (BM 64382), che aggiunge quattordici linee alla tavoletta neo-assira, con cui si sovrappone per le ultime venticinque linee.

Il loro contenuto solleva importanti interrogativi circa la data di composizione originale della *Geografia*: Grayson rileva varianti (rr. 5, 26, 27, 48, 50), spiegabili come il risultato di un lavoro di compilazione che integra presagi, cronache, testi

---

<sup>344</sup> Pedersén 1986.

legendari (come la *Leggenda della nascita di Sargon*), e una fonte principale perduta che raccoglieva nomi geografici. Lo scriba avrebbe anche aggiunto dettagli geografici contemporanei, assenti nelle fonti antiche.<sup>345</sup> Van de Mieroop, però, dubita che gli autori avessero accesso a tali testi, ritenendo che il contenuto derivi da iscrizioni reali contemporanee e che si sia cercato di evocare un senso di antichità tramite l'uso di nomi arcaici.<sup>346</sup>

La datazione esatta di elaborazione del testo è quindi oggetto di vivace discussione: Liverani considera il testo una rielaborazione recente del periodo neo-assiro,<sup>347</sup> Albright lo interpreta come una copia tarda di un testo originario datato tra il III e l'inizio del II millennio,<sup>348</sup> mentre Potts lo attribuisce al regno di Sargon II.<sup>349</sup> La discussione si concentra sui toponimi presenti nel testo, nomi geografici usati in altri testi risalenti a diverse epoche tra loro lontane anche millenni, mentre un minor gruppo sembra essere esclusivo del primo millennio, offrendo importanti informazioni sulla datazione *ante quem* del testo.

Un'interpretazione alternativa cerca la datazione soffermandosi sulle misurazioni territoriali usate nel testo, come la misura di lunghezza *bēru*, tradotto generalmente come “miglia” e corrispondente alla distanza percorribile in circa due ore, circa dieci chilometri, una misura che secondo Liverani fu introdotta solo sotto Esarhaddon e Assurbanipal,<sup>350</sup> e che Van de Mieroop riscontra anche nelle iscrizioni di Sargon II<sup>351</sup>. Nel portare ulteriori argomenti alla sua tesi di datazione del testo al regno di Sargon II, Van de Mieroop nota come nel testo sia individuabile una seconda modalità di descrizione geografica: la localizzazione di due toponimi alle estremità di una regione, che tracciano i confini di un'area poi esplicitamente denominata nel testo. Si guardi all'incipit, “[Dal] ponte di Baza al confine della strada per Meluhḫa [fino ai] monti del cedro: la terra degli Hanei: nove re”. In generale, il testo è diviso in quattro sezioni da delle linee orizzontali: la prima contiene due descrizioni geografiche, di cui la prima è introdotta appunto dalla formula riferita agli estremi del territorio conquistato da

---

<sup>345</sup> Grayson 1974.

<sup>346</sup> Van de Mieroop 1999b.

<sup>347</sup> Liverani 1993.

<sup>348</sup> Albright 1925.

<sup>349</sup> Potts 1982.

<sup>350</sup> Liverani 1993.

<sup>351</sup> Fuchs 1998 (3 rr. 12-15).

Sargon, rispettivamente a Est (una Baza è nota nell'Arabia dell'est da testi di Esarhaddon) e a Ovest, con il riferimento alla Foresta dei Cedri, leggendario limite del mondo conosciuto. La seconda sezione riporta una breve affermazione su come le popolazioni del mondo intero furono conquistate da Sargon, e segue un elenco dei tributi portati; l'impero è descritto più dettagliatamente nella terza sezione, che si conclude con una notazione della distanza complessiva necessaria da un lato all'altro di questo territorio, mentre la quarta e ultima sezione contiene le misurazioni dell'estensione dei vari luoghi, le terre conquistate da Sargon che vanno dal mare superiore al mare inferiore.<sup>352</sup>

Si guardi in particolare la formula *ultu Anzan adi Misri* (r.45), ovvero da Anzan, regione dell'attuale Iran occidentale, fino al confine dell'Egitto, Misrû: Van de Mieroop nota come anche questa modalità di rappresentazione si riscontri nelle iscrizioni di Sargon II, come nella celebre iscrizione cilindrica da Khorsabad,<sup>353</sup> in cui una serie di toponimi segue l'epiteto che esprime il governo sulle terre dall'Iran all'Egitto, rientrando quindi in un modello narrativo ricorrente nei testi di Sargon II. Con lui, l'espansione assira viene ritratta come il dominio delle regioni situate tra il mare superiore e quello inferiore, come esplicitato sull'iscrizione dei cancelli di Dur-Šarrukin,<sup>354</sup> dove vengono menzionate Cipro e Dilmun, rispettivamente situate nel Mediterraneo e nel Golfo Persico, come limiti del suo potere: per la prima volta, i limiti nei due mari erano segnalati da due isole remote nel grande oceano.<sup>355</sup> Similmente, nella *Geografia di Sargon*, Sargon include anche Creta e Anaku (probabilmente Cipro) a nord-ovest, e Dilmun e Magan a sud-est.

41) *A-na-kù<sup>ki</sup> Kap-ta-ra<sup>ki</sup> mātāti(kur.kur) ebirti(bal.ri) [tā]mti([ a.a]b.ba) elīti (an.ta)*

42) *Dilmun(ni.tuk)<sup>ki</sup> Má-gan-na<sup>ki</sup> mātāti(kur.kur) ebirti(bal.ri) tām̄ti(a.ab.ba) šaplīti(ki.ta)*

43) *ù mātāti(kur.kur) ultu šīt šamši (<sup>d</sup>utu.<UD>.DU.[a]) adi erēb šamši (<sup>d</sup>utu.šú.a)*

44) *ša Šarru-kīn(gi.na) šār kiššati(kiš) adi 3-šú qāt-su ik-šu(!)-du*

<sup>352</sup> Grayson 1974.

<sup>353</sup> Fuchs 1994, 12-13.

<sup>354</sup> Fuchs 1994, 262-263 rr. 41-45; altra iscrizione più tarda in *Ibidem*, 264 rr. 54-58.

<sup>355</sup> Rollinger 2020, p.388.

Anaku (e) Kaptara, le terre oltre il Mare Superiore;  
Dilmun (e) Maganna, le terre oltre il Mare Inferiore;  
e le terre da est a ovest  
che Sargon, re dell'universo, conquistò tre volte.

Viene presentata quindi una mappa geografica che non coincide perfettamente con le iscrizioni celebrative, la cui discrasia può essere giustificata dal diverso genere, e quindi scopo dei testi in questione – celebrativo del dominio imperiale per l'iscrizione, immaginario e ideale dell'impero-mondo per la *Geografia*.

Queste ultime righe presentano motivi particolarmente significativi e rimandanti ai testi leggendari su Sargon di Akkad e alle sue conquiste, riferimento ben contestualizzabile se consideriamo la natura del testo quale trattato scolastico e letterario.

Il testo sembra quindi richiamare esplicitamente la visione idealizzata della geografia sargonica, riflettendo la figura di Sargon II come successore legittimo del grande Sargon di Akkad, paradigma del re vincente, e unendola a motivi e tecniche letterarie estremizzati dalle iscrizioni neo-assire, quali la contrapposizione tra il *caos* temporale esterno dei nemici e delle periferie e l'ordine lineare interno del dominio assiro.<sup>356</sup>

D'altra parte, secondo Van de Mieroop, l'identificazione tra Sargon II di Assiria e Sargon di Akkad si sviluppa anche su un altro piano, rappresentando un elemento di opposizione al regno di Sargon II.

La *Cronaca Weidner*, tramandata attraverso sette manoscritti risalenti ai periodi neo-babilonense e neo-assiro – il più importante dei quali proveniente d'Aššur e appartenente alla stessa collezione delle tavolette contenenti la *Geografia di Sargon* (Ass 13955gy; ALA II, 64 No. 184) – si presenta in forma di lettera attribuita a un re dell'epoca paleo-babilonense, probabilmente Damiq-ilišu o Enlil-bani di Isin, indirizzata a un altro sovrano, Rim-Sin di Larsa o ad Apil-Sin di Babilonia. Questo testo descrive eventi legati al tempio Esagil di Marduk a Babilonia, iniziando con il re Akka di Kiš e soffermandosi sulla figura di Sargon. Attraverso una narrazione che collega i successi e i fallimenti dei re al favore o alla disapprovazione di Marduk, la cronaca costruisce un paradigma teologico-politico:<sup>357</sup> il dio sostiene e favorisce i

---

<sup>356</sup> Grayson 1980; Fales 1981; 1999-2001; Lanfranchi, Mattila, Rollinger 2019, pp.203-228.

<sup>357</sup> Al-Rawi 1990.

sovrani che rispettano e promuovono il culto del tempio Esagil, mentre condanna e ostacola chi non lo fa:

Ur-Zababa ordinò a Sargon, suo coppiere, di cambiare le coppe per le libagioni di vino dell'Esagil: "Cambiale!". Sargon, tuttavia, non le cambiò; al contrario, si premurò di consegnarle con cura all'Esagil. Marduk, figlio del principe dell'Apsu, guardò con favore a Sargon e gli concesse il dominio sui quattro angoli del mondo. Egli si prese cura dell'Esagil. [Tutti coloro che] risiedevano nel palazzo [portarono] il loro tributo a Babilonia. Ma egli stesso [trascurò] la parola che Bel (cioè Marduk) gli aveva rivolto. Scavò la terra dalle cave d'argilla e di fronte ad Agade costruì una nuova città, chiamandola Babilonia. A causa della [trasgressione] commessa da Sargon, Enlil cambiò la sua parola, e da est a ovest i suoi sudditi si ribellarono contro di lui, e fu tormentato dall'insonnia.<sup>358</sup>

Questa rappresentazione costituisce un elemento innovativo nella tradizione relativa a Sargon, ora associata alla narrazione di un sacrilegio da lui commesso verso la fine del suo regno, conseguente alla costruzione di una nuova città, sebbene non sia chiaro quale città intendesse: la *Cronaca Weidner* suggerisce si trattasse di Babilonia, collocata vicino ad Akkad; tuttavia, poiché la città era già menzionata in precedenza nella cronaca, Van de Mieroop ipotizza che si tratti di un errore, trovando riscontro nella *Cronaca dei primi re*, nota da un unico manoscritto neobabilonense, che descrive la costruzione di una "controparte di Babilonia vicino ad Akkad".

Inoltre, la città di Babilonia situata vicino ad Akkad è citata in due raccolte di presagi del primo millennio, rafforzando l'idea che la sua edificazione fosse vista come una trasgressione – nella *Cronaca dei primi re*, Marduk si infuria con Sargon e stermina la sua popolazione mediante una carestia – che causa la popolazione a rivoltarglisi contro. Questo episodio si configura come una parabola negativa, un atto di *hybris* paragonabile a quello di Naram-Sîn.

La tradizione della costruzione di nuove città non è estranea ai sovrani assiri: Sargon II, nell'VIII secolo, edificò la città di Dur-Šarrukin, come anche Sennacherib nel VII

---

<sup>358</sup> Traduzione da Glassner 1993, p.267.

secolo e precedentemente Tukulti-Ninurta I (XIII secolo), Assurnasirpal II (IX secolo) e persino Samsi-Addu con Šubat-Enlil. Tuttavia, a differenza di Sargon II, nessuno di questi sovrani vantò la costruzione di una città *ex novo*, limitandosi a registrare interventi su edifici o mura in contesti già esistenti. Sargon II si distinse per aver reso Dur-Šarrukin un'impresa personale,<sup>359</sup> curando direttamente la scelta del sito, la pianificazione e l'esecuzione dei lavori. Una lettera su dieci del corpus relativo a Sargon II è dedicata a questo progetto, completato in soli dieci anni; le iscrizioni a lui attribuite, come quella cilindrica,<sup>360</sup> enfatizzano l'eccezionalità di questa impresa, descritta con un linguaggio che richiama direttamente la creazione dell'universo da parte di Marduk nell'*Enuma Eliš*, in particolare nell'apertura dei cancelli delle mura della città.<sup>361</sup> Sargon II si assimilò alla figura mitica di Adapa, il saggio civilizzatore, presentando la sua opera come un atto primordiale di creazione, paragonabile a quello divino: un caso unico nelle iscrizioni di tema edilizio, quindi possibilmente percepito come *hybris*, atto riservato agli dei e ora preteso da un mortale. Questa interpretazione è corroborata dalla *Cronaca Weidner*, che critica implicitamente tale atto.

Il tema della costruzione di una città *ex nihilo* non era presente nelle iscrizioni di Sargon di Akkad: Van de Mieroop suggerisce che la comparsa simultanea di queste nuove narrazioni su Sargon di Akkad e la costruzione di Dur-Šarrukin da parte di Sargon II non sia casuale. Quest'ultimo, che si fregiava consciamente della discendenza da Sargon di Akkad, si mostrava sensibile a una identificazione con il grande re paradigma di valore militare, strumentalizzata dai contemporanei per criticare l'operato del re.

Un ulteriore elemento simbolico che rafforza il legame tra Sargon II e le figure mitiche del passato è la rappresentazione di Gilgameš nei rilievi di Khorsabad (Dur-Šarrukin), ora al Museo del Louvre, posti all'ingresso della sala del trono, che dobbiamo immaginare su una terrazza del palazzo che domina la città. Emblema della forza sovrumana, viene raffigurato mentre regge un leone in braccio – forse in allusione alle cacce regali al leone – e con attributi quali acconciatura, barba e braccialetti tipici di personaggi regali o di alto rango. Nella mano destra regge l'arma emblematica di

---

<sup>359</sup> Van de Mieroop 1999.

<sup>360</sup> Fuchs 1998, 37-38 rr. 34-43; 65-71.

<sup>361</sup> Parpola 1995.



Ninurta – come già la statua di Assurnasirpal II di Nimrud, conservata al British Museum – il cui nome specifico rimane sconosciuto. I testi di intronizzazione assiri, tuttavia, menzionano elementi simbolici come lo scettro, la tiara o la croce, talvolta associati anche al rituale del nuovo anno babilonese.

La figura rappresenta qui il re onnipotente e dominatore: dobbiamo immaginare che qui il re assiro volesse “trasmettere un messaggio politico attraverso la figura mitologica più popolare della Mesopotamia”.<sup>362</sup> Il linguaggio delle iscrizioni sottolineava la divinizzazione implicita del sovrano, in un’operazione culturale volta a legittimare il suo potere e la sua eccezionalità. L’auto-celebrazione del sovrano assiro, presentato come “un leone” e “un guerriero”, enfatizza il suo ruolo di difensore e conquistatore, capace di mantenere l’ordine con il suo potere e autorità. Questo culto della personalità regale è un aspetto centrale della propaganda assira, che non solo glorifica il re, ma legittima anche il suo dominio, collegando il suo successo a forze divine e cosmiche.

Tuttavia, non solo Sargon II, ma anche altri re della dinastia sargonide paiono fregiarsi di una discendenza dai leggendari re di Akkad o, per lo meno, presentano elementi di chiaro recupero non solo della loro ideologia, ma della loro tradizione culturale-letteraria.

Con il declino dell’età del Bronzo, il cuneiforme esce dall’uso in Anatolia e Siria, mentre in Mesopotamia inizia un’epoca di canonizzazione dei testi: la letteratura diventa più abbondante nel I millennio, di cui l’esemplificazione più celebre è la biblioteca reale di Assurbanipal a Ninive. Molti testi letterari di questa fase, inclusi miti, opere magico-religiose e raccolte di presagi, sono stati copiati e preservati fino alla fine del I millennio sia in babilonese che in sumerico, quest’ultimo mantenuto come lingua del culto religioso. Anche se l’accadico non era più parlato, le tradizioni letterarie furono trasmesse attraverso scuole scribali e templi, garantendo la conservazione del patrimonio culturale mesopotamico. In questo contesto, e proprio nella biblioteca reale, è stata ritrovata la celebre *Leggenda della nascita di Sargon* oggi conservata al British Museum,<sup>363</sup> sulle origini e imprese di Sargon di Akkad, figlio di

---

<sup>362</sup> Van de Mieroop 1999.

<sup>363</sup> Lewis 1980.

una sacerdotessa di alto rango e padre ignoto; esposto alla nascita, guidato dal favore divino, prese potere ad Akkad, paradigma esemplare del re di oscure origini che ascende al trono. Il contesto di ritrovamento del testo non permette di affermare con certezza se questo testo rientri nella stessa opera celebrativa legata alla corte di Sargon II, che cercava di legare il re al leggendario predecessore, qui presentato come “uomo nuovo” con un motivo che ben richiama la biografia del re assiro.

Come già accennato, il tema dell'eroismo nelle narrazioni epiche assire non si limita solo alla forza militare e alla capacità di vittoria, ma si intreccia strettamente con la responsabilità del re di comportarsi correttamente, in sintonia con le volontà divine, in particolare nella relazione con il nemico, che viene rappresentato in modo stereotipico come “incivile” e lontano dalla giustizia divina. Un esempio emblematico di questa dimensione è rappresentato dai testi raccolti nella biblioteca di Assurbanipal. Il motivo ricorda la figura di Sin-iddam, re della città di Larsa, il quale, in una lettera a Utu, appariva come un sovrano abbandonato dalla protezione divina, e dunque incapace di compiere azioni eroiche o giuste – tema generalmente affermato anche ne *La lista reale sumerica* e nella *Cronaca Weidner*, la quale valuta l'operato di un re in base alla sua devozione nei confronti di Marduk: anche regni potenti possono essere attaccati e condotti al crollo in assenza del favore divino, indipendentemente dall'assenza di peccati imputabili direttamente ai regnanti. Il motivo riflette il carattere tragico dell'eroe, che prefigura in un certo senso quello greco: spesso, non riesce a comprendere la causa della sua rovina, poiché non percepisce alcun errore nel suo comportamento irreprensibile. In questo contesto, la figura del Naram-Sîn della versione de *La leggenda cuneiforme* che emerge dalla biblioteca di Assurbanipal rappresenta il modello negativo di questa figura regale che, nel suo percorso di ascesa al potere determinato da una continua incertezza riguardo al favore divino, offre un modello complesso e ambiguo di responsabilità regale. La sua posizione come re divinamente scelto, ma vulnerabile a cambiamenti nel favore degli dei, sottolinea il problema della responsabilità regale: come può un sovrano esercitare il suo potere quando il favore divino sembra incerto o inafferrabile?

Ponchia sottolinea come i testi della biblioteca di Assurbanipal insistano su questo tema, presentando quasi una “storia teologica” della rappresentazione del ruolo regale,

caratterizzata dalla difficoltà di comprendere il piano divino e dal tentativo di stabilire una legittimazione del potere che sia in armonia con le divinità. La crescita delle tecniche di divinizzazione durante questo periodo non fa che accentuare la percezione di una tensione tra la visione umana del potere e la comprensione dei voleri degli dei.<sup>364</sup> Nella stessa biblioteca, la questione della responsabilità del sovrano di fronte alle indicazioni divine, che può sembrare paradossale o incompleta, trova una soluzione pragmatica nel testo *La colpa di Sargon*, re la cui responsabilità è quella di rispondere con devozione attraverso le sfide che il destino e le forze divine pongono sul suo cammino, rispondendo così al suo ruolo di intermediario del mondo divino.<sup>365</sup> *La colpa di Sargon* è inoltre uno dei testi associati, forse erroneamente, sotto la categoria generica di “propaganda”,<sup>366</sup> insieme a due testi di invettiva contro un individuo babilonese, Bel-etir, figlio di Ibaya, a un testo sulla sconfitta di un re elamita da parte di Assurbanipal, e ad altri testi databili risalenti al regno di Assurbanipal. Uno dei due testi di invettiva, che contiene riferimenti politici e utilizza un linguaggio scurrile, appartiene al genere della letteratura *narû*: fingendo di essere stato scritto profeticamente su una stele (*narû*), si apre citando la *Leggenda cutedana di Naram-Sîn*, il cui messaggio centrale è evitare conflitti.

---

<sup>364</sup> Ponchia 2019.

<sup>365</sup> Tadmor, Landsberger, Parpola, 1989.

<sup>366</sup> Livingstone 1989, pp. 29–33.

## Capitolo 3. Il modello mesopotamico nel mondo ittita

### 3.1 L'influenza testuale della cultura mesopotamica in ambito anatolico

#### 3.1.1 Le *res gesta* accadiche a confronto: i diversi “re della battaglia” nei testi di Sargon e Naram-Sîn

Le rielaborazioni e traduzioni dei racconti mesopotamici su Sargon e Naram-Sîn rappresentano una ricca tradizione narrativa che si mostra particolarmente interessante per le sue attestazioni anatoliche.

Tra il 1918 e il 1923, gli scavi a Ḫattuša portarono alla luce frammenti in ittita di leggende su Sargon e Naram-Sîn: versioni ittite di tali importanti e noti testi – il *Re della battaglia*, la *Rivolta dei diciassette re contro Naram-Sîn*, e *La leggenda cuteana* – dimostrarono la diffusione di queste narrazioni epiche anche nel contesto anatolico. Il ritrovamento nella capitale ittita di tavolette contenenti le imprese dei re sargonidi in Anatolia mostra infatti un interesse della corte ittita non solo per i re di Akkad, ma soprattutto per le imprese di questi ultimi nei loro territori. In particolar modo, troviamo svariati testi dove il protagonista è Sargon di Akkad, intento a condurre campagne e conquistare città dell'Anatolia. Il racconto delle imprese del re in tali testi si distingue per la ricchezza narrativa, sia nella varietà degli eventi rappresentati che nei dettagli descrittivi. Il quadro narrativo comprende infatti una molteplicità di spedizioni militari verso i territori nord-occidentali dell'impero accadico, episodi di trasporto del bottino alla terra di Akkad, e fenomeni straordinari come l'oscuramento del sole.

Il testo più emblematico di questa tradizione è *Sargon re della Battaglia* (*Šar tamhāri*), narrazione sulle imprese di Sargon in Anatolia e in particolar modo contro la città anatolica di Puruṣḫanda, di cui ci giunge anche una versione in ittita. Il testo, elaborato in età medio-babilonese, ha riportato alla luce quella che costituiva forse la leggenda più conosciuta su Sargon: ne ritroviamo una versione importante a El Amarna in Egitto, ma manoscritti frammentari vengono anche ad Aššur e a Ninive, con esemplari in babilonese standard.

Tale testo riprende ed elabora pienamente i motivi di testi quali *Sargon eroe conquistatore* e *Sargon in terre straniere* della tradizione paleo-babilonese, che insieme anche al testo *Sargon il leone* costituiscono la tradizione epica di Sargon per eccellenza, definita come il *Sargon Epos*:<sup>367</sup> questi quattro testi, che nelle loro versioni spaziano quindi dalla tradizione paleo-babilonese a quella tardo-assira, delineano una trama ricorrente in cui Sargon si avventura verso terre ignote, attraversa foreste ostili, sconfigge l'oscurità e raggiunge i confini del mondo per acquisire risorse naturali da terre straniere,<sup>368</sup> aiutando a consacrarlo nei secoli come paradigma di re eroico. La struttura narrativa di questi testi è sostenuta da dispositivi poetici quali parallelismi, ripetizioni, distici, allitterazioni, assonanze e arcaismi morfologici tipici degli inni epici.

Nel testo *Sargon eroe conquistatore*, di epoca paleo-babilonese e edito da Nougayrol a metà del Novecento,<sup>369</sup> l'obiettivo della spedizione è il raggiungimento della foresta di cedri, evento che costituisce una dimostrazione di massimo valore ed eroismo (*qurādūtum, qurdum*) legati all'operato militare, come esplicita la pausa descrittiva dell'armatura dei soldati. Il testo, infatti, narra le gesta del re, iniziando con un dialogo tra il campione dell'esercito e Sargon, che incita il coraggio dei suoi guerrieri, per poi focalizzarsi sulla spedizione verso Uta-rapastim, con dettagli sulla preparazione, le armature dei guerrieri, e la descrizione di eventi prodigiosi come l'oscuramento del sole, con la finale conquista della terra di Simurrum: nel finale, secondo un motivo ormai topico, Sargon lancia una sfida simbolica ai re futuri affinché eguaglino la sua grandezza.

La narrazione si svolge alla corte di Sargon e si apre *in medias res*, suggerendo che facesse parte di un'opera più ampia non pervenutaci. Il *ductus* e l'ortografia delle tavolette – mano esperta dello scriba, segni arcaici o standard babilonesi, asimmetria e assenza di divisione in colonne – suggeriscono una redazione nella Babilonia meridionale.<sup>370</sup>

---

<sup>367</sup> Hecker 2001, Glassner 1986.

<sup>368</sup> Bachvarova 2016.

<sup>369</sup> Nougayrol 1951.

<sup>370</sup> Westenholz 1997, pp.78.

Il testo *Sargon in terre straniere* si concentra invece sull'ambiziosa campagna di Sargon contro Mardaman, una regione hurrita strategica: il dialogo tra Sargon e le sue truppe, le quali mostrano entusiasmo alla spedizione, è seguito da tentativi di dissuadere Sargon dalla perigliosa impresa; segue la descrizione del difficile viaggio: l'attraversamento di una foresta in oscurità, fino al sicuro ritorno a casa, celebrando la vittoria e l'abilità del re.

Seppur frammentario e difficile da definire nella sua interezza, la narrazione in terza persona introduce, accanto ai medesimi protagonisti della leggenda dell'eroe conquistatore, una dimensione divina: pur assumendo un ruolo di difficile determinazione, importante è la presenza di Ištar, dea prominente nelle tradizioni dei re accadici, qui nella sua forma di Irnina, personificazione della vittoria.<sup>371</sup> All'incipit, frammentario, (1'-6'), segue subito la narrazione delle imprese di Sargon, favorite dalla dea, a cui Sargon presta particolare devozione (7'-22'):

- 7') [...] *ʿxʿ DI-ni-im a-di U.D[A]R i-ka-ša-du ir-[ni-ta-šu-ma?]*  
 8') *[Ša-ru-ki-in ú-še]-pu im-ma-ti-im a-di Ir-ni-na i-ka-š[a-du x (x)]*  
 9') *[x x x Š]a-ru-ki-in ú-še-pu im-ma-ti-im mu-te-[ir? ...]*  
 10') *[ša iš]-ti-šu ši-in-ši-ri-it i-bi-ir zu-bi(-)im(-)mar-m[a x x (x)]*  
 11') *[x Ḫa]-ma-na-am uš-te-ti-iq uš-te-ti-iq um-ma-an-šu Ḫa-l<sup>m</sup>ma-na-am<sup>1</sup>*  
 12') *[qí-š]a-at e-ri-ni-im ik-šu-ud qa-su bi-ri ik-[ki?]-li-šu ḫa-ni-iš*  
 13') *iš-ku-un ka-ki-šu i-ta-qí ni-qí-šu il-bi-in ap-pa-(er.)-šu*  
 14') *te-li-iṣša-am i'š<sup>1</sup>-qú-ur e-lu-ti-im i-ta-qí ni-qí-šu il-bi-in*  
 15') *a-pa-šu-ma te-li-iṣša-am iṣ-qú-ra<sub>1</sub>am, me-gi-ir Ir-ni-na*  
 16') *qa-ra-du-ja ma-ta-am ša Ma-al-da-ma-an e-ge-ri mi-im-ma*  
 17') *ša ta-qa-bi-<a>-ni-im lu-pu-uš qa-ra-du-šu ap-lu-ni-šu al-pu*  
 18') *ra-bu-tu x x šu-ta-tu-ut ti-ti-ni-im-ma pa-su-tu šu-ta-tu-ut*  
 19') *[. . .] x x da-am la-ma ap-lu*  
 20') *[. . .]-am ba{er.}-al*  
 21') *[...-t]alutu*  
 22') *[. . .] du*

- 7') [...] Finché Ištar gli garantirà vittorie,  
 8') [Sargon farà risuonare la sua voce] nella terra. Finché Irnina otterrà vittorie per lui [...],  
 9') [... Sa]rgon farà risuonare la sua voce nella terra. Il [...].  
 10') [Quelli che sono co]n lui sono dodici; il passaggio dello Zubi (canale o montagna) vedrà (??) e [...].  
 11') Fece attraversare loro l'Amanus; fece attraversare le sue truppe attraverso l'Amanus.

<sup>371</sup> Jacobsen 1963, 476 n. 6.

- 12') Raggiunse la foresta di cedri. Nel suo frastuono (?), si inchinò, e  
 13') preparò le sue armi. Offrì un sacrificio, si inchinò,  
 14') parlò distintamente. Offrì i suoi sacrifici puri, si inchinò,  
 15') parlò distintamente. Egli parla, il favorito di Irnina:  
 16') 'Miei eroi, il paese di Mardaman voglio combattere. Qualsiasi cosa  
 17') mi direte, la farò.' I suoi eroi risposero, i grandi buoi,  
 18') che si erano scontrati (in battaglia) con i nomadi Didnu, gli sterminatori  
 (??),  
 19') che si erano scontrati (in battaglia) con ...

In questo testo epico, Sargon è definito *migir Irnina*, dea di massima importanza nella tradizione epica dei re accadici oltre che, come accennato nel primo capitolo, nelle iscrizioni. Irnina appare come compagna di Naram-Sîn in *Naram-Sîn e il Signore di Apišal*, e apparendo anche in dialoghi con il re accadico nipote di Sargon, esprimendo il suo desiderio di vittoria (*irnittišša*) nel testo *Erra e Naram-Sîn*; compare anche nell'inno scritto da Enheduanna, dal titolo in-in šà-gur<sub>4</sub>-ra, tradotto in accadico come *Irnina rabītam libbi*;<sup>372</sup> anche la foresta di cedri, meta della spedizione di Sargon, è associata a Irnina, come confermato nella tavoletta medio-babilonese dell'epica di Gilgameš (V, 6), dove viene descritta come *KUR-ú GIŠ.ERIN mūšab ilī parak Irnini* ("la montagna degli alberi di cedro, seggio degli dèi, trono di Irnina").<sup>373</sup>

Dal punto di vista filologico, le osservazioni sui frammenti assemblati e sulla loro pubblicazione da parte di van Dijk sottolineano la difficoltà nell'analisi del materiale.<sup>374</sup> Il testo presenta alcuni segni curiosi e molti omessi, una scrittura completamente sillabica e, in generale, un linguaggio poetico caratterizzato da preposizioni abbreviate, sintassi invertita e ripetizioni chiasmiche, dove la divisione in versi non corrisponde sempre alla divisione in linee del testo. Tutti questi aspetti suggeriscono una datazione paleo-babilonese, come il testo coevo *Sargon, eroe conquistatore*. Non appare quindi strano che il testo presenti una struttura di superficie identica in certi blocchi al testo *Sargon, eroe conquistatore* (in *Sargon, eroe conquistatore* le rr. 30-52; 57-64; 65-71 corrispondono, rispettivamente, alle sequenze parallele III 2'-11'; IV 9'-13'; III 13'-16' di *Sargon in terre straniere* – Foster, nella

<sup>372</sup> Sjöberg 1975.

<sup>373</sup> Landsberger 1968.

<sup>374</sup> van Dijk 1957.

sua antologia,<sup>375</sup> unisce i testi restituendo al lettore un brano unico e coerente).<sup>376</sup> Tuttavia, le due versioni differiscono profondamente a livello semantico; Haul dimostra anzi come queste siano versioni diverse, in gran parte indipendenti, di uno schema narrativo semplice, incentrato sulle campagne di Sargon in terre lontane, diffuso tramite leggende orali e presto ripreso e messo per iscritto in varie epoche, fino alla sua forma più celebre:<sup>377</sup> il testo *Sargon re della battaglia* (*Šar tamḫāri*), da sempre interpretato come “romanzo di avventure” o “leggenda popolare” – o, meglio, “eroica”, puntualizza Haul seguendo una terminologia folcloristica –<sup>378</sup> per il suo carattere “legendario”.<sup>379</sup>

Nella versione di El Amarna del *Re della battaglia*, la più completa a noi giunta, l’azione inizia quando Sargon esprime il desiderio di attaccare una città (probabilmente Kaneš, ma il testo è danneggiato). Siccome i suoi soldati esitano – una connotazione nuova rispetto ai soldati massimamente valorosi delle versioni paleobabilonesi –<sup>380</sup> a causa delle difficoltà del viaggio, Sargon decide di dirigersi verso Purušḫanda; i mercanti, massa attiva nella versione amarniana, incoraggiano Sargon nella sua spedizione.<sup>381</sup>

13) [(i-nu-mi-šu) KA<sub>x</sub>U-šu] e-ep-pu-ša i-qáb-bi iz-za-kà-ra LÚ.SUKKAL ša DUMU.MEŠ LÚ.DAM.GÀR

14) [DINGIR-kà <sup>d</sup>Za-ba<sub>4</sub>-b]a<sub>4</sub> a-lik u-ur-ḫi mu-še-te-<še>-ru KASKAL-na ha-ja-at ki-ib-ra-ti

15) [. . . be(?)]-[i-iš pa-ra-ak-ki ša ul-tù ši-it <sup>d</sup>UTU i-na ša-la-mi <sup>d</sup>UTU-ši

16) [. . . š]a DUMU.MEŠ LÚ.DAM.GÀR ŠÀ-šu-nu i-ra-a mar-ta bu-ul-lu-ul im-mé-ḫe-e

17) [i-na er]- šé?-ti mi-na i-na qé-re-eb URU.Ak-kà-dì ki-iš-ši li-il-qut

18) [LUGAL.G]I-en LUGAL ŠÚ šum-<šu> ni-iz-kùr u-ur-ri-da-nu ni-ma-aḫ-ḫa-ra ki-iš-šu-ti ú-ul qar-ra-da-nu

19) [u-ud]-da-a u-ur-ḫi LUGAL ú/lu-mi-id UR<sub>5</sub>-ta!(wr. #BI) ni-pa-lu LUGAL ša <<sa>> iz-za-za qáb-la-su li-pu-la LUGAL

20) [x-x-ú]z(?) -zu-zu GUŠKIN UR.SAG LUGAL.GI-en li-id-dì-nu su-ú-ru

<sup>375</sup> Foster 2005, pp.107-112.

<sup>376</sup> Westenholz 1997, p.59.

<sup>377</sup> Haul 2009, p.253.

<sup>378</sup> Haul 2009, p.280.

<sup>379</sup> Weidner 1922, p.76, 79; Albright 1923, p.16; Güterbock 1934, p.45; Hirsch 1963; Reiner 1978, p.179; Cooper 1983, p.15; Klengel 1998, p.17, 19.

<sup>380</sup> Haul 2009, p.285

<sup>381</sup> EA 395, rr.13-20.



KÙ.BABBAR

21) [ki KASKAL]-ni ni-il-la-ak in-ni-pu-ša da-aš-ša-ti i-na sa ni-hu-ma  
DINGIR-kà <sup>4</sup>Za-ba<sub>4</sub>-ba<sub>4</sub>

13) [In quel momento] apre [la bocca] e parla, il portavoce dei mercanti dichiara:

14) «[Per il tuo dio Zabab]a, che percorre le strade, che procede per la via, che esplora le regioni,

15) “[...per il signore dei troni, dal sorgere del sole al tramonto del sole,

16) “[. . .] i cuori dei mercanti vomitano, misto con la bile, rigettano

17) “[sulla terra](?). Cosa può prendere Kisi dal centro di Akkade?

18) “Abbiamo giurato (fedeltà) sul nome [Sar]gon, re dell'universo, quindi siamo andati

giù (e ora) siamo di fronte alla violenza e non siamo (particolarmente) eroici.

19) “Le necessità della strada, o Re, impongono ciò che noi pagheremo, o Re, ma chi resterà nella sua battaglia, il Re pagherà.

Re, ma il Re pagherà chi resterà in piedi nella sua battaglia.

20) “[Lascia che . . . ] il guerriero (o i guerrieri) di Sargon oro. Che i manzi diano (regalino?) argento.

21) “[Come] possiamo trattare i nostri [affari] mentre si compie il tradimento nel luogo dove riposa il vostro dio Zababa?”.

Il re chiede quindi indicazioni su come raggiungere questa terra sconosciuta.

Dopo una pausa nel testo, l'azione riprende alla corte di Nur-daggal, re di Purušhanda, il quale si vanta di essere al sicuro dall'invasione di Sargon, poiché il fiume che circonda il suo regno è inaccessibile. Sargon riesce però a superare tutti gli ostacoli: grazie all'aiuto divino, attraversa il fiume e supera la vegetazione intricata e le montagne, provocando la sorpresa del re, che ne riconosce quindi la superiorità e si sottomette prontamente. Sargon si trattiene a Purušhanda per oltre tre anni, godendo dell'ospitalità della corte, e la narrazione termina con il ritorno di Sargon ad Akkad: la versione di El Amarna, infatti, non descrive alcuna vera conquista o battaglia, come invece nella versione ittita, dove la trama del testo amarniano del *Re della battaglia* viene mantenuta nei suoi punti generali ma con alcune eccezioni, come vedremo.

In tutte queste storie, Sargon rimane il protagonista indiscusso, rappresentato come *primus inter pares* tra i suoi soldati,<sup>382</sup> comandante militare che cerca consiglio e assistenza dai suoi soldati prima di rischiare la vita propria e loro in percorsi sconosciuti verso la gloria, secondo una caratterizzazione tipica del regnante anche nei

---

<sup>382</sup> *Ibidem*.

presagi; ma, soprattutto, caratterizzato come un re pronto all'avventura e a compiere campagne in regioni remote e lontane.<sup>383</sup>

- 7) [. . . i]m-ma ud id ra a-ša-<ri>-id LUGAL.G[I-en KAxU-šu e-ep-pu-ša]  
8) [i-qáb-bi iz-za-kà-ra be(?)]-li-iš pa-ra-ak-ki KASKAL-na be-lí š[a te-er-ri-i]š a-la-kam  
9) [u-ur-ḥa-at šu-up-šu-qá-at a-l]a-ak-ta mar-ša-at KASKAL-an URU.Bur-sa-ha-an-da  
10) [ša te-er-ri-iš a-la-kam] KASKAL-an ša a-da-mu-mu-uš ši-ip-pí-ir  
<7 KASKAL.GÍD> ni-nu!

- 7) [. . .] . . . , il campione di Sar[gon apre la bocca]  
8) [parla, dicendo al signore dei troni, "Per quanto riguarda la strada, o mio signore, che[vuoi] percorrere—  
9) [è lunga un mese, è pericolosa; per quanto riguarda il viag]gio, è arduo. La strada per Purušanda  
10) [che desideri percorrere—] la strada di cui mi lamento è un compito di sette doppie miglia(?).

Questa avventurosità è quindi la qualità principale di Sargon nell'*epos* sargonico.<sup>384</sup>

L'identità dell'antagonista, invece, varia nei diversi testi, includendo figure come Utarapaštim e Nur-Dagan con le loro varianti, o rimanendo talvolta non specificata. In questo contesto, la reiterazione di specifici idiomi e termini contribuisce a formare un testo dalla sapiente struttura poetica, in cui a livello lessicale si riscontrano linee di motivi che insistono sull'essenza eroica della spedizione e dei suoi protagonisti: ad esempio, un elemento ricorrente e unificatore è l'epiteto di Sargon, *šar tamhāri*, che sottolinea il suo ruolo paradigmatico di campione di ogni battaglia e sfida.

Un tratto distintivo del testo è inoltre la caratterizzazione peculiare dei soldati, descritti con metafore animali come "tori possenti", "grandi buoi", e "manzi"<sup>385</sup>, che richiamano l'ideale di forza e valore eroico: i testi paleo-babilonesi, in particolare, enfatizzano nelle descrizioni e dialoghi – come evidente già nel passo citato precedentemente dell'*epica Sargon in terre straniere* (rr. 16'-19') – l'eroismo dei soldati.

---

<sup>383</sup> EA 359, rr.7-10.

<sup>384</sup> Liverani 1993, pp.41-67.

<sup>385</sup> Westenholz 1997, *King of Battle*; rispettivamente, 6:44; 7 17'; 9 B.

In generale, la gamma dei personaggi è notevole: troviamo figure quali il vizir (*sukkallu*) sovrintendente dei mercanti, i mercanti stessi, il campione dell'esercito, l'*ašarēdu*, i guerrieri e il re Nur-Dagan di Purušhanda, spesso raffigurato come l'antagonista di Sargon; tuttavia, l'impressione non è quella di un testo affollato di personaggi, anzi ognuno risponde a un suo scopo preciso e contestuale, spesso comparando in una struttura formata di opposizioni binarie sotto forma di dialoghi diretti tra il riluttante eroe-soldato e il re desideroso di intraprendere l'impresa o tra quest'ultimo e i mercanti. A livello narrativo, è possibile individuare un narratore onnisciente e nascosto, la cui mediazione risulta quindi minima e sottesa all'imperante struttura a dialogo.

Caratterizzati quindi da un simili motivi e stile narrativo, questi testi su Sargon – i testi *Eroe conquistatore*, *Sargon in terre straniere* di epoca paleo-babilonese e, probabilmente di epoca successiva, *Sargon il leone* e *Il re della battaglia*, di cui tratteremo più avanti – costituiscono le *res gestae*, l' "epos", del re accadico, presentando sotto vari aspetti le sue imprese eroiche e il suo valore militare.

Dall'altra parte, di eguale notorietà erano i testi costituenti l' "epos" del nipote di Sargon, già menzionati nel presente studio nel contesto delle campagne militari e innovazioni politiche del re Naram-Sîn e difatti legate in parte ad eventi storici testimoniati da iscrizioni a lui contemporanee: si tratta dei testi *La grande rivolta contro Naram-Sîn* (conosciuta anche come *Gula-AN e i 17 re contro Naram-Sîn*) e *Naram-Sîn e le orde nemiche*, più nota come *La leggenda cuteana*.

Nel corpus di Ḫattuša troviamo anche una tradizione ittita su Naram-Sîn, articolata attorno a queste due principali narrazioni relative ai suoi conflitti contro numerosi nemici. Il primo testo è una versione in lingua ittita (KBo 3.13), forse di età medio-ittita, della composizione paleo-babilonese della *Grande rivolta* e presenta alcune differenze significative rispetto all'originale paleo-babilonese, tra cui una minore estensione geografica dei luoghi di derivazione dei nemici: mentre il testo paleo-babilonese include nemici da regioni ad est della Mesopotamia, la versione ittita si concentra su aree più limitate, come la Mesopotamia settentrionale e la Siria. I nomi dei re nemici nella versione ittita, per lo più sconosciuti da altre fonti, sono riconoscibili solo per i luoghi d'origine, che il pubblico ittita doveva conoscere almeno

a grandi linee: questa riduzione geografica, incentrata ora sull'ambito anatolico, riflette una visione del mondo più circoscritta e locale, come già era successo per *La leggenda anatolica di Sargon*.

Il secondo testo, la *Leggenda cuteana*, è invece attestata a Ḫattuša in tavolette frammentarie sia in accadico (KBo 19.98) sia in lingua ittita, probabilmente sempre di età medio-ittita, e i cui contenuti sono stati ricostruiti anche grazie alla tradizione neo-assira: esso narra una battaglia cosmica contro nemici creati dagli dei, i Gutei, descritti come nemici bestiali che invadono la terra. Si noti, qui, Puruṣḫanda, località centrale nella tradizione epica sargonica, quale primo luogo saccheggiato dai nemici di Naram-Sîn.

Tema principale del testo è il fallimento iniziale di Naram-Sîn nel seguire i presagi, che conduce comunque battaglia nonostante gli avvertimenti negativi portando quasi alla distruzione del regno;<sup>386</sup> come già accennato, Naram-Sîn, salvato dall'intervento di Ištar, inciderà una stele per avvertire i futuri sovrani. Secondo Bachvarova, sostenitrice della presenza di una tradizione orale flessibile diffusa anche al di fuori delle cerchie scribali, il ruolo del re come interprete dei presagi, che sottolinea la funzione autocelebrativa di indovini e scribi, influenzò Omero, il quale rielaborò il motivo per l'*Iliade*. Per la studiosa, i collegamenti tra l'*Iliade* e le leggende sui re accadici sono molteplici: allo stesso modo l'invio divino del sogno a eroi, come nell'*Iliade* ad Agamennone, riprenderebbe un motivo già presente nella versione ittita del *Re della battaglia*, dove gli dei inviano sogni a Sargon e Nur-Dagan.<sup>387</sup> Bachvarova ritroverebbe successivamente nel contesto greco parallelismi all'incapacità in Naram-Sîn di interpretare correttamente i presagi, come per esempio nel libro XXII dell'*Iliade* XXII con Ettore.

Performata oralmente e diffusa a Ḫattuša in versioni medio-babilonesi dopo un'elaborazione strettamente connessa alla tradizione epica hurro-ittita, la *Leggenda cuteana* include dettagli tipicamente anatolici: al lamento di Naram-Sîn seguente alla perdita contro le orde nemiche, Ištar gli ordina di purificarsi impegnandosi in una

---

<sup>386</sup> Liverani 1985.

<sup>387</sup> Bachvarova 2016.

l'incubazione onirica,<sup>388</sup> quindi invocando (*mugai-*) gli dei nel sonno:<sup>389</sup>  
DINGIR.MEŠ=KA [*da*]riyanut nu DINGIR.MEŠ=KA *mugai*.<sup>390</sup>

In ogni caso, la versione ittita, che mostra questo elemento tipicamente anatolico, mostra come la trasposizione linguistica dall'accadico all'ittita non sia una mera traduzione filologica ma includa anche elementi sentiti come più coerenti al contesto di produzione.

In generale, tutti i testi ittiti su Naram-Sîn si concentrano su successi e difficoltà militari, con nemici che includono governatori anatolici come quelli di Ḫatti e Kaneš, considerati dagli Ittiti come rappresentanti locali; i temi sono enfatizzati dagli espedienti stilistici e retorici quali i frequenti chiasmi, parallelismi e ripetizioni, tipici dello stile dell'*epos* dei re di Akkad e che riflettono una chiara dipendenza dalla poesia epica accadica.<sup>391</sup>

### 3.1.2. La versione ittita di *Sargon re della battaglia*

Come accennato, il testo di *Sargon re della battaglia* ci è pervenuto anche da una parafrasi linguistica in ittita – ricostruita dagli studiosi moderni per mezzo di varie copie frammentarie ritrovate a Ḫattuša – ma è meglio conosciuto grazie alla versione accadica ritrovata nel 1913 a tell El Amarna.

Il testo *Sargon re della battaglia* ci giunge infatti in due versioni accademiche, per un totale di quattro manoscritti: la prima e più importante è quella amarniana, di età medio-babilonese, caratterizzata da un dialetto accadico occidentale siro-anatolico con influenze ittite, come dimostrano anche alcuni aspetti del cuneiforme egizio, che dipendeva fortemente dallo stile ittita più antico (precedente al 1400 a.C.):<sup>392</sup> probabilmente, venne copiata a Ḫattuša da un esemplare a noi perduto e inviata a El-Amarna come testo scolastico (EA 359 e frammenti incerti 375, 376).

---

<sup>388</sup> *Ibi*, p.192.

<sup>389</sup> Melchert 2010.

<sup>390</sup> CTH 311.2.A (KBo 3.16 iii 5–13).

<sup>391</sup> Haul 2009.

<sup>392</sup> Haul 2009, p. 256.

In generale, la ricostruzione della trama del testo amarniano è complicata dalla qualità mediocre del manoscritto, parzialmente frammentario. Inizialmente, Schroeder ipotizzò che si trattasse di una campagna di un re egizio,<sup>393</sup> ma studi successivi attribuirono il testo a Sargon, come stabilito poi da Weidner nel suo studio sulla composizione,<sup>394</sup> e dimostrato dal ritrovamento nel 1922 di un frammento in accadico da Aššur (VAT 10290 = KAV 138), databile all'età neo-assira e che rispecchia la recensione amarniana:<sup>395</sup> in particolar modo, riporta la dichiarazione di obbedienza di Nur-Dagan, re di Purušhanda, a Sargon. Il frammento, breve e lacunoso, conservato solo su un lato, ci permette tuttavia di identificare una corrispondenza, infatti, tra le rr.1-4 e 1-8 con, rispettivamente, 17b'-19a'; 20b'-22a' del testo amarniano, dove, secondo un motivo ormai tipico e già ritrovato nelle iscrizioni, si sottolinea la grandezza di Akkad e l'assenza di rivali per Sargon, alludendo alla vittoria di quest'ultimo sulla città anatolica.<sup>396</sup>

- 1) [li-ik]-la šú [ ]
- 2) [. . . t]e-pi-is-s[ú ]
- 3) [<sup>1</sup>ZALA]G-<sup>d</sup>Da-gan pa-a-šú [i-pu-uš]
- 4) [izzakara(?)] a-na LUGAL.GI.N[A ]
- 5) [. . . ?] a-i-tu ma-a-[tu ]
- 6) [. . . ?] a-a-ú MAN kis-sá-a-t[e ]
- 7) [g]i-ru-ka ul ib-ba-áš-ši [ ]
- 8) [. . . ?]x at-ta qa-mu l[i-ib-bi
- 9) [?] <sup>d</sup>UTU šá <sup>1</sup>ZALAG-<sup>d</sup>Da-gan[ ]
- 10) [LUGAL].GI.NA pa-a-šú i-pu-uš[

- 1) Possa [il fiume, l'inondazione] trattenerlo.
- 2) [... lui...]
- 3) Nur-Dagan aprì la bocca per parlare,
- 4) [dicendo] a Sargon,
- 5) [...]. Quale terra [può essere paragonata ad Akkade]?
- 6) [...]. Quale re della totalità [...].
- 7) Il tuo nemico non esiste...
- 8) ... tu sei il divoratore del cuore(?)...
- 9) Il sole(?) di Nur-Dagan...
- 10) Sargon aprì la bocca per parlare...

<sup>393</sup> Schroeder 1920.

<sup>394</sup> Weidner 1922.

<sup>395</sup> Westenholz 1997, p.

<sup>396</sup> VAT 10290, rr.1-8.

Il testo amarniano (EA 359) mostra strette concordanze con la versione da Aššur:<sup>397</sup>

- 17') ( . . . ) *li-ik-la-aš-šu<sup>1</sup> ki-ib-ru mi-lu-ú šadû (hur-sag) ga-ap-šu*  
18') *li-pu-šu a-pu qí-il-ta li-ša-pí-šu hu-bu-tá qal'-la ki-iš'-ša-ri*  
*<sup>m</sup>Nu-ur-Dag-gal pâ (KAxU)-šu ep-pu-ša*  
19') [*i*]-<sup>r</sup>*qíb`-bi a-na Šarru-kēn (lugal-gi-en) mi-in-de<sub>9</sub> be-lâ <ša>*  
*ú-ša-<sup>r</sup>du<sup>r</sup>-ka ú-še-bi-ru-ni-ik-ku šābē (erún<sup>meš</sup>)-ka ilū (dingir)-ka*  
20') [<sup>d</sup>*Za-ba<sub>4</sub>-b*]<sub>a<sub>4</sub></sub> <a>*-li-li e-bi-ra nāra (id) a-i-ú!-<sup>r</sup>tù*  
*mātāte (kur-kur<sup>meš</sup>)<sup>uru</sup>Ak-kà-dá i-ša-an-na-an*  
21') [*a-i-ú*] *šarru (lugal) ú-ša-an-na-an kà-ša ge<sub>5</sub>-ru-kà ú-ul i-ba-aš-ši*  
*na-ki-ir-šu-nu gerru (kaskal-ru)*  
22') [<sup>x x</sup>]<sup>x</sup>-*tu uḫ-tim-mu lib-bi na-ki-ru-ka up-tal-<la>-ḫu-ma*  
*uš-ḫa-ra-ra tù-te-er-šu-nu-ti*  
23') [*a-na*] *eqli (<sup>r</sup>a<sup>r</sup>-šà) ugāri (a-gàr) be-lu ša re-šu-ú eli (ugu)-šu*

- 17') "Lo trattengano le rive, le inondazioni, la possente montagna!  
18') Il canneto formerà per lui una foresta, produrrà per lui un fitto sottobosco e cespugli!"  
Nūr-daggal aprì la bocca e disse a Sargon:  
19') "Certamente, mio signore, è colui che ti ha fatto conoscere e ha portato qui le tue truppe, il tuo Dio,  
20') ["Zabab]a, il guerriero (?) della terra oltre il fiume!  
Quali paesi possono eguagliare Akkade?  
21') ["Quale] re può eguagliarti? Non c'è nessun avversario contro di te; il tuo nemico è il fuoco!  
22') [" . . . ] . . . sono paralizzati (?) nel (?) cuore.  
I tuoi nemici sono spaventati e terrorizzati! Li hai rimandati [ai] campi e ai prati,  
23') i signori che sono più disponibili di lui (?)".

La similarità tra le due versioni ha indotto Haul a ritenere improbabile l'ipotesi di una trasmissione orale dominante della presente leggenda e anzi porta a pensare ad una tradizione prevalentemente scritta.<sup>398</sup>

La seconda versione in accadico consiste in un frammento neo-assiro pervenutoci da Ninive (K. 13228) che riflette, invece, un'altra recensione, presentando consonanze con la storia ittita,<sup>399</sup> come mostra la presenza di mercanti. Se i personaggi sono infatti

<sup>397</sup> EA 359, Ro. 17'-23'.

<sup>398</sup> Haul 2009, p.295.

<sup>399</sup> Westenholz 1997, p.136.

i medesimi, il testo di Ninive presenta un elemento di novità: Sargon qui infatti ricerca attivamente l'approvazione divina, dirigendosi verso un tempio, dove la dea Ištar sembra comunicare con lui, probabilmente mediante un sogno,<sup>400</sup> motivo tipico dei testi ittiti:

- 1') [ . . . ]  
 2') [ . . . ] *x-ka liš-šá-a bi-lat-su šum-ma ul x* [ . . . ]  
 3') [ . . . ] *a-mat DUMU.MEŠ DAM.GÀR ina še-me-šu im-ra-aš li[b-ba-sú . . . ]*  
 4') [ . . . <sup>1</sup>LUGAL.G]I.NA *a-mat DUMU.MEŠ DAM.GÀR ina še-me-šu im-ra-aš [lib-ba-sú . . . ]*  
 5') [ . . . ] GIŠ.TUKUL.MEŠ URUDU.*qul-mi-i ši x* [ . . . ]  
 6') [ . . . ana] É.DINGIR *ina pu-ri-di-šú il-lik i-ru-[ub . . . ]*  
 7') [ . . . ana <sup>d</sup>Iš-tar šar-rat É-ul-maš [iqrub . . . ]  
 8') [ . . . ]x <sup>d</sup>Iš-tar šá x[ . . . ]  
 9') [ . . . <sup>d</sup>Is-tar šar]-rat É-ul-maš šá x [ . . . ]  
 10') [ . . . i-qa]b-bi-i(?) a-[na . . . ]  
 11') [ . . . ki]b-rat er-bet-[ti . . . ]  
 12') [ . . . ]x-a-tum x[ . . . ]  
 13') [ . . . ]x nu šá x[ . . . ]  
 14') [ . . . ]

- 2') ...se il tuo [...] dovesse sopportare le sue tasse, altrimenti...  
 3') ...quando udì le parole dei mercanti, il suo cuore ne fu addolorato...  
 4') ...quando Sargon udì le parole dei mercanti, il suo cuore ne fu addolorato...  
 5') ...mazze, asce da battaglia di rame...  
 6') ...verso il tempio, si mosse velocemente (letteralmente: sui suoi stessi piedi), entrò nel [santuario(?)]...  
 7') ...verso Ištar, Regina dell'Eulmaš, [si avvicinò...]  
 8') ...Ištar che...  
 9') ...Ištar, Regina dell'Eulmaš, che...  
 10') ...ella parla a [Sargon(?)]...  
 11') [...sovrano dei q]uattro angoli...  
 12') ...le parole...  
 13') ...

La versione ittita, invece, è attestata in sei frammenti, adattamenti liberi tra loro:<sup>401</sup> il testo principale (KBo 22.6), risalente al periodo medio-ittita e caratterizzato da evidenti influenze hurrite e assire, fu trovato nel Tempio 1 di Ḫattuša, mentre altri frammenti provengono dalla Casa sul Pendio e da località sconosciute. Il testo del *Re*

<sup>400</sup> Cooper 1985.

<sup>401</sup> Güterbock 1969.



della battaglia mostra, quindi, una notevole stratificazione di queste tradizioni sargoniche, appartenenti a strati culturali e cronologici differenti e adattate e reinterpretate nel corso dei secoli.<sup>402</sup>

In particolare, la versione ittita del *Re della Battaglia* si presenta come un adattamento del materiale leggendario su Sargon, con alcune differenze rispetto alla versione di Amarna: Güterbock la definisce una rivisitazione libera, anziché letterale, della tradizione accadica.<sup>403</sup> Innanzitutto, nella versione ittita la figura dei mercanti che invocano l'aiuto di Sargon è assente, a meno che non fossero citati nella lacuna superiore della tavoletta;<sup>404</sup> il passaggio finale della storia, come vedremo, differisce completamente dalla versione accadica; inoltre, già nell'incipit spicca il tema qui aggiunto dei sogni, uno dei quali avvia l'azione per Sargon, mentre un altro ingannevole viene inviato a Nur-Daggal.

Liverani identifica in questa differenziazione della versione ittita da quella amarniana il tema centrale del testo ittita: la presenza dell'opposizione tra gli avvisi divini e umani.<sup>405</sup> Il testo ittita, infatti, pone come punto di partenza un sogno inviato da Ištar a Sargon, che pone nella dea una fiducia qui insistita come in nessun'altra versione del testo accadico,<sup>406</sup> mentre Enlil inviava un sogno contrario a Nurdahhi, il sovrano di Purušhanda.

Si è discusso a lungo della veridicità storica di tale impresa, a partire dall'esatta posizione della città di Purušhanda, ancora incerta, e di cui ci mancano quindi conferme archeologiche. La città di Purušhanda (o Paršhunta, o Paršu-ḫanta) è stata identificata con Acemhöyük,<sup>407</sup> anche se recenti studi suggeriscono anche Karahöyük-Konia<sup>408</sup> come possibile localizzazione. Barjamovič propone una posizione più a ovest.<sup>409</sup>

---

<sup>402</sup> Güterbock 1938; Rieken 2001.

<sup>403</sup> Güterbock 1964, p.14.

<sup>404</sup> Francia 2022, p.418.

<sup>405</sup> Liverani 1997.

<sup>406</sup> Haul 2009, p.267.

<sup>407</sup> Garelli 1989; Hecker 2006; Özgüç 1966.

<sup>408</sup> Hawkins 1995.

<sup>409</sup> Barjamovič 2011.

Degna di nota è la decisione, nella narrazione ittita, di far attraversare a Sargon il fiume Tigri (noto come fiume *Aranzah*) usando una strada a oriente per raggiungere la città di Puruṣḥanda, situata molto più a ovest: questo atto potrebbe riflettere una tradizione che attribuisce a Sargon attività militari nelle regioni hurrite orientali.<sup>410</sup> Per questo punto, la leggenda ittita di Sargon potrebbe avere come modello l'epopea accadica antico-babilonese su *Sargon in terre straniere* (TIM 9, 48), che narra una spedizione di Sargon a Mardaman e menziona un uomo di Simurru, situato a est del Tigri (III 15).<sup>411</sup> Tuttavia, questi elementi risultano incongruenti con un'ambientazione nell'Anatolia occidentale, una regione dominata dalla cultura luvia, mai attestata in eventi di altre epopee hurro-accadiche rinvenute a Hattuša. Forse, questo attraversamento del Tigri a est richiama invece un'influenza paleo-assira, rimandando a una via che, partendo da Assur, prevedeva l'attraversamento di questo fiume.

Già Güterbock era molto critico del nocciolo storico di questa impresa, non menzionata nelle iscrizioni sargoniche, dove appunto non compaiono indizi né su una guerra contro Ḫaḫḫum né su una spedizione contro Nur-daggal, sebbene lo studioso sia plausibile o, almeno, verosimile una spedizione verso una Puruṣḥanda localizzata nella pianura a sud del grande lago salato.<sup>412</sup>

Liverani, come già osservato, sottolinea come Sargon, secondo le iscrizioni, non abbia mai oltrepassato Tuttul, nel medio Eufrate, e abbia avuto solo contatti indiretti e mediati con le terre più lontane a nord-ovest; fu invece Naram-Sîn a espandere il dominio verso ovest, e questa estensione fu vista come una forte novità nelle iscrizioni. Liverani utilizza la scarsa plausibilità di una spedizione di Sargon contro la città anatolica di Puruṣḥanda come primo esempio del suo approccio di critica testuale per contestare l'idea di un "nocciolo storico" alla base di un testo leggendario: l'assenza di prove archeologiche e la mancanza di un monumento celebrativo o di un riferimento esplicito da parte degli scribi paleo-babilonesi, insieme al fatto che tale impresa non è stata nemmeno menzionata dal suo successore Naram-Sîn, rendono improbabile tale spedizione.<sup>413</sup> Piuttosto, il testo sembra essere stato elaborato in un momento

---

<sup>410</sup> Torri 2009.

<sup>411</sup> *ibidem*.

<sup>412</sup> Güterbock 1964.

<sup>413</sup> Liverani 1993.

successivo, quando alla figura di Sargon, percepita come un modello da imitare, fu attribuita questa rilevante impresa, sebbene il racconto di questa impresa fu elaborato successivamente all'effettivo regno accadico.

Importante ruolo in queste storie ha il re di Puruṣḫanda (come identificato esplicitamente nella versione ittita: *Nurdaḫḫi* LUGAL KUR URU.*Puruṣḫanda*, KBo 22.6 i 21), nel ruolo di antagonista primario del testo epico. In particolare, il nome del regnante locale che opprimeva i mercanti di Puruṣḫanda in Anatolia centrale, ci offre indizi sulla considerazione di queste popolazioni, rappresentate in un ambiente di "alterità". Questo nome del re tirannico è stato oggetto di studi, in quanto appare nei testi secondo forme sempre diverse: UD-DAGAL, Nur-Dagan (nel testo assiro), Nur-daggal (nella versione accadica), e infine Nur-daḫḫi (in ittita).

Già Van de Mieroop, seguendo l'interpretazione del nome Nur-Daggal quale combinazione di *nūr* ("luce") e *dagal* ("ampio") – probabilmente da riferirsi all'esperienza di Sargon nella foresta oscura – interpretava il nome come un gioco onomastico collegato a Uta-rapaštim, avversario di Sargon nel testo paleo-babilonese *Sargon l'eroe conquistatore*, dove l'ideogramma per *nūr*, UD ("sole") viene accompagnato dall'aggettivo *rapaštum*, "ampio", formando un nome senza significato ma che richiama per forte assonanza il nome di Uta-napištim (lett. "colui che cerca la vita"), colui che nel *Gilgameš* era l'unico sopravvissuto al diluvio.<sup>414</sup> *La Mappa del mondo*, testo tardo-babilonese che esplora il concetto dei limiti del mondo conosciuto, palesa tale confusione onomastica citando Sargon a fianco di Nur-Daggal e Uta-rapaštim, nomi che nel testo di primo millennio verranno corretti rispettivamente in Nur-dagan – nome che Van de Mieroop interpreta come una correzione volontaria di *dagal* in *Dagan*, risultando in un nome parlante "luce del dio Dagan" – in cui viene identificato come re di Puruṣḫanda, e in Uta-napištim, che secondo la tradizione viveva ai confini del mondo. Questa elaborazione onomastica rifletterebbe quindi non un errore ma una modificazione intenzionale e simbolica: secondo Van de Mieroop, i nomi sono stati inventati di proposito simili ai nomi accadici, per sottolineare l'alterità culturale e geografica delle popolazioni incontrate da Sargon.<sup>415</sup> L'ambiente, ricco di

---

<sup>414</sup> Van de Mieroop 1999b; Haul 2009, p. 218-220.

<sup>415</sup> Van de Mieroop 1999b.

dettagli, enfatizza questa distanza attraverso descrizioni dei costumi militari, della fertilità delle terre e dell'oscura foresta, rafforzando il senso di meraviglia e estraneità del racconto.

Haul semplifica nel suo studio questo processo di trasmissione ed evoluzione onomastica: egli ipotizza che l'origine del nome sia da ricercare nella forma paleobabilonese Uta-rapaštim, successivamente scritta ortograficamente come UD-DAGAL intorno alla metà del secondo millennio, poi trasformato informalmente nel nome semitico Nur-Dagan; quest'ultimo nome ben si inserisce nel nuovo scenario del *Re della battaglia*, appearing più tardi nella versione neo-assira del testo, oltre che nella *Mappa del mondo*.

La forma Nur-dagan si evolve poi secondo due fili di tradizioni. Da un lato, nella variante hurrita, Nur-dagāl, forma che può essere quindi intesa come una derivazione diretta da UD-DAGAL o da Nur-dagan per il cambiamento di un suono hurrita,<sup>416</sup> e che poi diventerà Nur-daggal nella versione di El Amarna.

Dall'altro, nel testo ittita, troviamo Nur-daḥḥi, sempre quindi derivato dal Nur-Dagan di metà II millennio. Per il nome ittita, Archi aveva sostenuto invece che il nome del re *Nurdaḥḥi* possa essere spiegato come una formazione hurrita da *Nawar-taḥe*, "L'uomo di Nawar", attestata nel prisma di Tikunani. Questo suggerisce, similmente a quanto conclude Haul, che la versione accadica del nome, *Nur-Dagan* o *Nur-Dagal*, non sia un errore dello scriba ittita, ma una reinterpretazione mesopotamica di un nome hurrita,<sup>417</sup> ad ulteriore riprova della complessa redazione di tale testo epico.

In altre parole, secondo Haul, l'opera avrebbe preso in prestito da tradizioni orali o scritte precedenti, insieme ai motivi e temi del componimento, anche il nome di Uta-rapaštim, creando da questi materiali una storia nuova.<sup>418</sup>

---

<sup>416</sup> Haul 2009, p. 289.

<sup>417</sup> Archi 2000.

<sup>418</sup> Haul 2009, p. 290.

### 3.1.3. Il problema della datazione della versione ittita: la legittimazione dei regnanti ittiti

L'aspetto dell'identificazione di Puruṣḥanda si lega alla problematica della datazione del *Re della battaglia*, discussa con vari esiti.

La datazione precisa della versione ittita dello *Šar tamḥāri* rimane, infatti, incerta: il manoscritto si distingue per diverse peculiarità linguistiche, con tratti arcaici e altre caratteristiche introdotte erroneamente da uno scriba di epoca tarda; in generale, però, si tende a situare la versione originale del testo nell'epoca medio-ittita.

Van de Mieroop suggerisce che il racconto sia giunto in Anatolia tramite i mercanti paleo-assiri,<sup>419</sup> e che gli episodi narrati siano stati poi adattati dai cantori locali per il nuovo pubblico anatolico, come già dimostra il caso della menzione della “foresta dei cedri” nel contesto della leggenda di *Sargon il Leone*. Quest'interpretazione è rafforzata negli studi dall'idea che, siccome Sargon viene sollecitato da mercanti a intervenire contro Puruṣḥanda, si possa ipotizzare una relazione tra lo *Šar tamḥāri* e il contesto commerciale paleo-assiro, suggerendo che il commercio in Anatolia fosse stato già stabilito all'epoca di Sargon prima che esso venisse interrotto durante il regno di Naram-Sîn – ragione per cui una retrodatazione al regno di Sargon venne percepita forse come più plausibile nonostante fu il nipote a raggiungere l'Anatolia con le sue conquiste.

Per Liverani, la ragione eziologica del testo potrebbe dunque essere l'inizio, o meglio la ripresa, delle relazioni commerciali con l'Anatolia: il contesto storico di composizione del racconto ben si inserisce nel panorama del commercio assiro in Anatolia, un commercio pacifico ma supportato dal prestigio dell'Assiria, con difficoltà, legate principalmente al superamento dell'Eufrate e della catena del Tauro, che potevano essere risolte tramite accordi con i re locali. Il racconto potrebbe, quindi, riflettere la ripresa del traffico commerciale durante il regno di Samsi-Addu (livello Ib di Kaneš), dopo la sospensione sotto Naram-Sîn, quando le strade furono riaperte, seguendo un modello più simile a quello di Sargon, anche se la sua espansione diretta in Anatolia era stata limitata.<sup>420</sup> In tal caso, il racconto dell'iniziazione dei rapporti

---

<sup>419</sup> Van de Mieroop 2000, p.143.

<sup>420</sup> Liverani 1993, pp.52-63.

mercantili tra l'Assiria e l'Anatolia si porrebbe a perfetto episodio propagandistico ed eziologico in occasione della ripresa dei commerci sotto Samsi-Addu, che ben si poneva nel segno dell'ideologia sargonica. A tale proposito, presso Acem Höyük, sito possibilmente identificabile con l'antica Puruṣḫanda, sono stati trovati sigilli di Samsi-Addu, “embodiment of the model-hero Sargon”, a conferma dell'intensificarsi dei legami commerciali.<sup>421</sup>

In quest'ottica, Liverani interpreta il racconto come basato su un *mythical* – anziché *historical* – kernel, che riflette le tensioni politiche del periodo, con Sargon visto come un modello di legittimazione del potere, una figura mitica destinata a rafforzare l'identità e il prestigio dell'Assiria nella sua espansione e stabilizzazione commerciale.

Secondo Torri, invece, l'inserimento della caduta di Puruṣḫanda nella storia di Sargon potrebbe essere stato ispirato dalle imprese di Anitta,<sup>422</sup> il cui testo (KBo 3.22) narra della sua campagna contro Puruṣḫanda, durante la quale il sovrano locale si arrese offrendo doni, inclusi un trono e uno scettro di ferro, e fu portato a Neša.<sup>423</sup>

- 73) *ma-a-an* x x [ (la-aḫ-ḫa pa-a-un)]  
 74) *nuLÚ<sup>URU</sup>Pu-ru-uš-ḫa-a*[(n-da kat-ti-mi ḫé-en-ku-m)u-uš ú-da-aš]  
 75) *š-u-mu I<sup>GIŠŠÚ</sup>.A AN.BAR I<sup>GIŠ</sup>GIDRU.GAM AN.BAR* [(ḫé-en-gur ú-da-aš)]  
 76) *ma-a-an a-ap-pa-ma<sup>URU</sup>Ne-e-ša* [ú-wa-n(u-un)]  
 77) *nu LÚ<sup>URU</sup>Pu-ru-uš-ḫa-an-da kat-tim-mi* [(pé-e-ḫu-te-nu-un)]

Quando [...] andai a combattere [a Puruṣḫanda], l'uomo di Puruṣḫanda [mi portò] dei doni: mi portò un trono di ferro e uno scettro di ferro. Quando [tornai] a Neša, portai con me l'uomo di Puruṣḫanda

Un trono d'oro e una corona sono infatti citati anche nelle prime linee della versione ittita del *Re della battaglia*, probabilmente riferendosi a una trasmissione di simboli di regalità,<sup>424</sup> da Nurdaḫḫi a Sargon:<sup>425</sup>

- 3') *pi-ra-an a-še-eš-tén :ku-pa-hi*[(in-ši-)in (?)]  
 4') *LUGAL-iz-na-as<sup>˘</sup>-wa-ta KÙ.GI-aš<sup>GIŠŠÚ</sup>.A k[u-* (?)]  
 5') *nu-wa-ra-aš-ši kat-ta-an-ši-it pé-da* x]

<sup>421</sup> Van de Mieroop 1999.

<sup>422</sup> Torri 2009; Neu 1974.

<sup>423</sup> Carruba 2003, pp.50–52, 128–131 (KBO 3.22. ro.).

<sup>424</sup> Torri 2009, p.114.

<sup>425</sup> KUB 48.98 ro. IV.

- 6') EN<sup>MES</sup>-aš ku-iš KÙ.GI-aš-kán GIŠŠÚ.A H<sup>I.A.</sup>-aš [  
 7') e-ša-an-ta ne-et-ta kat-ta-an-ši-it x[

Ti siederai davanti a [lui], [la sua] corona [.....], il trono d'oro della regalità per te [.....], e lo porterai davanti a lui [.....]. I Signori che siedono sui troni dorati, [porteranno] queste cose a te <<davanti a lui!>>.

Allo stesso modo, Torri nota come l'espressione utilizzata dai guerrieri di Sargon che cercavano di distruggere la città – KBo 22.6 ro. IV: “Abbiamo conquistato (per noi stessi) le terre, ma non abbiamo fatto nulla ad essa” (*ut-ne-e-wa-an-na-a[š-za] tar-ḫu-u-en i-ya-u-e[n-m]a-wa-ra-at Ú-UL ku-it-ki*) – richiami il testo di Anitta: “(Il re di Kuššara) catturò il re di Neša, ma non causò alcun male agli abitanti di Neša” ([<sup>URU</sup>n]e-e-ša-aš LUGAL-un IŠ-BAT Û DUMU<sup>MES</sup> URU<sup>URU</sup>ne-e-š[a-aš] / [i-d]a-a-lu na-at-ta ku-e-da-ni-ik-ki ták-ki-iš-ta, KBo 3.22 vo. 7–8)”.

Le imprese della figura di Anitta, storica e notissima agli Ittiti, potrebbero aver ispirato la creazione di leggende nei decenni successivi al suo regno. A sostegno di una originale creazione della scuola scribale ittita, che rilesse imprese storiche di Anitta combinandovi modelli mesopotamici e hurriti, tradizioni orali su Sargon e fatti storici del predecessore della dinastia di Ḫattuša per legittimare il potere ittita, Torri riprende la leggenda della spedizione di Sargon a Purušḫanda,<sup>426</sup> menzionata in una lettera paleo-babilonese da Ur (UET 7, 73), edita da Gurney.<sup>427</sup> Si tratta di un esercizio scribale e in particolar modo di una lettera fittizia – come già la Cronaca Weidner<sup>428</sup> e la più celebre “lettera di Gilgameš”<sup>429</sup> – in cui “Sargon” fa seguire l’invocazione agli dei e il proposito della conquista della città (rr. 1-17) da una lunga e dettagliata lista di professioni necessarie per l’impresa (rr. 18s.):

- 1) [a-n]a Ìl-a-ba<sub>4</sub>-AN.DÙL-š<sub>u</sub>
- 9) qí-[bī]-ma
- 10) um-ma Šar-ru-ki-in be-el-ku-nu-ma
- 11) a-<nu>-[u]m-ma <sup>d</sup>Šamas qú-ra-dam
- 12) Ìl-a-aba<sub>4</sub> <sup>d</sup>Za-ba<sub>4</sub>-ba<sub>4</sub> U.DAR An-<nu-ni>-tum
- 13) a-na Pu-ru-uš-ḫa-an-d

<sup>426</sup> Torri 2009, p.115.

<sup>427</sup> Sjöberg 1996.

<sup>428</sup> Al-Rawi 1990.

<sup>429</sup> Gurney 1957; Kraus 1980.

- 14) *ša-ba-tim a-na-am ap-la-a-ma*
- 15) *un-ne-du-uk-ki*
- 16) *i-na a-ma-ri-ku-nu-ú*
- 17) DINGIR.X NIN.DINGIR(-)ŠU IŠIB SANGA

- 1) A Ilaba-andullašu
- 9) [...] così parla
- 10) Sargon, vostro signore:
- 11) “Ora, o Šamaš, l’eroe,
- 12) Ilaba, Zababa, Ištar, Annunītum,
- 13) a Purušhanda
- 14) per conquistare, dare una risposta positiva e
- 15) quando vedrete
- 16) la mia lettera,
- 17) la sacerdotessa *nin-dingir* del dio X, il sacerdote della purificazione, l’amministratore capo del tempio [...]

La città, nota Torri, è qui citata secondo la grafia ittita e tardo-mesopotamica, e non paleo-assira. Secondo la studiosa, gli Ittiti consideravano quindi Anitta e la sua dinastia come loro predecessori, e in ciò si spiega la redazione del testo del *Re della battaglia*: un testo originale che non si presenta quindi come un testo epico che racconta lo stabilimento assiro in Anatolia, come sostiene Van de Mieroop, né come la riproduzione di un poema assiro dell’età di Samsi-Addu come congettura Liverani, ma un racconto elaborato nelle scuole scribali ittite su modelli hurro-mesopotamici combinati con storie orali e fatti storici anatolici: le imprese del leggendario re Anitta.<sup>430</sup>

Anche Francia discute del passo di cui sopra, ma leggendovi invece un’alleanza, anziché uno scontro, di Anitta con il re di Purušhanda, che gli offre i doni come un omaggio simbolico (un trono e uno scettro di ferro), giustificato dal rango inferiore del re rispetto ad Anitta, di alleanza e non di sottomissione, in vista dello scontro con il re Šalatiwar, nemico di Purušhanda.<sup>431</sup> Nel testo non verrebbe quindi citata espressamente una campagna contro Purušhanda.<sup>432</sup>

Francia nota inoltre come, nel dialogo tra Sargon e Nur-Daggal della versione amarniana del *Re della battaglia*, (EA 359) quest’ultimo non siede alla destra di Sargon

---

<sup>430</sup> Torri 2009, p.116.

<sup>431</sup> Kryszat 2008.

<sup>432</sup> Francia 2022.



come alleato, ma davanti all'eroe (rr.14'-15), come subordinato, riconoscendo quindi la superiorità di Sargon, come dimostra il dialogo (rr.20-21): Sargon lascia la città dopo avervi passato più di tre anni (rr.27'-28').

8') [LUGAL-g]i-na-aš-ta<sup>URU</sup>Pu-ru-uš-ha-an-da a-aš-ši[-ya-at-ta-at]

9') [na-a]š MU.3.KAM 5-ya ITU-mi<sup>URU</sup>Pu-ru-uš-ḥa-an-ti e-[ša-at]

10') [LUGAL-]gi-na-aš EGIR-pa<sup>URU</sup>A-G[A-D]È i-ya-an-ne-eš ...

Sargon si rallegrò (stando) a Puruṣanda, e vi risiedette per tre anni e cinque mesi.  
[Sar]gon partì per Akkad.

Nel *Re della battaglia* si cita esplicitamente un riferimento a un attraversamento di un fiume, proprio come, vedremo, negli *Annali* di Ḫattušili I. Tuttavia, negli *Annali* (CTH 4) non si menziona una campagna di Ḫattušili contro Puruṣanda, sebbene la sua conquista sia situata in quel periodo nelle prime righe del testo di Telepinu (CTH 19); la città, come nel *Re della battaglia*, non venne distrutta immediatamente, come si legge in un frammento ittita (CTH 9 II 5-9) e in una narrazione della sconfitta del principe di Puruṣanda e della sua famiglia, inizialmente risparmiati ma successivamente puniti dopo una seconda ribellione (CTH 13).<sup>433</sup> Si noti anche che nel testo de *La leggenda anatolica di Sargon* da Kaneš non si fa menzione della città di Puruṣanda, ma viene citata Ḫaḫḫum, nella cui area, situata lungo l'antica via dei mercanti assiri verso Kaneš, i testi ittiti attestano che Sargon attraversò l'Eufrate.

Secondo Francia,<sup>434</sup> sarebbe stato Ḫattušili stesso a far redigere il testo dello *šar tamhāri*, come testo fondativo complementare al testo di Anitta (CTH 1) per legittimare le proprie origini e costruire la sua ideologia di regalità. In questi testi, Ḫattušili si baserebbe sulla celebrazione e rivendicazione dei suoi legami dinastici, richiamando sia la discendenza paterna dalla casata settentrionale di Zalpa e da Huzziya, sia la discendenza matrilineare da Labarna, suo zio: Ḫattušili era infatti figlio del fratello di Tawananna, moglie del predecessore Labarna.<sup>435</sup> Ḫattušili era infatti originario di Kuššara (CTH 414) – residenza reale finché Ḫattušili non spostò la capitale ad Ḫattuša – come esplicita l'utilizzo dell'appellativo “uomo di Kuššar”

<sup>433</sup> Torri 2009.

<sup>434</sup> Francia 2022.

<sup>435</sup> Simon 2020.

(CTH 10.1): probabilmente il racconto delle imprese di Anitta, redatte sotto il suo regno a scopo celebrativo, furono composte con lo scopo di ricollegarsi agli illustri antenati della madre.<sup>436</sup>

Tuttavia, nel testo sulle imprese di Anitta, redatte sotto Ḫattušili, sono ricordati due eventi in apparente contrasto con l'ideologia ḫattušiliana: la sua cattura e deportazione a Neša di Huzziya, suo diretto antenato, e la distruzione di Ḫattuša, diventata capitale con Ḫattušili. Francia suggerisce che la redazione della versione ittita del *Re della battaglia* sarebbe quindi l'occasione per Ḫattušili di operare una “vendetta trasversale”. Ḫattušili stesso, infatti, non compì campagne contro Purušḫanda; la distruzione della città di Purušḫanda verrà anzi attribuita ad Ḫantili, e riportata nella narrazione delle sue imprese (CTH 13); e anche l'*Editto di Telipinu* ci parla di questa distruzione, attribuendola invece al predecessore di Ḫattušili, Labarna;<sup>437</sup> insomma le fonti non associano questa distruzione allo stesso Ḫattušili.

La versione ittita del *Re della Battaglia* mostra in KBo 22.6 IV 8'-10' lo stesso episodio della versione accadica, ma con una variante interessante. La versione accadica non presenta una distruzione della città, forse giustificata dall'immediata sottomissione di Nur-daggal.<sup>438</sup> Ḫattušili, quindi, operando un'aggiunta posteriore al finale della versione ittita *Šar tamḫāri* elaborata durante la redazione del testo a Ḫattuša (14-28 = KBo 22.6 IV 8'-10'), offre un ulteriore sostegno alla propria ideologia regale narrando esplicitamente la distruzione della città: dopo una ribellione dei soldati scontenti, Sargon viene incitato da questi ultimi a umiliare il re e distruggere città, abbattendone le mura e raffigurando l'atto di sottomissione del re sulla porta urbana (KBo 22.6 IV 23'-25'). Come nota Francia,<sup>439</sup> questo passo descrive ciò che potrebbe essere un rilievo (*ēššari-*, “rappresentazione”) raffigurante la sorte dei vinti – i possessivi enclitici *-šmet* e *-šit* (r. 24'-25') potrebbero riferirsi al re Nurdaḫi, alla popolazione e alle truppe di Purušḫanda, oppure ai due re, Sargon e Nurdaḫi, con la loro schiera – a Purušḫanda: sullo sfondo di una città in macerie con mura e porta abbattute, un ariete da guerra utilizzato per la distruzione (r. 21'-22'), e il re Nurdaḫi che rende omaggio al vincitore, circondato da truppe e civili.

---

<sup>436</sup> Francia 2022, p.421.

<sup>437</sup> Goedegebuure 2006.

<sup>438</sup> Güterbock 1964.

<sup>439</sup> Francia 2021, p.69

23') [(URU Pu)]*rušḫandaš* BÀD-*eššar* KÁ.GAL *ḫanti pīppandu*  
 24') [*ēšš*]ari=*šmet iya n=e* KÁ.GAL-*aš ašešḫut* <sup>m</sup>*Nurdaḫḫi=ma=ta*  
 25') [*ēš*]šari=*šit peran še[r]* artaru n=e=*tta* GAL-in *ḫardu*

Abbattano separatamente (facciano a pezzi) le mura (e) la porta di Puruḫanda!  
 Fa' una loro rappresentazione e mettili sulla <nuova> porta! Nurdaḫi, in quella  
 che è la sua raffigurazione, stia eretto davanti a te e ti porga (lett. tenga davanti  
 a te) una coppa!<sup>440</sup>

La rappresentazione del re accadico vittorioso e del re rivale umiliato e sconfitto si ritrova anche in altre narrazioni, note a Ḫattuša, della letteratura *narû* e in particolare della saga sargonica: nei testi, purtroppo frammentari, *Sargon l'eroe conquistatore* (II 38-39), e in *Sargon nei paesi stranieri* (III 6') si fa difatti riferimento a statue. La presenza di questo tema nella versione ittita di testi accadici è particolarmente significativa, siccome l'iconografia figurata ittita non ci riporta mai il re guerriero nell'atto di soggiogare i nemici sconfitti, comunissima invece nell'ambito vicino-orientale: Francia nota infatti come generalmente nei testi ittiti i riferimenti al re che soggioga i nemici siano rapidi e ben lontani da espliciti atti di violenza – nel *Testo di Anitta* si menzionano la sconfitta di re e truppe nemiche, la cattura di re, e l'assoggettamento di città con la forza (*nakkit*), senza specificarne le modalità; similmente, negli *Annali* di Ḫattušili I, si parla in modo sommario dello sbaragliamento delle truppe di Ulma, Ḫaššu e Aleppo; nelle *Gesta di Šuppiluliuma I* o negli *Annali di Muršili II* compaiono solo accenni a uccisioni di massa. Anche per i civili, i testi descrivono città conquistate, saccheggiate, distrutte o incendiate, ma senza esplicitare atti di violenza diretta.<sup>441</sup> Dunque, l'aggiunta esplicita della descrizione dell'assoggettamento della città di Puruḫanda, laddove non presente nella versione amarniana doveva essere particolarmente simbolico.

Torri ipotizza che questa storia rifletta l'interesse ittita per la leggenda di Sargon, poiché all'inizio del regno ittita Puruḫanda era stata una colonia mercantile anatolica,<sup>442</sup> una volta potente e temuto avversario di Anitta, primo re ittita a lasciare

<sup>440</sup> Traduzione di Francia 2021.

<sup>441</sup> Francia 2021.

<sup>442</sup> Garelli 1989.

una documentazione delle proprie imprese,<sup>443</sup> mentre successivamente appare con un ruolo minore e culturale, citata in testi di festività e luogo di culto del dio della tempesta (CTH 381). Secondo Van de Mieroop, l'interesse degli Ittiti per questa narrazione risulta plausibile solo se consideriamo si credessero eredi culturali dei discendenti di Sargon, identificandosi con gli Akkadi.<sup>444</sup>

### **3.1.4 Il canale di influenza scritta**

La questione della diffusione della scrittura cuneiforme in Anatolia non può essere considerata isolatamente, poiché si intreccia con il cambiamento più ampio nella cultura delle idee che una simile innovazione comporta. Questo contesto ci permette di dare maggiore concretezza alle ipotesi riguardo alla diffusione in Anatolia dei motivi legati ai re accadici, e sulle possibili rotte che queste idee mobili potrebbero aver attraversato.

Come già menzionato, la scrittura cuneiforme inizia ad essere diffusa in Anatolia attraverso le colonie commerciali paleoassire. Analizzando le diverse tipologie di testi ritrovate nel sito di Kültepe, e in particolare due esemplari di lettere scambiate tra il palazzo locale e altri centri indigeni anatolico, abbiamo potuto identificare inoltre una capacità dei centri locali di utilizzare la scrittura cuneiforme in un contesto inter-anatolico, quindi al di là della rete commerciale assira (le lettere di Anum-Hirbi al re Waršama, e dal re Wiusti al re di Haršamna KBo 71.81); tuttavia, la scrittura cuneiforme scomparso con il crollo del sistema commerciale paleo-assiro.

Si possono addurre due ragioni a questa scomparsa: in primo luogo, la particolare conformazione del territorio anatolico, caratterizzato da condizioni ambientali climatiche che determinavano spazi limitati per l'agricoltura, non richiedevano un salto organizzativo complesso tale da necessitare la scrittura per l'amministrazione e la vita quotidiana, mostrando anzi un sistema socio-economico frammentario e quindi molto differente da quello mesopotamico.<sup>445</sup> Oppure, come suggerisce Waal, nei centri anatolici doveva essere già in uso un tipo di scrittura locale geroglifica, su supporti

---

<sup>443</sup> Torri 2009.

<sup>444</sup> Van de Mieroop 2000.

<sup>445</sup> van den Hout 2020.

scrittori deperibili quali tavolette lignee cerate quindi a noi non giunte; abbiamo forse indizi di questa pratica come tre iscrizioni su vasi di argilla dei primi secoli del II millennio a.C., segni su impronte di sigillo della fine del III millennio a.C., e riferimenti nei testi Ittiti successivi a scribi su tavolette lignee che utilizzavano stili appuntiti diversi da quelli per le tavolette d'argilla trovati negli scavi.<sup>446</sup> Probabilmente queste testimonianze ci indicano gli albori di una scrittura geroglifica che poi si evolve fino a forme più complete e complesse di epoca ittita, ma non è ancora chiaro se per le epoche precedenti i valori dei segni siano già parte di un vero e proprio sistema di scrittura identificabile, in quanto dalla fine dei commerci paleoassiri all'inizio dello stato ittita passa circa un secolo di scarsa documentazione; Kloekhorst e Waal datano alcune tavolette degli archivi Ittiti all'età paleo-assira, provenienti da Kaneš.<sup>447</sup> Tuttavia, è chiaro che queste ipotesi ci documentano un complesso sistema anatolico, multiculturale e multilinguistico.

Le prime testimonianze cuneiformi dopo questo periodo di assenza documentaria, riportano, invece, un cuneiforme di variante siriana.

La documentazione diventa infatti chiara, e così la sequenza dei sovrani dall'antico regno ittita in poi, solo da Ḫattušili I, nel cui regno gli Ittiti riadottano la scrittura cuneiforme. Probabile occasione furono le sue campagne in Siria: da qui, e in particolare grazie agli scribi siriani che tornavano con l'esercito ittita nella capitale per redigere i testi a Ḫattuša, Ḫattušili adottò una scrittura cuneiforme, più efficace per l'evoluzione rapida dell'amministrazione interna.<sup>448</sup>

Secondo van den Hout, che formalizza un'idea già abbozzata da Popko nel suo studio sulla tavoletta di Zukraši,<sup>449</sup> nei primi secoli della tradizione scritta ittita i documenti sarebbero stati redatti esclusivamente in accadico, utilizzando una scrittura non ancora tipicamente ittita;<sup>450</sup> sarebbe solo a partire dal regno di Telipinu, sovrano riformatore sia dal punto di vista politico che culturale, che si assisterebbe all'introduzione di una

---

<sup>446</sup> Waal 2012.

<sup>447</sup> Kloekhorst, Waal 2019.

<sup>448</sup> de Martino 2020.

<sup>449</sup> Popko 2005, 74.

<sup>450</sup> Van den Hout 2020; Labat 1932.

scrittura propriamente ittita, caratterizzata da un cosiddetto *ductus* antico e medio-ittita, e, soprattutto, all'inizio della redazione di testi in lingua ittita. Questo segna l'avvio della fase linguistica "antico-ittita", che risalirebbe, dunque, a partire dal regno di Telipinu, protraendosi almeno fino alla metà del XV secolo a.C. Le prove avanzate per sostenere l'idea che inizialmente la scrittura fosse esclusivamente in accadico includono documenti di donazione, che nella fase più antica risultano interamente redatti in accadico, fino al periodo di Telipinu; l'iscrizione su un'ascia in bronzo del re Ammuna, redatta in sumerico e accadico; il testo accadico dell'assedio di Ušu, alleato dello stato di Aleppo, narrativamente riferito all'epoca di Hattušili I che condusse campagne in quell'area ma caratterizzato da una scrittura diversa da quella tipicamente ittita, in cui si raccontano aneddoticamente insuccessi dei comandanti militari ittiti; la lettera di Labarna a Tunip-Tešup, nome hurrita – nel diminutivo Tuniya – re del paese di Tigonani, stato lontano da ricercare nell'estrema area della Turchia orientale, a cui si rivolge il re ittita in termini di vassallo. La lettera è particolarmente interessante perché testimonia i conflitti con gli stati hurriti dell'epoca e in particolare l'organizzazione di un assedio "a tenaglia" – gli eserciti si organizzano in modo da circondare la città giungendo da due parti differenti - di un'altra importante città dell'area siriana, Hahhu, come sappiamo anche dal confronto con gli stessi *Annali* di Hattušili.

Tuttavia, come è stato osservato, l'ipotesi di van den Hout appare problematica: infatti abbiamo una ricca produzione di testi storiografici e cronachistici ittiti sugli eventi dei re più antichi e predecessori di Telipinu, che, sebbene tardi, non spiegano l'assenza di versione accadiche. Si ritiene infatti che l'origine della scrittura cuneiforme canonica ittita sia da individuare nella tradizione scribale della Siria settentrionale, in particolare della città di Alalah, con l'importazione di tavolette e scribi – parlanti un dialetto semitico nord-occidentale e formati principalmente nella scrittura accadica, all'epoca lingua franca a livello amministrativo – in Anatolia, nell'occasione delle campagne militari di Hattušili I nel nord della Siria.

È verosimile che questi scribi, non conoscendo l'ittita, abbiano inizialmente redatto documenti in accadico, sviluppando poi dalla generazione successiva – probabilmente già sotto Mursili I – una scuola scribale locale con personale di lingua ittita, a cui venne adattato il sistema di scrittura cuneiforme. Tale ipotesi permetterebbe di retrodatare

l'inizio della scrittura in lingua e stile antico-ittita, ponendo nuovi interrogativi sulla cronologia esatta di questa fase iniziale.

### **3.2 Cenni di tradizione orale: il rituale *šarrena***

Le leggende sargoniche, chiaramente conosciute anche al di fuori delle cerchie scribali, servirono quindi da modello per i primi re ittiti nelle loro campagne oltre i confini anatolici. Sebbene flebilmente percepibile, emerge anche una tradizione hurrita, probabilmente originaria della Siria settentrionale. La teoria dell'oralità offre una spiegazione convincente per le similarità riscontrate in tradizioni geograficamente e temporalmente distanti: a Hattusa, una relazione tra testi scritti e tradizioni orali risulta particolarmente evidente grazie a numerose testimonianze che rivelano una ricca tradizione orale, inclusi i canti hurro-ittiti e il rituale *šarrena*. Questi testi rituali, privi di noti paralleli mesopotamici, non fanno riferimento al potere militare dei re sargonici, ma piuttosto attribuiscono loro un valore apotropaico,<sup>451</sup> funzione già riflessa nella tradizione anatolica paleo-assira di Sargon, come si è ricordato nel secondo capitolo del presente studio.

Il rituale di età medio-ittita noto come *šarrena* (KUB 27.38 = CTH 775) richiama la figura di Sargon e dei suoi discendenti e si presenta come un'importante testimonianza della tradizione orale legata agli eroi sargonidi.<sup>452</sup> Bachvarova considera questo rituale come prova dell'incorporazione delle gesta di Sargon e di suo nipote Naram-Sîn nelle tradizioni dei canti hurro-ittiti, svelando un contesto originario di queste narrazioni mitiche, successivamente fissate per iscritto.

il rituale alluderebbe tanto alla leggenda sargonide quanto ai canti hurro-ittiti, utilizzando i re precedenti per legittimare la regalità del sovrano contemporaneo, con l'intento di collocare il re ittita all'interno del più ampio quadro storico-mitico del Vicino Oriente antico. La dinamica di legittimazione, riferendosi a re da tutto il mondo vicino-orientale, è simile a quella delle leggende sull'*epos* di Sargon, che evocando luoghi agli estremi del mondo, seguono la stessa logica descritta negli *Annali* di

---

<sup>451</sup> Van de Mieroop 2000.

<sup>452</sup> de Martino 1993; Wilhelm 2003.

Ḫattušili I, ossia la prospettiva di un potere che si irradia dalla periferia (l'Anatolia) verso il "centro" (la Mesopotamia), anziché il contrario.<sup>453</sup>

Il rituale è descritto in lingua ittita, ma i canti sono riportati in ḫurrita, dove l'esecutore crea delle bambole di lana rossa, bianca e blu – figure di sostituzione simboliche di statue e statuette usate nel culto degli antenati, siano essi reali o mitici – mentre invoca i nomi di diversi re deificati.

Tra questi re deificati, vengono menzionati, nella prima colonna, Atalšen, mitico sovrano di Urkeš e Nawar/Nagar, il primo re ḫurrita di cui ci sia giunta un'iscrizione, insieme al dio-mare, oppositore del dio-tempesta nel ciclo di Kumarbi. La narrativa evolve poi, come indica il cambiamento verbale, in un tempo passato, con l'inclusione dei compagni di Teššub, le montagne Namni e Hazzi, strettamente legate al *Canto della regalità* e al *Canto del mare*, che trattano la legittimazione del potere tramite la storia della sconfitta delle forze del caos per mano del dio della Tempesta.

Nella seconda colonna ci troviamo davanti a una serie di divinità, tra cui Šarruma, Ninatu, Takidu, Hebat e Kušuh (il dio-luna, che "parla con saggezza").

La terza colonna vede presentata la dea Allanzu – importata da Ḫattušili I durante il suo trasferimento di Teššub di Aleppo a Ḫattuša – per poi rivolgersi nuovamente agli dei tramite la ripresa del tema della saggezza: questi erano definiti "saggi" per aver giurato su un patto, forse in qualità di giudici. In questo contesto troviamo la menzione di Naram-Sîn, qui sovrano divinizzato, sempre associato alla saggezza. Si noti il contrasto di questa visione di Naram-Sîn quale figura saggia con la tradizione scribale di Nippur, che dipinge il re come il responsabile della caduta di Akkad, presentandolo come l'antitesi negativa di Sargon e addirittura considerandolo come suo figlio per facilitare l'immediata opposizione tra i due ne *La caduta di Akkad*.

Il paragrafo successivo introduce, tramite l'associazione al tema della saggezza tipico della colonna, Sargon; con lui si interrompe la colonna.

La quarta colonna continua con l'esortazione ai partecipanti di visionare una serie di re, alcuni dei quali riconoscibili come figure storiche. In questo contesto, la regalità nel mondo ittita viene legittimata tramite l'incorporazione nella rete di fratellanza dei Grandi Re immortalati nelle leggende sargoniche: troviamo Audaluma, signore

---

<sup>453</sup> Bachvarova 2016, p.169; 176.



dell'Elam, Immašku, signore di Lullu, e Kiklipatalli, signore di Tukriš. Segue una probabile menzione di un sacerdote specializzato nei lutti rituali. Van de Mieroop nota come si citino qui sovrani rilevanti nella tradizione ittita più tarda riguardante i re sargonici: troviamo i re di Elam e Lullu, citati in riferimento alle conquiste di Sargon menzionate nel testo paleo-assiro, implicando che il testo, conservato a Hattusa, debba essere collocato in tale contesto; il re di Tukriš, toponimo che ritroviamo nella *Geografia di Sargon* come territorio conquistato da Sargon, potrebbe corrispondere al Turukku, nemico di Naram-Sin in *Gula-AN e i 17 re* o al Turki citato in KBo 3.13.<sup>454</sup> La sezione successiva menziona invece personaggi dei canti narrativi hurro-ittiti, come Hedammu e Argento, divinità della generazione precedente a quella di Tešub, con le quali i re morti sono in competizione, suggerendo una fusione tra il piano mitico e quello politico: Bachvarova nota la sottigliezza del compositore che posiziona i re morti sullo stesso piano mitico degli dei della generazione precedente, “morti” in quanto esclusi dalla vita sulla terra come gli dei contemporanei.

Un paragrafo a sé hanno Manišusu e Šarkališarri, “colui che diede la terra a un altro”, a cui viene dato quindi un ruolo determinante nella caduta del regno di Akkad, il cui declino è descritto come un evento consequenziale al loro regno: Bachvarova nota come, stranamente, la tradizione si riveli qui più accurata rispetto a quella scritta tradizionale, che associava direttamente a Naram-Sîn il ruolo di fautore del crollo dell'impero accadico.

Infine, nel paragrafo conclusivo, si fa riferimento ai signori di Illaya e di Ḫatti, e al dio sole hurrita Šimige; qui la narrazione viene interrotta.

Come dimostrato sopra, le fonti mostrano come il riferimento a Sargon di Akkad di Ḫattušili non era volto a un tentativo di collegarsi direttamente alla dinastia sargonide, ma piuttosto di includersi sapientemente nel panorama delle grandi potenze vicino-orientali: a dimostrazione di ciò, vediamo il re di Ḫatti incluso nel grande gruppo di personaggi umani e divini.<sup>455</sup>

---

<sup>454</sup> Van de Mieroop 2000.

<sup>455</sup> Bachvarova p. 197

La storia redazionale del rituale, che include elementi della lista reale antico akkadica – secondo Kammenhuber e de Martino, integrata come parte della tradizione anatolica<sup>456</sup> –, rituali hurriti con figure di sostituzione e un rito con Tešub e Šarruma, si mostra fisiologicamente complessa, collegando tutti questi elementi in un'unica tradizione rituale. Il *Ciclo di Kumarbi*, gli antenati reali divinizzati (<sup>d</sup>šarrena), e i re di paesi lontani, insieme al “signore di Hatti”, sono parte di una tradizione che il rituale šarrena collega alla corte locale degli Ittiti e al più vasto mondo umano. Bachvarova nota come questo rito, volto ad affermare il sostegno dei re e degli eroi defunti al re in carica, offra uno scorcio delle complesse tradizioni vicino-orientali che narrano la storia del mondo fin dalle sue origini, altrimenti accessibile solo attraverso frammenti come le liste reali mesopotamiche, le leggende su Sargon e Naram-Sin, e le narrazioni hurro-ittite di Hattusa, come emerge dal rituale šarrena.<sup>457</sup> Questo rito dimostra che i concetti e le strutture presenti in questi testi disparati potevano essere unificati in un unico quadro coerente.

L'intera composizione vede la compresenza di personaggi storici, mitici e divini, fondendo il piano naturale con quello politico. Si evoca un ampio orizzonte storico-mitico, con personaggi e temi epici, familiari al pubblico, tratti dal ciclo di Kumarbi interconnessi con personaggi della storia umana che ebbero altrettanto a che fare con la missione di civilizzazione degli estremi del mondo: in questo modo, la corte ittita palesa l'intento di inserirsi pienamente, tramite il riferimento a miti cosmogonici e genealogici, “in the wide sweep of history from the beginning of the world and to its farthest corners” al fine di giustificare l'ordine presente e legittimare così il proprio potere.<sup>458</sup> Bachvarova nota come gli Ittiti fossero particolarmente interessati a partecipare nella vasta tradizione orale esistente nel secondo millennio a.C. in cui le diverse leggende si influenzavano a vicenda, come per le connessioni e i paralleli tra la leggenda sargonica, la storia di Gilgameš e il *Canto della Liberazione*, costruendo una storia mitica antica tematicamente coerente:<sup>459</sup> in questo contesto, la fama dei re

---

<sup>456</sup> de Martino 2003, Kammenhuber 1974.

<sup>457</sup> Bachvarova 2016, p.182-187.

<sup>458</sup> Bachvarova 2016, p. 185.

<sup>459</sup> Bachvarova 2016.

sargonidi è diventata uno degli aspetti della *koinè* culturale orale e scritta che unificò la Mesopotamia.

Infine, Sargon compare anche in frammenti della tradizione hurrita che presentano caratteristiche tipiche del genere dei canti hurrito-ittiti. Nel frammento di CTH 775.D.2 = KUB 31.3, Sargon, “signore di Akkad”, è menzionato insieme alla dea Šawuška di Ninive, a un bambino e a un uomo di nome Ašnuri.<sup>460</sup> Il cosiddetto mito di Gurparanzah (CTH 362) narra di un regnante di Ailunuwa che marcia verso Akkad, probabilmente Sargon, con 60 re e 70 eroi, evocando le coalizioni nemiche di Naram-Sin.<sup>461</sup> Qui, invece di un conflitto, il protagonista sfida un uomo di nome Impakru in una competizione di arco preceduta da un banchetto – tipici motivi anatolici, poi passati al mondo greco, si pensi all’*Odissea* – segnalando un’interazione non antagonista ma ritualizzata. Bachvarova nota l’importanza di questi frammenti a testimonianza di come Sargon, personaggio storico, appaia quindi nella tradizione narrativa hurrita accanto a Gilgameš, entrando a tutti gli effetti in una tradizione mitologica composta di storie incentrate sulle conquiste e sulle esplorazioni: sebbene le leggende accadiche su Sargon non fossero solitamente composte nel dialetto innico-epico dell’*Epica di Gilgameš*, Sargon, di cui si raccontavano quindi storie sempre ruotanti attorno alle sue prove di coraggio e viaggi in terre sconosciute anche a livello orale oltre che nei testi scritti a noi arrivati, poteva comunque apparire nelle narrazioni hurrite, che celebravano eroi come Gilgameš e raccontavano della distruzione di Ebla.

Bachvarova, nel suo saggio *From Hittite to Homer*, dedica un capitolo alle diverse modalità di trasmissione delle leggende sargoniche, sostenendo come le performance orali costituissero il mezzo più probabile per la diffusione di queste narrazioni integrate nella tradizione orale hurrita, secondo una linea di studi avviata nella seconda metà del Novecento.<sup>462</sup> In particolare, la studiosa immagina un contesto di bardi itineranti dell’età del Bronzo, i quali vantano conoscenze privilegiate di storie antiche, adattandole a diversi contesti geografici: questa idea di diffusione orale

---

<sup>460</sup> Bachvarova 2016 p.174.

<sup>461</sup> Van de Mieroop 2000; Gilan 2010 p.57.

<sup>462</sup> Lassøe 1953.

giustificherebbe, secondo Bachvarova, la presenza di temi e motivi condivisi tra tradizioni antiche mitologiche di diversi contesti.

### 3.3 Sargon come modello di legittimazione per Ḫattušili I e i re ittiti

La fama dei re di Akkad e in particolar modo di Sargon di Akkad quale paradigma di regnante eroico si riflette esplicitamente nel testo noto come *Annali* di Ḫattušili I (CTH 4), prova della fama di Sargon nell'epoca del regno antico-ittita, il cui fondatore ne inserisce il nome nel programma regale. Secondo Bachvarova, gli Ittiti erano consapevoli delle implicazioni del richiamo della tradizione storiografica sui re di Akkad e di come essa potesse essere utilizzata e modellata per conferire maggiore prestigio e legittimità al proprio potere, cercando di rafforzare la posizione del sovrano all'interno di una tradizione storica più ampia e prestigiosa.<sup>463</sup> Figura ormai leggendaria, divenne per gli Ittiti un modello archetipico di regalità, il primo grande sovrano che incarnava l'ideale di potere assoluto e successo militare, e che forniva l'occasione al re ittita di inserirsi e confrontarsi con l'affermata e imperante tradizione storica del mondo mesopotamico.

Le fonti che ci riportano la storia biografica di Ḫattušili ci dipingono un personaggio fortemente orientato verso un'ideologia espansionistica ed imperialistica. Infatti, l'altopiano centro-anatolico prima frammentato cadde sotto l'egemonia di Ḫattušili, originario di Kuššara – che forse rimase la residenza reale per i primi re dello stato ittita, fino a quando Ḫattušili non spostò la capitale a Ḫattuša, già distrutta e maledetta da Anitta durante le sue espansioni – subendo sotto il suo regno un impulso definitivo nel processo di unificazione, come documentato in maniera chiara nei suoi *Annali*. Ḫattušili, probabilmente all'inizio del suo regno controlla già la zona da Zalpa alla Cilicia; al consolidamento dell'Anatolia centrale seguono campagne di chiaro scopo espansionistico a ovest, verso Arzawa, a sud-est verso il Tauro e principati orientali, e soprattutto in Siria, dove era egemone la potenza di Yamḥad, le cui città Aleppo e

---

<sup>463</sup> Bachvarova 2016, pp.166-198.

Alalakh erano centri fiorenti e internazionali che avevano contatto con uno scenario politico culturale mesopotamico in senso lato.

A sud nell'alta Mesopotamia interviene nella regione hurrita, zona dal XVI secolo occupata dallo stato di Mittani, ma l'impresa di conquista viene completata dal nipote e figlio adottivo Mursili I, come rivela il cosiddetto *Testamento di Ḫattušili*, in realtà un editto di successione al trono che testimonia la difficile successione di quest'ultimo a causa dei figli rivelatisi indegni del trono. Questi scese in Siria sconfiggendo Yamḥad ed espugnando Aleppo, distruggendola così come fece con Ebla, episodio che ebbe una grande risonanza all'epoca, come dimostra la redazione del *Canto della liberazione*, scoperto nel 1986 ad Ḫattuša e a noi giunto da copie di XV secolo. Si noti che già le iscrizioni attribuivano alla dinastia sargonica, e soprattutto alle imprese di Sargon di Akkad, il collasso della città di Ebla – in realtà, le fonti archeologiche non ci rendono possibile confermare quale re sargonico sia stato l'effettivo responsabile del crollo; certo è che la tradizione ha conferito un ruolo spesso esagerato alla dinastia sargonica quale fautrice del crollo,<sup>464</sup> e anzi oggi l'ipotesi più accreditata è che fu poi Mari a sconfiggere Ebla. Sicuramente, gli Amorrei furono fautori della distruzione della Ebla del proto-siriano tardo (fine del terzo millennio). In ogni caso, le iscrizioni sargoniche riportano l'impresa della conquista e distruzione di Ebla (vd. primo capitolo per riferimenti), accompagnata dall'affermazione del raggiungimento della leggendaria foresta dei cedri. Le leggende sargoniche, insieme ad una possibile versione siro-anatolica della storia di Gilgameš che menziona Ebla, potrebbero aver interagito con la tradizione narrativa che ha prodotto, nell'età antico-ittita, il *Canto della Liberazione*. Se si segue questa ipotesi, si può congetturare come il re ittita che distrusse nuovamente Ebla intorno al 1600 a.C. fosse sicuramente consapevole del significato mitico e storico di questa impresa; tuttavia, l'associazione del *Canto della Liberazione* con la distruzione di Ebla ad opera di Mursili I, come sostiene Matthiae,<sup>465</sup> è incerta, e anzi si può pensare ad un'origine nord-siriana, forse proprio nella città di Ikinkalliš, della composizione che poi giunse in ambiente ittita forse tramite la mediazione di Kizzuwatna, come sostiene Wilhelm.

---

<sup>464</sup> Michalowski 1985.

<sup>465</sup> Matthiae 2006.

Successivamente, Mursili scese a sud lungo l’Eufrate fino ad arrivare a Babilonia. La conquista della città fu un’impresa dal significato dimostrativo più che politico, come dimostra il fatto che non vi mantenne un controllo; mantenne invece il potere sulle terre siriane conquistate mediante l’intronizzazione di dinastie locali fedeli, finché dopo poco dopo il controllo fu perso a favore della potenza crescente di Mittani, egemone fino al XIV secolo.

Gli *Annali* in particolare costituiscono un esempio paradigmatico dell’azione espansionistica del grande re Ḫattušili. Redatto secondo uno schema annalistico (introdotto con la formula “nell’anno successivo...”), il testo ci fornisce una narrazione concisa delle campagne militari del sovrano ittita, delineando i successi ottenuti in Anatolia e Siria settentrionale nella sua espansione verso sud – culminante nella conquista finale di Ḫaḫḫa (Ḫaḫḫum nella versione accadica), situata sulle rive dell’Eufrate, a sud delle montagne del Tauro – in un periodo di cinque anni (nella versione ittita) o sei anni (in quella accadica), con un resoconto dei beni portati nella capitale come bottino di guerra. Lo stile asciutto e sintetico, ricco di espressioni formulari e caratterizzato da un registro descrittivo che non permette di soffermarsi sugli antefatti, ma anzi lascia all’interpretazione tra le righe le ragioni delle ambizioni del sovrano e la sua ideologia espansionistica, si limita a esaltare il sovrano vittorioso nella parte finale del testo, che acquista un “maggior respiro narrativo e letterario”.<sup>466</sup> Sebbene rappresenti una delle fonti principali per la comprensione delle campagne militari di Ḫattušili, gli *Annali* ci offrono una visione parziale e sintetica delle campagne del sovrano: non offrono una vera e propria storiografia,<sup>467</sup> ma piuttosto un resoconto la cui affidabilità storica è limitata dalla ristrettezza del tempo della narrazione, configurandosi come una versione semplificata degli eventi principali dei soli primi anni di regno e, come rivela un confronto incrociato con altri testi attribuiti al suo regno, dalla sua natura celebrativa. Il testo non seguirebbe infatti una struttura cronologica, ma a *climax*, riportando un crescendo di avvenimenti pregnanti del regno. In effetti, le campagne siriane di Ḫattušili sono meglio documentate in altri testi contemporanei come la narrazione dell’assedio di Uršu (CTH 7)<sup>468</sup>, le *res gestae* di

---

<sup>466</sup> Devecchi 2005, p.14.

<sup>467</sup> Klinger 2008.

<sup>468</sup> Beckman 1995; Gilan 2015.

Ḫattušili ovvero il resoconto della guerra contro Haššu e Zukraši di Aleppo (CTH 14-15)<sup>469</sup>, la Cronaca di Palazzo (CTH 8-9), la tavoletta KBo III (CTH 5) e la lettera inviata a Tunip-Teššup di Tikunani<sup>470</sup>, il cosiddetto “Testo dei cannibali” (CTH 17.1), e il prologo storico del trattato tra Muwatalli II e Talmi-Šarruma di Aleppo (CTH 75). Tali fonti ci forniscono dettagli cruciali sui conflitti con le città siriane Aleppo, Alalah, Uršu e Hahhu, che suscitano l’interesse per la loro posizione geografica che le rendeva centri commerciali di importanza strategica. Città come Uršu, che commerciava metallo – lo stagno, necessario alla produzione di armi, una volta diffuso in Anatolia dai commerci paleo-assiri – proveniente dall’Elam, sono rappresentative della rete commerciale che legava l’Anatolia, la Siria e la Mesopotamia, e che Ḫattušili mirava a controllare per rafforzare la sua aggressiva espansione militare.

Il prestigio che derivava dalle conquiste al di fuori dei confini anatolici si inseriva in un progetto di superamento delle precedenti dinastie ittite, con Ḫattušili che, già unificatore dell’Anatolia, cercava di consolidare la sua posizione nel panorama internazionale, attraverso la conquista di territori siriani, civiltà vicino-orientale particolarmente nota per la sua tradizione scribale, artistica e commerciale.

Gli *Annali* (CTH 4) ci sono pervenuti in due versioni, accadica e ittita, entrambe rinvenute a Ḫattuša, nell’edificio K a Büyükkale nel 1958, rispettivamente su una tavoletta a colonna singola (KBo 10.1 = 1 74/p+201/p) e in più esemplari di cui il meglio conservato è una tavoletta a due colonne (KBo 10.2 = 202/p). Pubblicate da Otten,<sup>471</sup> furono poi commentate da Cornelius<sup>472</sup> e importanti osservazioni ulteriori emersero dal confronto tra le due versioni ad opera di Goetze e poi Güterbock;<sup>473</sup> seguono numerose edizioni e studi, di cui fondamentale per il testo ittita rimane l’edizione di de Martino che ricostruisce l’originale sulla base delle diverse copie frammentarie;<sup>474</sup> Devecchi ci fornisce invece un’edizione della versione accadica.<sup>475</sup> La disputa sulla questione di quale, tra le due versioni, sia l’originale e quale la

---

<sup>469</sup> de Martino 2003, pp.91-125.

<sup>470</sup> Salvini 1994.

<sup>471</sup> Otten 1958.

<sup>472</sup> Cornelius 1959.

<sup>473</sup> Goetze 1962, Güterbock 1964.

<sup>474</sup> de Martino 2003.

<sup>475</sup> Devecchi 2005.

traduzione, è stata approfondita da numerosi studiosi, tra cui Melchert<sup>476</sup>, il quale ha evidenziato la complessa natura redazionale del testo accadico, redatto probabilmente in più momenti successivi. Le due versioni, entrambe copie tarde risalenti al XIII secolo a.C., differiscono in alcuni punti, e l'analisi paleografica e linguistica suggerisce che sia la versione accadica che quella ittita rappresentino la traduzione e la trasmissione di un testo, il quale ha subito nel corso del tempo diverse rielaborazioni, accumulando strati linguistici e rimaneggiamenti: i vari elementi ci consentono di individuare solo un termine *post quem*, l'Antico Regno ittita.<sup>477</sup>

Devecchi sottolinea come le considerazioni storico-linguistiche suggeriscano che l'ispirazione per la redazione degli *Annali* possa derivare dalla tradizione letteraria mesopotamica.<sup>478</sup> La struttura della narrazione, suddivisa per anni, seppur originale nell'essere riunita in un testo unico e per questo considerata il primo esempio noto di composizione annalistica,<sup>479</sup> richiama il sistema di datazione mesopotamico basato sui nomi di anni,<sup>480</sup> che seleziona eventi significativi di natura militare-politica e religiosa, con lo scopo implicito di celebrare e legittimare il sovrano, utilizzando uno stile sintetico e una terminologia comune.<sup>481</sup>

In generale l'opera, composta probabilmente durante l'Antico Regno, presenta un caratteristico sperimentalismo che rende difficile attribuirle a una precisa categoria testuale: la composizione riflette lo stile degli albori della letteratura ittita, quando la tradizione non era ancora sistematizzata in generi prestabiliti. Il colofone del testo ittita, pur essendo probabilmente di età imperiale, è significativo nell'identificare il testo come una raccolta di "gesta, imprese" (*pešnatar*, letteralmente "virilità"), indicando che, pur presentando una struttura e caratteri formali differenti dalle future composizioni annalistiche ittite, già presenta elementi condivisi con queste composizioni quali la copertura di un ampio arco cronologico e la focalizzazione sulla trattazione delle imprese militari del sovrano.<sup>482</sup>

---

<sup>476</sup> Melchert 1978.

<sup>477</sup> Devecchi 2005, p.28.

<sup>478</sup> *Ibi.*

<sup>479</sup> del Monte 1993.

<sup>480</sup> Horsnell 2003.

<sup>481</sup> Charpin, Ziegler 2003.

<sup>482</sup> de Martino 2003, p. 10.



Vari studiosi hanno messo in evidenza molteplici tematiche peculiari del testo. Innanzitutto, Cancik e Hoffner notano come, coerentemente all’elaborazione di un genere agli albori della creazione dell’ideologia regale ittita, la fraseologia della protezione divina si presenta meno stereotipata rispetto agli annali ittiti successivi;<sup>483</sup> a ciò si lega una visibilmente minore presenza dell’intervento divino rispetto all’annalistica successiva. Il re ittita si trova accompagnato dalla figura del dio che precede e guida il sovrano in battaglia (Ro. 14), e di cui Devecchi sottolinea una possibile origine mesopotamica,<sup>484</sup> riscontrabile in testi come *Naram-Sîn e il signore di Apišal* e nell’iscrizione di fondazione di Yahdun-Lim.<sup>485</sup> Sono presenti anche immagini inconsuete, come il Sole che “prende la mano” del sovrano (Ro. 13-14 e 30) e il gesto del Sole che posa un nuovo nato sul grembo del padre (Ro. 13), simbolo di riconoscimento di appartenenza alla famiglia,<sup>486</sup> e di cui l’unica attestazione accadica si trova nei testi paleo-assiri del *karum* di Kaneš.<sup>487</sup>

Steiner nota la ripresa del titolo regale LUGAL GAL (“Gran Re”) e dell’epiteto *narām ND* (“amato di ND”); il primo era attestato fin dall’Antico Regno ittita e aveva origine siriana, usato anche per re come Samsi-Addu, a cui era attribuito come onorificenza nelle lettere di Mari, mentre il secondo era sempre documentato per Samsi-Addu<sup>488</sup>, oltre che per Yašmah-Addu<sup>489</sup> e Zimri-Lim (*narām dEnli*<sup>490</sup> e *narām dDagan*<sup>491</sup>) oltre che attestato anche per altri re siriani.<sup>492</sup> Questa tradizione mostra l’importanza del concetto di sovrano “caro alla divinità”, già presente nel testo di Anitta con diversa formulazione.

I motivi ricorrenti del testo ci testimoniano una auto-rappresentazione di Ḫattušili composita e complessa. Da una parte, Ḫattušili I si presenta infatti come sovrano liberatore degli oppressi, proclamando un *andurārum* a favore degli schiavi di

---

<sup>483</sup> Cancik 1970; Hoffner 1980.

<sup>484</sup> Devecchi 2005; del Monte 1986.

<sup>485</sup> RIME 4, E4.6.8.2, r.33

<sup>486</sup> Dardano 1997.

<sup>487</sup> Michel 2001.

<sup>488</sup> RIMA 1, 0.39.10, r.2

<sup>489</sup> RIME 4.6.11.2002

<sup>490</sup> RIME 4.6.12.4-5, pp. 626-627

<sup>491</sup> RIME 4.6.12.6

<sup>492</sup> RIME 4.33.8.1; 4.34.2.1; 4.33.2.1; 4.33.4.1, 4.33.4.2; 4.33.5.1, 4.33.5.2001, 4.33.6.1, E4.33.6.2001, 4.33.7.1, p. 794, RIME 4, 4.35.1.1, RIME 4.23.7.1.

Ḫaḫḫum, atto insolito nei testi ittiti ma che trova origine nella tradizione siro-mesopotamica, dove è ben attestato per la cancellazione dei debiti o, più raramente, la liberazione degli schiavi.<sup>493</sup> Pratica spesso adottata nel contesto dell'ascesa al trono, quindi nei primi anni di regno come per Ḫattušili, secondo Devecchi testimonia la conoscenza di quest'ultimo della tradizione mesopotamica. L'atto, sebbene non attestato storicamente, si ritrova infatti nella narrazione della ribellione contro Naram-Sîn e sarà riscontrabile anche in testi successivi riguardanti Sargon, come la *Cronaca dei primi re*.

Diverrà poi tema centrale nel *Canto della liberazione* composizione letteraria bilingue ḫurrita-ittita – e infatti chiamata “canto” da SĪR<sub>3</sub>, sumerogramma che indicava poemi eseguiti per mezzo del canto, di origine ḫurrita – edita da Neu e tradotta in italiano da de Martino,<sup>494</sup> rinvenuta a Ḫattuša in una versione su più tavolette di epoca medio-ittita e probabilmente composta in Siria, rappresentante una narrazione eziologica sulla distruzione di Ebla, operata da Ḫattušili I o più probabilmente Muršili I. Secondo la leggenda, la distruzione avvenne a causa del rifiuto della città di liberare (da cui l'etichetta SĪR<sub>3</sub> *para tarnumaš*, letteralmente “canto della liberazione”) gli schiavi di Ikinkališ, città vinta da Ḫattušili secondo gli *Annali*, come richiesto dal dio della Tempesta Teššup. L'azione punitiva conseguente alla disobbedienza della popolazione è simbolo dell'ira del dio, che abbandona quindi il suo ruolo tutelare della città di Ebla e si rifugia negli inferi, lasciando la città – come si suppone, essendo il testo non conservato nella sua interezza – nel caos: il tema poi omerico del tragico destino di una città distrutta si lega al motivo, tipico vicino-orientale, dell'abbandono del dio che scompare causando siccità dei terreni e quindi portando infine a povertà e morte. Questo si avvicina al genere attestatissimo delle “lamentazioni”, genere antichissimo del lamento per la rovina di città, abbandonate e salvate da figure divine: precursore era il testo protodinastico sulla città di Keš, salvata poi dal dio Ninurta, figlio di Enlil. Inoltre, si noti come il legame di Ḫattušili I con la propria città è esplicito nel testo ittita, in cui troviamo l'espressione “la mia città” (A I 44-45), dove la specificazione del riferimento alla città di Ḫattuša con il pronome personale comunicando quindi un irrimediabilmente maggior senso di appartenenza; Steiner cita qui l'influenza accadica

---

<sup>493</sup> Charpin 1990.

<sup>494</sup> Neu 1996, Trad. de Martino 2000.

nella leggenda su *La nascita di Sargon* (URU-ia A-kà-[de], r.32) e un parallelismo con il testo di Anitta relativo a Neša.<sup>495</sup> La versione ittita tramanda per Ḫattušili la titolatura LUGAL GAL LUGAL KUR URUḪatti LÙ URUKuššar (A I 1-2), ma vari autori ritengono che potrebbe essere una modifica tarda, necessaria per adattare la titolatura di Ḫattušili a quella dei sovrani di età imperiale.

Dall'altro lato, la rappresentazione del sovrano come figura eroica e vittoriosa è corroborata da elementi come il motivo del primato sugli altri re e dell'umiliazione del re nemico sconfitto (A III 42): il nemico sconfitto viene aggiogato al carro del vincitore. Steiner riconduce questo motivo alla stele della vittoria su Lugalzaggesi di Uruk;<sup>496</sup> Devecchi osserva che, in ambito ittita, questa immagine si ritrova come punizione nella *Cronaca di Palazzo* (CTH 489) e nelle *Leggi* (CTH 90), dove è impiegato il verbo *turiya-* ("aggiogare"), lo stesso presente nella versione ittita degli *Annali* (A III 42).

Il testo, sebbene impedisca una visione complessa dei fatti storici, lascia quindi emergere una certa visione ideologica della regalità, enfatizzando la figura del sovrano con elementi che delineano un'ideologia diversa da quella più tarda, dove la regalità è meno legata alla protezione divina e più orientata al valore militare e alle virtù del sovrano.

I rimandi alla tradizione dei testi sui re accadici mostrano come, in assenza di una tradizione consolidata, la neonata scuola scribale attingesse consapevolmente ai temi mesopotamici, collocando il regno ittita in un panorama di confronto con le altre potenze. Tra i generi elaborati particolarmente influenzate da tali leggende troviamo l'editto reale (CTH 6) e le composizioni epico-legendarie (CTH 3, 7, 17.1, 14-15); generi che saranno poi abbandonati con la fine dell'Antico Regno, mentre la letteratura annalistica, sviluppatasi in questo periodo, diventerà una caratteristica distintiva della cultura ittita. Ḫattušili I, fondatore del regno ittita, si confronta necessariamente e consapevolmente con le tradizioni mesopotamiche, ma con una rielaborazione locale che porterà alla definizione di un'originale cultura letteraria: con lui si sviluppano

---

<sup>495</sup> Steiner 1999.

<sup>496</sup> RIME 2.1.1.229-34.

nuovi generi letterari consoni all'innovativa e specifica ideologia regale nata per legittimare il potere del sovrano ittita.

Il testo degli *Annali*, quindi, sebbene impedisca una visione complessiva dei fatti storici, lascia emergere una certa visione ideologica, permettendoci una ricostruzione del concetto di regalità sotto Ḫattušili I. Ci riporta, in particolare, la figura del sovrano per molti versi vicino al modello del re Sargon: paradigma equilibrato di saggezza, coraggio e forza al contempo, secondo Devecchi gli *Annali* di Ḫattušili esprimono un'ideologia eroica vicina a quella sargonica – massimamente orientata al valore militare e alle virtù del sovrano – e invece diversa da quella che si svilupperà più tardi nei testi storiografici ittiti, che la studiosa ravvisa sempre più dipendente dal favore e dalla protezione degli dei.<sup>497</sup> In ogni caso, è chiaro come gli *Annali* riflettano elementi che si riverbereranno nella successiva evoluzione delle narrazioni annalistiche ittite.

In questo contesto di elaborazione iniziale della celebrazione del sovrano, Sargon rappresenta il perfetto paradigma di regalità eroica e basata sul potere militare, un modello da emulare e superare. Due temi in particolare si legano alla tradizione dei re di Akkad: il motivo del primato e la metafora del leone.

### 3.3.1 Il motivo del primato: l'attraversamento dell'Eufrate

Steiner identifica l'immagine del primato tra i re attraverso il motivo dell'espressione "Nessuno prima di me...", che rappresenta al meglio la figura del re-eroe: secondo Devecchi comparso esplicitamente per la prima volta nelle iscrizioni di Naram-Sîn (RIME 2.1.4.25, r.22-29), il motivo del primato è già ravvisabile nelle iscrizioni di Sargon e potrebbe essere giunto a Ḫattušili attraverso le iscrizioni dei re di Mari Yahdun-Lim<sup>498</sup> e Zimri-Lim<sup>499</sup>. Güterbock analizza il motivo nella sezione conclusiva della versione accadica degli *Annali* di Hattušili I, dove si trova sotto forma di sentenza negativa,<sup>500</sup> in cui Sargon non avrebbe distrutto né incendiato la città di Ḫaḫḫa:

Vo. 17) ù a-n[a-k]u ʿaʿ-*na* DUTU URU PÚ-*na* ú-še-li 2 ALAM NA<sup>A</sup> AŠ.NU<sup>11</sup>. GAL

<sup>497</sup> Hoffner 1980.

<sup>498</sup> RIME 4.6.8.2, rr.36-47, RIME 4, E4.6.8.\*, rr.39-43.

<sup>499</sup> RIME 4.6.2.3, 5-8.

<sup>500</sup> H iii 33-36 = A ro. 21-22

- 18) *a-n[a* <sup>D</sup>UTU <sup>URU</sup>PÚ-*na ú-še-li* <sup>ID</sup>*pu-ra-at-ta ma-am-ma ú-ul i-bi-ir-šu*  
 19) [LUGAL GA]L *ta-ba-ar-na i-na* GÌR-*šu i-tab-bi-ir-šu* ù ÉRIN<sup>MES</sup>-*šu EGIR-š*  
*u*  
 20) [*i-n*]a GÌR<sup>MES</sup>-*šu-nu i-tá-ab-ru* LUGAL-*ki-ni-šu i-bi-ir-šu* ÉRIN<sup>MES</sup> *ša* <sup>URU</sup>*ha-*  
*aḫ-ḫi*  
 21) [*i-tá*]-*ba-ak* <sup>URU</sup>*ha-aḫ-ḫi mî-im-ma ú-ul i-ʿpu-uš*<sup>1</sup> *i-ša-tam ú-ul it-ta-dì*  
 22) [*qú*]-*ut-ra a-na* <sup>D</sup>10 *ú-li-ka-al-li* LUGAL 'GAL' *ta-ba-ar-na* LUGAL <sup>URU</sup>*ha-a*  
*š-ši*  
 23) LUGAL <sup>URU</sup>*ha-aḫ-ḫi* ((<sup>URU</sup>*ha-aḫ-*  
*ḫi*)) *ki-i ú-ḫal-li-iq-qí i-ša-tam it-ta-dì* ù *qú-ut-ra*  
 24) *a-na* <sup>D</sup>UTU *ša-me-e* ù <sup>D</sup>10 *ú-ka-al-li-im* ù LUGAL *ša* <sup>URU</sup>*ha-ʿaḫ-ḫi*<sup>1</sup>  
 25) *a-na* <sup>GIŠ</sup>MAR.GÍD.DA *aš-ša-am-mi-id*

... Due statue di alabastro

dedicai alla dea Sole di Arinna. Nessuno aveva attraversato l'Eufrate.

Il Gr[an Re] Tabarna lo ha attraversato a piedi e (anche) le sue truppe dietro di lui (lo) hanno attraversato a piedi. Sargon lo aveva attraversato. Le truppe di Hahhu egli mise in fuga (ma) a Hahhu non fece niente. Non le dette fuoco né fece vedere del fumo al dio della Tempesta. (Invece) quando io, il Gran Re Tabarna, il re di Haššu

e il re di Hahhu << di Hahhu >> sconfissi, (allora) appiccai il fuoco e fumo feci vedere al dio Sole del cielo e al dio della Tempesta e il re di Hahhu aggiogai al carro.<sup>501</sup>

Secondo la lettura proposta da Goetze della versione accadica (LUGAL-*ki-ni-šu i-bi-ir-šu*; (KBo 10.1 ro. 20) e come confermato poi da de Martino,<sup>502</sup> che ci fornisce l'edizione più recente del testo ittita, questo soggetto, il cui nome non appariva chiaro a Güterbock, sarebbe Sargon di Akkad, il cui nome apparirebbe nella forma *Šarru-ki-ni-šu* di cui segni finali *ni-šu* potrebbero essere il risultato di un errore scribale, come sappiamo frequenti nel testo accadico. Güterbock individua un indizio di questa identificazione con Sargon di Akkad anche nel testo ittita, dove LUGAL è seguito dall'inizio di un segno, probabilmente *g[i]*, secondo una lettura che richiamerebbe l'ortografia ittita comune del nome di Sargon, *LUGAL-gi-na*, e che sarebbe quindi in linea con la versione accadica, la quale include la particella *-šu* spesso omessa nei testi ittiti e hurriti.

La straordinarietà dell'impresa viene ripresa anche nella versione ittita (KBo 10.2), frammentaria:<sup>503</sup>

<sup>501</sup> Trad. Devecchi 2005.

<sup>502</sup> de Martino 2003.

<sup>503</sup> de Martino 2003.

- Vo. III 29') <sup>id</sup>ma-a-'la'-an-na Ú-U[L]  
 30') na-an ú-uk 'LUGAL GAL' t[a-ba-ar-na-aš  
 31') zi-iḫ-ḫu-un KARASŠ<sup>H[1.A]</sup>  
 32') GÌR<sup>MEŠ</sup>-it za-a-iš LUGAL-g[i-na-aš-an  
 33') ÉRIN<sup>MEŠ URU</sup>ḫa-aḫ-ḫi-aš ḫu-ul-[li-at  
 34') Ú-UL ku-it-ki i-ia-[at  
 35') ar-ḫa wa-ar-nu-uz-zi [  
 36') ne-pí-ša-aš <sup>D</sup>10-ni Ú-[UL

Nessuno aveva mai attraversato il Mala (A: Purattu),  
 (ma) io, il Grande Re Tabarna, l'ho attraversato [a piedi],  
 e il mio esercito l'ha attraversato [dopo di me(?)] a piedi.  
 Sargon [lo attraversò anche];  
 egli sconfisse le truppe di Ḫaḫḫa,  
 [ma] non fece nulla a [Ḫaḫḫa]  
 e [non] la incendiò (var.: non le diede fuoco),  
 né mostrò(?) il fumo al Dio della Tempesta del Cielo.

Il tema della distruzione della città viene ripreso, sia nella versione ittita che in quella accadica, nella sezione immediatamente successiva, dove già Güterbock e Goetze sostenevano che il soggetto non fosse più Sargon, ma Hattušili I.<sup>504</sup> Questa conclusione si basa sull'uso della prima persona, che contrasta con la terza persona della sezione precedente, e sull'affermazione ora positiva che attribuisce la distruzione e l'incendio della città di Ḫaḫḫa a Tabarna, ossia lo stesso Hattušili. La combinazione del racconto in terza persona con le citazioni in prima persona del re suggeriscono un contesto di recitazione o lettura ad alta voce, forse durante banchetti celebrativi in cui i soldati vittoriosi di Hattušili confrontavano le loro gesta con quelle dei soldati del leggendario Sargon. A supporto di questo suggestivo contesto di *performance* orale di gesta, Bachvarova ricorda il finale della versione ittita del testo *Sargon, re della battaglia*, che termina con una interessante variazione della tradizionale vanteria di abbattere alberi per costruire templi: qui Sargon, su richiesta dei suoi "eroi" (UR.SAG), abbatte un albero davanti al palazzo di Nur-daggal per trasformarlo in un tavolo da banchetto, simbolo del desiderio di riunirsi e ricordare le imprese compiute.<sup>505</sup>

Come riporta la versione ittita:<sup>506</sup>

<sup>504</sup> Güterbock 1964.

<sup>505</sup> Bachvarova 2016.

<sup>506</sup> H iii 37-42 = A ro. 22-25.

III 37' LUGAL GAL *ta-ba-ar-na-aš*<sup>URU</sup>  
 III 38' <sup>URU</sup>*ha-aḥ-ḥa-an-na ḥar-ni-i[n-ku-un]*  
 III 39' *na-aš IZI-az kat-ta-an* [  
 III 40' *tíḥ-ḥu-wa-in-ma ne-pí-[ša-aš*  
 III 41' *nu* LUGAL <sup>URU</sup>*ḥa-aš-šu-wa* LUGAL <sup>URU</sup>*ḥa-a[ḥ-ḥa-ia]*  
 III 42' *A-NA*<sup>GIŠ</sup>MAR.GÍD.DA *tu-u-ri-[ia-nu-un]*

Io, il Grande Re Tabarna, distrussi  
 Hassuwa e Hahha (var.: Ma [io], il Grande Re, [...-ai] il re di Ha[-...]),  
 mentre Hahhi [la distrussi]),  
 e [le incendiari(?) con il fuoco  
 e [mostrai] il fumo al Dio ... del Cielo.  
 E il re di Hassuwa e il re di Hahha li aggiunsi a un carro.

Il nome di Sargon, che ugualmente attraversò l'Eufrate ma non distrusse la città di Ḥaḥḥa, è quindi menzionato nella sezione finale degli *Annali*, e questo dato contrasta con l'impresa di Ḥattušili I, che non solo attraversò l'Eufrate, ma conquistò e distrusse le città di Haššuwa e Ḥaḥḥa. In questo contesto, Ḥattušili conclude il suo racconto con una dichiarazione che riflette la sua intenzione di emulare e competere con le gesta leggendarie di Sargon.

La conoscenza della tradizione sargonica nel mondo ittita è evidente fin dall'epoca dell'Antico Regno, come dimostrato anche dagli arcaismi linguistici presenti nella *Leggenda di Naram-Sîn*, che indicano una messa per iscritto del testo durante questo periodo. Tuttavia, ciò che sorprende degli *Annali* è che non si tratti di una mera copia di un testo letterario, ma piuttosto di una cronaca annalistica, che testimonia non solo una conoscenza della tradizione sargonica a livello culturale e letterario, ma anche l'influenza di questo paradigma a livello politico, dimostrando inoltre una memoria specifica delle imprese, ormai datanti a sette secoli prima, di Sargon, che conquista ma non distrugge la città. Ḥattušili, nel riconoscere la grandezza dell'imperatore accadico, riprende il tema di questa conquista e lo adatta al contesto delle sue campagne, enfatizzando la devastazione delle città, quindi la loro conquista totale.

In effetti, Ḥattušili sembra rispondere qui esplicitamente alla vanteria leggendaria di Sargon, contenuta nelle iscrizioni e nella leggenda *Sargon il re conquistatore*, dove il sovrano accadico sfida i suoi successori a superare le sue imprese. È eloquente come questo confronto, che si concretizza nel tema del superamento di ostacoli e barriere naturali quali il simbolico attraversamento di un fiume, si presenti sia nella versione ittita del testo leggendario *Sargon re della Battaglia*, come dell'*Epoepa di Gilgameš*.

In entrambi i testi, il motivo si instaura sulla volontà di affermare prestigio regale tramite coraggio eroico e ambizione di conquistare territori lontani sino a raggiungere e sfidare i limiti del mondo conosciuto, tema caro a Gilgameš come poi, nella tradizione greca, a Odisseo.

La stessa impresa viene ripresa nel paragrafo successivo, dove le due città di Haššuwa e Ḫaḫḫa vengono menzionate in endiadi nella stessa riga (r.41), in un breve sommario che spicca rispetto alla descrizione dettagliata delle gesta e del bottino, contenente una lista lunga di oggetti e immagini divine prese dalle due città, che appariva nelle sezioni precedenti.<sup>507</sup>

Sorprende nel sommario (KBo 10.2 III 29) la menzione dell'attraversamento dell'Eufrate, che quindi doveva essere considerato tra le imprese di Ḫattušili, ma che non appare nella descrizione dettagliata precedente – almeno, non con il medesimo nome, come suggerisce Güterbock, che identifica il riferimento a questo attraversamento con il passo in cui si racconta come Ḫattušili combattè l'alleanza di truppe di Haššuwa e Aleppo e poi attraversò un fiume, “Purana”, per raggiungere Haššuwa:

Ro. II 12) nu <sup>URU</sup>za-ru-na-an ḫar-ni-[in]-ku-un nu I-NA <sup>URU</sup>  
 13) pa-a-un nu-mu LÚ<sup>MEŠ</sup> <sup>URU</sup>ḫ]a-aš-šu-wa za-aḫ-ḫi-ia  
 14) me-na-aḫ-ḫa-ʿanʿ-[da ú-e-e]r ÉRIN<sup>MEŠ</sup>-ia-aš-ma-aš  
 15) ŠA KUR <sup>URU</sup>[ḫa-la-ap šar-di]-an-ni kat-ta-an e-eš-ta  
 16) na-aš-mu na-an ḫu-ul-li-i[a-nu-un]  
 17) nu kap-p[u-u]-wa-an-da UD<sup>KAM.HI.A</sup>-aš <sup>ÍD</sup>pu-u-ra-n[a-an]  
 18) zi-iḫ-ḫ[u-un] nu KUR <sup>URU</sup>ḫa-aš-šu-wa UR.MAḪ GIM-an  
 19) GÌR<sup>HI.A</sup>-i[t a]r-ḫa ša-ak-ku-ri-ia-nu-un  
 20) nu-z[a-an ma-a]ḫ-ḫa-an wa-al-ḫu-un

Sono andato a Hassuwa,  
 e il popolo di Hassuwa venne contro di me per combattere,  
 e le truppe di Halab erano con loro in aiuto.  
 Vennero contro di me [per combattere],  
 e io li sconfissi (A aggiunge: sul Monte Adalur).  
 In (soli) pochi giorni attraversai il Puruna (A: Puran),  
 e il paese di Haššuwa lo abbattei come un leone con (i miei/suoi) piedi.

<sup>507</sup> H ii 11-44 (45) = A vo.. 31-45; H ii 54 (iii 1)-iii 24 = A ro. 1-15.



Güterbock suggerisce che il fiume Purana potrebbe essere identificato con l'Eufrate, nel sommario citato con il nome sacro *Mala*, probabilmente utilizzato per enfatizzare la grandezza dell'impresa,<sup>508</sup> coerentemente all'intento celebrativo delle righe finali. Güterbock porta numerosi elementi a corroborare la sua tesi: il nome compare in un testo che riguarda Kizzuwatna, terra che si estendeva a ovest dell'Eufrate,<sup>509</sup> e in una preghiera di *evocatio* contenente una lista di fiumi che include a fianco di Purana anche il fiume "Uratta", nome alternativo per l'Eufrate: per Güterbock l'accostare variazioni sinonimiche di nomi indicanti uno stesso soggetto è una caratteristica tipica dei testi magici e del loro sforzo di enumerazione onnicomprensivo.<sup>510</sup> Recentemente De Martino ha confutato però questa equivalenza tra l'Eufrate e Purana, e la critica moderna riposa sulla convinzione di una loro distinzione.<sup>511</sup>

Una questione rilevante riguarda la direzione dell'attraversamento del fiume. Ovviamente Sargon lo attraversò da est a ovest, mentre il re ittita da ovest a est: forse anche per mantenere la similitudine, il testo degli Annali non cita, infatti, la direzione dell'attraversamento ma l'impresa in sé. Siccome Ḫaḫḫa è citata in connessione con Sargon, e non Haššuwa, la prima doveva essere sulla riva a occidente, mentre Haššuwa a oriente. La localizzazione di Haššuwa è difficile a causa delle fonti limitate e sono state congetture varie proposte: a nord dell'Eufrate, considerando la posizione di Ḫaḫḫa, forse identificandola con Hessun dei testi di Mari; nei pressi di Birecik, area legata a Zaruna e al monte Atalur;<sup>512</sup> Samsat, sulla sponda occidentale dell'Eufrate;<sup>513</sup> oppure nel lato orientale, vicino a Lidar Höyük,<sup>514</sup> un importante sito del II millennio a.C. che riporta tracce di distruzione violenta. Più recentemente, Ünal propende per un'identificazione con Oylum Höyük,<sup>515</sup> comunque sia, possiamo localizzarla con certezza nella regione dell'Anatolia sud-orientale tra il corso dell'Eufrate e la catena

---

<sup>508</sup> Güterbock 1964.

<sup>509</sup> Goetze 1940.

<sup>510</sup> Güterbock 1964.

<sup>511</sup> de Martino 2003.

<sup>512</sup> Güterbock 1964; Güterbock 1972-1975.

<sup>513</sup> Falkner 1957.

<sup>514</sup> Liverani 2011.

<sup>515</sup> Ünal 2015.

del Tauro, dove la presenza hurrita era ormai affermata politicamente e culturalmente.<sup>516</sup>

La maggior parte degli studiosi sostiene una sua posizione a ovest sulla base del testo “Assedio di Uršu”. Quest’ultimo contiene infatti l’ordine di tagliare un ariete dalla montagna di <sup>URU</sup>*Ha-aš(!)-šu*, ed è quindi improbabile che questo fosse trasportato oltre il fiume per usarlo a Ursu, situata a ovest del fiume.<sup>517</sup> Tuttavia, la “montagna di Hassu” non deve trovarsi necessariamente vicino alla città di Hassuwa.

In ogni caso, come sottolinea Bachvarova, l’impresa suggerisce una sorta di inversione rispetto alla concezione del mondo standard vicino-orientale: sono le regioni periferiche (anatoliche), come *Haššuwa* e *Ḫaḫḫa*, a irradiarsi verso il centro (mesopotamico),<sup>518</sup> segnando una rottura antitetica con la tradizione mesopotamica, ed enfatizzando il contrasto tra le imprese di *Ḫattušili* e quelle di altri sovrani leggendari come *Gilgameš*, *Sargon* e *Naram-Sîn*, che spesso portano materie prime preziose come legno di cedro e materiali esotici dai confini del mondo verso il centro produttore, mentre *Ḫattušili* recupera, al contrario, oggetti già lavorati.

### 3.3.2 Il motivo dell’eroismo: la similitudine del leone

*Ḫattušili* I si rifà direttamente alla figura di *Sargon* di Akkad anche per un diffuso utilizzo della similitudine con il leone. Come nelle leggende su *Sargon* il re viene spesso paragonato a un leone, animale prediletto di *Ištar* e simbolo che rappresenta il coraggio, la forza e il potere regale dei sovrani guerrieri, analogamente *Ḫattušili* I si paragona a un leone in due punti dei suoi *Annali*, con l’immagine del sovrano che si abbatte sulla città “come un leone”, sia nella versione ittita (KBo 10.2 II 18) sia in quella accadica (KBo 10.1 Ro. 34), come qui riportato:

Ro. 34) *i-na u<sub>4</sub>-ma-ti-ma ir-t[i] <sup>iD</sup>pu-ra-an ki-i-ma UR.MAḪ LUGAL GAL  
i-te-ti-iq  
35) <sup>URU</sup>ḫa-aš-šu-wa ki-i-ma UR.MA[Ḫ i]-na ri-it-ti-šu iš-ša<sup>1</sup>-pá-ak-šu ep-ra-am*

<sup>516</sup> Cohen 2017; Giorgieri 2023, p.35.

<sup>517</sup> Falkner 1957 con riferimenti.

<sup>518</sup> Bachvarova 2016.

36) *a-na mu-ḫi-šu iš-ša<sup>1</sup>-pá-ak-šu ʿú<sup>1</sup> ma-ak-ku-ur-šu* URU.KÙ.BABBAR-TI un-da-al-li

37) KÙ.BABBAR-šu KÙ.SI<sub>22</sub> *pa-na-am ú ba-ba-am ʿú<sup>1</sup>-ul i-šu* D<sup>10</sup> EN ar-ma-ru-uk

Proprio in quei giorni il Gran Re ha attraversato la riva del Puran come un leone. Haššu, come un leone, con la sua zampa ha sopraffatto. Di polvere L'ha ricoperta e ha riempito Ḫatti dei suoi beni Il suo argento (e) l'oro non avevano limiti.<sup>519</sup>

La metafora del leone è qui esplicitata e ripresa due volte, a simbolo della conquista aggressiva dell'attraversamento del fiume. La stessa metafora ricorre in un altro passo degli *Annali* (KBo 10.1 Vo. 2), dove l'aggressività del leone è ora associata al disprezzo contro le città anatoliche che ostacolavano il suo cammino di conquista:

Vo. 1) [ ] <sup>D1</sup>UTU *it-t[a-az-i]z LUGAL GAL [ta-ba]-ar-na*

2) [ <sup>URU</sup>zi-paš-na] *a al-lik-ma ʿú<sup>1</sup> <sup>URU</sup>ḫa-a[ḫ-ḫi] ki-ma UR.MAḪ*

3) [at-ta-na]-ak-la-mu-šu <sup>URU</sup>zi-paš-na *ʿú<sup>1</sup>-ḫal-liq ù DINGIR<sup>MEŠ</sup>-šu*

4) [ ] <sup>D1</sup>UTU <sup>URU</sup>*a-ri-in-na ú-še-li a-na <sup>URU</sup>ḫa-aḫ-ḫi al-lik-ma*

5) *ʿa-na<sup>1</sup> KÁ 3-šú MÈ i-te-pu-uš ù u[ḫ]-tal-liq-šu NÍG.GA-šú*

6) *a-na URU-ia <sup>URU</sup>ḪA-AT-TI ub-lam-[ma] <sup>GÍŠ</sup>MAR.GÍD.DA ša KÙ.SI<sub>22</sub>*

Il Sole si pose [all'interno dei paesi]. Io, il Gran Re [Taba]rna, Marciai [contro Zipaš]na e la città di Uag[gu] come un leone affrontai con disprezzo. Distrussi Zipasna e i suoi dèi dedicai [alla] dea Sole di Arinna. Marciai contro Uaggu, Per tre volte diedi battaglia [alla] (sua) porta e infine la distrussi.<sup>520</sup>

Questa similitudine con il leone è un caso unico nell'annalistica ittita, sia per l'uso della figura retorica sia per la scelta del leone come termine di paragone.<sup>521</sup> La metafora del leone viene ripresa anche in altre opere riguardanti il suo regno, come il suo *Testamento* (KUB 1.16 II 37-39).

Viene spesso accostata a quella della volpe, oltre che nella lettera in accadico di un re (probabilmente Ḫattušili I) indirizzata al re Tunija di Tikunani. Secondo Collins, questa scelta potrebbe riflettere una tradizione ḫattica – il dio Wašezzili è denominato infatti “re leone tra gli dèi”.<sup>522</sup>

<sup>519</sup> Trad. Devecchi 2005.

<sup>520</sup> *Ibidem*.

<sup>521</sup> Devecchi 2005.

<sup>522</sup> Collins 1998.

Giorgieri, invece, rianalizzando la lettera e in particolare il passo “Obbedisci al corno del toro selvaggio e osserva l’ordine del leone, (ma) non accettare l’ordine della volpe” (*qanni rīmi usur / u šipat neši usur / šipat šēlabi lā tasbat*, rr.33-35), un’espressione figurata con cui il re ittita (il “leone”) esige fedeltà al vassallo Tunija che non può unirsi ai nemici (la “volpe” o, al plurale, le “volpi”), sottolinea come la volpe rappresenti spesso i nemici. Questi, accostati alle volpi, erano identificabili negli hurriti della Siria settentrionale, principali avversari dei re ittiti dell’Antico Regno, già nell’*Editto di Telipinu*; per Giorgieri la volpe è identificabile con i nemici anche in questa lettera e in KBo 1.14, dell’età di Hattusili III, dove i nemici della popolazione di Turira sono identificati come “volpi”: “Perché gli abitanti di Turira, una volpe, hanno fatto arrabbiare me, il leone?” (*am-mi-ni a-na ia-ši UR.MAḪ / LÚ<sup>MEŠ</sup> URU<sup>URU</sup> Tu-u-ri-ra KA<sub>5</sub>.A ú-uz-za-nu-ni-ni*, rr.18’-19’).<sup>523</sup>

Qui il leone rappresenta il re ittita, mentre la volpe simboleggia i nemici astuti e ingannevoli. Contro l’opinione di un’origine proto-ḫattica dell’immagine del leone, Giorgieri ravvisa quindi l’origine di questa metafora nell’ antica tradizione accadica, come dimostra il testo su *Naram-Sîn e il signore di Apišal* (col. V 18), dove si riscontra l’opposizione tra il leone e le volpi: “Mio Signore, tu sei certamente un leone. I tuoi nemici, sono certamente volpi. A loro non piace...” (*bēlī attāma lū lābu nakir[ūka] šunu lū šīlibūma a ira[...]*).

Questo utilizzo della metafora del leone corrobora l’idea del già noto importante ruolo della tradizione paleo-accadica nell’ideologia regale paleo-ittita. Sulla stessa scia, Devecchi riporta i riferimenti mesopotamici alla metafora del leone, ricordando come i re accadici, in particolare Naram-Sîn in *Naram-Sîn e il signore di Apišal*, siano spesso descritti con metafore leonine: “Davvero tu sei un leone” (*at-ta-a-ma lu-ú la-bu*, col. V 18), “Tu sei come un leone ruggente” (*ki-ma ni-e-šim-mi na-ḫi-ri-im ta-ba-aš-ši*, col. V 2);<sup>524</sup> inoltre, un intero testo passato alla tradizione come *Sargon il leone*, classificabile nel genere epico dei testi leggendari sui sovrani di Akkad, è invece dedicato a Sargon stesso, in cui l’identificazione di Sargon come leone viene

---

<sup>523</sup> Giorgieri 2001.

<sup>524</sup> Devecchi 2005.

esemplificata dalla frase “Io, Sargon, sono il vostro leone furioso” (*a-na-ku Šar-ru-gi-in ne-iš-ki(sic)-nu na-ad-ru*).<sup>525</sup>

### 3.3.3 Il motivo della divinizzazione in vita

Sebbene in Mesopotamia si sia assistito alla figura del re divinizzato, come nel caso di Naram-Sîn di Akkad e Hammurabi di Babilonia – a dimostrazione i determinativi davanti al loro nome, e inni in loro onore – la situazione nelle altre regioni ed epoche vicino-orientali è molto diversa. Solo in pochi e definiti contesti la divinizzazione del re riapparve nel Vicino Oriente, ma non fu mai percepita con altrettanta intensità;<sup>526</sup> il concetto rimase solo in Egitto, secondo una tradizione che passerà poi ai re ellenistici, in cui il re assumeva simili connotati a quelli che aveva già assunto il re mesopotamico di piena epoca sargonica, figurandosi non solo come colui che assicura le offerte e il culto agli dei, in cambio della garanzia del potere universale ma anche dio stesso, venerato anch’egli.<sup>527</sup>

Nel contesto assiro, il tema della divinizzazione del re è caratterizzato da un fragile equilibrio tra il principio teologico, che pone il dio come sovrano supremo, e le necessità autocelebrative del re.<sup>528</sup> In Assiria il re non era considerato divino né durante la sua vita né dopo la morte; per connettersi alla sfera divina, il re veniva descritto come “immagine” (*šalmu*) o “ombra” (*šillu*) del dio,<sup>529</sup> un concetto che ricorda quello dei sultani ottomani e dei califfi arabo-islamici, che si consideravano vicari di Allah. Inoltre, come già menzionato, il re assiro, che portava il titolo di *iššakku* dai sigilli dei primi re Silulu e Erišum I fino ai rituali di intronizzazione di Tiglath-Pileser I e Assurbanipal, agisce sempre per mandato divino, riflettendo un modello di potere che, pur facendo riferimento al divino, rimaneva profondamente umano e interamente funzionale alla politica del regno.

---

<sup>525</sup> Westenholz 1997.

<sup>526</sup> Brisch 2008.

<sup>527</sup> Kemp 1979.

<sup>528</sup> Liverani 2017.

<sup>529</sup> Frahm 2013.

Il tema della divinizzazione dei re ittiti è stato a lungo discusso, a causa delle fonti che ci danno informazioni spesso insufficientemente precise. Come sottolinea anche Francia, la rappresentazione di re e dei ittiti giunta a noi è generalmente limitata, dovuta alla scarsità dei manufatti pervenuti e talora danneggiati;<sup>530</sup> solo i testi, riportando moltissimi esempi di inventari cultuali, rituali magici e preghiere, descrivono alcune rappresentazioni divine, usando termini quali il sumerogramma ALAM per statua o altri termini ittiti che si riferiscono ai manufatti riproducenti le fattezze di una figura umana: *ešri-*, *šena-* e (DINGIR<sup>LIM</sup>-*tar*) \**šiu(ni)-\*šiu(ni)-*. Non è chiaro se gli Ittiti identificassero le immagini divine con le divinità stesse, come suggerisce Popko, o meno, come sostiene Collins, o se ancora fungessero invece da canale privilegiato per entrare in contatto con loro, come teorizza Goedegebuure.<sup>531</sup> Le fonti mostrano approcci variabili: il termine DINGIR (itt. *šiu(n)-/\*šiu(ni)-*) poteva indicare sia “dio” sia, metonimicamente, “statua del dio” come attestato nei testi di inventario.<sup>532</sup>

Le raffigurazioni dei re ittiti sono classificate da van den Hout in due tipologie:<sup>533</sup> con vesti sacerdotali e con vesti da guerriero. La prima include abiti simili alla divinità solare di Yazılıkaya (mantello lungo, cappello a calotta, scettro, scarpe a punta ricurva, spada nella cintura), come nella rappresentazione di Muwattalli II a Sirkeli, la prima documentata di un re. La seconda, meno frequente, segue i canoni del dio della Tempesta (cappello con corna, gonnellino corto, arma), come in Ḫattušili III a Fraktin o sulla Porta del re a Ḫattuša, o ancora in una statuetta bronzea di divinità maschile in atteggiamento simile da combattente proveniente da Lattakia in Siria. Queste immagini, trovate su sigilli e rilievi monumentali, sono spesso accompagnate da iscrizioni in geroglifici con il nome del re. Il copricapo cornuto, simbolo di divinità in tutto il Vicino Oriente antico, ha fatto ipotizzare un culto regale in vita, ma i testi non supportano questa idea: l'iconografia, piuttosto, probabilmente esprimeva in modo simbolico uno status privilegiato del re, intermediario tra uomini e dèi; una possibile spiegazione di questa iconografia è che i re raffigurati con attributi divini siano in realtà

---

<sup>530</sup> Francia 2021.

<sup>531</sup> Popko 2009; Collins 2005; Goedegebuure 2012, pp. 416-423.

<sup>532</sup> Cammarosano 2018.

<sup>533</sup> van den Hout 1995.

re defunti, divinizzati, siccome i re ittiti erano divinizzati solo dopo la morte, come indicato dalla formulazione tipica per indicare la morte del re, *šuniš kiš-* (“diventare dio”) e dalla mancanza del determinativo DINGIR nei loro nomi.<sup>534</sup> Quest’ultima riflette la pratica di venerare i re defunti, già incontrata nel *kispum* di Mari e testimoniata in ambito ittita in vari rituali come il rituale *šarrena*, e in particolare i predecessori del sovrano attuale, con riferimenti a offerte e culti praticati dalle istituzioni religiose in loro onore.

Forse, in questi casi, il re viene rappresentato postumo in una forma divina, ma van den Hout suggerisce che l'assenza del segno classificatore divino prima del nome del re sui sigilli e rilievi implichi che queste rappresentazioni non fossero postume, ma contemporanee al regno del re, e forse questi re, durante la loro vita, adottavano simboli divini, per stabilire un culto della propria persona.

Non è ancora chiaro se i re ittiti della fine del XIII secolo a.C. si considerassero dei durante la loro vita, ma l'introduzione di attributi divini nella loro iconografia suggerisce probabilmente cambiamenti significativi nella natura della monarchia ittita durante questo periodo. Tuttavia, non c'è dubbio che non si possa parlare di una divinizzazione precedente al XIII secolo, e quindi per l'età antico-ittita, che più risenti del modello ideologico dei re di Akkad e che potrebbe quindi aver tratto spunto dall'innovazione di Naram-Sîn per appropriarsi di un'ulteriore prova di regalità.

### **3.3.4 Gli intermediari del modello sargonico**

Gli Ittiti dimostrano di conoscere e preservare la memoria dei re accadici, sviluppando nel II millennio a.C. tradizioni sentite come vive e attuali – o meglio, atemporali: tale è la natura del mito, plasmabile in ogni epoca secondo le necessità contemporanee – e derivanti da una catena di trasmissione culturale che, partendo dalla Mesopotamia meridionale, raggiunge l'Anatolia settentrionale. Ḫattušili I riprende questa tradizione emulando esplicitamente e superando Sargon di Akkad: ma quali sono le linee di

---

<sup>534</sup> Giorgieri, Mora 1996; Beckman 2012; Torri 2008; Goedegebuure 2012.

tradizione che portarono alla conoscenza a livello regale della storia culturale mesopotamica e in particolare delle imprese dei re accadici?

Secondo alcuni studiosi, questa trasmissione potrebbe essere avvenuta già durante la presenza dei re accadici nella regione, con l'ipotesi di un controllo accadico su Kaneš che sarebbe stato uno "stato vassallo" di Akkad nel III millennio a.C., la cui memoria sarebbe rimasta intatta per oltre 700 anni fino all'arrivo degli Ittiti; l'ipotesi è considerata tuttavia improbabile, principalmente per l'assenza di menzioni di campagne militari in Anatolia nelle iscrizioni sargoniche. Altri studiosi sostengono che le tradizioni sargoniche siano state trasmesse in diversi momenti della storia ittita attraverso molteplici canali, tra cui i mediatori hurriti e i re del periodo paleo-assiro.<sup>535</sup> Kammenhuber sottolinea come i Hurriti, presenti nella Mesopotamia settentrionale durante il periodo accadico, rappresentarono in seguito una barriera culturale tra Mesopotamia e Anatolia: quest'area della Siria del Nord avrebbe preservato intatte le tradizioni accadiche fino alla caduta del regno di Mitanni ad opera di Suppiluliuma.<sup>536</sup> Questa linea di tradizione, tuttavia, rimane poco intuibile: le fonti scritte che ce la testimonierebbero sono poche, e anzi rimandano a un contesto orale di base, come i frammenti di canti hurro-ittiti e il rituale *šarrena* ("dei re deificati").<sup>537</sup> Non ci permette, quindi, di ipotizzare teorie sicure sulle effettive modalità di impiego della tradizione sargonica in contesti hurriti, malgrado sia fisiologicamente poco probabile che questa si fosse mantenuta intatta per tutti i secoli che separarono l'impero di Akkad con la conquista ittita di Mittani.

Kammenhuber confronta le modalità di trasmissione di quest'ultima tradizione con le modalità di quella assira. Come già menzionato nel capitolo precedente, e come evidenziato dal fatto che Sargon I di Assur sembra fondere elementi della propria figura con quelli di Sargon di Akkad, la situazione nel contesto paleo-assiro si distinguerebbe invece per la sua dinamicità: Van de Mieroop attribuisce ai paleo-assiri una funzione cruciale nella trasmissione di idee mesopotamiche verso l'Anatolia e nella formulazione delle tradizioni sui re sargonidi in epoca ittita: egli esplora il ruolo dei re paleo-assiri agli inizi del II millennio, notando come la documentazione, seppur

---

<sup>535</sup> Beckman 1983; Kammenhuber 1974; Van de Mieroop 2000; Bachvarova 2016; Westenholz 1997.

<sup>536</sup> Kammenhuber 1974.

<sup>537</sup> Bachvarova 2016.



esigua, suggerisce che questi, considerandosi eredi dei re accadici e quindi a loro immagine e somiglianza, modificarono la tradizione per adattarla ai propri scopi.<sup>538</sup> Su questa linea si instaurò, come già esplicitato, Samsi-Addu, forse riprendendo consciamente la pretesa di discendenza dei re paleo-assiri dalla dinastia accadica; egli, inoltre, ebbe un ruolo fondamentale nel portare in Assiria elementi meridionali babilonesi, ragion per cui non sorprende il suo utilizzo consapevole e sapiente della tradizione mitologica accadica. Beckman, invece, sostiene che le tradizioni sargoniche siano entrate nell'Anatolia del regno ittita antico e medio anche grazie a contatti diretti tra Babilonia e la corte ittita, come dimostrano gli scambi diplomatici e culturali tra le due realtà, benchè non sempre chiari.<sup>539</sup>

Si consideri anche il celebre testo de *La leggenda anatolica di Sargon*, ritrovato nel contesto di una colonia commerciale paleo-assira. Per Van de Mieroop, quindi, i paleo-assiri si trovavano nella posizione ideale di intermediari per il passaggio delle idee dalla Mesopotamia all'Anatolia Ittita.

Tuttavia, le fonti attestano un vero e proprio iato tra la cultura scritta paleo-assira e quella antico-ittita, come si approfondirà più avanti, che rendono difficile teorizzare una trasmissione diretta della tradizione accadica dal contesto paleo-assiro anatolico. Sarebbe invece più plausibile immaginare una mediazione tra la tradizione paleo-assira e quella ittita, forse ricercabile in Samsi-Addu, che si appropriò di motivi assiri e li portò nel più ampio contesto amorreo dell'Alta Mesopotamia – in tal caso, tali motivi leggendari riporterebbero inevitabilmente l'influenza del contesto siriano, dove Samsi-Addu adoperò consapevolmente la tradizione dei re accadici collegandola a quella rituale locale, come evidente nel testo del *kispum* di Mari.

Devecchi osserva come, in particolare, la tradizione sargonica conosciuta dagli Ittiti sia infatti distinta da quella paleo-assira, e sembri essere giunta in Anatolia attraverso un percorso differente, come dimostra la sua analisi delle influenze letterarie siro-mesopotamiche negli *Annali* di Ḫattušili:<sup>540</sup> quest'ultimo, dimostrando una conoscenza approfondita delle leggende accadiche, rappresenta un punto chiave per comprendere questa trasmissione culturale. Secondo Steiner, infatti, la tradizione

---

<sup>538</sup> Van de Mieroop 2000.

<sup>539</sup> Beckman 1983.

<sup>540</sup> Devecchi 2005, p.24

relativa ai sovrani accadici sarebbe arrivata in Anatolia grazie alla mediazione dei centri della Siria settentrionale, e particolare rilevanza ebbe Mari – i cui sovrani amorrei dimostrano di riprendere motivi sargonidi nelle loro iscrizioni, come il raggiungimento del Mediterraneo come estremo del mondo e il conseguente motivo del lavacro dell'esercito nel mare in un'iscrizione di Yahdun-Lim – la quale avrebbe partecipato a questa dinamica di diffusione malgrado la distruzione di Hammurabi le impedì di assumere un ruolo egemone nella regione.<sup>541</sup> Steiner dunque, evidenziando la comunanza dei motivi degli *Annali* di Ḫattušili I con le iscrizioni mesopotamiche, e in particolare con quelle dei sovrani accadici, identifica, dunque, la Siria come mediatore culturale tra Babilonia e Ḫatti nella prima metà del II millennio a.C. È importante notare, tuttavia, che le spedizioni antiche ittite non raggiunsero mai la Siria meridionale, escludendo così un contatto diretto con tale area; la mediazione, dunque, sarebbe stata veicolata dai centri siriani settentrionali, che condividevano una cultura simile e che, in seguito, furono conquistati dagli Ittiti. A corroborare questa tesi basti pensare alle influenze hurrite sulla religione ittita che si affermarono da Ḫattušili I in poi grazie alle sue campagne nel contesto siriano.

Risulta chiaro che la trasmissione delle leggende sui re di Akkad potrebbe aver conosciuto una continuità anche durante il periodo di cui mancano informazioni dirette (ca. 1900–1600/1500 a.C.) e che tale continuità, sebbene difficilmente attestabile, potrebbe essere stata garantita sia attraverso la tradizione scritta veicolata attraverso scuole scribali mesopotamiche e della Siria settentrionale – proprio da tali ambienti deriverebbero testi in accadico ritrovati a Ḫattuša, che appaiono essere stati introdotti da scribi mesopotamici – sia, con elevata probabilità, tramite una trasmissione orale, come ipotizzano Beckman, Van de Mieroop e J. G. Westenholz e Bachvarova.<sup>542</sup>

---

<sup>541</sup> Steiner 1999.

<sup>542</sup> Beckman 2001 p.89; Van de Mieroop 2000 pp.142-144, 157-158; Westenholz 2010, pp.38-39.

## Conclusioni

La presente tesi ha affrontato un tema cardine per la comprensione della tradizione storica e culturale del Vicino Oriente antico: l'influenza della figura dei sovrani accadici Sargon e Naram-Sîn di Akkad sull'immaginario politico, ideologico e letterario delle epoche successive. Attraverso un approccio interdisciplinare che ha integrato l'analisi storica con quella letteraria e narratologica, sono stati esaminati testi leggendari, iscrizioni e tradizioni che hanno trasformato i re accadici in archetipi della regalità.

Nel primo capitolo si è delineato il contesto storico e ideologico della dinastia accadica, evidenziando come le imprese di Sargon e Naram-Sîn abbiano dato origine a narrazioni mitologiche presto inserite nel canone dei testi mitologici. La messa a punto della problematica riguardante le fonti storiche, carenti e per lo più tarde, e l'interconnessione tra iscrizioni regali e testi leggendari, ci dimostra le ragioni e modalità che hanno permesso a tali figure di elevarsi a simboli di potere universale e legittimazione divina, in uno stretto intreccio tra storia e costruzione ideologica. Questo processo ha posto le fondamenta per la mitizzazione dei re di Akkad, legittimando l'inserimento di elementi favolistici nei testi leggendari.

Il secondo capitolo ha approfondito la persistenza dell'eredità accadica nel Nord mesopotamico e in Anatolia durante l'età amorrea. La diffusione di motivi regali accadici nelle tradizioni locali, testimoniata da un lato attraverso la ripresa consapevole della titolatura accadica dalle iscrizioni di Samsi-Addu e dei re paleo-assiri, dall'altra parte dai testi degli archivi di Mari e dal testo ritrovato in un contesto privato della colonia commerciale di Kaneš, ha evidenziato la capacità di tali narrazioni di adattarsi a nuovi contesti politici e culturali. Questo fenomeno dimostra come pratiche di legittimazione si instaurino sull'ideale sargonico: in particolare, Samsi-Addu adotta strategie che combinano elementi di esplicita ripresa accadica a tradizioni locali, adattando la propria politica ai contesti di Aššur e Mari, con strategie di legittimazione che mostrano sempre alla base un ideale di espansione del dominio universale, poi

ripreso ed estremizzato dai re medio- e neo-assiri come risulta esplicito nelle loro titolature.

Nel terzo capitolo si sono esaminate le modalità di ripresa del modello mesopotamico nel mondo ittita: l'analisi di testi epici sulle *res gestae* di Sargon e Naram-Sîn, in particolar modo il *Re della battaglia*, e la reinterpretazione locale dei motivi narrativi mesopotamici hanno rivelato un processo dinamico di interazione e appropriazione culturale e identitaria. Inoltre, a livello storico-politico, il riferimento alla figura di Ḫattušili I e all'analisi dei suoi *Annali*, dove si assiste ad una ripresa esplicita di temi sargonici, hanno permesso di tracciare le modalità in cui il re antico-ittita si è appropriato della tradizione accadica per consolidare la propria legittimità. Un punto cardine della ricerca è quindi il tentativo di identificare, una volta analizzati gli elementi diversi di tradizione nei vari contesti, le possibili vie di trasmissione dell'ideale accadico dalla Mesopotamia all'Anatolia.

Complessivamente, la tesi ha dimostrato che le tradizioni legate ai re accadici, ormai diventate canoniche e appartenenti a un passato mitologico perenne da cui poter attingere, hanno erto tali re a ideali della regalità. L'ideologia regale accadica ha influenzato profondamente le dinastie successive, favorendo la nascita di modelli di sovranità che combinavano elementi della tradizione sargonica con innovazioni locali. Le tradizioni di re storico-mitici hanno così svolto un ruolo attivo nella definizione delle identità politiche e culturali delle civiltà a loro successive, plasmandosi in risposta alle esigenze specifiche dei vari contesti storici in cui sono state rielaborate.

Questo studio si inserisce nel filone di studi che considera l'identità culturale dei re di Akkad quale elemento volto a contribuire non solo alla comprensione dell'eredità e ricezione degli ideali regali accadici, ma anche al dibattito sulla funzione delle narrazioni storiche quali strumenti di legittimazione. La ricerca, includendo l'analisi di testi di forte tradizione scritta in accadico e ittita, passando per l'analisi di testi di origine orale in hurrita, intende restituire profondità alle figure dei re accadici, offrendo un approccio più consapevole per lo studio delle interazioni tra testi, ideologie e contesti politici nel Vicino Oriente antico.

## Abbreviazioni

AfO	Archiv für Orientforschung (Berlin – Graz - Horn).
AOAT	Alter Orient und Altes Testament (Kevelaer – Neukirchen-Vluyn).
ARM	Archives Royales de Mari (Paris).
AS	Assyriological Studies (Chicago).
ActAnt	Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae (Budapest)
AnSt	Anatolian Studies (London).
BiOr	Bibliotheca Orientalis (Leiden).
CRRA	Compte rendu de la Rencontre Assyriologique Internationale (Paris).
CAD	M. T. Roth (ed.), <i>The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i> , Chicago 1956-.
CHD	P.M. Goedegebuure, H.G. Güterbock, H.A. Hoffner, T.P.J. van den Hout (eds.), <i>The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i> , Chicago 1980-.
CT	Cuneiform Texts in the British Museum (London).
CTH	E. Laroche, <i>Catalogue des Textes Hittites</i> , Paris 1971.
EI	Eretz – Israel (Jerusalem).
FAOS	Freiburger Altorientalische Studien (Wiesbaden - Stuttgart).
Flor. mar.	Florilegium Marianum (Paris).
HdO	Handbuch der Orientalistik (Leiden).
KAR	E. Ebeling, <i>Keilschrifttexte aus Assur Religiösen Inhalts. Vol. 2</i> , Berlin 1915–1919/1923.
KAV	O. Schroeder, <i>Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts (WVDOG 35)</i> , Berlin 1920.
KBo	<i>Keilschrifttexte aus Boghazköi</i> , Leipzig 1916-1921, Berlin 1954-2018.
KUB	<i>Keilschrifturkunden aus Boghazköi</i> , Berlin 1921-1990.
Iraq	Iraq (London).

JAOS	Journal of the American Oriental Society (New Haven).
JCS	Journal of Cuneiform Studies (New Haven – Cambridge, Mass.).
JSOR	Journal of the Society of Oriental Research (Chicago).
MC	Mesopotamian Civilisations (Winona Lake, Indiana).
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin (Berlin).
MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Berlin).
NABU	Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires (Paris).
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis (Freiburg – Göttingen).
OPSNKF	Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund (Philadelphia).
Or	Orientalia (Roma).
Or. Ant.	Oriens Antiquus (Roma).
Orient	Orient: Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan (Tokyo).
PAPS	Proceedings of the American Philosophical Society (Philadelphia).
RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale (Paris).
RIMA	The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Assyrian Periods, Toronto.
RIMA I	A.K. Grayson, <i>Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)</i> , Toronto 1987.
RIMA II	A.K. Grayson, <i>Assyrian Rulers of the Early First Millennium B.C. I (1114–859 B.C.)</i> , Toronto 1991.
RIME	The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Early Periods, Toronto.
RIME 1	D. Frayne, <i>Presargonic period (2700-2350 BC)</i> , Toronto 2008.
RIME 2	D. Frayne, <i>Sargonic and Gutian Periods (2334–2113 BC)</i> , Toronto 1993.
RIME 4	D. Frayne, <i>Old Babylonian Period (2003–1595 BC)</i> , Toronto 1990.
RINAP	The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period

RINAP 1	H. Tadmor, S. Yamada, <i>The Royal Inscriptions of Tiglath-Pileser III (744-727 BC) and Shalmaneser V (726-722 BC), Kings of Assyria</i> , Winona Lake, Indiana 2011.
RINAP 2	G. Frame, <i>The Royal Inscriptions of Sargon II, King of Assyria (721-705 BC)</i> , University Park, Pennsylvania 2021.
SAA	State Archives of Assyria (Helsinki).
SMEA	Studi Micenei ed Egeo-Anatolici (Roma).
StBoT	Studien zu den Bogazkoy-Texten (Mainz).
StMed	Studia Mediterranea (Pavia).
StOr	Studia Orientalia (Helsinki).
THeth	Texte der Hethiter (Heidelberg).
UET	Ur Excavations Texts (London).
WeOr	Die Welt des Orients (Göttingen).
YNER	Yale Near Eastern Researches (Yale).
ZA	Zeitschrift für Assyriologie (Berlin – New York).

## Bibliografia

Al-Rawi, F. N. H., 1990, "Tablets from the Sippar Library I. The 'Weidner Chronicle': A Superstitious Royal Letter Concerning a Vision", in *Iraq* 52, 1–13.

Albright, W. F., 1923, "The Epic of the King of Battle", in *JSOR* 7, 1–20.

Albright, W. F., 1925, "A Babylonian Geographical Treatise on Sargon of Akkad's Empire", in *JAOS* 45, 242.

Alster, B., 1990, "Lugalbanda and the Early Epic Tradition in Mesopotamia", in T. Abusch, J. Huehnergard, P. Steinkeller (eds.), *Lingering Over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran* (Harvard Semitic Studies 37), Atlanta, 59–72.

Alster, B., 1992, "Interaction of Oral and Written Poetry in Early Mesopotamian Literature", in M.E. Vogelzang, H. L. J. Vanstiphout, (eds.), *Mesopotamian Epic Literature: Oral or Aural?*, Lewiston, NY – Queenston, Ontario – Lampeter, Wales, 23–69.

Alster, B., 1995, "Epic Tales from Ancient Sumer: Enmerkar, Lugalbanda, and Other Cunning Heroes", in J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East. Vol. 4*, New York, 2315–2326.

Alster, B., Oshima, T., 2007, "Sargonic Dinner at Kaneš: The Old Assyrian Legend of Sargon", in *Iraq* 69, 1–20.

Archi, A., 2000, "Nawartahe, king of Purušhanda" in *NABU* 4.

Artemov, N., 2022, "LUGAL KIŠ and Related Matters: How Ideological are Royal Titles?", in L. Portuese, M. Pallavidini (eds.), *Ancient Near Eastern Weltanschauungen in Contact and in Contrast: Rethinking Ideology and Propaganda in the Ancient Near East*, Münster.

Bachvarova, M. R., 2016, *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*, Cambridge.

Bagg, A., 2016, "Where is the Public? A New Look at the Brutality Scenes in Neo-Assyrian Royal Inscriptions and Art", in L. Battini, *Making Pictures of War: Realia et Imaginaria in the Iconology of the Ancient Near East*, Oxford, 57-82.

Bahrani, Z., 2017, *Mesopotamia: Ancient Art and Architecture*, London.



- Barjamovic, G., 2011, *A Historical Geography of Anatolia in the Old Assyrian Colony Period*, Copenhagen.
- Barjamovic, G., 2013, “Mesopotamian Empires”, in P.F. Bang, W. Scheidel (eds.), *Oxford Handbook of the State in the Ancient Near East and the Mediterranean*, Oxford, 120-160.
- Barthes, R., 1964, “Éléments de Sémiologie”, in *Communications* 4, 91-135.
- Bascom, W., 1965, “The Forms of Folklore: Prose Narratives,” in *Journal of American Folklore* 78, 3–20.
- Beckman, G., 1983, “Mesopotamians and Mesopotamian Learning at Ḫattuša”, in *JCS* 35, 97-114.
- Beckman, G., 1995, “Royal Ideology and State Administration in Hittite Anatolia”, in J. Sasson, J. Baines, G. Beckman, K. S. Rubinson (eds.), *Civilizations of the Ancient Near East, Volume I*, New York, 529-543.
- Beckman, G., 2001, “Sargon and Naram-Sîn in Hatti: Reflections of Mesopotamian Antiquity among the Hittites”, in D. Kuhn, H. Stahl, *Die Gegenwart des Altertums: Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt*, Heidelberg, 85-91.
- Beckman, G., 2012, “Hittite, Hittites”, in *The Encyclopedia of Ancient History*.
- Benoît, A. (ed.), 2007, *Art et archéologie: les civilisations du Proche-Orient ancien. Manuels de l'École du Louvre*, Paris.
- Bezold, C., 1981, *Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kuyunjik Collection, Vol. 2.*, London.
- Biro, M., 1980, “Fragment de rituel de Mari relatif au kispum”, in B. Alster (ed.), *Death in Mesopotamia*, Copenhagen, 139-150.
- Biro, M., “Les chroniques ‘Assyriennes’ de Mari”, *MARI* 4, 219–242.
- Black, J.A., 1998, *Reading Sumerian Poetry*, London.
- Bloch, M., 1949, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris.
- Boissier, A., 1919, “Inscription de Naram-Sin”, in *RA* 16, 157–164.
- Bottéro, J., 1965, “Das erste Semitische Großreich”, in E. Cassin, J. Bottéro, J. Vercoutter, (eds.), *Fischer Weltgeschichte 2, Die Altorientalischen Reiche I: Vom*

*Palaolithikum bis zur Mitte des 2. Jahrtausends*, Frankfurt am Main – Hamburg, 91-128.

Brisch, N., 2006, “The Priestess and the King: The Divine Kingship of Šū-Sîn of Ur”, in *JAOS* 126, 166-167.

Brisch, N. (ed.), 2008, *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago.

Buccellati, G., 1993, “Through a Tablet Darkly: A Reconstruction of Old Akkadian Monuments Described in Old Babylonian Copies” in M.E. Cohen, D.C. Snell, D.B. Weisberg (eds.), *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, Bethesda, 58–71.

Cammarosano, M., 2018, *Hittite Local Cults* (Writings from the Ancient World Series 40), Atlanta.

Cancik, H., 1970, *Mythische und historische Wahrheit: Interpretationen zu Texten der hethitischen, biblischen und griechischen Historiographie* (Stuttgarter Bibelstudien 48), Stuttgart.

Cancik-Kirschbaum, E., 2013, “Überlegungen zu Schrift, Schriftlichkeit und der ‘Mobilität von Wissen’ im Alten Orient”, in E. Kaiser, W. Schier (eds.), *Mobilität und Wissenstransfer in diachroner und interdisziplinärer Perspektive*, Berlin – Boston, 103-114.

Carruba, O., 2003, *Anittae Res Gestae* (StMed 13), Pavia.

Cavigneaux, A., 2005, “Les soirées sargoniques des marchands assyriens” in *Recherches & Rencontres* 22, 595-602.

Charpin, D., 1984, “Les archives du palais de Mari: des milliers de tablettes”, in *Les Dossiers histoire et archéologie* 80, 49-51.

Charpin, D., 1990, “L’andurârum à Mari”, in *Mari, Annales de Recherches Interdisciplinaires* 6, 253–70.

Charpin, D., 1999, “Review of: J. G. Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade* (Winona Lake 1997)”, in *JCS* 51, 139–142.

Charpin, D., 1997, “La Version Mariote de l’Insurrection Générale contre Naram-Sîn”, in D. Charpin, J.-M. Durand (eds.), *Recueil d’études à la Mémoire de Marie-Thérèse Barrelet* (Flor. Mar. 3, Mémoires de NABU 4), Paris, 9–18.

Charpin, D., Ziegler, N., 2003, *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite. Essai d'histoire politique* (Flor.Mar. 5, Mémoires de NABU 6), Paris.

Charpin, D., 2008, *Lire et écrire à Babylone*, Paris.

Charpin, D., 2012, “Mari à l'école d'Ešnunna: écriture, langue, formulaires”, in C. Mittermayer, S. Ecklin (éd.), *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger* (OBO 256), Freiburg – Göttingen, 119-138.

Cifola, B., 2007, Analysis of Variants in the Assyrian Royal Titulary from the Origins to Tiglath-Pileser III (*Istituto Universitario Orientale Napoli, Dipartimento di Studi Asiatici: Series minor 47*), Napoli.

Cohen, Y., 2017, “The Historical Geography of Hittite Syria: Philology”, in M. Weeden, L.Z. Ullmann (ed.), *Hittite Landscape and Geography* (Handbook of Oriental Studies 1/121), Leiden – Boston, 295-310.

Collins, B.J., 1998, “Ḫattušili I, the Lion King”, in *JCS* 50, 15-20.

Collins, B.J., 2005, “A Statue for the Deity: Cult Images in Hittite Anatolia”, in N.H. Walls (ed.), *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*, Boston, 13-42.

Cooper, J. S., 1983, *The Curse of Agade*, Baltimore – London.

Cooper, J.S., 1985, “Sargon and Joseph: Dreams Come True”, in A. Kort, S. Morschauer (eds.), *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, Winona Lake, Indiana, 33–39.

Cooper, J. S., Heimpel, W., 1983, “The Sumerian Sargon Legend”, in *JAOS* 103, 67-82.

Cornelius, F., 1959, “Die Annalen Ḫattušiliš I”, in *Or* 28, 292-296.

Corti, M., Segre, C., 1970, *I Metodi attuali della critica in Italia*, Torino.

Dardano, P., 1997, *L'aneddoto e il racconto in età antica ittita*, Roma.

Daxelmüller, C., Thomsen, M.-L., 1982, “Bildzauber im alten Mesopotamien”, in *Anthropos* 77, 55.

de Jong, I. J. F., 2017, *I classici e la narratologia: Guida alla lettura degli autori greci e latini*. (Studi superiori; No. 1082), Roma.

de Martino, S., 1983, “La posizione del coppiere presso la corte ittita”, in *Studi Classici e Orientali* 23, 305-318.

- de Martino, S., 1993, “KUB XXVII 38: Ein Beispiel kultureller und linguistischer Überlagerung in einem Text aus dem Archiv von Bogazköy”, in *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 31, 121-134.
- de Martino, S., 2000, “Il Canto della liberazione: composizione letteraria bilingue hurrico-ittita sulla distruzione di Ebla”, in *La Parola del Passato*, 55, 296-320.
- de Martino, S., 2003, *Annali e Res Gestae antico ittiti* (StMed 12), Pavia.
- de Martino, S., 2020, *La Civiltà degli Ittiti*, Roma 2020.
- del Monte, G.F., 1986, “E gli dei camminano davanti a me...”, in *EVO* 9, 59-70.
- del Monte, G.F., 1993, *L'annalistica ittita* (Testi del Vicino Oriente antico 2), Brescia 1993.
- Delnero, P., 2018, “A Land with No Borders: A New Interpretation of the Babylonian ‘Map of the World’”, in *JANEH* 4, 1-19.
- Dercksen, J. G., 2005, “Adad is King! The Sargon Text from Kültepe (with an Appendix on MARV 4, 138 and 140)”, in *JEOL* 39, 107–129.
- Devecchi, E., 2005, *Gli annali di Hattusili I nella versione accadica*, Pavia.
- Diakonoff, I. M., 1985: "Media", *The Cambridge History of Iran, vol.2*, Cambridge, 36-148.
- Dossin, G., 1955, “L’Inscription de Fondation de Iaḥdun-Lim, Roi de Mari”, in *Syria* 32, 1–28.
- Dundes, A. (ed.), 1984, *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, Berkeley – Los Angeles – London.
- Durand, J.-M., 1983, *Textes Administratives des Salles 134 et 160 du Palais de Mari* (ARM 21), Paris.
- Durand, J.-M., 1997, *Les Documents épistolaires du Palais de Mari. Tome I* (LAPO 16), Paris.
- Durand, J.-M., 1998, *Les Documents épistolaires du Palais de Mari. Tome II* (LAPO 17), Paris.
- Durham, J., Guichard, M., 1997, “Les Rituels de Mari”, in *Flor. mar.* 3, Mémoires de NABU 4, 19–78.

- Eppihimer, M., 2019, *Exemplars of Kingship: Art, Tradition, and the Legacy of the Akkadians*, Oxford.
- Fales, F. M. (ed.), 1981, *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in literary, ideological, and historical Analysis*, Roma.
- Fales, F. M., 1999-2001, “Assyrian Royal Inscriptions: Newer Horizons”, in *SAA* 13, 115-144.
- Falkner, M., 1957, “Studien zur Geographie des alten Mesopotamien”, in *AfO* 18, 1–37.
- Febvre, L., 1953, *Combats pour l’histoire*, Paris.
- Feldherr, A., Hardy, G., 2011 (eds.), *The Oxford History of Historical Writing. Volume 1: Beginnings to AD 600*, Oxford.
- Forlanini, M., 1995, “The Kings of Kaniš”, in O. Carruba, O., *Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia. Pavia 28 giugno – 2 Luglio 1993* (StMed 9), Pavia, 123–132.
- Foster, B. R., 1988, “When Kingship went up to Heaven: Sargon and Naram-Sin”, in *BCSMS* 16, 13–17.
- Foster, B. R., 2002, “The Sargon parody”, in *NABU* 82, 79-80.
- Foster, B. R., 2005, *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda, Maryland.
- Foster, B. R., 2016, *The Age of Agade: Inventing Empire in Ancient Mesopotamia*, London – New York.
- Frahm., E., 2005, “Observations on the Name and Age of Sargon II and on Some Patterns of Assyrian Royal Onomastics”, in *NABU* 2005 44.
- Frahm, E., 2006, “Images of Assyria in Nineteenth- and Twentieth-Century Western Scholarship”, IN S.W. Holloway (ed.), *Orientalism, Assyriology and the Bible*, Sheffield, 91–120.
- Frahm, E., 2013, “Rising Suns and Falling Stars: Assyrian Kings and the Cosmos,” in J. A. Hill (ed.), *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Philadelphia, 97–120.
- Frahm, E., (ed.), 2017, *A companion to Assyria*, New Haven.
- Frahm, E., 2006-2008, “Prophetie”, in *RIA* 11, 7-11.

Francia, R., 2021, “Rappresentazioni di re, rappresentazioni di dèi, rappresentazioni di vinti nei testi ittiti”, in *Quaderni di Vicino Oriente* 17, 16-77.

Francia, R., 2022, “Lo šar tamḫari e la sua rielaborazione a Ḫattuša”, in S. Graziani, G. Lacerenza (eds.), *Egitto e Vicino Oriente antico tra passato e futuro. The Stream of Tradition: la genesi e il perpetuarsi delle tradizioni in Egitto e nel Vicino Oriente antico* (Series Minor XCVI), 417-424.

Frayne, D.R., 1993, *RIME 2. Sargonic and Gutian Period (2334-2113)*, Toronto – Buffalo – London.

Fuchs, A., 1994, *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*, Göttingen.

Fuchs, A., 1998, *Die Annalen des Jahres 711 v. Chr. nach Prismenfragmenten aus Ninive und Assur* (SAA 8).

Galter, H., 1986, “Probleme historisch-lehrhafter Dichtung in Mesopotamien”, in K. Hecker, W. Sommerfeld (eds.), *Keilschriftliche Literaturen: Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale*, Berlin.

Garelli, P., 1982, “La Propagande royale assyrienne”, in *Akkadica* 27, 16-29.

Garelli, P., 1989, “Le marché de Puruṣḫattum”, in K. Emre, M. Mellink, N. Özgüç (eds.), *Anatolia and the Ancient Near East. Studies in Honor of Tahsin Özgüç*, Ankara, 149–152.

Gelb, I., Kienast, B., *Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends v. Chr.* (FAOS 7), Stuttgart.

Genette, G., 1972, *Figures III*, Paris.

George, A., Sandars, N. K., Pasco, R., 2003, *The epic of Gilgamesh* (A. George, Trans.), New York.

Gilan, A., 2010, “Epic and History in Hittite Anatolia: In Search of a Local Hero”, in D. Konstan, K. A. Raaflaub, *Epic and history*, Hoboken, New Jersey, 51-65.

Gilan, A., 2015, *Formen und Inhalte althethitischer historischer Literatur* (THeth 29).

Giorgieri, M., Mora, C., 1996, *Aspetti della regalità ittita nel XIII secolo a.C.*, Como.

Giorgieri, M., 2001, “Der Löwe und der Fuchs in dem Brief KBo 1.14”, in *Or* 73, 89-96.

Giorgieri, M., 2023, “I Hurriti tra Anatolia sud-orientale e Siria nordoccidentale nell’Età del Medio Bronzo”, in I. Bossolino, C. Zanchi, *E pluribus unum. Prospettive sull’Antico*, Pavia, 23-44.

Giorgieri, M., Mora, C., 2010, “Kingship in Ḫatti during the 13th Century: Forms of Rule and Struggles for Power before the Fall of the Empire”, in Y. Cohen, A. Gilan, J. L. Miller, *Pax Hethitica. Studies on the Hittites and their Neighbours in Honour of Itamar Singer* (StBoT 51), Wiesbaden, 136–157.

Glassner, J.-J., 1985, “Sargon ‘Roi de Combat’”, in *RA* 79, 115–126.

Glassner, J.-J., 1986, *La chute d’Akkade. L’événement et sa mémoire* (BBVO 5), Berlin.

Glassner, J.-J., 1988, “Le Récit Autobiographique de Sargon”, in *RA* 82, 1–11.

Glassner, J.-J., 1992, “Inanna et les Me”, in E. M. de Jong (ed.), in E. M. deJong Ellis (eds.), *Nippur at the Centennial. Papers read at the 35e Rencontre Assyriologique Internationale, Philadelphia 1988* (CRRRA 35), Philadelphia, 55–86.

Glassner, J.-J., 1993, *Chroniques Mésopotamiennes*, Paris.

Goedegebuure, P., 2006, “The Proclamation of Telipinu”, in M. Chavalas (ed.), *The Ancient Near East: Historical Sources in Translation*, Oxford, 228–235.

Goetze, A. 1940, *Kizzuwatna and the problem of Hittite geography*, New Haven – London.

A. Goetze, 1962, “Critical Review of H. G. Güterbock, H. Otten, *Keilschrifttexte aus Boghazkoy X*”, in *JCS* 16, 24-30.

Grayson, A. K., 1980, “History and Historians in the Ancient Near East: Assyria and Babylonia”, *Or* 49, 140-194.

Grayson, A. K., Lambert, W. G., 1964, “Akkadian Prophecies”, in *JCS* 18, 7-30.

Grayson, A.K., 1975, *Babylonian Historical-Literary Texts*, Toronto.

Grayson, A.K., 1987, *RIMA 1. Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)*, Toronto.

Grayson, A.K., Sollberger, E., 1976, “L’insurrection Générale contro Naram-Suen”, in *RA* 70, 103-128.

Guichard, M., 2014, *L’Épopée de Zimrī-Lîm*, Flor. Mar. XIV (Mémoires de NABU 16), Paris.

- Günbattı, C., 1987, “Yeniden İşlenen Bir Kültepe Tableti (Kt. g/t 42+z/t II)”, in *Belleten* 51, 1–8.
- Günbattı, C., 1997., “Kültepe’den Akadli Sargon’a Âit Bir Tablet”, in *Archivum Anatolicum* 3, Ankara, 131–55.
- Gurney, O.R., 1957, “The Sultantepe Tablets (Continued). VI. A Letter of Gilgamesh”, in *AnSt* 7, 127-136.
- Güterbock, H., 1934, “Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200. Erster Teil: Babylonier”, in *ZA* 42,1–91.
- Güterbock, H., 1938, “Die Historische Tradition und Ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern. Zweiter Teil”, in *ZA* 44, 44–49
- Güterbock, H., 1964, “Sargon of Akkad mentioned by Hattusili I of Hatti”, in *JCS* 18, 1-6.
- Güterbock, 1969, “Ein neues Bruchstück der Sargon-Erzählung ‘König der Schlacht’”, in *MDOG* 101, 14–26.
- Güterbock, H., 1972-1975, “Ḫaššum/Ḫaššu(wa). B. Nach hethitischen Quellen”, in *RIA* 4, 137.
- Hallo, W. W., van Dijk, J. J. A., 1968, “The Exaltation of Inanna”, in *YNER* 3.
- Hallo, W. W., 1957, “Early Mesopotamian Royal Titles. A Philologic and Historical Analysis”, in *AOS* 43.
- Hallo, W.W., 1998, “New Directions in Historiography”, in *Dietrich, Manfred/Loretz, Oswald/Balke, Thomas E. (Hrsg.), dubsar antamen. Studien zur Altorientalistik. Festschrift für Willem H. Ph. Römer zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen* (AOAT 253), 109– 128.
- Hallo, W. W., Simpson, W. K., 1971, *The ancient Near East: a history*, New York.
- Hallo, W.W., Winter, I., 2001, *Seals and Seal Impressions. Proceedings of the XLV<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale. Part II*, Bethesda, Maryland.
- Hasselbach, R., 2005, *Sargonic Akkadian: A Historical and Comparative Study of the Syllabic Texts*, Wiesbaden.
- Haul, M., 2009, *Stele und Legende: Untersuchungen zu den keilschriftlichen Erzählwerken über die Könige von Akkade*, Göttingen.



- Hawkins, J. D., 1995, *The Hieroglyphic inscription of the Sacred Pool Complex at Hattusa* (StBoT 3), Wiesbaden.
- Hecker, K., 1974, *Untersuchungen zur akkadischen Epik* (AOAT 8).
- Hecker, K., 2001, “Akkadische Texte”, in O. Kaiser (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Ergänzungslieferung*, Gütersloh, 11-60.
- Hecker, K., 2006 “Pur(u)šhanda(r)”, in *RIA XI*, 119–120.
- Herman, D. (ed.), 2007, *The Cambridge Companion to Narrative*, Cambridge.
- Hinz, W., 1967, “Elams Vertrag mit Naram-Sin von Akkade”, in *ZA* 58, 66-96.
- Hirsch, H., 1963, “Die Inschriften Der Könige von Agade”, in *AfO* 20, 1–82.
- Hoffner, H. A. Jr., 1980, “Histories and Historians of the Ancient Near East: The Hittites”, in *Or* 49, 83-132.
- Horowitz, W., 1988, “The Babylonian Map of the World”, in *Iraq* 50, 147–65.
- Horsnell, M.J.A., 2003, “Why Year-Names? An Exploration into the Reasons for their Use”, in *Or* 72, 196-203.
- Hosselbach, R., 2005, *Sargonic Akkadian. A Historical and Comparative Study of the Syllabic Texts*, Wiesbaden.
- Houwink ten Cate, Ph. H. J., 2003, “A New Look at the Outline Tablets of the AN.TAḪ.ŠUMSAR Festival: The Text-Copy VS NF 12.1”, in G. Beckman, R.H. Beal, G. McMahon (eds.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, Winona Lake, 205–219.
- Hunger, H., 1968, *Babylonische und assyrische Kolophone* (AOAT 2).
- Ismail, B. K., 1986, “Eine Siegesstele des Königs Daduša von Ešnunna”, in *M Bannkreis Des Alten Orients : Studien Zur Sprach- Und Kulturgeschichte Des Alten Orients Und Seines Ausstrahlungsraumes : Karl Oberhuber Zum 70. Geburtstag Gewidmet* (Innsbrucker Beiträge Zur Kulturwissenschaft 24), Innsbruck, 105-108.
- Ismail, B.K., Cavigneaux, A., 2003, “Dadusas Siegelstele IM 95200 aus Esnunna: Die Inschrift”, in *Baghdader Mitteilungen* 84, 129-156.
- Izre’el, S., 1997, *The Amarna Scholarly Tablets*, Groningen.
- Jacobsen, T., 1939, “The Sumerian King List”, in *AS* 11.

Jacobsen, T., 1963, “Ancient Mesopotamian Religion: The Central Concerns”, in *PAPS* 107, 473-484.

Jacobsen, T., 1978-1979, “Iḫur-Kīshi and His Times”, in *AfO* 26, 1–14.

Jacobsen, T., 1982, “Oral to Written”, in M. A. Dandamayev, I. Gershevitch, H. Klengel, G. Komoróczy, M. T. Larsen, J. N. Postgate (eds.), *Societies and Languages of the Ancient Near East. Studies in Honor of I. M. Diakonoff*, Warminster, 129–137.

Johnson, J.W., 1982, “On the Heroic Age and Other Primitive Theses”, in *E.V. Zygas, P. Voorheis (eds.), Folklorica. Festschrift for Felix J. Oinas*, Bloomington, 121–138.

Kammenhuber, A., 1974, Historisch-geographische Nachrichten aus der althurrischen Überlieferung, dem Altelamischen und den Inschriften der Könige von Akkad für die Zeit vor dem Einfall der Gutäer (ca. 2200/2136), in *ActAnt* 22, 157-247.

Kammenhuber, A., 1976, *Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Literaturverzeichnis Hethitern* (THeth 7), Heidelberg.

Kayser, W., 1948, *Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft*, Bern.

Kemp, B. J., 1979, “Imperialism and empire in New Kingdom Egypt”, in P. D. A. Garnsey, C. R. Whittaker (eds.), *Imperialism in the Ancient World: The Cambridge University Research Seminar in Ancient History*, Cambridge, 7–58.

Klengel, H., 1965, “Horst: Lullubum: Ein Beitrag zur Geschichte der altvorderasiatischen Gebirgsvolker”, in *MIO* 11, 349–371.

Klengel, H., 1998, *Geschichte des hethitischen Reiches. Handbook of Oriental Studies*, Leiden.

Klinger, J., 2008, “Geschichte oder Geschichten ... zum literarischen Charakter der hethitischen Historiographie”, in K.-P. Adam, *Historiographie in der Antike*, Berlin, New York, 2008.

Kloekhorst, A., Waal, W.J.I., 2019, “A Hittite scribal tradition predating the tablet collections of Ḫattuša?: The origin of the ‘cushion-shaped’ tablets KBo 3.22, KBo 17.21+, KBo 22.1, and KBo 22.2” in *ZA* 109, 189-203.

Koliński, R., 2015, “The Mari Eponym Chronicle. Reconstruction of the Lay-Out of the Text and the Placement of Fragment C”, in *Anatolica* 41, 61-86.

Komoróczy, G., 1974, “‘Folklore’, ‘Literatur’, ‘Folkloristik’ in der sumerischen Überlieferung”, in *AAASH* 22, 113–120.

- Komoróczy, G., 1975, “Akkadian Epic Poetry and its Sumerian Sources”, in *AAASH* 23, 41–63.
- Konstan, D., Raaflaub, K.A. (eds.), 2010, *Epic and history*, Chichester, West Sussex.
- Kramer, S. N., 1969, “Sumerian Sacred Marriage Texts”, in J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton, 201–216.
- Kraus, F. R., 1980, “Der Brief des Gilgameš”, in *AnSt* 30, 109-121.
- Kryszat, G., 2008, “Herrscher, Kult und Kulttradition in Anatolien nach den Quellen aus den altassyrischen Handelskolonien. Teil 3/2: Grundlagen für eine neue Rekonstruktion der Geschichte Anatoliens und der assyrischen Handelskolonien in spätalt- assyrischer Zeit II”, in *Altorientalische Forschungen* 35, 195-219.
- Kuhrt, A., 1995, *The Ancient Near East c. 3000–330 BC. (2 Volumes)*, London – New York.
- Kutscher, R., 1989, *The Brockmon Tablets at the University of Haifa: Royal inscriptions*, Haifa.
- Labat, R., 1932, *L'Akkadien de Boghaz-köi*, Bordeaux.
- Lafont, B., Tenu, A., Joannes, F., Clancier, P., 2017, *La Mésopotamie. De Gilgamesh à Artaban 3300- 120 av. J.-C.*, Berlin – Paris.
- Lambert, W. G., 1963, “A New Fragment of the King of Battle”, in *AfO* 20, 161s.
- Lambert, W. G., 1976, “A Late Assyrian Catalogue of Literary and Scholarly Texts”, in B. L. Eichler, J. W. Heimerdinger, A. Sjöberg (eds.), *Kramer Anniversary Volume (AOAT 25)*, Neukirchen – Vluyn, 313–318.
- Lambert, W. G., 1986, “Narām-Sîn of Ešnunna or Akkad?”, in *JAOS* 106, 793–795.
- Landsberger, B., 1968, “Zur vierten und siebenten Tafel des Gilgamesch-Epos”, in *RA* 62, 97–135.
- Lanfranchi, G.B., Mattila, R., Rollinger, R. (eds.), 2019, *Writing Neo-Assyrian History: Sources, Problems and Approaches. Proceedings of the International Conference at the University of Helsinki on September 22–25 2014*, Helsinki.
- Larsen, M.T. (ed.), 1979, *Power and Propaganda. A symposium on ancient Empires*, Copenhagen.

- Lassen, A., 2017, “Image and Owner. Representations of Personal and Social identity in Early Near Eastern Seals,” in K. De Graef, A. Verhulst (eds.), *Ancient Near Eastern Seals as Markers of Identity*, Leiden.
- Lassøe, J., 1953, “Literacy and Oral Tradition in Ancient Mesopotamia”, in *Studia Orientalia Ioanni Pedersen septuagenario dicata*, Haunia, 205–218.
- Lenzi, A., 2019, *An Introduction to Akkadian Literature: Contexts and Content*, University Park, Pennsylvania.
- Lewis, B., 1980, *The Sargon Legend: A Study of the Akkadian Text and the Tale of the Hero Who was Exposed at Birth* (ASOR 4), Cambridge, Massachusetts.
- Limet, H., 1976, *Textes Administratifs de l'Époque des Šakkanakku* (ARM 19), Paris
- Liverani, M., 1966, *I Protagonisti della Storia Universale. Sargon di Akkad*, Milano.
- Liverani, M., 1973, “Memorandum on the Approach to Historiographic Texts”, in *Or* 42, 178–94.
- Liverani, M., 1979, “The Ideology of the Assyrian Empire”, in Larsen, M.T., *Power and Propaganda. A symposium on ancient Empires*, Copenhagen, 297-318.
- Liverani, M., 1985, “Naram-Sin e i presagi difficili”, in *Soprannaturale e potere*, Milano, 34-37.
- Liverani, M., 1988, “The Fire of Ḫahḫum”, in *Or. Ant.* 27, 165–172.
- Liverani, M., 1993a (ed.), *Akkad: The First World Empire. Structure, Ideology, Traditions*, Padova.
- Liverani, M., 1993b, “Model and Actualization: the Kings of Akkad in the Historical Tradition”, in M. Liverani (ed.), *Akkad, The First World Empire: Structure, Ideology, Tradition*, Padova, 41–67.
- Liverani, M., 1995, *Neo-Assyrian Geography*, Roma.
- Liverani, M., 1996, “2084: Ancient Propaganda and Historical Criticism” in S. Cooper, R. M. Schwartz (ed.), *The Study of the Ancient Near East in the Twenty-First Century*, Winona Lake, Indiana, 283-89.
- Liverani, M., 2001, “Vicino Oriente Antico. Le conoscenze geografiche”, in *Storia della Scienza*, Roma, 434-456.
- Liverani, M., 2004, *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, Ithaca, New York.

- Liverani, M., 2005, “Imperialism”, in S. Pollock, R. Bernbeck, *Archaeologies of the Middle East*, Malden, Massachusetts – Oxford – Carlton, Victoria, 233-244.
- Liverani, M., 2011, *Antico Oriente: Storia, società, economia. Nuova edizione aggiornata*, Roma – Bari.
- Liverani, M., 2017, *Assiria. La preistoria dell'imperialismo*, Roma – Bari.
- Liverani, M., 2021, *Oriente Occidente*, Roma-Bari, 2021.
- Livingstone, A., 1989, *Court Poetry and Literary Miscellanea* (SAAS 3), Helsinki.
- Longman, T., 1991, *Fictional Akkadian Autobiography: A Generic and Comparative Study*, Winona Lake, Indiana.
- Lord, A.B., *The Singer of Tales*, Cambridge, 2000.
- Machinist, P. B., 1978, *The Epic of Tukulti-Ninurta I. A Study in Middle Assyrian Literature* (Phil. Diss.), Yale.
- Maiocchi M., 2011, “Dalla città agli imperi”, in L. Milano (ed.), *Il Vicino Oriente Antico, dalle origini ad Alessandro Magno. Le civiltà del Vicino Oriente*, Milano, 82-125.
- Mancini, M., Turchetta, B., 2014, *Etnografia della scrittura*, Roma.
- Marchesi, G., 2010, “The Sumerian King and the Early History of Mesopotamia”, in M. Biga, M. Liverani (eds.), *Ana turri gimilli: Studi dedicati al Padre Werner R. Mayer, S.J., da amici e allievi*, Roma, 231-248.
- Masetti-Rouault, M.G., 2013, “Fragments d’arts mésopotamiens: aux origines des empires”, in L. Feliu, J. Llop J, A.A. Millet, J. Sanmartin (eds.), *Time and History in the Ancient Near East, Proceedings of the 56e Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona, 26-30 July 2010*, Winona Lake, Indiana, 405-412.
- Masetti-Rouault, M.G., 2019, “Telling a Story, Giving the Time in Mesopotamia: A Literary Point of View”, in P. Abrahami, L. Battini (eds.), *Ina <sup>d</sup>marri u qan tuppi. Par la bêche et le stylet! Cultures et sociétés syro-mésopotamiennes: mélanges offerts à Olivier Rouault*, Oxford, 147-156.
- Masetti-Rouault, M.G., 2021, “Compte rendu des Conférences de la Chaire Religions du monde syro- mésopotamien: 1. Littérature, mythe et idéologie: Mythes et modèles de récit sur les origines et les fonctions de la royauté et des savoirs dans les traditions cunéiformes”, in *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études Section Sciences Religieuses* 128, Paris, 113–139.

Masetti-Rouault, M.G., 2022, “Religious Discourse in Ancient Mesopotamia: An Overview, Reading Historical, Literary, and Ritual Texts”, in *Altorientalische Forschungen* 49, 169-182.

Masetti-Rouault, M.G., Clelia, M., “Il ‘mondo’ nell’antica Mesopotamia”, in C. Dognini (ed.), *Kosmos. La concezione del mondo nelle civiltà antiche*, Alessandria, 2002, 9-26.

Matthiae, P., 1977, *Ebla. Un impero ritrovato*, Torino.

Matthiae, P., 2006, “The Archaic Palace at Ebla: A Royal Building between Early Bronze Age IVB and Middle Bronze Age I”, in S. Gitin, J. Wright, J. Dessel (ed.), *Confronting the Past: Archaeological and Historical Essays on Ancient Israel in Honor of William G. Dever*, University Park, Pennsylvania, 85-104.

Mayer, W., 2006, “Sargons Märchen-Gürtel”, in *Or* 75, 182-183.

McKeon, J.F.X., 1970, “An Akkadian Victory Stele”, in *Boston Museum Bulletin* 68, 226–243.

Melchert, H. C., 1978, *The Luwians* (HdO I 68), Boston – Leiden 2003.

Melchert, H. C., 2010, “On Hittite *mūgā(i)*” in *Or* 79.

Meriggi, P., 1968 “Die hethitischen Fragmente vom Šar tamhāri”, in *Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde. Gedenkschrift für Wilhelm Brandenstein* (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 14), Innsbruck, 259–267.

Metcalf, C., 2021, “Tales of Kings and Cup-Bearers in History and Myths”, in A. Kelly, C. Metcalf (eds.), *Gods and Mortals in Early Greek and Near Eastern Mythology*, Oxford, 154-168.

Michalowski, P., 1980, “New Sources Concerning the Reign of Naram-Sin”, in *JCS* 32, 233–246.

Michalowski, P., 1985, “Third Millennium Contacts: Observations on the Relationships between Mari and Ebla”, in *JAOS* 105, 293–302.

Michalowski, P., 1992, “Orality and Literacy and Early Mesopotamian Literature”, in M.E. Vogelzang, H. L. J. Vanstiphout, (eds.), *Mesopotamian Epic Literature: Oral or Aural?*, Lewiston, NY – Queenston, Ontario – Lampeter, Wales., 227–245.

Michalowski, P., 1993, “The Kingdom of Akkad in Contact with the World”, in M. Liverani, *Akkad: The First World Empire. Structure, Ideology, Traditions*, Padova.

- Michel, C., 2001, *Correspondance des marchands de Kaniš au début du IIe millénaire av. J.-C.* (Littératures anciennes du Proche-Orient 19), Paris.
- Michel, C., 2002, “Nouvelles données pour la chronologie du IIe millénaire”, in *NABU* 2002, 17-18.
- Müller, K.F., 1937, *Das assyrische Ritual, I: Texte zum assyrischen Königsritual* (Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft 41), Leipzig.
- Neu, E., 1974, *Der Anitta-Text* (StBoT 18), Wiesbaden.
- Neu, E., 1996, *Das hurritische Epos der Freilassung. I: Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Hattusa* (StBoT 32), Wiesbaden.
- Nigro, L., 1988, “The two steles of Sargon: Iconology and Visual Propaganda at the Beginning of Royal Akkadian Relief”, in *Iraq* 60, 85-102.
- Nigro, L., 2001-2003, “La Stele di Rimush da Tello e l’indicazione del rango dei vinti nel rilievo accadico”, in *Scienze dell'Antichità* 11, 71-93.
- Novotny, J.R., 2005, “Review of M- Dietrich’s editions of the Babylonian correspondence of Sargon II and Sennacherib (SAA 17)”, in *BiOr* 62, 82-86.
- Nougayrol, J., 1951, “Un Chef-D’Œuvre Inédit de la Littérature Babylonienne”, in *RA* 45, 169–183.
- Oller, G.H., 1989, “The Inscription of Idrimi: A Pseudo-Autobiography?”, in H. Behrens, D. Loding, M. T. Roth (eds.), *DUMU-E2-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke Sjöberg* (OPSNKF 11), Philadelphia, 411–417.
- Ong, W.J., 1982, *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*, New York.
- Oppenheim, A.L., 1964, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, Chicago – London.
- Oppenheim, A.L., 1979, “Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Empires”, in *Propaganda and Communication in World History, I: The Symbolic Instrument in Early Times*, H. D. Laswell, D. Lerner, H. Speier (eds.), Honolulu, 111-144.
- Otten, H., 1958, *Hethitische Totenrituale*, Berlin – Boston.
- Özgüç, N., 1966, “Excavations at Acemhöyük”, in *Anatolia* 10, 29–52.
- Parrot, A., 1961, *Assur*, Paris.

Parpola, S., 1995, “The Construction of Dur-Šarrukin in the Assyrian Royal Correspondence”, in A. Caubet (ed.), *Khorsabad: le palais de Sargon II, roi d’Assyrie*, Paris.

Pedersén, O., 1986, *Archives and Libraries in the City of Assur; A Survey of the Material from the German Excavations. Part I-II*, Uppsala.

Pettinato, G., 2001, *Mitologia sumerica*, Torino.

Ponchia, S., 2019, “Literary Texts as Historical Sources: How to Approach and Use Them”, in G.B. Lanfranchi, R. Mattila, R. Rollinger (eds.), *Writing Neo-Assyrian History – Proceedings of the Conference held in Helsinki 22-25/9/2014* (SAA 29), 203-228.

Pongratz-Leisten, B., 1999a, *Herrschaftswissen in Mesopotamien: Formen der Kommunikation zwischen Gott und König im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr.* (SAA 10).

Pongratz-Leisten, B., 1999b, “‘Öffne den Tafelbehälter und lies...’ Neue Ansätze zum Verständnis des Literaturkonzeptes in Mesopotamien”, in *WeOr* 30, 67–90.

Pongratz-Leisten, B., 2001, “Überlegungen zum Epos in Mesopotamien am Beispiel der Kutha-Legende”, in J. Rüpke (ed.), *Von Göttern und Menschen erzählen. Formkonstanzen und Funktionswandel vormoderner Epik* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 4), Stuttgart, 12–41.

Pongratz-Leisten, B., 2015, *Religion and Ideology in Assyria*, Berlin – München – Boston.

Popko, M., 2009, *Religions of Second Millennium Anatolia* (Dresdner Beiträge zur Hethitologie 27), Wiesbaden 2009.

Popko, M., 2005, “Zukrasi-Text: Althethitisch?“, in *NABU* 2005.

Porter Abbott, H., 2008, *The Cambridge Introduction to Narrative*, Cambridge.

Portuese, L., Pallavidini, M. (eds.), 2022, *Ancient Near Eastern Weltanschauungen in Contact and in Contrast: Rethinking Ideology and Propaganda in the Ancient Near East*, Münster.

Postgate, J. N., 1992, *Early Mesopotamia. Society and Economy at the Dawn of History*, London – New York.

Potts, T., 1982, “The Road to Meluhha”, in *JNES* 41, 288.

Potts, T., 1986, “The booty of Magan”, in *Or.Ant.* 25, 271-285.



- Potts, T., 2001, “Reading the Sargonic ‘Historical-Literary’ Tradition: Is There a Middle Course?”, in T. Abusch, P.-A. Beaulieu, J. Huehnergard, P. Machinist, P. Steinkeller (eds.), *Proceedings of the XLVe Rencontre d’Assyriologique Internationale, Part I: Harvard University: “Historiography in the Cuneiform World”* (CRRA 45), Bethesda, Maryland, 391–408.
- Reade, E. J. 1995, “Iran in the Neo-Assyrian Period”, in M. Liverani (ed.), *Neo-Assyrian Geography*, Roma, 31-42.
- Reiner, E., 1974 “New Light On Some Historical Omens”, in K. Bittel, Ph. H. J. Houwink Ten Cate, E. Reiner (eds.), *Anatolian Studies presented to Hans Gustav Güterbock on the Occasion of his 65th Birthday*, Istanbul, 257–261.
- Reiner, E., 1978, “Die akkadische Literatur”, in K. von See (ed.), *Altorientalische Literaturen. Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Vol. 1*, Wiesbaden, 151–210.
- Rieken, E., 2001 “Der hethitische *šar tamḫari*-Text: archaisch oder archaisierend?” in G. Wilhelm, G. (ed.), *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie, Würzburg, 4.– 8. Oktober 1999* (StBoT 45), Wiesbaden, 576–585.
- Röllig, W., 1987, “Literatur: Überblick über die akkadische Literatur”, in *RIA* 7, 52–53.
- Rollinger, R., 2012, “From Sargon of Agade, and the Assyrian Kings to Khusrau I and beyond: on the persistence of Ancient Near Eastern Traditions”, in G.B Lanfranchi, D. Morandi Bonacossi, C. Pappi, S. Ponchia (eds.), *LEGGO! Studies presented to Prof. Frederick Mario Fales on the Occasion of his 65th Birthday*, Wiesbaden, 725-743.
- Rollinger, R., 2020, “Some Considerations on Empire and Mental Mapping Conceptualizing the Ends of the World in the First Millennium BCE”, in M. Cammarosano, E. Devecchi, M. Viano, Talugaeš witteš. *Ancient Near Eastern Studies Presented to Stefano de Martino on the Occasion of his 65th Birthday*, Münster, 383-398.
- Sallaberger, W., 2007, “From Urban Culture to Nomadism. A History of Upper Mesopotamia in the Late Third Millennium“, in C. Kuzucuoğlu, C. Marro (eds.), *Sociétés humaines et changement climatique à la fin du troisième millénaire: Une crise a-t-elle eu lieu en Haute Mésopotamie? Actes du Colloque de Lyon, 5–8 décembre 2005*, Paris, 417–456.
- Sallaberger, W., 2013, *Das Gilgamesch-Epos: Mythos, Werk und Tradition*, München.
- Sallaberger, W., Schrakamp, I. (eds.), 2015, *ARCANE. Associated Regional Chronologies for the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean vol. 3: History & Philology*, Turnhout.

- Sallaberger, W., Westenholz, A., 1999, *Akkade-Zeit und Ur III-Zeit* (OBO 160), Freiburg, Schweiz – Göttingen.
- Salvini, M., 1994, “Una lettera di Ḫattusili I alla spedizione contro Haḫḫum”, in *SMEA* 34, 63-80.
- Sasson, J. M., 2017, *From the Mari Archives. An Anthology of Old Babylonian Letters*. Winona Lake, Indiana.
- Schachner, A., 2007, *Bilder eines Weltreichs: Kunst- und kulturgeschichtliche Untersuchungen zu den Verzierungen eines Tores aus Balawat (Imgur-Enlil) aus der Zeit von Salmanassar III, König von Assyrien* (Subartu 20), Turnhout.
- Schrakamp, I., 2016, “Akkadian Empire”, in J. M. MacKenzie (ed.), *The Wiley Encyclopedia of Empires*, 50-59.
- Schroeder, O., 1920, *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts. VAT 1023*, Leipzig.
- Selz, G., 1997, “‘The Holy Drum, the Spear, and the Harp’: Towards an Understanding of the Problems of Deification in Third Millennium Mesopotamia”, in I.J. Finkel, M.J. Geller (eds.), *Sumerian Gods and Their Representations*, Groningen, 167–209.
- Simon, Z., 2020, “The Ancestors of Labarna I and the Cruciform Seal”, in *Asia Anteriore Antica. Journal of Ancient Near Eastern Cultures* 2, 181-191.
- Sjöberg, Å., 1975, “In-nin šú-gur<sub>4</sub>-ra. A Hymn to the Goddess Inanna by the En-Priestess Enḫeduanna”, in *ZA* 65, 161–253.
- Sjöberg, Å., 1988, “A Hymn to Inanna and her Self-Praise”, in *JCS* 40, 165–186.
- Sjöberg, Å. W., 1996, “UET VII, 73: an Exercise Tablet Enumerating Professions” in Ö. Tunca, S. Dehesell, *Tablettes et images aux pays de Sumer et d’Akkad: mélanges offerts a Monsieur H. Limet*, Liege, 117–139.
- Smith, G., 1876, *The Chaldean Account of Genesis, Containing the Description of the Creation, the Fall of Man, the Deluge, the Tower of Babel, the Times of the Patriarchs, and Nimrod; Babylonian Fables, and the Legends of the Gods; from the Cuneiform Inscriptions*, London.
- Smith, S., 1949, *The Statue of Idri-mi*, London.
- Sollberger, E., 1968, “The Cruciform Monument”, in *JEOL* 20, 50–70.
- Sollberger, E., 1983. “A Statue for Šū-Suen”, in *AnSt* 33, 73–74.

Sommerfeld, W., 2000a, “Die Texte der Akkad-Zeit. 1. Das Dijala-Gebiet: Tutub”, in *BiOr* 57, 112-118.

Sommerfeld, W., 2000b, “Naram-Sin, die ‘Große Revolte’ und MAR.TU<sup>ki</sup>”, in J. Marzahn, H. Neumann (eds.), *Assyriologica et Semitica. Festschrift für Joachim Oelsner anlässlich seines 65. Geburtstages am 18. Februar 1997* (AOAT 252), Münster 2000, 419–436.

Sonik K., Shehata D. (eds.), 2024, *Contemporary Approaches to Mesopotamian Literature: How to Tell a Story*, Leiden.

Steiner, G., 1999, “Syrien als Vermittler zwischen Babylonien und Hatti (in der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends v.Chr.)”, in K. van Lerberghe - G. Voet (eds.), *Languages and Cultures in Contact* (RAI 42), Leuven 1999, 425-441.

Steinkeller, P., 1993, “Early Political Development in Mesopotamia and the Origins of the Sargonic Empire”, in M. Liverani (ed.), *Akkad, The First World Empire: Structure, Ideology, Tradition*, Padova, 107–129.

Steinkeller, P., 2003. “An Ur III Manuscript of the Sumerian King List”, in W. Sallaberger, K. Volk, A. Zgoll (eds.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*, Wiesbaden, 267–292.

Suter, C.E., 2018, “The Victory Stele of Dadusha of Eshnunna: A New Look at its Unusual Culminating Scene”, in *Ash-sharq. Bulletin of the Ancient Near East* 2, 1-29.

Tadmor, H., 1958, “The Sin of Sargon”, in *EI* 5, 150–162.

Tadmor, H., Landsberger, B., Parpola, S., 1989, “The Sin of Sargon and Sennacherib’s Last Will” in *SAA* 3, 44.

Torri, G., 2008, “The Scribes of the House on the Slope”, in *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*.50, 771-782.

Torri, G., 2009, “Sargon, Anitta and the Hittite Kings against Purushanda”, in *Altorientalische Forschungen* 36, 110-118

Tsukimoto, A., 2010, “Peace for the Dead, or *kispu(m)* Again”, in *Orient* 45, 101-109.

Ünal, A., 2015, “A Hittite treaty tablet from Oylum Höyük in south eastern Turkey and the location of Ḫaššu(wa)”, in *AnSt* 65, 19-34.

van den Hout, T., 1995, “Two Groups of the Depictions of the Hittite King According to King’s Headgear”, in *BiOr* 52, 545-573.

van den Hout, T., 2020, *A History of Hittite Literacy. Writing and Reading in Late Bronze Age Anatolia (1650-1200 BC)*, Chicago.

Van de Mieroop, M., 1999a, *Cuneiform Texts and the Writing of History*, London – New York.

Van de Mieroop, M., 1999b, “Literature and Political Discourse in Ancient Mesopotamia: Sargon II of Assyria and Sargon of Agade”, in B. Böck, E. Cancik-Kirschbaum, T. Richter, (eds.), *Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger* (AOAT 267), 327-339.

Van de Mieroop, M., 2000, “Sargon of Agade and his successors in Anatolia”, in *SMEA* 42, 133- 159.

Van de Mieroop, M., 2005, *King Hammurabi of Babylon. A Biography*, 127-128.

Van de Mieroop, M., 2016, *A History of the Ancient Near East, ca 3000-323 BC. Third edition*, Malden, Massachusetts – Oxford – Carlton, Victoria.

Van de Mieroop, M., 2022, *Before and after Babel: Writing as Resistance in Ancient Near Eastern Empires*, Oxford.

van Dijk, J. J. A., 1957, “Textes Divers Du Musée de Bagdad, II”, in *Sumer* 13, 65–133, 172-189.

Vanstiphout, H. L. J., 1998, “Comparative Notes on Šar tamḫāri”, in *Uluslararası Assirioloji Kongresi 6-10/7/1987 Istanbul* (CRRA 34), Ankara, 573–589.

Veenhof, K., 2017, “The Old Assyrian Period (20th–18th Century BCE)”, in E. Frahm (ed.), *A Companion to Assyria*, Malden MA, 57-79.

Verderame, L., 2016, *Letterature dell’antica Mesopotamia*, Milano.

Vernant, J.P., 1962, *Les origines de la pensée grecque*, Paris.

Vidal-Naquet, P., 2006, *Préface to M. Detienne, Les Maîtres de Vérité dans la Grèce Archaique*, Paris, 41–49.

Vogelzang, M.E., Vanstiphout, H. L. J. (eds.), 1992, *Mesopotamian Epic Literature: Oral or Aural?*, Lewiston, NY – Queenston, Ontario – Lampeter, Wales.

Vogelzang, M.E., Vanstiphout, H. L. J. (eds.), 1996, *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian. Proceedings of the Groningen Group for the Study of Mesopotamian Literature 2* (CM 6), Groningen.

von Soden, W., 1931, “Der hymnisch-epische Dialekt des Akkadischen (Part 1)”, in *ZA* 40, 163–227.

- von Soden, W., 1933, “Der hymnisch-epische Dialekt des Akkadischen (Part 2)”, in *ZA* 41, 90–183.
- von Soden, W., 1984, “Reflektierte und konstruierte Mythen in Babylonien und Assyrien”, in *StOr* 55, 147-157.
- Waal, W., 2012, “Writing in Anatolia: The Origins of the Anatolian Hieroglyphs and the Introduction of the Cuneiform Script”, in *Altorientalische Forschungen* 39, 287–315.
- Wagner-Durand E., Linke J., 2020, *Tales of Royalty: Notions of Kinship in Visual and textual Narration in the Ancient Near East*, Berlin – Boston.
- Walker, C. B. F., 1981, “The Second Tablet of *tupšenna pitema*. An Old Babylonian Naram-Sin Legend”; in *JCS* 33, 191–195.
- Weidner, E. F., 1922, Die Assyriologie, *Wissenschaftliche Forschungsergebnisse in Bibliographischer Form*, Leipzig.
- Weidner, E. F., 1953, “Zum Babylonischen Prodigienbuch”, in *AfO* 16, 262.
- Westenholz, A., 1999, “The Old Akkadian Period: History and Culture”, in P. Attinger, M. Wäfler, *Annäherungen 3: Mesopotamien. Akkade-Zeit Und Ur III-Zeit* (OBO 160), Freiburg, Schweiz – Göttingen, 15–117.
- Westenholz, J.G., 1983, “Heroes of Akkad”, in *JAOS* 103, 327–36.
- Westenholz, J.G., 1992, “Oral Traditions and Written Texts in the Cycle of Akkade”, in M.E. Vogelzang, H. L. J. Vanstiphout, (eds.), 1992, *Mesopotamian Epic Literature: Oral or Aural?*, Lewiston, NY – Queenston, Ontario – Lampeter, Wales, 123-154.
- Westenholz, J.G., 1993, “Writing for Posterity: Naram-Sin and Enmerkar”, in A. F. Rainey (eds.), *Kinattūtu ša dārāti. Raphael Kutscher Memorial Volume*, Tell Aviv, 205–218.
- Westenholz, J.G., 1997, *Legends of the Kings of Akkade: The Texts* (MC 7), Winona Lake, Indiana.
- Westenholz, J.G., 1998, “Relations between Mesopotamia and Anatolia in the Age of the Sargonic Kings”, in *Uluslararası Assirioloji Kongresi 6-10/7/1987 Istanbul* (CRRRA 34), Ankara, 5–22.
- Westenholz, J.G., 2007, “Notes on the Old Assyrian Sargon Legend”, in *Iraq* 69, 21–27.

Westenholz, J.G., 2010, “Historical Events and the Process of Their Transformation in Akkadian Heroic Traditions”, D. Konstan, K. A. Raaflaub, *Epic and history*, Hoboken, New Jersey, 26-50

Whiting, R. (ed.), 2001, *Methodological Approaches to Intercultural Influences. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Paris, France, October 4-7, 1999* (The Neo-Assyrian Text Corpus Project), Helsinki, 195-231.

Wilcke, C., 1969, *Das Lugalbandaepos*, Wiesbaden.

Wilcke, C., 1988. “Die Sumerische Königsliste und erzählte Vergangenheit”, in *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, ed. Jürgen von Ungern-Sternberg and Hansjörg Reinau, Stuttgart, 113–40.

Wilhelm, G., 2003, “König Silber und König Ḫidam”, in G. Beckman, R. Beal, G. McMahon (eds.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, University Park, Pennsylvania, 393-396.

Winckler, H., 1892, “Legende Sargons von Agane”, in *Historische Texte altbabylonischer Herrscher*, Berlin, 100–103.

Winter, I., 1981, “Royal Rhetoric and the Development of Historical Narrative in Neo-Assyrian Reliefs”, in *Studies in Visual Communication* 7, 2–38.

Winter, I., 1992, “‘Idols of the King’: Royal Images as Recipients of Ritual Action in Ancient Mesopotamia”, in *Journal of Ritual Studies* 6, 13–42.

Yamada, K., 2005, “‘From the Upper Sea to the Lower Sea’: The Development of the Names of Seas in the Assyrian Royal Inscriptions”, in *Orient* 40, 31-55.

Zgoll, A., Zgoll, C., 2020, *Mythische Sphärenwechsel. Methodisch neue Zugänge zu antiken Mythen in Orient und Okzident* (MythoS 2), Berlin – Boston.